

Las armas de la crítica en la ontología de la praxis

Raúl Prada Alcoreza

Este ensayo, *Las armas de la crítica en la ontología de la praxis*, si se puede hablar así, corresponde a una publicación colectiva, que titulaba *Las Armas de la utopía*, que se publicó en 1996, bajo el techo académico del CIDES-UMSA y la editorial Punto Cero. La edición estuvo a cargo de Raquel Gutiérrez Aguilar y Jaime Iturri Salmón. Publicaron Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Jaime Iturri, Raúl Prada Alcoreza, Alison Spedding, Hugo José Suarez y Alfonso Velarde.

Lo ponemos nuevamente a consideración pública, después de trece años, aproximándonos a dos décadas, el pasado dilatado que corresponden a estos trabajos. Esta "puesta en escena" se debe a que los memorias en cuestión o el ensayo de compilación, corresponde a un periodo de tensión teórica entre las nuevas corrientes críticas y el marxismo crítico que compartíamos, entre el marxismo crítico y el indianismo al cual nos adscribimos militantemente. Ahora, después de la constatación, durante las dos gestiones de gobierno popular, de las profundas contradicciones del "proceso" de cambio, requerimos volver a evaluar, no solo los sucesos, eventos, los hechos, componentes del acontecimiento político mencionado, sino también los enunciados, las formaciones discursivas que empleamos, apoyando la movilización prolongada de 2000 al 2005, así como también los análisis que hicimos del proceso y de las gestiones de gobierno. Es menester, dicho, en términos rápidos, una autocrítica. Ya sacamos tres textos que corresponden a la autocrítica; *Epistemología, pluralismo y descolonización*; *Reflexiones sobre el "proceso" de cambio*, y

Devenir y dinámicas moleculares. Es menester seguir con la autocrítica y comprender la incidencia y los límites de lo que podemos llamar, también rápidamente, la formación enunciativa y política del colectivo *Comuna*.

El texto que presentamos corresponde a ese periodo de tensiones, donde todavía no se deslindó concomitancias y herencias con el marxismo, por lo menos en mi persona, lo que ahora, busco y pretendo que haya sucedido. Entonces se trata de un texto, más o menos, testimonial de las discusiones de un periodo de resistencias al proyecto neo-liberal.

Índice:

Introducción	6
1.- El retorno de Marx	7
2.- La actualidad de Marx	12
3.- ¿Qué es el marxismo?	15
4.- La violencia de la metafísica	20
5.- Ideología y conocimiento	23
6.- Conocimiento de lo posible	25
7.- Fuerza y entendimiento y relación de poder	31
8.- Dialéctica de la libertad, la voluntad y el poder	39
9.- Dialéctica de la idea	42
10.- Identidad y diferencia	48
11.- De la crítica de la economía política a la crítica de la economía generalizada	52
12.- Las condiciones a priori	57
13.- ¿Qué es la sociedad?	60
14.- El sistema de la diferencia	62
15.- El concepto de revolución	72
16.- Los caminos del porvenir	75
17.- Genealogía de la guerra de razas e historicidad de la lucha de clases	78
18.- Genealogía de las fuerzas	94

19.- La política y sus signos	104
20.- La alteridad del otro	
<i>La reducción de la otredad</i>	<i>129</i>
21.- Las naciones imaginadas	143
22.- Los límites del capitalismo tardío	152
23.- Mundialización y globalización	153

Dedicado a los y las del colectivo *Episteme*, quienes compartieron estas discusiones, reflexiones, investigaciones y exposiciones teóricas. Sobre todo a nuestras *mama t'alla(s)*, en sentido figurado, que dirigieron *Episteme*, durante 10 años (1985-1995), Verónica Tovar y Lizbeth Vega. Entonces, a estos de-constructores de colonialismo, todos acompañados por la labor apasionada y lúcida de nuestro asesor Hugo Zemelman Merino. Después *Episteme*, conjuntamente con *Autodeterminación* y uno de los equipos del proyecto guerrillero del EGTK, el dedicado a la difusión, conformaron *Comuna*.

La dedicatoria a *Episteme* no puede abarcar los nombres propios de todas y todos los participantes de la década de búsqueda y construcción del *pensamiento propio*. Empero, podemos citar algunos; por ejemplo, citar a los brillantes expositores constantes y organizadores pertinaces de los debates. A Hugo Rodas, a Cesar Soto, a Jorge Kafka, también recordar la participación asidua de Hugo Boero, de Emilio Pinto, de Mario Guachalla, de Diego Murillo, de Carlos Cox, de Eduardo Fernández, quien falleció en un accidente. Imposible olvidar la participación del ahora notorio filósofo boliviano Juan José Bautista, intensamente inquieto, erudito y dedicando su vida al estudio, en aquel entonces.

Tampoco podemos omitir la participación del grupo del ELN, del CNPZ, que pide con carta oficial se le permita ingresar a *Episteme*, para participar en la formación, análisis y debates críticos. Sobre todo recordar a Miguel Northdurfter, joven integro y comprometido, estudiante de sociología y guitarrista. Miguel fue asesinado por los grupos especiales antiterroristas, una vez que se detectó la casa de seguridad donde se encontraba; escondido después en una casa aledaña. Se lo hizo saltar del techo, juntamente con Augusto Zalles Oporto y Luis Caballero Inclan, los otros compañeros de lucha ejecutados. Saltó al grito ¡Viva el ELN! Se destrozó las piernas; heridos los tres en la terraza, fueron acibillados inmisericordemente por desalmados oficiales. Se mostraron, en la página principal de los diarios,

morbosamente sus fotos, con la los cráneos destrozados por la metralla, como advirtiéndolo en qué terminan los que se alzan en armas. Fue uno de los agentes extranjeros, presumiblemente francés, el que ultimó al rehén, el empresario Jorge Lonsdale, acusando a estos jóvenes acribillados de haberlo matado, queriendo con esto justificar su horrorosa matanza. Con esto se confirma la tesis de Jean Baudrillard, que el rehén se vuelve una pieza in-intercambiable peligrosa, más próxima a los raptos, que al propio sistema. Entonces enemigo, como los otros declarados enemigos, los guerrilleros.

En relación a esta dolorosa experiencia, la gente de *Episteme* respondió apoyando a sus compañeros de estudio, aunque no hubieran tenido conocimiento de en lo que estaban metidos. El embajador norteamericano acusó a *Episteme* de estar detrás de este grupo guerrillero urbano. A pesar de encontrarse en peligro de ser apresados, los miembros de *Episteme* por unanimidad decidieron mandar una carta pública, que se difundió en los medios de comunicación. En la carta se decía que *Episteme* no era un colectivo clandestino, sino abierto y de estudios críticos, que, precisamente, por su uso crítico de la teoría y de la epistemología, apoyaban a todos los grupos y proyectos que se alzaban y levantaban contra las dominaciones y el capitalismo, incluyendo a los grupos armados. Por eso, la dedicatoria es a toda esta gente valiente, así como a la carrera de sociología, que había aceptado las transformaciones epistemológicas en la malla curricular de las materias de metodología de la investigación. A estos estudiantes, entonces, quienes fueron sometidos a redadas por tres veces consecutivas, cuando la represión buscó desarticular a los tres grupos de proyecto guerrillero, al CNPZ-ELN, Ejército Guerrillero Zarate Willka y el Ejército Guerrillero Túpac Katari, que tenían presencia en esta carrera de la UMSA.

INTRODUCCIÓN

Las Armas de la Crítica en la Ontología de la Praxis no es más que un conjunto de ensayos reunidos como reflexiones teóricas en torno a los problemas que plantea la herencia de Marx y del marxismo. Esta herencia pretende ser asumida de modo crítico, dialogando con otros ámbitos críticos de la filosofía contemporánea, particularmente la vinculada a la arqueología y genealogía de Michel Foucault. El dialogo se abre también, pues no podía ser de otro modo, a otro de los filósofos de la sospecha, Friedrich Nietzsche, sobre todo por su profunda penetración en la genealogía moral de la filosofía y cultura occidental. Se trata del marxismo, considerado por unos la *consciencia histórica de la época*, por otros como filosofía de la praxis, por unos terceros, como crítica de la economía política, por los marxistas oficiales, materialismo dialéctico y materialismo histórico, tomando, como se ve, múltiples rumbos. Por ahí van los temas de las formaciones sociales e históricas abigarradas, la constitución histórica de las naciones, el tema del colonialismo y la colonización, así como las figuras paradójicas de la constitución de los sujetos sociales, como las del obrero y el campesino.

Se vislumbra en el horizonte de estas reflexiones la conexión problemática del paso de las armas de la crítica a la crítica de las armas, del paso de la teoría a la acción, del paso de la crítica al compromiso efectivo. Esta preocupación es latente en todo discurso crítico, aunque en unos caso de una manera más alejada y en otros de una manera más próxima; por ejemplo en la filosofía crítica de Emmanuel Kant aparece como entusiasmo, en la filosofía intempestiva de Friedrich Nietzsche aparece como voluntad de poder, en la genealogía de Michel Foucault aparece como estética creativa de la libertad, en tanto en Karl Marx aparece como compromiso y praxis militante.

1.- EL RETORNO DE MARX

En los *Espectros de Marx*, Jacques Derrida habla de un tiempo desajustado, fuera de lugar, un tiempo des-enderezado, hasta injusto, haciendo alusión al uso metafórico que hace Marx, en el *Manifiesto Comunista*, del fantasma del padre de *Hamlet*, obra de Shakespeare. *Un fantasma recorre Europa, este es el fantasma del comunismo*, es el fantasma que hay que conjurar mediante una Santa Alianza. El libro de Fukuyama *El Fin de la Historia y el último Hombre* forma parte de esta conjura, que esta vez es hecha en contra del marxismo. ¿Por qué exorcizar el espectro de Marx si hemos llegado al fin de la historia? Por la sencilla razón que, íntimamente, secretamente, se teme su retorno. ¿En qué forma puede retornar Marx? Diremos formas. Estas se encuentran en el legado del marxismo, la herencia mesiánica sin Mesías, sin mesianismo, la espera y la apertura a una tierra prometida, que es la que está vinculada a la justicia, en pleno sentido de la palabra, en sentido escatológico del enunciado teológico. No podemos decir con certeza que el marxismo es una teología, menos una religión, tampoco podríamos estar seguros de que sea una teleología, una onto-teleología, si es que no aproximamos su discurso al discurso de Hegel. La promesa del marxismo es una promesa revolucionaria; el retorno de Marx es el retorno de la revolución, en todas las versiones, en todas las figuras que ella pueda contener, en una temporalidad compleja que no solamente se despliega, sino que se pliega y se repliega. Temporalidad que vuelve sobre sí misma para descubrir en su memoria los futuros posibles que anidan en sus entrañas. El fin de la historia es la interpretación cristiano-hegeliana de un presente que habría perdido su propia memoria, un presente sin historicidad. Lo que se teme en esta historia, no solamente es el pasado, sino el futuro incierto.

¿Ha terminado la historia? ¿Cómo puede terminar? ¿Qué pasa con las empiricidades que la contradicen? Fukuyama simplemente las hace a un lado, se trata de casos singulares, una especie de residuos de un pasado: Lo que le interesa es un presente sin pasado, un presente sin memoria, un presente reducido al horizonte del Estado Liberal Occidental. Una suerte de reproducción postmoderna del Sacro Imperio Romano. Pasamos con esto de la nobleza de la revolución, que decapita al rey, pero mantiene el Derecho Romano, a la nobleza del fin de la historia, que encuentra la calavera decapitada del rey y la instaure como insignia de una vieja guerra contra los moros. No es casual pues que

este Estado Liberal Occidental enfrente en Jerusalén, la tierra prometida, una guerra mundial diferida, fragmentada, escondida, no dicha. O, en su caso, dicha, pero envuelta en un discurso modernizante anti-fundamentalista. ¿Qué es el discurso neoliberal sino un nuevo fundamentalismo? Un nuevo totalitarismo, que, a pesar de sus esfuerzos, no puede escapar a la historia, a su propia historicidad. Un totalitarismo que enraíza su legalidad en el Imperio Romano, después convertido en el imperialismo cristiano, ahora en el imperialismo de grupos filibusteros de organismos, mecanismos, líneas y conductos transnacionales financieros.

El retorno de Marx es obligado por lo mismo que anunciaba a fines del siglo pasado, el enriquecimiento desmesurado de los ricos y el empobrecimiento dramático y masivo de los pobres. También es anunciado por la presencia de nuevos síntomas en el marco del capitalismo de organización. La aparición de multimillonarios a costa de la subasta desvalorizada de las empresas públicas y de los recursos naturales, la presencia de multitudes migrantes que trabajan provisoriamente, sin acceso al seguro social y, por lo tanto, a la formalidad de la ley del trabajo. Estos marginados se han convertido en el ejército postindustrial en actividad. El esmirriado salario que reciben, por debajo de lo estipulado por la ley, las condiciones de externalidad en la que lo hacen, contratos y subcontratos, se convierte en el indicador del *desarrollo humano* logrado por el capitalismo de organización. La desvalorización de la fuerza de trabajo en las condiciones de integralidad globalizadora desatada por la maquinaria cibernética del capitalismo es la contrapartida de la valorización acelerada, compulsiva y desorbitada de las tasas de ganancias de una burguesía oligárquica y filibustera. La burguesía internacional de las transnacionales no puede aumentar su tasa de ganancia simplemente con la renovación tecnológica, que se ha vuelto un componente compulsivo de la competencia, sino que requiere abolir los obstáculos que le impone el mismo modelo democrático adoptado. Recurre a un totalitarismo neoliberal, tan dogmático como todo fundamentalismo, utilizando la maquinaria estatal en su beneficio, desplegando una estrategia política a escala mundial, para apropiarse ilícitamente de los espacios de lo público, de los beneficios sociales, de las reservas naturales. Sólo a partir de esta campaña de conquista el barbarismo capitalista puede mostrarse como modelo victorioso de

enriquecimiento. Pero, paradójicamente, esta estrategia privatizadora no puede describirse como una capitalización empresarial, sino mas bien como una descapitalización de las empresas públicas. Una descapitalización generalizada de las empresas que se muestra como una transacción comercial tramposa, en condiciones desventajosas; vale decir, en condiciones de un chantaje político militar. Lo que se hace valer aquí es la condición de potencia militar. La hegemonía política y militar de los Estados Unidos de Norte América sobre el mundo y particularmente sobre América Latina le permite imponer una política general de privatizaciones al sud del Río Grande, convirtiendo las economías latinoamericanas en el botín de una guerra no declarada y en suspenso. Botín que le permite, a su vez, amortiguar la embarazosa situación en la que se encuentra respecto al Japón, los *tigres del Asia* y el capitalismo europeo.

El retorno de Marx es el retorno a su diferencia, a los distintos Marx que anidaban en él, mejor dicho, a los distintos *espectros de Marx*. Vuelve con las millones de voces de los deshabitados, de los desterrados, de los emigrados, de los refugiados, de los arrojados a la calle de sus centros de trabajo, como de los que viven literalmente en la calle. Vuelve en la mirada de los conquistados, de los colonizados, instaurando una guerra que va más allá de la lucha de clases, una "guerra de las razas", una guerra contra los invasores de parte de los sometidos y obligados a olvidar sus saberes, una guerra del colonizado contra el colonizador. Una guerra redituada y recordada no sólo por el despliegue nómada de las resistencias, sino por la propia escalada militar de las potencias tele-tecnológicas-mediáticas-económico-militares del capitalismo tardío. No sólo asistimos a la privatización de lo público y a la politización de lo privado, sino también a la militarización de distintos fragmentos geográficos de la sociedad civil. No sólo en lo que respecta a las distintas territorializaciones de las bandas, las mafias, los grupos, ampliándonos a las zonas de la guerrilla, incluyendo campos de acción tan diversos como lo que se ha venido en llamar *la industria del secuestro* y la combinatoria político militar de la guerrilla, sino a las propias acciones de los aparatos represivos y disuasivos del Estado, como la llamada *guerra de baja intensidad*; pero, también las intervenciones militares *humanitarias* de verdaderos ejércitos internacionales combinados. Es esta militarización de lo político y esta

privatización de lo público lo que retrotrae a la guerra como origen mismo de la historia.

El retorno de Marx se debe fundamentalmente a que el capitalismo como sistema integrador y generalizador no ha desaparecido, permanece creciendo, transformándose en su propio desgaste, desordenándose por medio de la difusión incierta de los efectos de la revolución tecnológica. El capitalismo, que desprende su energía a partir de la generación de plusvalía, ha inventado nuevos métodos de absorción de la plusvalía en los límites mismos de sus propios horizontes históricos, comprendiendo tanto a su pasado inmediato como a su futuro mediato, el difuso y disperso pre-capitalismo, así como el desconocido, ambiguo y esperado pos-capitalismo. El capitalismo ha utilizado y reutilizado las tecnologías, viejas y nuevas, en este proceso compulsivo de apropiación de plusvalía. En tanto la plusvalía sea el secreto del desarrollo capitalista el marxismo como *episteme* no deja de ser la comprensión crítica de la historicidad capitalista, así como un arma de lucha en su contra, anunciando como promesa un porvenir justo. El marxismo se presenta tanto como una ciencia de la historicidad del capitalismo, de sus estructuras complejas y generalizantes, así como de su orden de relaciones globalizante, también como un saber que recupera la memoria de las luchas de los pueblos; es una teoría, pero también un arma de la revolución.

El retorno siempre es posible porque anida en el tiempo; este no es más que un retorno en distintas formas. Como memoria, la que retiene, la que recupera lo que se pierde, la que hace avivar la llama que se apaga en la medida que se avanza al pasado; como movimiento que desplaza la organización misma de los cuerpos, envejeciéndolos desgastándolos, hundiéndolos otra vez en el magma inicial; como diferimiento, separación, distanciamiento de un presente que siempre es ajeno, se escapa siempre; como pensamiento que es el replegamiento en sí mismo, después de haberse plegado y desplegado. *Pensar es lo mismo que ser* había dicho Parménides, pero, ¿qué es el *ser*? ¿Qué sentido tiene preguntarse por él? ¿O qué *sentido tiene la pregunta por el ser*? ¿Qué pasa cuando hablamos del *ser* social? El *ser* social no solamente se abre al ámbito de relaciones sociales, sino a la historicidad constitutiva de estas relaciones, a los procesos formativos de los

perfiles, formas y contenidos sociales. Esta diversidad comparte horizontes y se encuentra atravesada por temporalidades emergentes. El *ser social* en cuanto es y en cuanto está en una formación social dada, en cuanto conforma un cuerpo social, deviene constituido por la lucha de clases. La teoría de la dominación y la teoría del modo de producción hacen inteligible tanto el poder como la valorización, la formación de un plusproducto. El *ser social* es guerra, lucha de contrarios, identidad de diferencias, pero también es desgaste, acumulación del trabajo muerto, que termina enfrentando al trabajo vivo, absorbiéndolo, subsumiéndolo, llevándolo a la muerte. Esta absorción de tiempo de trabajo social es el que crea el excedente, la riqueza. El excedente es la disponibilidad de la producción, la disponibilidad de la capacidad creativa; pero, ocurre que esta disponibilidad es expropiada por la clase dominante. Es ella la que se beneficia de esta riqueza, pero es también ella la que limita la capacidad creativa del trabajo, porque precisamente la esclaviza. El *ser social* entonces se encuentra disminuido, agobiado, en decadencia. ¿Podrá el *ser social* liberarse de las ataduras a las que es sometido? ¿Podrá el *ser social* rebelarse contra sí mismo? ¿Encontrar fuerzas en la profundidad de sí mismo? ¿Superar sus propias contradicciones? A todas estas preguntas Marx responde positivamente, su posición es afirmativa del *ser social*.

Sin embargo, la afirmación de Marx no es una confianza ingenua en el futuro, sino que apuesta a la praxis revolucionaria, no sólo al compromiso sino a la actividad, a la acción directa y a la organización de los trabajadores, a la lucha y al discurso interpelador. La praxis no solamente es unidad entre ética y política, entre teoría y práctica, sino es el obrar mismo de las prácticas sociales en multiplicidad de materias y cuerpos, a través de distintos ámbitos tecnológicos; desatando de la interioridad misma de las cosas, de los objetos, de los cuerpos, el devenir de las temporalidades juguetonas. La praxis es el obrar social que dibuja los recorridos nómadas y las trayectorias prefiguradas del tiempo social, de la historicidad de las formaciones, de las múltiples historias recordadas y actualizadas.

2.- LA ACTUALIDAD DE MARX

¿Por qué hablar de Marx ahora? ¿Por qué hablar de actualidad de Marx cuando sabemos que la misma está vinculada a un presente? ¿Qué es el *presente*? De acuerdo a la interpretación etimológica es lo que asiste personalmente, lo que está delante, cuando algo ocurre. *Presente*, es decir, estar en el momento, estar ante, estar al frente, presidir¹. El presente se encuentra en estrecha relación con la actualidad que significa actos². *Actualidad* entonces podría interpretarse como *el estado de los actos en el presente*. La actualidad de Marx querría significar no sólo la pertinencia del autor de *El Capital*, sino a Marx como actor del presente. Situación que resulta aparentemente paradójica, dado el contexto mundial del momento, que habría desalojado al socialismo europeo, restableciendo la hegemonía de los pujantes países capitalistas del viejo continente, así como del nuevo y del extremo oriente. ¿Por qué tendría que ser Marx actual? ¿Un pensador crítico del siglo XIX actual al final del siglo XX? ¿Qué hay de común entre el siglo XIX y el siglo XX? La modernidad, temporalidad donde *todo lo sólido se desvanece en el aire*³.

¿Qué hay de común entre el Marx del siglo XIX y el retorno de Marx a comienzos del siglo XXI? ¿Qué hay de común entre las barricadas parisinas de 1848 y el levantamiento del Ejército Zapatista en Chiapas en 1995? Unos son obreros que se levantan contra el capitalismo naciente, los otros son mayas que se alzan contra el capitalismo tardío. Los efectos del capitalismo llega a ambos, aunque de distinta maneras y en distintos tiempos; los obreros son el producto de las relaciones de producción capitalista, en tanto que las comunidades mayas se encuentran decodificadas y desterritorializadas ante los discurso hegemónicos de la ideología burguesa, ya se trate del discurso liberal, del discurso social demócrata, del discurso desarrollista, con todas sus variantes, del discurso del Estado de Bienestar o, en su caso, del discurso neoliberal. Todos estos discursos desarticulan los saberes concretos de las comunidades, integrándolos parcialmente, en aquello que se puede generalizar, a la ideología dominante de la estatalización y de la globalización generalizada. La comunidad resiste a la fragmentación inducida por las leyes del mercado; en cambio los

¹ .- Guido Gómez de Silva: *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México.

² .- *Ibíd.*

³ .- Frase de Marx en una carta a Engels.

proletarios son ya la fuerza libre de trabajo, seres fragmentados, vaciados de su historia, empujados al abismo del futuro. Pero, de la misma forma resisten, no tanto porque busquen la comunidad arcaica, sino una nueva comunidad solidaria, ahora de carácter planetario. Tanto la comunidad arcaica, así como la tradicional, afectada por la introducción del colonialismo, así como la comunidad campesina, producto de reformas agrarias, por una parte, y el proletariado, en sus distintas fases de modernización, tienen comunes enemigos: El Estado y el capitalismo. En otras palabras, tienen como enemigos a los procesos de estatalización, a la generalización de los saberes y a la homogeneización de los comportamientos en aras de la reproducción ampliada del capital, del consumismo exacerbado y de la individualización nihilista. En las comunidades trabaja persistentemente la memoria, la recuperación de las tradiciones, de los valores afirmativos de la comunidad, de la hermenéutica simbólica de los circuitos y recorridos de donaciones, reciprocidades y prestigios. En los obreros, la nostalgia se convierte en una esperanza, en una espera, que no puede confundirse con una expectativa pasiva, sino que se trata de una espera militante que apunta un proyecto utópico. Se podría decir que tienen enemigos comunes, aunque se comportan de manera diferente ante ellos, a pesar de coincidir en la recuperación historicista de la temporalidad: la revolución como acontecimiento cíclico, que vuelve a replantear las condiciones iniciales de la historia.

Ahora bien, paradójicamente el obrero, que se encuentra en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, es el pasado del campesino maya; aquél espera militantemente el futuro, este recupera como un guerrero su memoria. ¿Es que están en estrecha contradicción memoria y espera, recuperación de las tradiciones comunitarias y superación de las condiciones de enajenación del capitalismo en una sociedad comunista sin Estado? La procedencia no está en contradicción con la utopía, lo originario no está en contradicción con la emergencia de lo nuevo; no son excluyentes pasado y futuro, puesto que el tiempo es como una *serpiente* que se envuelve. Resulta paradójico que para el campesino maya de fines del siglo XX el obrero revolucionario resulte ser su pasado. Es precisamente esta paradoja la que nos devela el enigma de la temporalidad. Para el obrero del siglo XIX su ser campesino se encuentra en el pasado, para el campesino insurrecto el obrero revolucionario se sitúa como en su pasado. Aunque hay la

posibilidad que ambos sean simultáneos. No hay pasado ni futuro, sino un presente que se envuelve, re-pliega, retorna a su diferencia. Ambos se enfrentan a la instrumentalización del tiempo, a la racionalización fría de la economía política, de la política económica y del vaciamiento individualista de la globalización. Ambos persiguen la *comuna*, la *ontología histórica y social de nosotros mismos*⁴, aunque aparentemente una comunidad se encuentre en el olvido y la otra en la utopía revolucionaria. Sin embargo, si pensamos que no se puede avanzar hacia la utopía sin volver a recorrer de múltiples maneras la historia, sin recoger sus huellas profundas, hendidas en la tierra y en los cuerpos, sus marcas, inscritas en las cosas y en los gestos, sin recuperar las pasiones arrojadas con desprendimientos en las barricadas y en la figura de la guerra prolongada de la guerrilla campesina, entonces nos damos cuenta que en esta paradoja se encuentra la alianza fraternal entre un sujeto social constituido como producto puro del capitalismo, y otro sujeto social constituido por el abigarramiento histórico, en el entrecruzamiento histórico y social que enfrentan a una memoria a su decodificación ideológica.

3.- ¿QUÉ ES EL MARXISMO?

Considerando la tesis de Antonio Gramsci sobre el marxismo como una *filosofía de la praxis*, tenemos que suponer una articulación concomitante compleja entre esos ámbitos de teoría y práctica, aparentemente distanciados. Dos preguntas vienen al caso: 1) ¿Hay teoría pura? y 2) ¿Hay práctica pura? Ciertamente las respuestas a estas preguntas dependen de la posición filosófica de la que se parte. Como estamos en el contexto paradigmático de la dialéctica, tenemos que comprender tanto una práctica teórica, así como una teoría práctica. Es en estas condiciones que tenemos que encontrar sus múltiples conexiones. Estas proposiciones nos llevan a decir que, no hay teoría pura, ni tampoco discursos puros, sino prácticas teóricas y prácticas discursivas, enmarcadas en determinadas formaciones históricas. En este sentido la práctica se debe entender como un ámbito de realizaciones, de actividades, de comportamientos, de conductas, así como de difusión de sentidos compartidos socialmente, en el contexto de un espaciamento social-cultural de creatividad. Puede bien hablarse

⁴.- Ver de Michel Foucault *Hermenéutica del Sujeto*. La Piqueta. Madrid 1995.

entonces de una genealogía de la praxis, comprendiendo a la praxis como una conexión compleja entre representaciones colectivas, tecnologías y prácticas diversas. La *filosofía de la praxis* concibe entonces una teoría de la historia en el ambiente de los procesos económico, social y cultural, comprende tanto al procedimiento y a las estructuras.

En los "Cuadernos de la Cárcel", Antonio Gramsci intenta una interpretación actualizada del marxismo, interpretación que tiene que ver con la situación del movimiento obrero europeo, después de la victoria del fascismo, pero también tiene que ver esta hermenéutica con cierta occidentalización del marxismo, con cierta toma de distancia respecto a la Revolución Bolchevique. En otras palabras, la interpretación gramsciana asume ciertas demarcaciones fronterizas relativas a la Revolución de Octubre, la que no puede escapar de sus liminares tradiciones orientales. Indudablemente no tiene que olvidarse las condiciones de censura en las que escribe Gramsci en su reclusión. Con todo, a pesar de estas dificultades, las connotaciones de estos escritos nos hacen recuerdo que el marxismo es una hermenéutica histórica, la cual tiene que reinterpretarse a la luz de los acontecimientos que circunscriben el desarrollo del capitalismo.

Se ha dicho de Antonio Gramsci que es un teórico de las superestructuras, que su teoría plantea la problemática articulación, mutuo acondicionamiento y reciproca determinación de lo que se ha venido en llamar estructura y superestructura. Esta apreciación es ya una hipótesis de lectura de la obra de Gramsci. Podemos ver, sin necesidad de compartir con aquella apreciación, que cuando el autor habla de *filosofía de la praxis*, en la dimensión de Bloque histórico nos muestra más un entrelazamiento económico, social, político y cultural que las relaciones entre dos esferas distintas. Esto nos acerca a la explicación de Althusser de la metáfora arquitectónica de Marx del edificio económico, político, ideológico y cultural, metáfora que alude a la jerárquica relación entre estructura y superestructura. ¿Debemos entonces dejar de lado estos términos diferenciadores? Podemos pensar que si, que ganaríamos más dejándolos de lado, que manteniendo su ambigua metáfora. Este cambio de actitud nos coloca nuevamente en la concepción hegeliana de la dialéctica; de lo que se trata es de una totalidad en devenir, de una identidad de-construida en su diferencia,

así como de una metamorfosis de las posibilidades. La crítica ortodoxa a la tradición hegeliana nos habría llevado a una interpretación positivista de la *Crítica de la Economía Política*. Es decir, a una analítica de la economía, abandonando la hermenéutica dialéctica.

Lo que está en cuestión es la historia. ¿Qué es la historia? El devenir de las relaciones sociales, coaguladas en términos de las formaciones sociales, comprendidas metodológicamente a partir de los modelos de los *modos de producción*. Karl Marx había dicho que la historia la hace el *hombre*, es decir, el humano, pero *bajo determinadas condiciones heredadas*. No se habla aquí del *ser* humano genérico, sino del *ser* humano escindido en sus propias contradicciones, del *ser* humano fracturado en sus des-identidades, del hombre enfrentado al hombre, al otro y a la otredad. Podemos volver a coincidir con Althusser que de lo que se trata no es de una interpretación humanista y antropológica. Está en cuestión entonces, la historia como producción de sujetos sociales escindidos, de sujetos comprendidos como sistemas psíquicos diferenciales, en mutación y en comunicación con un ámbito complejo de entidades, sistemas, estructuras y redes de relaciones. La *filosofía de la praxis* es una teoría de la creatividad. Héctor P. Agosti interpreta *el marxismo como una historicidad absoluta*.

Cuando se habla del *ser* humano, cuando se habla de *sujeto*, aunque sea en el campo de una acción comunicativa, en el ambiente histórico de la intersubjetividad, hablamos, en todo caso, de voluntad. ¿De qué *voluntad* habla el marxismo? De la *voluntad* de transformar; ¿esta no es acaso *una voluntad de poder*? Lo que se transforma es la realidad entendida en su complejidad histórica, esto connota tanto los procesos de realización como los procesos de des-realización, de afirmación y de negación. Esta voluntad de afirmación es una voluntad histórica; en el marxismo clásico es una voluntad de clase, de la clase que tiene el horizonte de visibilidad de la contemporaneidad, por ser el producto singular del capitalismo: el proletariado.

La *filosofía de la praxis* es también una teoría sobre la organización; obviamente esta organización comprende a las estructuras sociales, políticas y culturales. Pero, el sentido de la organización no se reduce a esta acepción macrosocial, sino que comprende a lo que denominaremos *micro-organizaciones*, a las relaciones singulares,

provisionales, de la vida cotidiana, a las específicas formas de organización que agrupa a las estratificaciones sociales. Es también una teoría del partido, por lo tanto una teoría del poder, en el entendido de su complejidad, pero también de su dominación. La teoría gramsciana es una teoría de las relaciones moleculares del poder; esto que genéricamente se ha llamado *hegemonía*.

Pero, este cambio de perspectiva implica, de una u otra manera, un cambio de *episteme*. Si de lo que se trata es de estudiar la *fracción geográfica de clase*, así como la *fracción geográfica de poder*, es decir, las relaciones moleculares, entonces la percepción epistemológica cambia. ¿Esta interpretación se confirma cuando Gramsci propone a los hombres como filósofos innatos? ¿Hay un amor a la verdad inmanente a los hombres? Este apego a la filosofía, es decir, a la interpretación del mundo, aparece en el lenguaje mismo, en el sentido común y en la religión popular. En la cultura, en las tradiciones, en el contexto histórico de los valores, en la condición de los prejuicios populares. Pero, esta inmanencia no puede ser estática, tiene que pasar de una postura tradición hacia una posición crítica. Aquí se vincula la *voluntad* de conocer, que es una de las formas de la *voluntad* de poder, como *voluntad* de construir un mundo, con el concepto de libertad. La construcción crítica de la cosmología, de la concepción del mundo, de la ciencia, nos lleva a una actividad liberadora y creativa.

Sin embargo, no hay una concepción del mundo que tiene que superarse, sino una gama de concepciones, de cosmovisiones, las mismas que se hallan en concurrencia, porque, de alguna manera, los grupos de intereses de los que derivan se hallan enfrentados. Gramsci dice que *se es conformista de algún conformismo, se es siempre masa u hombre colectivo*. ¿Qué quiere decir con esta proposición, que aparece en una nota de *Los Cuadernos de la Cárcel*? ¿Aproxima al ser humano múltiple, al ser humano de la masa, a la falta de personalidad, que sería algo así como falta de libertad? Estamos ante un ser humano no consciente de sí. La conciencia entonces es histórica; recoger críticamente las tradiciones es superar sus propios límites, alcanzar el conocimiento en los niveles a los que ha alcanzado la ciencia en la actualidad. El ser humano libre es el ser social consciente de sí mismo, que es lo que decía Hegel: *La libertad es tener conciencia de sus propias necesidades*. Esta tesis gramsciana-hegeliana es apuntalada

sobre una hipótesis en relación a la hegemonía de la burguesía en la sociedad capitalista: el conjunto de clases subalternas es dominada porque el pueblo no ha podido desarrollar una concepción crítica del mundo capitalista. Esta hipótesis nos lleva a la proposición política de la lucha contra-hegemónica, que también puede entenderse, en determinadas condiciones, como una guerra de posiciones.

3.1.- La Filosofía como concepción histórica del mundo

¿Cuál es la medula, si se puede hablar así de la *filosofía de la praxis*? Se dice que el materialismo dialéctico es como síntesis de las filosofías idealistas, que habrían pensado el movimiento, y del materialismo mecanicista, que habría concebido la "realidad" en términos de leyes naturalistas estáticas. Como núcleo de esta concepción historicista del mundo se encuentra la dialéctica como teoría del movimiento, de la dinámica, del devenir y de la creación de las formaciones sociales como acontecimientos históricos. Esto último comprende el transcurrir, la transformación, la realización y la metamorfosis de los sucesos sociales, entendidos estos, a su vez, como ordenados por redes de relaciones complejas. Podríamos decir que se trata entonces de un núcleo teórico organizador de la *filosofía de la praxis*; este núcleo no es otro que la dialéctica hegeliana pensada en términos materialistas. ¿Qué connotaciones filosóficas tiene este cambio de perspectiva? ¿Qué significación teórica tiene la dialéctica concebida desde el materialismo? Pero, entonces, qué es el materialismo fuera de la referencia fundamental a la realidad como un contexto de hechos, que comprende un ordenamiento de los hechos como totalidad, que hace observancia a las relaciones sociales como constitutivas de los hechos, las instituciones y las formaciones sociales. En todo caso, esta búsqueda supone una vieja discusión que por su antigüedad ha quedado obsoleta: no es el espíritu sino la materia. Discusión que en el discurso de Marx alude a la pregunta por el *ser* social como condicionante histórico y no a la pregunta por la consciencia social como determinante de la subjetividad, de la intersubjetividad, de la transubjetividad, así como de la objetividad del mundo.

La discusión, la necesidad de definiciones claras, de la búsqueda de una concatenación teórica coherente, son evidentes; esto es como

una tarea hermenéutica constante: reinterpretar, adecuar, actualizar y hasta trastocar los contenidos de un paradigma teórico. Sin embargo, no hay que olvidar que la *filosofía de la praxis* al estar involucrada en una lucha política por el socialismo, al postular los intereses de las clases explotadas, concretamente del proletariado, ha atribuido un sentido histórico específico a sus conceptualizaciones, categorizaciones y prácticas discursivas. A la hora de una revisión histórica de la *filosofía de la praxis* no debemos olvidar esta huella social. *De lo que se trata no es de interpretar el mundo sino de transformarlo*⁵.

El sentido histórico prendado a la teoría la vincula a las tradiciones hermenéuticas y el sentido práctico-político vincula a la filosofía al pragmatismo, entendido en el marco de la articulación de voluntad, acción y ética. Ciertamente se trata de la propuesta de una nueva hermenéutica histórica y también de un nuevo pragmatismo, más o menos en las orientaciones que devela Habermas. Desde la perspectiva hermenéutica deberíamos hablar entonces de un historicismo interpretativo, podríamos decir genealógico, y desde una perspectiva pragmática hablaríamos de un historicismo práctico, militante, de una toma de posiciones, de una voluntad transformadora, de una acción revolucionaria y de una ética comunitaria.

4.- LA VIOLENCIA DE LA METAFÍSICA⁶

La violencia es la partera de la historia dicen los marxistas, aludiendo al sentido latente de la *lucha de clases*. ¿Qué es la violencia? ¿*El momento de choque de las fuerzas*? Emmanuel Levinas critica a Heráclito el haber concebido al *ser* como guerra: *la experiencia pura del ser puro*. Una hipótesis surge de esta interpretación: *la dialéctica al pensar el movimiento habría develado el fuego inherente de la contradicción inmanente al ser*. *El ser es y no es* decía Hegel. El ser es al mismo tiempo la nada, es decir, la muerte. Muerte quiere decir desaparición, pero, también destrucción, límite de la vida, confín del conocimiento, finitud del hombre. El miedo a la muerte es el secreto de la dominación;

⁵.- Karl Marx: *La Ideología Alemana*. Onceava tesis sobre Feuerbach. Grijalbo.

⁶.- Este ensayo alude a un texto de Jacques Derrida que titula *Violencia y Metafísica* (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas); el texto es publicado en el libro *La Escritura y la Diferencia* del mismo autor. Anthropos; Barcelona 1969.

también el deseo de conocimiento de la muerte convierte al hombre en un sacrificador, es decir, en un sujeto religioso. La religiosidad se inaugura en el sacrificio, aunque también esta violencia descubre al ser humano su propia intimidad. Mirarse morir en el otro es descubrir su finitud, pero, también en ella, de modo inmanente, develar el deseo de infinitud, que para Levinas es alteridad.

Para el psicoanálisis la agresión es un instinto de identificación; funda la identidad, el YO. Pero, esto es precisamente para Levinas el egoísmo. La violencia es en esencia el ejercicio de la fuerza contra el otro; por lo tanto el deseo de su dominación: *la constitución del Estado*. Para el marxismo esta institución significa *la dictadura de una clase sobre otra*. Mientras exista el Estado hay dictadura, es decir, dominación del otro. En el contexto de este sometimiento no puede haber **autonomía**, aunque sí puede enmascararse la dominación como **soberanía**⁷. La *libertad* no es posible en relación al Estado; esto quiere decir que el Estado no puede garantizar la *libertad*, sino que precisamente se constituye sobre su abolición. Es entonces extraño que se desprenda del Estado un discurso sobre la libertad, se levanten instituciones a su nombre: los gobiernos liberales. Esto es como jugar con la memoria del muerto. La *libertad* sólo puede existir como *metafísica*⁸.

En este sentido la historia es el escenario de la violencia; en la historia podemos encontrar al Estado en su genealogía. A pesar de que las formas estatales han cambiado, todas estas formas han conservado el modelo originario: *la constitución del primer Estado patriarcal*. El dominio del amo reaparece incluso en la forma democrática de gobierno; al ocurrir esto, también reaparece la figura dominada, la del esclavo, el hombre sometido por la guerra. Esto quiere decir que reaparece la guerra como procedencia, aunque ésta no se haga presente. El Estado monopoliza la violencia y es el amo, aunque este ya

⁷.- La soberanía sólo es posible en el soberano, los demás, los subordinados adquieren soberanía en relación al soberano, quien detenta el derecho de muerte sobre ellos; entonces la soberanía es la del soberano. El supuesto sujeto no es más que una figura abstracta de la dependencia del soberano, de la sujeción heredada de las monarquías absolutas y del colonialismo. Lo que debe preocuparnos es la autonomía, que sólo puede ser conquistada en los procesos constitutivos de sujetos sociales, comprendiendo las relaciones de dominación, criticando sus mecanismos de sujeción, estableciendo una estrategia de lucha abierta.

⁸.- No estamos hablando de la *metafísica* pre-socrática, tampoco de la *metafísica* propuesta por Heidegger, menos aún la *metafísica* de Levinas, sino de la *metafísica* de la modernidad; concretamente la *metafísica* que comienza con Kant: la constitución de la subjetividad, el discurso filosófico sobre la libertad.

no sea una persona sino una maquinaria. El esclavo es el que no accede al poder, el sometido; pero, el poder no sólo se expresa en el ejercicio abierto de las fuerzas, también puede concretarse en sus consecuencias, en los otros monopolios: el monopolio de los medios de producción (la propiedad privada de los instrumentos), el monopolio del mercado (el control de la mercancía), el monopolio del saber (la formación de élites), el monopolio de la representación (la fatalidad de la delegación política). Entonces el esclavo es el que no puede acceder a estas formas de monopolio y la violencia se desplaza a estas esferas donde el ejercicio de la fuerza no se hace evidente⁹.

¿Para escapar a la violencia hay que escapar a la historia? Esta es la sugerencia implícita de Bernard-Henri Lévy¹⁰. ¿Destruir el Estado es acabar con la historia¹¹? Para Emmanuel Levinas la historia es una totalidad donde se conserva el dominio de lo *Mismo*; en palabras de Friedrich Nietzsche el retorno del amo, pero, también del servil, del rebaño domesticado. Trascender la historia es salirse de ella, abolirla como pasado, inaugurar la escatología: la dimensión ética, esta relación no reductible con el otro. Solidaridad y Anarquía. Llamemos a esto *el encuentro del hombre con su humanidad*.

Ahora bien, ¿el marxismo hace antología de la violencia? Emmanuel Levinas critica a la filosofía por no haber salido del horizonte de la guerra, el marxismo propugna la lucha de clases como enunciado que hace inteligible el ámbito de las relaciones y prácticas sociales del cuerpo social. El marxismo entonces se encuentra bajo la lupa de la crítica de Levinas, quien propugnaría, en cambio, un nuevo humanismo, *El Humanismo del otro Hombre*¹². Pero, ¿es posible salirse del horizonte de la guerra? ¿En todo caso, cómo se puede salir de él? ¿Una posición

⁹.- El liberalismo es no sólo una expresión ideológica de una forma de violencia, sino que al exigir el *achicamiento del Estado y la libertad de mercado* transforman la violencia abierta en una violencia opaca; el Estado aunque se achique visiblemente se hace invisible, por eso mismo más temible. Derrida habla por eso en su último libro de *liberalismo totalitario*.

¹⁰.- Bernard-Henri Lévy: *La Barbarie Avisage Humain*. Le livre de Proche. Grasset. París, 1977.

¹¹.- Estos temas están alejados de la concepción del fin de la historia que tiene Fukuyama; esta concepción es una distorsión pobre de la idea Hegeliana del fin de la historia. En Hegel fin de la historia es realización de la Utopía; sólo así se puede entender aquello de la superación de las contradicciones. Fukuyama cree que el Estado liberal es precisamente esta superación. Esta no es más que una proposición política vulgar; no alcanza a ser una reflexión filosófica sobre los límites de la historia, tampoco resuelve las contradicciones implícitas en la proposición: ¿Un fin de la historia con Estado?

¹².- Titulo de uno de sus libros.

ética radical nos resguarda de caer en el ámbito multidimensional de la guerra? ¿El respeto al *otro* es posible olvidando que estamos en guerra, que todas nuestras, instituciones, incluyendo el lenguaje y la cultura, están atravesadas por la guerra? El respeto al *otro* es el respeto desde uno mismo en relación al *otro*, es el reconocimiento de la otredad, la entrega, el amor radical, el retorno al cristianismo puro. Reconocer es también recomenzar, comenzar desde el principio, borrando toda la historia de la violencia. Esta fusión de horizontes, este dialogo, este mirar el rostro del *otro*, encontrándose en esta desnudez, es ciertamente una apertura, un reconocimiento de la diferencia; pero en la medida que solo se quede en una hermenéutica, en una interpretación o a lo sumo en una actitud de comprensión, no sabremos si no hemos abandonado todavía el sentimiento compasivo o si nos hemos incorporado a una sensualidad de la valoración de la diferencia. No sobremos si nos hemos replegado a un nuevo enmascaramiento de la dominación, que acoge desde luego los buenos sentimientos, incluso los más radicales, como formas soportables de autocrítica, en la medida que no lleguen a convertirse en formas de crítica disolvente de la totalidad, de la dominación generalizada. El amor al *otro* no puede ser sino activo, apasionado y comprometido; el compromiso con el *otro* no es un replegamiento afectivo en nosotros mismos, aunque sea leído como un distanciamiento, una entrega. Compromiso quiere decir promesa mutua; esta situación implica una alianza, vale decir una conjura, que en lo que respecta se trata de una conjura contra la dominación. La conjura de la alianza cuando entra en acción no es sino un acto de guerra.

La guerra es la matriz de diagramas de fuerza en su intensidad suprema. Es esta guerra la que ha querido ocultar el discurso jurídico político de la soberanía, tanto en su versión monárquica como en su versión republicana; son los mecanismos de dominación los que son ocultados. No es una actitud moral la que va abolir las tecnologías de la dominación, es una toma de posiciones en la recuperación de los saberes concretos y de los poderes locales; recuperación que se presenta como dimensión afectiva del reconocimiento efectivo del otro. No considerar esta praxis es aislarse ilusoriamente del campo de fuerzas que es la guerra, desarrollando como ocultamiento un reconocimiento meramente discursivo. El marxismo es el reconocimiento de esta matriz de procedencias históricas que es la guerra. Este reconocimiento no

quiere decir que no se comprenda a la guerra genealógicamente, vale decir en su historicidad, abarcando posicionamientos, dispositivos, tecnologías, maquinarias, instituciones, constitución de sujetos. Desde este punto de vista, obviamente la matriz historicista de la guerra comprende la economía política.

5.- IDEOLOGÍA Y CONOCIMIENTO

La palabra alemana *weltanschauung* quiere decir concepción del mundo, también tiene este significado la palabra castellana de *ideología*, pero, esta palabra también quiere decir estudio de la idea, o en su acepción dialéctica, *proceso de formación de la idea*, que en una consideración marxista vendría a ser conjunto de prejuicios o conciencia falsa. ¿Puede entenderse a la ideología como la base de los valores? Nietzsche considera que los conocimientos se fundamentan en los valores y que los valores son relativos. ¿Cómo se crean los valores? Podemos decir que los valores dependen de la actitud ante la vida; esta actitud puede ser pasiva o creativa. Si es pasiva puede ser pesimista o reactiva, es decir, destructiva; si es creativa puede ser crítica y llevar a fundar nuevos valores.

La concepción del mundo es también una *concepción* en el sentido de dar *comienzo a la formación de un feto*, tiene que ver con concepto, con concebir, ser capaz de dar inicio a una acción. Por otro lado, por el lado del concepto, la figura se remite al pensamiento, a la idea, *a algo concebido o formado por la mente*, concebir en este sentido es imaginar. La concepción del mundo entraña una dualidad, concebir como un dar lugar a la vida y concebir como un dar lugar a la idea. ¿Contradicción entre vida y muerte? En Nietzsche del *Origen de la Tragedia* Dionisos es el símbolo de la vida, en tanto que Apolo es el símbolo de la luz que escapa al caos musical de la oscuridad profunda de la vida, escapa del nosotros orgiástico buscando constantemente dibujar perfiles de individuación. ¿Contradicción entre la eternidad de una vida que no cesa de reproducirse, articulándose en un tiempo que se repite, y una finitud individualizada y temerosa, un ego que quiere escapar de sus limitaciones, quiere huir de su propia muerte, olvidando los horizontes infinitos de la especie, en las abstracciones vacías? La concepción del mundo quiere decir ambas cosas; esta es su paradoja. Pero, una tradición

occidental identificada por Nietzsche desde la decadencia socrática hasta la pretenciosa ciencia, pasando por la historia de filosofía que no pudo escapar a una metafísica nihilista, ha asumido como herencia una forma de concepción, la ideal, dejando en la sombra a la otra parte de la paradoja. Entonces se dice que el conocimiento es posible sólo desde la razón, desde esa capacidad de la mente de dar a luz imágenes, olvidando la capacidad creativa de los cuerpos, la capacidad de concebir vida. Esta otra capacidad logra su expresión en la música, en el canto colectivo, en el coro. Por eso se habla de conocimiento como de una mera actividad intelectual. Esta separación, esta escisión, es un procedimiento ideológico en el sentido de figuración, de representación; pero esta escisión también es posible cuando se hace un trabajo de dominación, cuando se desata la violencia sobre la vida.

¿Qué hay en el substrato de la ideología? Una relación de fuerzas; entre estas fuerzas hay una diferencia cuantitativa, lo que nos lleva a la intensidad y magnitud de las fuerzas en acción y reacción, pero también hay una diferencia cualitativa, que es la voluntad impresa en la fuerza. Son valores lo que asumimos en esa matriz ética que es el sentido comunitario. Sólo que los valores que se han impuesto en occidente, a partir de un proceso de globalización, son valores decadentes; se trata de valores negativos que merman la voluntad de poder, la capacidad de crear nuevos valores afirmativos de la vida. Los valores de la ideologización generalizada son repetitivos, nihilistas, despreciativos de la vida. El conocimiento que se ha impuesto es vacío y frío. En este sentido la ideología es una consciencia falsa, ha falseado el sentido de la concepción del mundo. La paradoja de la concepción del mundo es más conectarse con el magma incandescente de la vida, creando vida, música, valores, arte, también instrumentos, también conocimiento, pero en esta diversidad heterogénea.

La *filosofía de la praxis* está más cerca de esta unidad paradójica de la diferencia, no sólo como unidad de teoría y práctica, que es el resumen más conspicuo que se hace, sino como unidad entre ética y política, entre concepción de vida y concepción imaginaria. La crítica que se le ha hecho a la *filosofía de la praxis*, sobre todo en su versión hegeliana, es que si bien parte de la unidad de la diferencia, de la identidad de los contrarios, termina buscando su superación en la clausura del azar por imposición de la necesidad, del ordenamiento, que tiende poco a poco a la estática, que

tiende a la totalización, en vez de abrirse, dar lugar a aperturas a múltiples caminos, que se renueva y se multiplican se inventan, des-totalizando, desordenando, para volver a comenzar el juego de otra manera, como el niño de Heráclito. Cierta tradición ideológica del marxismo ha caído en esta clausura de la dialéctica, sobre todo aquella que se ha vinculado al Estado Soviético, pero también aquella que se ha desvinculado del Estado, pero sin dejarlo, perdiéndolo, pero sin olvidarse de su vocación de gobierno, de su comportamiento de funcionarios. Sin embargo, tomando distancia de esta tradición ideológica del marxismo estatalizado, debemos referirnos y remontarnos a otra tradición del marxismo, la tradición más propia, que data de la *Critica a la Filosofía del Estado de Hegel* de Marx. Se trata de una tradición anti-estatalista.

6.- CONOCIMIENTO DE LO POSIBLE

¿Qué es la realidad? No restrinjamos su acepción al campo de las cosas, el termino realidad también deriva del obrar, los entes se manifiestan en esta operación. Podemos decir que la realidad es en cuanto se realiza; pero, esta realidad es vivida subjetivamente, asumida por un *sujeto* que la nombra o, mas bien, por un *sujeto* que descifra e interpreta sus signos. Hay realidades y realidades, las realidades de los entes concretos y la realidad "abstracta", continente heterogéneo de todas las realidades diversas y posibles. Para Emmanuel Kant la realidad se distingue en cuanto cualidad y modalidad; entonces la realidad entendida como cualidad (*realitat*) puede entenderse como conjunto de propiedades determinantes y la realidad como modalidad (*wirklichkeit*) se refiere al modo de existencia, modo que no puede concebirse sino de manera abstracta, a través de un juicio. Podemos decir también que la realidad se distingue de la existencia; en castellano se traduce esto como diferencia entre *lo real-efectivo* y *la realidad-efectividad*. Para el pensamiento dialéctico no habría contraposición, sino devenir, negación, superación, entre estas alternativas del universo de los hechos, procesos y fenómenos llamado realidad.

Lo real apunta a esta complicación, a esta diversidad de series, de encadenamientos de conexiones, de rupturas y de aperturas. ¿Complicidad de la muerte con su nacimiento? ¿De la nada con lo eterno?

¿De la ausencia con el retorno? Podemos soltar una hipótesis como cuando las manos liberan una mariposa: *lo real de la realidad es el movimiento*. Este enunciado es una apertura de la posibilidad, apunta a una esencia que sólo se encuentra en el despliegue de las múltiples formas. El contenido de las formas es precisamente el devenir y la diferenciación de esta esencia. La realidad entonces se abre a mutabilidad de las cosas, pero, también de los seres, de los hechos, pero, también de los procesos. Esto es percibir la realidad como posibilidad.

Hay un núcleo en esta concepción de la realidad: *el acto que potencia*. Liberando una mariposa detrás de otra, una hipótesis después otra; no así, una hipótesis deducida de otra. Para esto, una mariposa tendría que nacer de otra, lo que no ocurre, pues entre ambas media la crisálida. Aquí la otra hipótesis: *Entender la realidad como el ámbito productor de los hechos*. Esta realidad vendría dibujada por la contingencia y la necesidad. Resultando de esto que conocer no es conocer sólo la determinación y la regularidad, sino también el azar y la posibilidad.

Sin embargo, todo conocimiento pasa por el desciframiento de los signos, su lectura y decodificación, conocer es interpretar y explicar signos a través de signos. Los signos mundanos y sensibles son remontados y explicados por los signos del lenguaje y la cultura. ¿Cómo encontrar los signos de la posibilidad, cómo descifrarlos y explicarlos? Los signos son estáticos, en tanto que el movimiento transporta su propia metamorfosis, se transmuta dejando signos cual si fueran vestiduras viejas. Otra hipótesis: *no se puede entrever el movimiento si no se actúa, si no se vive en él*.

Ciertamente, se puede comprender al conocimiento como un tipo de producción, en sentido un poco más restringido, como un tipo de construcción, pero esta construcción supone ser parte de una predisposición o una disposición de conocimiento. Esta disponibilidad a conocer es la **voluntad** y la *colocación subjetiva ante el mundo*. Sin embargo, se trata también aquí de un tipo de voluntad, de una voluntad creativa, o mas bien de la **voluntad** como *potenciación de la realidad*. Otra mariposa: *el conocimiento derivado de esta voluntad es el conocimiento de lo posible*.

Hugo Zemelman dice que el conocimiento de lo posible es un conocimiento activador de la realidad, un conocimiento constructor de futuro. ¿Qué clase de conocimiento es este que no se reduce a una labor informativa (sensorial), que tampoco se enmarca en la tarea de conceptualización (definir lo común de las singularidades), que de la misma manera no se circunscribe a una función explicativa, a construir juicios lógicos o valorativos (intelectual)? Hipótesis: *el conocimiento de lo posible es un conocimiento de las potencialidades inherentes en el sujeto social, su capacidad de cambio, asimismo es un conocimiento de los de los probables proyectos latentes en los ámbitos de la realidad social.*

¿En qué se diferencia el conocimiento de lo posible de una ideología? No se puede negar cierta analogía cuando se trata de ideologías que buscan afectar a la realidad social, particularmente cuando hablamos de ideología construidas a partir de una utopía. El conocimiento de lo posible se plantea un conocimiento objetivo, disputa el rango científico a otras ramas de las ciencias sociales, a otros ángulos de percepción epistemológica de estas ciencias. ¿Por qué una ciencia de lo posible tiene que considerarse menos científica que una ciencia descriptiva? Lo mismo podemos decir en relación a las ciencias hermenéuticas: ¿Por qué el hacer hincapié en la función transformadora de la ciencia se considera menos científico que su función explicativa? La pregunta que sobresale del conocimiento de lo posible es ¿para qué se conoce? No solamente ¿qué se conoce?, ¿cómo se conoce?, ¿por qué se conoce?, sino aquélla pregunta que parte de un valor (quién) y apunta a la satisfacción del deseo, apunta al goce.

Desde esta perspectiva la **utopía** es la dimensión desde la que se construye el conocimiento. La **utopía** traza su circuito desde su origen cultural, es decir, la intencionalidad del sujeto, hasta trascender el horizonte de lo político, ámbito de la praxis de la subjetividad social; pasando por la creación estética, la postura rebelde y la magia de la imaginación colectiva. La dimensión *utópica* es un espacio latente desde el cual no solamente se piensa lo posible, sino se construyen "realidades" alternativas. El conocimiento de lo posible está entonces dirigido al futuro; de lo que se trata es de conocer el presente para direccionalizar "proyectos" al futuro. Por lo tanto, la discusión no solamente radica en saber si el conocimiento del presente es objetivo, sino en *qué valores queremos afirmar mediante este conocimiento.* Qué proyecto social, qué

arquetipo "humano" se promueve. Es este el punto que debe discutirse, pues ninguna realidad social está dada, sino que toda realidad social se construye.

Hablamos pues no solamente de un conocimiento de la realidad, en cuanto tal, sino de una relación concreta del conocimiento con la realidad; esta relación es constructiva. Las relaciones del conocimiento con la realidad no solamente son de orden metodológico, no se circunscriben a las premisas, supuestos, exigencias epistemológicas, sino que se abren a una cartografía de las fuerzas; son también relaciones de poder. Si se toma a la realidad como dada, como acabada, no solamente se discurre en una ideología que quiere preservar una estática, un estado de cosas "en equilibrio", sino que se busca legitimar un determinado orden del poder, una jerarquía de las fuerzas; por lo tanto, legitimar también una exclusión. Este conocimiento de una sociedad dada es un discurso represivo, que persigue la descalificación de conocimientos alternativos que propongan realidades diferentes. Este conocimiento es la voz del poder tal como se ha ordenado y jerarquizado. Por lo tanto, este conocimiento es más que un conjunto ordenado de hipótesis, conceptos y categorías, es un saber vinculado a un conjunto de mecanismos de dominación, a una estrategia que articula un tipo de tecnologías de poder; en este sentido des-constituye sujetos y de-construye culturas populares.

En cambio si esta relación de conocimiento con la realidad es creativa, si la realidad es para el conocimiento un universo inagotable de formas, contenidos y procesos susceptibles de conocerse, entonces el conocimiento se convierte en un componente constitutivo de los sujetos sociales. Entonces el conocimiento no solamente es memoria sino anticipación. Es así que puede entenderse que la *libertad no solamente es conciencia de las necesidades, sino conciencia de los deseos y conocimiento de lo posible*. Esto es comprender al conocimiento como activador de la realidad y a ésta como la *substancia de un pensamiento posible*.

El conocimiento de lo posible está vinculado a una forma de razonamiento en movimiento: *pensar lo específico es pensar la articulación concreta de sus determinaciones*. Lo singular como corte en la totalidad de las relaciones posibles, el momento como apertura a la totalidad de los momentos excluidos y el presente como fugacidad en una

combinatoria de alternativos presentes probables. Se trata de una forma de razonamiento que reconoce su propia genealogía simultáneamente al hecho de proponer el desciframiento, la interpretación y la explicación de aquello que es objeto de su reflexión. Esta forma de razonamiento es en realidad una **disposición** de la razón a crear distintas direccionalidades lógicas, exigidas por las complejas mediaciones y determinaciones de los concretos reales. En otras palabras, nos referimos a un **meta-lenguaje**, que tiene como objeto al lenguaje que usa, que a su vez atribuye un significado a las relaciones histórico sociales enfocadas. En otras palabras, hablamos de un saber que se sabe a sí mismo saber; se encuentra ante sí como duplicidad, se encuentra ante sí como reflexión siendo ella misma reflexión. Esta auto-reflexión es una autoafirmación y, en tanto tal, se trata de una autodeterminación, una auto-constitución; es su historia misma formándose como saber a partir de un ámbito de no saberes. Es la recuperación de sus procesos constitutivos como arqueología de formaciones discursivas, de formaciones figurativas, de horizontes de decibilidad y visibilidad estratificados. Es la recuperación de la historia acumulada hasta un presente, es el presente recuperado en su propia historicidad; esta recuperación conforma una compleja actitud de reasumir las prácticas inscritas en la memoria larga. Hablamos entonces de una genealogía de los comportamientos. Esta genealogía no solamente es crítica e historicista, toma posiciones, sino que se alberga en un presente inaugural, en una aurora que anuncia la llegada de un futuro liberado de un prolongado cautiverio. En este funcionamiento arqueológico y genealógico de la praxis se pone en juego el despertar de los saberes concretos y la emergencia de los poderes locales, se pone en juego el devenir en el contexto indeterminado del azar.

Uno de los problemas cruciales del conocimiento posible es el de la **temporalidad**, otro de los problemas fundamentales es el de la **identidad de la diferencia**. El primero tiene que ver con la dimensión desplegada por las transformaciones histórico-sociales: el ritmo, la periodización, la variación de los cambios, la desestructuración de un orden dado de relaciones. El segundo problema tiene que ver con las formaciones aparentes o las síntesis aparentes, que atribuyen identidades relativas a la diversidad de lo real. Esto puede enunciarse en la siguiente pregunta: *¿Bajo qué condiciones puede afirmarse la validez de una tipología teórica y bajo qué condiciones puede generalizarse en determinadas regiones de la realidad?* Como puede verse, lo que está en

cuestión es la objetividad misma de la explicación de los procesos constitutivos de la realidad social sin poner a prueba los paradigmas teóricos en funcionamiento. Este poner a prueba los paradigmas no solamente tiene que ver con la coherencia interna, la universalidad y la vigencia de la teoría, tampoco sólo con la capacidad explicativa, sino con la competencia para afectar, incidir, activar la realidad social; con el potencial para dar soluciones planteados por la totalidad de la realidad social, o por las formaciones regionales, o por fracciones geográfico sociales localizadas por diversos grupos. En otras palabras las ciencias sociales no solo pueden circunscribirse al diagnóstico o al modelo explicativo, puesto que su ciencia no es ciencia natural, sino una ciencia fundada en valores. Esta ciencia tiene como objetivos específicos el aporte a soluciones alternativas y como objetivo global la apropiación de sus conocimientos por una sociedad abierta y participativa.

La objetividad para el conocimiento de lo posible tiene que ver no sólo con las condiciones de contrastación de este conocimiento, sino con la objetivación de sus contenidos, la realización de tendencias latentes, la concreción de opciones posibles. Viendo de este modo el *objeto* es a lo que se tiende desde una intencionalidad antelada, que puede ser cognitiva o de apetencia. Etimológicamente el objeto *es lo que está delante*, pero, *este estar delante* no puede tomarse como exterioridad, ni como mera espacialidad; *este estar delante* es un estar delante en el tiempo, está por hacerse: es un conocimiento por hacerse, pero, también es un proyecto por hacerse. Hablamos de un *objeto* al que tiende el conocimiento, un *objeto* que es aprehendido y conocido en el proceso de su "construcción".

El conocimiento de lo posible se abre a las posibilidades mismas del conocimiento, a sus potencialidades, aunque éstas se encuentren más allá de los horizontes mismos del conocimiento, atraviesen estos horizontes, para encontrarse con un afuera siempre presente, siempre condicionante, siempre referente de los saberes, para encontrarse con un más acá, que es la torsión del afuera en el adentro, más acá del plegamiento del saber que es la ciencia, en el *sí mismo*, dimensión musical de la ontología histórica de nosotros mismos, en la que nos encontramos con el substrato de nuestra propia eticidad constituyente.

7.- FUERZA Y ENTENDIMIENTO Y RELACIÓN DE PODER

La *fuerza* es una relación; a esta relación se llega después de superar la *percepción* contradictoria de la cosa, la contradicción de lo uno y lo múltiple. La cosa replegada en sí es el sujeto de la experiencia de la *percepción*, sujeto que se encuentra como universalidad incondicionada. Hemos pasado entonces de la universalidad condicionada de la *certeza sensible* a la universalidad incondicionada que se encamina a la infinitud del *entendimiento*. En otras palabras, el *sujeto* enfrentado al objeto de conocimiento descubre la singularidad del *ahora y aquí*, que no puede ser sino negado en esta experiencia inmediata del saber sensible; la forma como es negado se da en la universalidad del lenguaje. Este *sujeto*, que encuentra el vacío en el objeto en cuanto es *en sí*, hace de mediación en la experiencia de la *percepción*, momento de la conciencia que devela las diferencias contenidas en la cosa como determinaciones, también descubre la diversidad de las cosas, unas respecto de otras como multiplicidad. Pero, la cosa es única; por eso el concepto de unicidad aparece contrapuesto al de multiplicidad. Sin embargo, como hemos dicho, es una contradicción que no puede resolverse. Esta es la característica de la *coseidad*: la distribución de la diversidad que deja muchos unos en el camino como aislados en un murmullo de cosas.

La cosa se repliega a su en sí; esta intimidad que encuentra en el repliegue otra vez es el *sujeto*. Esta vez el *sujeto* es el *sujeto* del entendimiento; éste aparece como necesidad y causa, como una relación causal. A esta relación llama Hegel *fuerza*. ¿Qué es la *fuerza*? La *fuerza* es la potencia del *entendimiento*, que se comporta como un momento de síntesis de la conciencia: la superación de la contradicción entre *certeza sensible* y *percepción*. En el momento del entendimiento el *sujeto* aparece como *fuerza* solicitada y el *objeto* como *fuerza* solicitante. Como puede verse la forma de la *fuerza* se desdobra en dos; pero, también el contenido se desdobra, como *fuerza* reflejada *en sí* y como *médium*. Entonces el juego de fuerzas plantea tanto una relación de solicitud así como una relación de reflexión. La acción del *sujeto* es la *fuerza* reclamada por el *objeto*; esta *fuerza* se despliega, pero, sólo a condición de un repliegue alternativo. Este repliegue es la reflexión del *sujeto* como interioridad. La *fuerza* vendría a ser como la exterioridad

del entendimiento, en tanto que este entendimiento tiene su interioridad como su otro momento.

Lo interior, como momento del *entendimiento*, se constituye en tres movimientos: el mundo suprasensible, la ley como diferencia y la ley de la pura diferencia. El mundo suprasensible aparece como interioridad, fenómeno y entendimiento; también como manifestación, encontrando ésta la *ley* como su verdad. En el movimiento constitutivo de la *ley* como diferencia, la *ley* aparece en la contradicción de las leyes determinadas y la ley universal; también en la relación de la *ley* y la *fuerza*, para encontrar su solución en la explicación. Pero el *entendimiento* no se habría encontrado así mismo sino en la *infinitud*. La infinitud es el concepto absoluto o la inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo. Con lo que entramos a la **autoconciencia**.

7.1.- Autoconciencia

La *autoconciencia* es certeza de sí mismo, es conciencia de sí. Pero, a esta *autoconciencia* no sólo se llega como encuentro de sí mismo por parte de la conciencia, encuentro que se lograría superando los momentos constitutivos de la conciencia, *certeza sensible*, *percepción* y *entendimiento*, sino que la *autoconciencia* no sería posible sin la presencia de otra *autoconciencia*; dicho en otras palabras, sin el desdoblamiento de la autoconciencia en dos extremos. La hipótesis interpretativa de esta parte del texto de Hegel es: *la autoconciencia es posible por la presencia del otro*. La relación con el otro es la *autoconciencia*.

*Llamamos concepto al movimiento del saber y objeto al saber*¹³. Con lo que decimos que el *objeto* corresponde al concepto. Este es el desarrollo de la *certeza sensible* al *entendimiento*. Hegel dice que *con la autoconciencia entramos al reino propio de la verdad*; en este reino ya no se comienza por la *certeza sensible* sino con la *certeza de sí mismo*. Esta *certeza de sí mismo* se constituye por tres momentos: *La autoconciencia de sí, la vida y el yo y la apetencia*.

¹³.- G: W: F: Hegel: Fenomenología del espíritu. Fondo de Cultura Económica; pág. 107.

*Con la autoconciencia entramos en el reino propio de la verdad*¹⁴. Se trata de una figura del saber, hablamos de la relación del saber de sí mismo respecto al saber de otro. Este último ha sido subsumido, sus momentos han sido conservados, están presentes tal como son en sí. Esto quiere decir que la *conciencia* es asumida por la *autoconciencia* como momento constitutivo, pero la *conciencia* sólo puede realizarse negándose, retornando del mundo sensible, envolviéndose en sí misma y, al hacerlo, conserva todos sus momentos transportándolos a otra dimensión, la dimensión de la *autoconciencia*, esfera superior a la *conciencia* en el devenir del espíritu.

La *autoconciencia* es reflexión, es el retorno desde el ser del mundo sensible, es el retorno desde el *ser otro*. ¿A dónde se retorna? a sí mismo, a la certeza de sí mismo. Pero, la *autoconciencia* es movimiento, movimiento de retorno y superación. Se retorna a sí mismo, como si fuese una tautología del yo soy yo; sin embargo, es un sí mismo cada vez más profundo, siendo un sí mismo que contiene al afuera, al mundo sensible. Este mundo del afuera se convierte en momento interno, se mantiene como referencia a la unidad de la *autoconciencia* consigo misma. El mundo sensible es entonces una subsistencia, una subsistencia que es sólo *manifestación*, que no tiene en sí ser alguno. La unidad de la *autoconciencia* consigo misma es *apetencia*. La *autoconciencia* tiene ante sí un doble *objeto*; en primer lugar, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, en segundo lugar, se tiene ella misma como *objeto*, que es la verdadera *esencia*. Entre el primer objeto y el segundo hay contraposición, sin embargo, como la autoconciencia es movimiento, esta contraposición es superada en el encuentro con ella misma a través de este movimiento de retorno e inclusión del afuera.

No solamente la *conciencia* retorna a sí misma como *autoconciencia*, sino también lo hace el *objeto*, el que retorna a sí mismo; cuando lo hace el *objeto* deviene *vida*. Pero, lo hace a través de la reflexión. Este es el *objeto* de la apetencia inmediata, que es algo vivo. El viaje del entendimiento al interior de las cosas es la diferenciación de lo diferenciable o la unidad de lo diferenciado. El ciclo de la vida se abre y se cierre en el devenir de sus momentos. *La esencia*

¹⁴.- *Ibíd.*; pág. 107.

*es la infinitud como el ser superado de todas las diferencias*¹⁵, esto se entiende como el movimiento puro de rotación alrededor de su eje, así mismo como una quietud inquieta. Por otra parte, tenemos a la *independencia* misma de las diferencias del movimiento; podríamos decir su espontaneidad. Así mismo, la esencia misma del tiempo que adquiere la figura compacta del espacio en este movimiento en la que la esencia se iguala consigo misma. Pero, a pesar de esta superación de las diferencias las diferencias subsisten, se mantienen en tanto diferencias en esta fluidez.

El *ser* pues no es abstracto ni la esencialidad pura la *abstracción de la universalidad*, sino que es la simple substancia fluida del puro movimiento en sí mismo. Por lo tanto hablamos de la determinabilidad de los momentos de la infinitud. Tenemos entonces dos momentos que se contienen, el momento de la *subsistencia* de las figuras *independientes* y el momento de *sujeción* de aquellas subsistencias en el movimiento de la infinitud de la diferencia. Es este movimiento que se convierte en la vida como *proceso*. La relación dialéctica entre lo mismo y lo otro se establece entonces del siguiente modo: La fluidez simple y universal es el *en sí* y la subsistencias de las figuras *lo otro*. Sin embargo, esta relación por ser dialéctica se invierte, la fluidez deviene lo otro, en tanto que lo otro, la individualidad de las subsistencias se afirman devorando la fluidez. En este caso la unidad dialéctica puede entenderse como *disolución universal*. La vida constituye todo un ciclo donde *todo se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento*¹⁶.

Frente a la primera unidad *inmediata*, que es *una unidad reflejada*, tenemos ahora a la unidad *universal*, que es el *género simple*. Este género se remite a la conciencia, aquella aparece como resultado en la vida misma, en tanto que esta como unidad reflejada. En esta experiencia la autoconciencia se toma como esencia simple y se tiene por *objeto* como yo puro. El simple yo sólo es un simple universal; se trata de una esencia negativa de los momentos independientes configurados. La *autoconciencia* se toma en este caso como *apetencia*; aniquila el *objeto* independiente, dándose de esta forma la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido de

¹⁵.- Ibíd.; pág. 109.

¹⁶.- Ibíd.; pág. 111,

modo objetivo. La apetencia y la certeza de sí misma se hallan condicionadas por el *objeto*; en este sentido la *autoconciencia* no puede superar al *objeto* por medio de una actitud negativa, por el contrario lo reproduce constantemente así como reproduce la apetencia. De esta forma no se logra la satisfacción plena, sino sólo provisionalmente. *La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*¹⁷.

El concepto de la autoconciencia se ha realizado en tres momentos: 1) el puro yo no diferenciado; 2) sin embargo, esta inmediatez no es otra cosa que mediación absoluta como apetencia; 3) la verdad de esta certeza es reflexión duplicada, la duplicación de la *autoconciencia*. Hablamos de una *autoconciencia* viva, donde ella es una *autoconciencia* para otra *autoconciencia*. De este modo se encuentra presente el concepto de *espíritu*, esto es, la unidad de las conciencias: *el yo es nosotros y nosotros el yo*. En esta situación se produce el punto de inflexión, cuando la *autoconciencia* se aparta de la apariencia del más acá sensible y de la penumbra del más allá suprasensible, marchando en cambio hacia el día espiritual del presente.

7.2.- Dialéctica de la independencia y sujeción de la autoconciencia:

Señorío y Servidumbre

La *autoconciencia* es para otra autoconciencia lo que es, retorno a la certeza de sí mismo, incorporando el devenir de la vida en el movimiento de la reflexión. Esta relación de una *autoconciencia* con otra es el *reconocimiento*. Esta afirmación de la *autoconciencia* en el *reconocimiento* aparece como dialéctica de la independencia y sujeción de la *autoconciencia*; se logra a través de una lucha por el *reconocimiento*, que supera las disposiciones del señor y el siervo, como figuras provisorias en los umbrales de la libertad. La superación se produce como libertad de la *autoconciencia*, como camino a la certeza y verdad de la razón. Pero, antes de llegar a esto nos encontramos en el momento crucial de definición de la *fenomenología del espíritu*, en la lucha por el *reconocimiento*. Proceso que pasa por distintos momentos dialécticos entrabados en la realización de la libertad. Estos momentos son la *autoconciencia* duplicada, la lucha de las *autoconciencias*

¹⁷.- Ibíd.; pág. 112.

contrapuestas y la abolición de la relación de sujeción del siervo al señor.

La *autoconciencia* se ha perdido al encontrarse con otra *autoconciencia*, aparece como otra *esencia*; por otra parte, no ve tanto al otro como *esencia*, sino que se encuentra a sí misma a través del otro. Se produce entonces una doble superación, la superación de uno mismo y la superación del *otro*, retornando a sí mismo incorporando al *otro* en una relación más amplia derivada de la praxis. Hablamos del hacer de una *autoconciencia* y del hacer de la otra, puesto que ambas son independientes. El movimiento entonces es movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Este hacer tiene un doble sentido, no solamente porque se trata de un hacer hacia sí como hacia lo otro, sino se trata de un hacer de lo uno como de lo otro. En estas condiciones se reconocen como reconociéndose mutuamente.

Estamos ante figuras independientes, *conciencias hundidas ante el ser de la vida*¹⁸, conciencias que no han realizado todavía el movimiento de la abstracción, consistente en la aniquilación de todo ser inmediato para ser la negación pura de la conciencia igual a sí misma. La *presentación* de sí mismo como pura abstracción es la negación de su modo objetivo, es la negación de toda determinabilidad, de toda singularidad universal de la existencia; tampoco esta presentación está vinculada a la vida. Esta presentación es un hacer *duplicado*; hablamos del hacer del otro y del hacer de uno mismo. De esta manera, en cuanto al hacer del otro, en este hacer independiente, cada uno tiende a la muerte del otro. En relación al hacer del otro se encuentra en contraposición el *hacer por sí mismo*. Las dos autoconciencias se comprueban por sí mismas, hallándose entabadas en una lucha a muerte.

*Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad*¹⁹; de este modo la autoconciencia demuestra que es puro ser para sí. Sin embargo, de esta experiencia resulta que la vida es algo esencial para la *autoconciencia*; sin vida no hay *conciencia*, menos aún el movimiento de la *autoconciencia*. En estas circunstancias nace la disolución de la *conciencia* inmediata, del yo; llegamos a la desigualdad de la *autoconciencia* y la *conciencia*, la primera como *autoconciencia* pura y la

¹⁸.- Ibíd.; pág. 115.

¹⁹.- Ibíd.; pág. 116.

segunda como conciencia de la *coseidad*. Una es la conciencia independiente, la otra es la conciencia dependiente, la primera tiene como esencia el ser para sí, en tanto la segunda tiene como esencia la vida, el ser para otro. La primera se perfila en la figura del señor y la segunda en la figura del siervo.

El señor es la conciencia que es para sí, es mediación consigo mismo a través de otra conciencia, la que muestra su esencia como síntesis de la coseidad en general. El señor se relaciona tanto con la cosa como con el siervo; la cosa es para él *objeto* de la apetencia, el siervo es la *conciencia* cosificada. El señor mantiene con el siervo una relación mediada *a través del ser independiente*, del *objeto*, que es a lo que se encuentra obligado este último en esta relación de dependencia. El señor es la potencia sobre el ser independiente, sobre este objeto de la apetencia, en tanto que este objeto es la potencia sobre el otro, sobre el siervo. De este modo tiene el señor sometido al siervo. Pero, también el señor mantiene una relación mediada con la cosa, a través del siervo. Ambos, el señor y el siervo, se relacionan con la cosa de manera negativa, sólo que aquél lo hace como objeto de la apetencia, en tanto que éste se relaciona con la cosa a través del trabajo. El señor goza de la cosa al consumirla compulsivamente, lo que no lograba con la apetencia, en tanto que el siervo la transforma, la reproduce. El señor deviene un *ser* reconocido por la conciencia dependiente, la del siervo, anulándose ésta como conciencia enajenada, puesto que se ve a través de los ojos del amo. Se da por tanto un reconocimiento unilateral y desigual.

El señor al reducir su relación con la cosa como objeto de goce, muestra que este *objeto* no corresponde a su concepto, es decir, no corresponde al movimiento producente del que es su realización: el trabajo creador. La *autoconciencia* reconocida del señor es unilateral, basada en una relación de dominación; por esto es tautológica, el reconocimiento es impuesto. La verdad del señor es la conciencia no esencial y la acción no esencial. La *verdad* de la conciencia independiente es la *conciencia servil*. Pero, así como el señor revela que su esencia no corresponde a su apariencia, la servidumbre deviene lo contrario de lo que de un modo inmediato es. Retorna como conciencia *repelida* para convertirse en verdadera conciencia independiente.

Sin embargo, a pesar de que el siervo ha sido reducido a una conciencia enajenada, es, en todo caso, también *autoconciencia*. ¿Qué es esta conciencia en y para sí? Para la servidumbre el señor es la esencia, es la verdad, la conciencia independiente, pero esta verdad todavía no es en ella, sino se encuentra en otro, en el amo. Pero, puesto que esta es la experiencia del *reconocimiento* del amo, el *reconocimiento* implícito de la dominación, el siervo experimenta negativamente aquella esencia de la conciencia independiente, aunque lo hace a través del temor. *Ha sentido miedo de la muerte, del señor absoluto*. Esta experiencia, al formar parte del movimiento universal puro, de la disolución absoluta de la subsistencia, no deja de estar vinculada a la esencia simple de la *autoconciencia*. Lo que falta es la otra parte del *reconocimiento*, donde lo que hace el señor contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí mismo lo haga contra el amo. La desigualdad unilateral del *reconocimiento*, que es desigualdad en términos de dominación, deviene en desventaja para el amo, por cuanto este está alejado del trabajo creador. Por medio del trabajo el siervo se encuentra con su capacidad productiva, supera todos los momentos singulares, su vinculación con la coseidad, deviniendo actor y productor.

A través del trabajo la *conciencia* llega a sí misma. El trabajo es la apetencia *reprimida* que da lugar a un proceso formativo. En cambio el goce es la satisfacción inmediata, satisfacción que no garantiza la continuidad del lado objetivo y de la subsistencia. Esto no sólo hace vulnerable a la apetencia del amo, sino que devela su relación no-esencial con la cosa. Es por esto que la conciencia que trabaja alcanza la intuición del *ser* independiente *como de sí misma*, en tanto que la *autoconciencia* unilateral del amo no atraviesa los horizontes de la coseidad.

Para Hegel el temor es el comienzo de la sabiduría, pero esta sólo da lugar a una *conciencia en sí*, no llegando a la *conciencia para sí*. Para esto hace falta la formación de la autoconciencia a través del trabajo. Sin el trabajo el temor se mantiene en los límites de lo formal, no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin el proceso formador del trabajo, el temor permanece interior, inhibido y mudo, la *conciencia* no deviene para ella misma. Si la *conciencia* se forma sin pasar por el temor primario absoluto no es más que un sentido vano, no

podrá llegar a la esencia del problema. Pero, si no se sobrepone al temor absoluto, la esencia negativa seguirá siendo algo externo. Es necesario que todos los contenidos de la conciencia natural se estremezcan para dejar de pertenecer *en sí* al ser determinado. Quedarse en estos límites es *obstinación*, esto es, una libertad que sigue manteniéndose dentro de los umbrales de la servidumbre.

8.- DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD, LA VOLUNTAD Y EL PODER

La *Filosofía del Derecho* corresponde a la “esfera” de la *Filosofía del Espíritu* en el *sistema hegeliano*, expuesto en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Concretamente pertenece a la segunda sección, la del *espíritu objetivo*, como negación de la primera sección, correspondiente al *espíritu subjetivo*. Como es de esperar, en el método expositivo de Hegel, la tercera sección, que hace de síntesis de la tesis y de las antítesis anteriores, es la que corresponde al espíritu absoluto. La exposición del espíritu objetivo comienza con el desarrollo de los movimientos constitutivos del momento del derecho: *la propiedad, el contrato, el derecho contra el entuerto*. Como puede verse el derecho se presenta positivamente, en sus relaciones objetivas; pero, esta manifestación de la *persona*, de la libertad individual, tiene su repliegue subjetivo en *la moralidad (el propósito, la intensión y el bienestar, el bien y el mal)*, para encontrar su solución dialéctica en *la eticidad: la familia, la sociedad civil y el Estado*. La hipótesis filosófica implícita en esta exposición que hace Hegel de su sistema es que *la idea de libertad se realiza en el Estado, así como la idea del espíritu absoluto se realiza en el saber absoluto*.

La primera proposición de la *Filosofía del Derecho* abre el desarrollo del espíritu objetivo con esa certeza absoluta de la idea como es en sí: *La ciencia filosófica del Derecho tiene por objeto la Idea del Derecho o sea el concepto del Derecho y su realización*²⁰. La motivación del despliegue del espíritu objetivo se encuentra en este querer ser libre, es decir, en la idea de libertad, idea que logra su realización en la

²⁰.- En la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas el espíritu objetivo se enuncia así: “*El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero sólo como idea que es en sí; y estando aquél, por lo tanto, en el terreno de la finitud, su racionalidad real conserva el aspecto de la apariencia exterior*”. Guillermo Federico Hegel: Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Juan Pablos Editor; pág. 337.

exteriorización de esta libertad como posesión y propiedad, en otras palabras, como reconocimiento jurídico. Pero, esta realización es todavía parcial y limitada. Será necesario pasar por la disolución, la diferenciación y la multiplicidad de la Sociedad Civil, antes de la objetivación de la libertad en la comunidad del *Estado*, como realización el *espíritu objetivo*.

Hegel dice que *el derecho es positivo en general*; esto tanto por la forma como por el contenido. En cuanto a la forma se trata de la vigencia del Estado y en cuanto al contenido, éste se debe al particular carácter nacional en proceso de su desenvolvimiento histórico, a la necesidad implícita en la aplicación del sistema del Derecho legal y a las determinaciones últimas para la toma de decisiones. Sin embargo, esta expresión positiva del derecho encierra la espiritualidad propia atingente a la idea de libertad. El punto de partida es la *voluntad*, que es libre en sí misma. Desde esta perspectiva podemos considerar el sistema del Derecho como *el reino de la libertad realizada*. Esto es, el mundo del espíritu que se comporta como segunda naturaleza.

Consideremos que la libertad es la realización de voluntad, entonces la dialéctica de la libertad es en sí misma la dialéctica de la *voluntad*. La *voluntad* encierra tres momentos: a) *El elemento de la pura indeterminación*, que se puede entender como pura reflexión del yo sobre sí mismo. En este movimiento indeterminado de la *voluntad*, que contiene la ilimitada infinitud de la absoluta abstracción, es decir, el puro pensamiento en sí mismo, se resuelven todas las contradicciones dadas como su limitación por la naturaleza: apetitos, impulsos, determinaciones de la cosa. Este movimiento indeterminado de la *voluntad* se niega en el movimiento constitutivo de la determinación del Yo; se debe entender entonces que se da *el paso de la indistinta indeterminación a la distinción*. Se pone entonces la determinación como contenido y objeto de la voluntad. De esta manera entra el Yo a la existencia en general; *este es el momento absoluto de la individualidad del Yo*. La voluntad vuelve a recogerse en sí misma, después de esta experiencia de distinción y determinación, como unidad sintética de los momentos anteriores. Esta concreción de la *voluntad* puede entenderse como particularidad reflejada en sí, referida a la universalidad como individualidad, esto es, la autodeterminación del Yo. Hemos llegado a la libertad del querer, sustancialidad del espíritu objetivo.

La determinación ulterior de la voluntad pasa por su especificación de la forma y del contenido; en el primer caso se trata de una *voluntad* como *autoconciencia* que encuentra un mundo externo, una *voluntad* que como individualidad tiene que trasponer en la objetividad sus fines subjetivos; en el segundo caso se trata de la conversión de las determinaciones volitivas como contenidos de la *voluntad*. La *voluntad* libre sólo en sí es la *voluntad* inmediata, es decir, la *voluntad* natural. Esta *voluntad* está ligada a contenidos limitados: estímulos, deseos inclinaciones. Este condicionamiento de la *voluntad* hace que ésta no sea todavía para sí, es decir, no sea todavía la voluntad en sí y por sí. Para que esto ocurra tiene que resolver las limitaciones de su contenido volitivo, debe replegarse hacia lo incondicionado de su libertad.

En la proposición doce de la introducción a la Filosofía del Derecho, Hegel describe claramente las limitaciones del contenido volitivo de la voluntad. *El sistema de este contenido, tal como se encuentra inmediatamente en la voluntad, es sólo una cantidad y multiplicidad de instintos, cada uno de los cuales es, en absoluto, mío entre los otros y, al mismo tiempo, un algo universal e indeterminado, que tiene varios objetos y maneras de satisfacción.* En este caso la *voluntad* se encuentra doblemente determinada: como individualidad y como voluntad decidida, esto es, *voluntad* real en absoluto. En cuanto *voluntad* decidida el individuo se distingue de los demás. Sin embargo, esta es todavía una decisión abstracta, no es todavía el contenido y la obra de la libertad.

La relación entre la *voluntad* finita y el Yo infinito plantea su contradicción: por una parte la *voluntad* tiende a resolver sus contradicciones limitativas, es decir, superar el contenido dado por la diversidad de estímulos, por otra, el Yo se encuentra vinculado formalmente a esos contenidos. Pero, en tanto indeterminado el Yo es posibilidad de escoger ser Yo mismo. Esta situación plantea la libertad de la *voluntad* como libre arbitrio. Entiéndase el libre arbitrio como contingencia de la *voluntad*. Esta contingencia contiene la contradicción entre estímulos e impulsos; frente a ella la voluntad se comporta como un capricho, en la medida que no encuentra salir de esta subordinación a la satisfacción instintiva.

Se tiene que pasar entonces por una purificación de los estímulos, lo que quiere decir que sean devueltos a la esencia de su sustancialidad. Este es el camino de la reflexión que representa los impulsos, los evalúa en función de la búsqueda de la felicidad. *Lleva la universalidad formal a esa materia y la purifica exteriormente de su rudeza y su barbarie.* La verdad de esta universalidad formal que tiene como determinación la materia de los impulsos es la universalidad que se determina a sí misma, es la *voluntad* misma: la libertad. Esta voluntad libre por sí es la verdadera idea.

9.- DIALÉCTICA DE LA IDEA

¿Qué es la idea? Para Hegel la idea es la identidad entre realidad y concepto; cuando se da la correspondencia absoluta entre ambos se realiza la idea. La pregunta es entonces: ¿Cuándo y dónde se da esta identidad? La respuesta puede ser: en la historia. Pero, no la historia entendida como la historia de los hechos, sino la historia como totalidad; es decir, como experiencia de la *conciencia*, como experiencia constitutiva del *sujeto* y del *objeto*, como historia del saber. Esto quiere decir también como *lógica* de la historia, como filosofía de la naturaleza, como filosofía del espíritu, como estética. En otras palabras, la idea es el despliegue mismo del concepto como historia; la historia de la que estamos hablando es la historia de la identidad y de la diferencia. La idea como historia corresponde a la subjetivación de la realidad como idea y a la objetivación de la idea como realidad. Hegel habla de la idea como de la substancia del mundo; hay una idea de lo bello como hay una idea de lo verdadero²¹. La substancia entonces de la historia es la idea. La identidad de la que estaríamos hablando es entonces la de una identidad infinita después de un prolongado proceso de identidades y diferenciaciones finitas o limitadas. La identidad de la *conciencia* con el objeto de la *conciencia*, la identidad de la *autoconciencia* con su otro, la otra *autoconciencia*, la identidad de la razón y la realidad, la identidad del espíritu con la libertad, son momentos constitutivos, en esferas cada vez más inclusivas, de la identidad de la idea con la realidad, devenir

²¹.- “Hablamos de lo bello como idea en el mismo sentido en que hablamos de lo bueno y verdadero como idea, a saber, en el sentido de que la idea es lo estrictamente substancial y general, la materia absoluta - no por ejemplo, la sensible -, la substancia del mundo. Pero, según veíamos, la idea, entendida con mayor precisión, no sólo es substancia y *universalidad*, sino precisamente la unidad del *concepto* y de su *realidad*, el concepto erigido como tal dentro de su universalidad.” G.W.F. Hegel: *Estética* Y. Ediciones Península; pág. 129.

que puede entenderse como la dialéctica de la construcción de la totalidad. Esta realización es absoluta; la totalidad es infinita.

Visto desde cierta perspectiva lo anterior vendría a ser como una exposición del despliegue de la proposición de Parménides en relación a la identidad del ser y el pensamiento. ¿En qué consiste esta identidad? El filósofo presocrático decía que *pensar es lo mismo que ser*; es a esta identidad que Hegel llama correspondencia entre concepto y realidad. Esta identidad también es aludida en el prefacio de la *Filosofía del Derecho* a través de las proposiciones que enuncian que *lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional*. Ciertamente, en este caso, cuando habla de realidad lo hace a través de la palabra alemana *Wirklichkeit*, que en la interpretación de Denis Rosenfield quiere decir efectividad. Realidad como obrar, como realidad efectiva y verdadera. Esta realidad es substancialmente racional²². Del mismo modo, la racionalidad mentada no es la racionalidad abstracta, sino una racionalidad dialéctica, la racionalidad del movimiento y de la experiencia de la conciencia, la racionalidad que ha vivido su objetivación, su diferenciación, para retornar a sí misma llena de contenido. En estas circunstancias se puede hablar pues de una realidad efectiva substancialmente racional y de una racionalidad fluida objetivada en la realidad. Conocer es ser consciente de esta metamorfosis.

La identidad entonces es la de las diferencias, o dicho de otra manera, se trata de una identidad de la diferenciación. Lo que nos lleva a plantear la proposición en su acepción negativa: *una diferenciación de identidades finitas que terminan disolviéndose en una identidad infinita*, identidad propia a la razón. La idea es esta identidad, o mas bien, es esta identificación del proceso de la diferenciación. La idea como proceso de objetivación, de distinción y, alternativamente, como proceso de recogimiento o replegamiento en sí misma. Es por eso que la idea no es una representación, menos una sensación; de modo diferente, las sensaciones y representaciones se convierten en objeto de reflexión, se toma *conciencia* de su función, de su ubicación, en el movimiento de la *conciencia* a la *autoconciencia*, que es también movimiento de la

²².- La palabra viene de *wirken*, que quiere decir obrar, producir efecto, es decir, causar; también connota influir, accionar, actuar. La palabra derivada *wirklich* quiere decir real, efectivo, verdadero. Por esto *wirklichkeit* significa realidad recogiendo los sentidos etimológicos condicionantes.

determinación a la autodeterminación. Hegel había dicho que ser libre es ser consciente de sus propias necesidades; visto de este modo, hay un desenvolvimiento libre de la idea, un realizar libre, que es como decir un tomar *conciencia* de su propia historia. Por esto se puede decir también que la idea es su propia memoria, la memoria de su recorrido; la idea contiene los momentos de su recorrido; en este sentido es totalidad.

Si comprendemos que la idea es la substancia de la realidad, hemos llegado a establecer la identidad de realidad y pensamiento en ese contenido de la realidad que es la substancia; pero, esta identidad también se expresa en su forma como concepto²³. Esta identidad no es más que la certeza de sí que tiene la idealidad; es la idea como imaginación, como construcción inmediata de la realidad en la reflexión. Esta inmediatez imaginaria no es una inmediatez abstracta, no es sólo inmediatez, puesto que es una inmediatez mediada; la mediación inmediata se da a través del trabajo de la reflexión. Entonces la substancia de la idea es reflexiva. Entiéndase idea no como imagen en sentido etimológico, sino como imaginación e imagería, es decir, como acto de imaginar, de construir imágenes, no solo del mundo, sino del espíritu, imágenes de sí mismo de la reflexión. Entonces la substancia de la idea es esta actividad del *sujeto* que es la reflexión. Al respecto, reflexionar no es reflejar formas de la realidad en el universo imaginario, la reflexión es un trabajo de desconstrucción de los procesos reales, es, entonces una construcción de la realidad como contenido fenomenológico, lógico, científico, teórico; en otras palabras, como contenido del espíritu. La realidad como idea de lo bello también es construida como producto estético. Esta relación sujeto-objeto, pero también, la relación sujeto-sujeto, es decir, estas relaciones reales, son asumidas de modo inmediato como contenido substancial, como actividad reflexiva. Esta es la razón por la que la realidad puede tomarse inmediatamente en su idealidad. La libertad como realidad efectiva es la producción ideacional.

²³.- De aquí adelante, hasta retomar la idea como espíritu, lanzaremos algunas hipótesis interpretativas a partir de la pregunta implícita de lo qué es la substancia de la realidad como idea. Estas hipótesis también harán de bisagra entre los momento de abstracción del espíritu, que son la conciencia, la autoconciencia y la razón, y el retorno al fundamento como espíritu. Esta bisagra sugiere un intersticio reflexivo entre aquellos momentos y el espíritu.

La idea dada como inmediatez en la imaginación se abre a su propia mediación, que es, en realidad, como una negación de la identidad inmediata de la idea, en este sentido, también puede considerarse como una apertura a la diferencia contenida en la idea como imaginación. La imaginación es tomada como una exteriorización de la idea, no otra cosa es esta proyección de la capacidad reflexiva; la idea requiere volverse sobre sí misma, retornar a la interioridad de su idealidad. Esta interioridad es la inmanencia. La idea replegada en sí misma es inmanente; esta intimidad del ser y de la idea. Este traspasar la muerte, los límites, las determinaciones y lo finito es la inmanencia de la idea. De la misma manera que la constitución de la *conciencia* no puede plantearse sin la manifestación del *objeto*, así como la autodeterminación de la *autoconciencia* no puede constituirse sin en el encuentro del *otro*, así mismo la idea como espiritualidad no puede comprenderse sin la conexión con lo divino. Tenemos entonces en el desarrollo de la idea como espíritu absoluto tres encuentros sustantivos, que pueden interpretarse también como tres relaciones consustanciales: la relación con el objeto, la relación con el sujeto, la relación con dios.

La idea como imaginación y la idea como inmanencia son los momentos contradictorios del devenir de la idea a su totalización como saber absoluto; estos momentos contradictorios exigen su solución, su recuperación en una nueva identidad. Esta síntesis es la del espíritu. Hegel sostiene que el espíritu es la sustancia y esencia universal, esencia que se sostiene a sí misma; visto de este modo, los momentos anteriores, vale decir la *conciencia*, la *autoconciencia* y la razón son abstracciones. La idea como espíritu es retorno al fundamento. Esto es como decir que la idea vuelve a su matriz, a la certeza de sí que tiene el espíritu, es decir, a su propia inmediatez, a la libertad indiferente e indeterminada, que es sustancia de la voluntad, entendida como pura reflexividad sobre sí misma²⁴. La forma y el contenido de este fundamento se encuentran en el *sentido comunitario* y en la *comunidad*.

El espíritu es el obrar mismo de la comunidad, su realidad efectiva. Hegel dice que *el espíritu es conciencia y desdobla sus*

²⁴.- Siguiendo al desarrollo enunciativo de la Filosofía del Derecho diremos que la voluntad encierra tres momentos dialécticos: a) *El elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo sobre sí*, b) *El Yo como paso de la indistinta indeterminación a la distinción* y c) *La voluntad como síntesis de los anteriores momentos contradictorios, esto es la voluntad como autodeterminación*.

momentos. La acción escinde al espíritu en sustancia y consciencia, además de desdoblar, a su vez, estas separaciones del espíritu. La sustancia se desdobla en una sustancia ética diferenciada en una ley humana y en una ley divina. En tanto que la autoconciencia se desdobla en una ignorancia y un saber del obrar. En este desenvolvimiento la sustancia ética se ha convertido en autoconciencia real, en algo que es en y para sí; es en este despliegue cuando la sustancia se hunde en la eticidad. Con esto entramos a los tres momentos dialécticos del espíritu: A) El espíritu verdadero, la eticidad; B) El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura y C) El espíritu cierto de sí mismo, la moralidad. A su vez cada uno de estos momentos se subdivide en otros dialécticos desenvolvimientos del espíritu. Viendo tan sólo el primer momento del espíritu, en tanto verdadero, este se abre a una configuración dialéctica compleja: a) El mundo ético, la ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer; b) la acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino y c) el Estado de derecho.

Siguiendo la lógica del sistema o de la *Fenomenología del espíritu*, también el movimiento del mundo ético se abre a sus secuencias contradictorias, así como a su síntesis: 1) *El pueblo y la familia, la ley del día y el derecho de las sombras*; 2) *el movimiento entre ambas leyes* y 3) *El mundo ético, como infinitud y totalidad*. Como puede verse el desenvolvimiento del espíritu tiende tanto a la totalización de sus momentos, marchado a momentos cada vez más inclusivos, como a la especificación de las divisiones de sus momentos, encontrando momentos de momentos, movimientos de movimientos, cada vez más concretos, así como más singulares.

El movimiento inicial del mundo ético viene constituido por la contraposición entre *la ley humana y la ley divina*, contraposición que tiene su solución en la *justificación del singular*. La comunidad es el espíritu que es para sí, esto es, se mantiene en el reflejo de los individuos. La comunidad se niega en la multiplicidad de los individuos, sin embargo, éstos se afirman en su singularidad en tanto y en cuanto pertenecen a la comunidad, están ligados a la universalidad de la comunidad. En sí mismos ellos llevan la sustancia del espíritu de la comunidad; se encuentran no sólo condicionados y determinados por esta universalidad, sino que también en sí mismos se manifiestan como *conciencia* de esta su historicidad. *Como sustancia real, es un pueblo,*

como conciencia real, ciudadano del pueblo. El espíritu adquiere entonces la figura de una de las formas de la conciencia histórica: la conciencia del presente en un ámbito de relaciones dadas en el pueblo. *El espíritu entonces puede llamarse la ley humana* pues se trata de la *forma de realidad consciente de sí misma*, que en su universalidad es la ley conocida, que se muestra como costumbre presente. En cambio *en la forma de su singularidad es la certeza real de sí misma en el individuo en general.* La certeza de sí como individualidad simple lo es como gobierno.

A la potencia ética de *la ley humana* se contraponen otra potencia ética, correspondiente a *la ley divina*. El Estado se opone al individuo así como la universalidad real se opone a la singularidad del ser para sí individual. La comunidad es la sustancia ética que se realiza en el obrar real; en este obrar la comunidad es consciente de sí misma, de este su actuar. En relación a esta *conciencia* de sí, a esta *consciencia* histórica del presente, que se comporta como el concepto interior o posibilidad universal de la eticidad, se encuentra de otra parte, como referida a sí misma, el momento de la *autoconciencia* de la eticidad. Este momento, en cuanto comunidad ética natural, es *la familia*.

El fin positivo peculiar de la familia es lo singular como tal. Sin embargo el contenido de la acción ética no viene dado por lo contingente, sino por lo necesario. El contenido de la acción ética es sustancial; está relacionada con lo singular total. Esto quiere decir que su relación se remite al consanguíneo, al miembro de la familia, no así al ciudadano, quien se mueve en un espacio más abstracto de relaciones. Ahora bien esta recurrencia a una singularidad específica como esencia universal de la familia no afecta tanto al vivo como a la memoria del muerto, quien configura la larga serie filiativa que controla la descendencia. Este *ser* puro, en cuanto singular como tal que llega a la universalidad, es la muerte; esto es, *el ser devenido natural inmediato.* Del individuo en general, del ciudadano, hemos pasado al muerto, quien resguarda la memoria de la familia; en otras palabras, hemos pasado del hombre abstracto, del habitante de la ciudad, al hombre natural concreto, al miembro de la familia. Estas son las singularidades contradictorias, correspondientes a sustancias éticas contrapuestas, al obrar en sí y a la autoconciencia, que se expresan en dos leyes opuestas: la ley humana y la ley divina. La síntesis se encuentra en una

nueva individualidad, una que se desprende de su elementalidad y actúa como pueblo consciente de sí.

10.- IDENTIDAD Y DIFERENCIA

¿Qué es la dialéctica? Podemos decir que se trata de la figura reflexiva del movimiento que tiene como contenido a la objetividad misma del movimiento, que, a su vez, compromete a la *consciencia* de ese movimiento como subjetividad de esa realización; es decir, como autorrealización del movimiento, tanto como ser indeterminado en el desarrollo de sus propias determinabilidades, así como consciencia de este constituirse. En una dimensión lógica de la exposición diremos que se trata de la identidad de la diferencia y, alternativamente, de la diferencia de la identidad. Esto es, la identidad entendida como automovimiento, autogeneración de contradicciones y de superaciones de la contradicción. Este movimiento se afirma en su propia negatividad y se niega en su propia positividad²⁵.

Todo lo anterior puede visualizarse como articulación de lo inmediato y lo mediato. La inmediatez resulta mediada en un proceso alternativamente ascendente y descendente, progresivo y regresivo, de avance y de retorno. También puede entenderse como indeterminación de lo determinado en camino de la determinación de lo indeterminado, sin cerrar jamás el proceso ininterrumpido indeterminación-determinación, abriéndose siempre a nuevos campos de indeterminación. Si bien Hegel ha buscado clausurar su sistema dialéctico, no lo ha podido hacer, sino sólo de manera formal. Por una parte la totalización de las determinaciones, la absorción de estas en una totalidad lograda, que retorna a sí misma plenamente, no excluye la

²⁵.- “Al principio motor del concepto, no sólo como disolvente sino también como productivo de la especificación de lo universal, yo lo llamo **Dialéctica** - en consecuencia Dialéctica, no en el sentido de que ella disuelva, enrede y lleve de aquí allá un objeto, un principio dado en general al sentimiento o a la conciencia inmediata y trate sólo con la deducción de su opuesto -, manera negativa tal como aparece frecuentemente, también, en Platón. Esta dialéctica negativa puede considerar como resultado final lo opuesto de una concepción, o la contradicción decidida de sí misma - como el antiguo escepticismo -; o también, pobremente, una aproximación a la verdad, que es la moderna imperfección. La más alta Dialéctica del concepto es producir y concebir la determinación - no como oposición y límite simplemente -, sino comprender y producir por sí misma el contenido y el resultado positivos, en cuanto mediante ese proceso únicamente ella es **desarrollo** y progreso **inmanente**.” G.W.F. Hegel: Filosofía del Derecho. Juan Pablos Editor; págs. 61-62.

alternativa constante de la des-totalización, puesto que este retorno a sí misma no es posible sin enajenarse, sin exteriorizarse nuevamente, sin trasladarse alejándose de su procedencia. Por otra parte, el proceso de superación que avanza a esferas cada vez más inclusivas y complejas tampoco excluye las subsistencias de las diferencias anteriores; se mantienen como en una simultaneidad dinámica. La dialéctica alumbrando como un relámpago la noche, alumbrando la pluralidad escondida en la oscuridad y, al hacerlo, sintetiza instantáneamente esta pluralidad sin anularla. Este *logos* de la dialéctica, que significa reunir la pluralidad a través de un acontecimiento de iluminación, significa también reunir, como en una asamblea produciendo un consenso, que no puede ser sino cambiante. Así también se encuentra ligada a la dialéctica la figura del niño heracliteano que juega destrozando constantemente las disposiciones de su juego para empezar de nuevo en otras condiciones.

Lo que ha hecho Hegel es exponer el sistema de la dialéctica; esta exposición no es la única expresión posible del pensamiento dialéctico, sino que se trata de una exposición filosófica que convierte al pensar dialéctico en una ontología. Exposición que lucha con un lenguaje linealista, que reduce la potencialidad inmanente de las infinitas alternativas renovadas de la simultaneidad dialéctica, de las múltiples innumerables diferencias y contradicciones, de los alterativos procesos que reinventan permanentemente sus caminos, marcando sus huellas en distintos lugares. No hay que tomar a la filosofía, ontología y lógica dialéctica hegeliana como el referente del pensamiento dialéctico, como la única exposición posible. Sin olvidar empero que estamos ante la exposición más sistemática que se conoce. En estas condiciones, ¿qué sentido tiene la crítica de la filosofía dialéctica de Hegel? No por cierto la destrucción del sistema hegeliano, no tanto porque esto no es posible, puesto que se trata de una exposición, correspondiente a una investigación teórica, en una gama abierta de exposiciones posibles. La crítica de la filosofía dialéctica de Hegel no puede ser otra cosa, en el buen sentido de la palabra, que una deconstrucción del sistema dialéctico; es decir, una interpretación aperturante hacia nuevos sentidos que anidan en su interioridad, pero también una analítica que desarma el aparato, los dispositivos epistemológicos del instrumento filosófico, para volver armarlo, pero ahora de otra manera: el juego del niño heracliteano.

Cuando hablamos de la crítica de la filosofía de Hegel nos referimos sustancialmente a la crítica elaborada por Marx. En todo caso, hay que tener presente que Marx no hace una crítica sistemática a todo el sistema hegeliano; sus críticas son más bien parciales, hasta regionales. *Critica a la Filosofía del Estado de Hegel*, se dice que se ha perdido una parte anterior, que corresponde a la *Critica de la Filosofía del Derecho de Hegel*; una apreciación crítica desmitificadora de la exposición idealista de Hegel como *Critica de la Dialéctica de Hegel*; se podría hablar hasta de los rudimentos de una *Critica de la Filosofía de la Historia de Hegel*. Sin embargo, no encontramos un desmarque de Marx en relación a la Ciencia de la Lógica. En lo que respecta a la Estética, no podríamos decir que se encuentra explícita una dilucidación clara en relación a la *Filosofía de la naturaleza* y otros aspectos de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Lo que hace Marx es ser consecuentemente dialéctico al buscar una superación de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, una interpretación alternativa de las connotaciones implícitas del sistema hegeliano, una deconstrucción abierta de aspectos locales y regionales de la dialéctica hegeliana, buscando abrir nuevos decursos para el pensamiento dialéctico; concretamente en lo que respecta a la *Critica de la Economía Política*.

En lo que respecta a la crítica de la dialéctica hegeliana no podemos circunscribirnos sólo a Marx, aunque en este caso, se trate del caso más sobresaliente de esta crítica. Hay otros de notoria calidad, no teniendo, sin embargo, como objeto principal de la crítica este sistema dialéctico. Entre los otros intérpretes y de-constructores de la dialéctica se encuentra Nietzsche, sobresaliendo en él una lucida interpretación valórica, que adquiere tonos psicológicos, haciendo estallar una moralidad implícita en el discurso hegeliano. En esta lista podemos incluir a la crítica tardía de la dialéctica que se encuentra en los horizontes de la filosofía crítica contemporánea. Hablamos del filósofo investigador Michel Foucault, del des-constructivista Jacques Derrida, de la filosofía nómada de Gilles Deleuze y Félix Guattari, del compulsivo crítico de la economía política generalizada y de la simulación de Jean Baudrillard. Esta lista quedaría corta si no incluimos a los que rescatan críticamente la filosofía dialéctica hegeliana; entre ellos Jean-François Lyotard, a los teóricos de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. No podemos dejar de tomar en cuenta los trabajos no necesariamente filosóficos de las corrientes

marxistas, sobresaliendo la línea militante de Vladimir Ilich Lenin, de León Trotsky y de Mao Zedung. Tampoco podemos dejar de retomar en este decurso hermenéutico de la dialéctica al marxismo teórico de Antonio Gramsci, de György Lukács, de Karl Korsch, de Walter Benjamin, al marxismo estético y utópico de Ernst Bloch, al marxismo psicoanalítico de Wilhem Reich, así como al marxismo estructuralista de Luis Althusser. No podemos olvidar a los marxistas latinoamericanos como José Carlos Mariátegui, René Zavaleta Mercado, Hugo Zemelman; tampoco a los actuales esfuerzos contemporáneos de la crítica militante en Bolivia de Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez Aguilar²⁶, así como a los desplazamientos del marxismo gramsciano zavaleteano de Luis Tapia Mealla.

Fuera de este recuento, más vinculado a la dialéctica y al marxismo, tanto como posicionamientos críticos que buscan salir del horizonte de la dialéctica, así como por la disposición interpretativa y de recuperación de las fuentes, debemos atender también a los análisis en el ámbito de la lógica de la diferencia desarrollados fuera del campo de la dialéctica. Puesto que en estos casos vuelve a reaparecer el tema de la identidad y la diferencia que ha tenido sobrecogido al pensamiento dialéctico. Ya hicimos notar la filosofía intempestiva de Nietzsche; empero, lo que llama la atención es la dialectización epistemológica efectuada por Gastón Bachelard, del mismo modo es sugerente la crítica epistemológica de Georges Canguilhem. Sobre todo son notorios los avances de la Antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, las elucubraciones filosóficas y físicas de la *Teoría del Caos* y las construcciones matriciales de la *teoría de sistemas*. A propósito mostraremos más adelante un perfil de las generaciones teóricas sobre la diferencia y la complejidad de la teoría estructural, funcional y evolutiva de sistemas de Niklas Luhmann. Esta teoría es sugerente por su crítica a la herencia de la ilustración, más aún su incorporación del azar y la diferencia en la configuración de sistemas autopoiéticos. En la medida no se propone una recuperación explícita de la dialéctica, esto llama la atención por el parentesco de los problemas con la dialéctica.

11.- DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA A LA CRÍTICA A LA ECONOMÍA GENERALIZADA.

²⁶.- Aunque Raquel Gutiérrez es mexicana, los últimos aportes militantes lo ha realizado en Bolivia.

Hay una conexión profunda entre Hegel y el marxismo, no sólo entre el filósofo del saber absoluto y el crítico de la economía política, no sólo entre Hegel y Marx, sino entre el teórico de la *Fenomenología del Espíritu* y la historia de la lucha por la hegemonía y la dominación que sucede a la muerte de Marx. Podríamos llamar a ésta, para resumir, la historia del comunismo y las corrientes marxistas, historia que forma parte de otra historia, aquella que tiene que ver con la generalización de la economía. Esta conexión profunda es pues la economía del trabajo, este gesto y a la vez acción de desgaste, de *conciencia* de sí y de realización, que implica el diferimiento del goce y del placer, que exige renuncia a la satisfacción inmediata del bien para lograr, en cambio, la producción de cosas. Se trata de la comprensión fenomenológica del trabajo, de su función dialéctica en el proceso de constitución de la *soberanía*.

Aunque la dialéctica hegeliana no se restrinja a la economía del trabajo, el marxismo se ha dejado seducir por esta perspectiva unilateral; no hablamos de todos los marxismos sino de aquellos que se han convertido en ideología y en organizaciones partidarias. Dejaremos de lado de esta inclinación por la positividad del trabajo a un marxismo crítico, incluso consigo mismo. Decíamos que la dialéctica expuesta en la *Fenomenología del Espíritu* comprende también una economía de la muerte, una economía del saber, una economía de la subjetividad y una economía de la guerra, además de la economía del trabajo. Hablamos pues de una economía generalizada en los horizontes de la *historia*, umbrales de la historicidad y su desaparición, de los ámbitos donde se desenvuelve lo que llama Hegel *espíritu*, que es, como hemos visto, la dialéctica de la comunidad en el devenir de su propia temporalidad, que es la realización de la libertad. Llamémosla a ésta, para entendernos, al modo de Bataille: **soberanía**.

Georges Bataille dijo que *Hegel no sabía hasta qué punto tenía razón*²⁷. El habernos llevado a la negatividad extrema, aquella negatividad radical que no se reconvierte en positividad, que no se supera en sentido. Hegel descubre la abolición que implica el sacrificio, la muerte y el poner en juego todo, pero cuando lo hace no es que

²⁷.- Georges Bataille: *Hegel, la muerte y el sacrificio*.

retroceda asombrado, sino que realiza un grandioso esfuerzo, hace gala de un despliegue inmenso de desgaste filosófico, un derroche de trabajo reflexivo sobre el proceso irreversible de la negatividad para reinsertarla en la dialéctica del sentido. El momento inaugural del sentido aparece en el sacrificio, cuando ante el sin-sentido de la muerte la mirada animal del ser humano se exterioriza en el animal herido, viéndose morir mediante esta experiencia de trasposición. Experiencia que es la de la anticipación de la muerte, un verse cara a cara ante esta oscuridad, este abismo sin discurso, del que no se sale sino por procedimientos simbólicos o jugando con la muerte misma, riéndose de ella. El sacrificio es un rito en el contexto de una ceremonia, que danza con la muerte, buscando traspasar los umbrales de lo desconocido. En este rito no se realiza todavía un trabajo de subsunción del sin-sentido al sentido, de síntesis de la negatividad enfrentada a la positividad; el rito escapa al servilismo de la constitución del sentido. Con la renuncia a la lucha o con el diferimiento de la misma, con el desechamiento de todo riesgo, con la aceptación de la vida y por lo tanto de la dominación, se da lugar al saber. El saber que se instauro es un saber servil. La dialéctica del sentido aparece como proceso de subordinación, de inserción y de sujeción a la presencia de la dominación; el siervo llega a la soberanía como parte de este proceso del saber que se sabe a sí mismo, de esta certeza de sí mismo que llega a la autoconciencia. Pero, se trata de una soberanía reflexiva, enmarcada en los horizontes del saber absoluto. En tanto trabajador el siervo se emancipa, reconociéndose así mismo como productor; sin embargo, esta emancipación se halla dentro de los límites de los horizontes de la economía del trabajo. El siervo se descubre productor, se descubre en la cristalización del valor, se valoriza a sí mismo descubriéndose como plusproducto de su propia fuerza enajenada. Pero, este reconocimiento, esta conciencia para sí se halla recogida en el proceso de valorización, vale decir en el proceso de creación del tiempo excedente de trabajo. Se trata de una soberanía que no deja de diferir el goce y el placer, que no deja de inhibirse a sí misma, que no abandona el campo instrumental de los mecanismos de represión; mecanismos que trabajan la interioridad del ser para lograr un excedente significativo: el sentido. Esta soberanía es una soberanía minúscula. Estamos ante una simulación reflexiva de una aparente autonomía, nos encontramos ante una emancipación restringida en los ámbitos del diferimiento y la postergación. Esta emancipación a través del saber, esta emancipación a través del trabajo, no es más que una

soberanía en minúscula, una soberanía minusválida; no es más que la representación de la autonomía, no es la autonomía misma. No es el gesto autónomo que atraviesa los horizontes de una economía generalizada.

¿Cuál es el sentido del saber? La verdad. ¿Cuál es el sentido del trabajo? El valor. ¿Qué reconoce el saber a través de la verdad? Al sabio. ¿Qué reconoce la economía política a través del trabajo? Al ser humano trabajador. Este reconocimiento es democrático, aquél reconocimiento es idealista. Pero, tanto en el sabio como en el trabajador se encuentra el ser humano enajenado; en un caso en la abstracción idealista, en el otro caso en la objetivación del trabajo. Este reconocimiento es el reconocimiento de la escisión que produce el sentido y la historia del sentido, que está expresada en la *Fenomenología del Espíritu* y en *El Capital*. El discurso hegeliano-marxista ha *liberado* al ser humano en el contexto del saber y en el contexto de la economía política del trabajo; sin embargo, estos contextos no son otra cosa que los ámbitos de síntesis donde la negatividad es reincorporada a la presencia dominante del sentido. Se ha vuelto a instalar un nuevo señorío, ahora bien no personalizado, mas bien un señorío instrumentalizado. Este nuevo señorío despersonalizado es el de la dominación del saber y el de la dominación de la economía política generalizada. Se ha establecido un nuevo campo de sujeciones.

¿Hay alguna escapatoria a esta historia del sentido, a esta fenomenología del espíritu, a esta valorización del capital? En la medida que queramos mantener el sentido, no, en la medida que queramos mantener el reconocimiento, no, en la medida que queramos mantener la valorización, no. ¿Es que hay que apostar por el sin-sentido, por el desconocimiento, por el derroche? ¿No sería esta todo lo contrario, la otra cara de la medalla, y volver a repetir la misma historia, pero en negativo? Bataille apuesta al silencio, por un cierto deslizamiento del discurso pronunciado en un trasfondo filosófico; un desliz casi imperceptible, pero que da lugar a la desestructuración de los conceptos, a la pérdida del sentido. Apostar por el *instante*, que connota una diferencia más radical que la de Hegel, puesto que el instante es insostenible, pero habla de una diferencia que no se puede recuperar mediante un trabajo de la superación dialéctica. Hablamos de una

puesta en juego plena, de un arriesgar la vida sin condiciones, una entrega al instante y a la continuidad muda, sin buscar la recuperación a través de la memoria. Desencontrarse en el olvido, desconocerse en el deslizamiento suave, pero contante, del sin-sentido que atraviesa los momentos sintéticos del sentido. No estamos ante una dialéctica, sino ante una des-dialectización constante, ante un irreversible proceso de la negatividad plena. Estamos en el momento más puro de la *revolución*, la *subversión de la praxis*, la subversión de la intimidad del instante, el deslizamiento estético del goce.

¿Es que es posible apostar por esto, por este deslizamiento de la *voluntad de suerte*? ¿Tiene alguna posibilidad esta apuesta? ¿Y si no la tuviera que nos queda? Seguir reproduciendo sistemas de dominación, cada vez más sofisticados, abstractos e instrumentales. Si no hay un porvenir estético para el ser humano no hay reino de la libertad. La vida es un azar y no puede dejar siendo vida sino recuperando constantemente el azar, en sus recorridos, en sus huellas, en sus sorprendentes recurrencias. No es al hombre trabajador, no es al sabio a los que hay que reconocer, puesto que estos reconocimientos los sujeta a una economía política de la generalización. El deslizamiento habla de una voluntad creativa incansable, de la recreación misma de la voluntad, la misma que es esencialmente vida.

Esta apuesta no dice que el siervo no debe rebelarse al señor, no dice que el obrero no debe rebelarse al capital, que el sometido no debe rebelarse contra la dominación; todo lo contrario, debe rebelarse radicalmente, sin detenerse, sin recrear un nuevo ámbito de mecanismos de dominación. No debe buscar el *reconocimiento*, sino que debe asumirse *autónomo*. Debe deslizarse atravesando todos los mecanismos de poder, desplegando su capacidad estética, realizando su voluntad de vida, de-sujetándose constantemente de todo perfil individualizante, de toda estructura encadenante; debe inventarse constantemente, moverse musicalmente de una figura a otra. Esto se acerca a la *tesis de una revolución permanente*, a la *tesis de una revolución ininterrumpida*, a la postura de una crítica constante, al retorno pleno a la madriguera de la poesía. Pero no se trata de una tesis para tomar el poder, sino para deshacerlo, desperdigarlo como polvo. Hablamos de un gesto desarticulado constante y permanente de los mecanismos de dominación.

No se trata de salirse así no más de la formación discursiva hegeliano marxista, como si se tratase de escoger una carta u otra, optar por un discurso en vez de otro; estamos hablando de una formación epistemológica correspondiente a una época que todavía no ha acabado. ¿Se puede salir de la formación discursiva hegeliano marxista? Vanos esfuerzos, o se termina en un empirismo vulgar, o se usan argumentos pertenecientes a esta *episteme*, pretendiendo un pose crítica, cuando lo único que se hace es reeditar aspectos contenidos en la formación en cuestión. ¿No hay salida? Si la hay, Bataille decía a propósito que *Hegel no sabía hasta que punto tenía razón*; lo que hay que hacer es asumir plenamente esta herencia, vivir radicalmente la *episteme* de ese discurso, llevar hasta sus últimas consecuencias sus premisas y sus enunciados, desgastarlo, llevarlo hasta sus propios umbrales, vislumbrar, desde ese estado liminar, la historia del discurso dialéctico, sus contornos sus confines donde se pierde su perfil, atravesar el horizonte, introduciéndose sin reservas a la experiencia nómada de la disolución del sentido en el continuo mudo del sin sentido o, en su caso, en el desliz provocado, en uso alterativo del lenguaje. Bataille llama a lo primero la escritura menor y a lo segundo la escritura mayor; la escritura menor busca en el silencio el arte del sin-sentido, la escritura mayor hace jugar a los conceptos hegelianos deslizando imperceptiblemente la dialéctica del sentido, despertando en la paradoja los recorridos y las huellas del sin-sentido.

Jacques Derrida comentando a Georges Bataille dice que *"si se tiene en cuenta que Hegel es sin duda el primero en haber demostrado la unidad ontológica del método y la historicidad, hay que concluir realmente que lo **excedido** por la soberanía no es sólo el "sujeto", sino la historia misma. No es que se vuelva, de forma clásica y pre-hegeliana, a un sentido a-histórico que constituirá una figura de la **Fenomenología del Espíritu**. La soberanía que transgrede el conjunto de la historia y del sentido de la historia, del proyecto del saber que siempre los ha soldado oscuramente. El no-saber es entonces ultra-histórico, pero sólo por haber tomado nota del acabamiento de la historia y de la clausura del saber absoluto, por haberlos tomado en serio, y traicionado después, excediéndolos o simulándolos en el*

*juego.*²⁸ Se trata pues de una simulación, en la cual se conserva el conjunto del saber, sin limitarse a un saber concreto ni a no saber determinado, sino saber de abarcar la integridad del saber absoluto absolviéndolo, tomándolo como tal, como lo que es, pero inscribiéndolo en un espacio que ya no domina. La escritura de Bataille pone en relación todos los filosofemas con la operación soberana, *con la consumación sin retorno de la totalidad del sentido*. Absorbe el recurso del sentido hasta agotarlo, reconociendo la regla constitutiva de aquello que económicamente debe deconstruir.

12.- LAS CONDICIONES A PRIORI²⁹

Cuando aceptamos que la existencia del *objeto* es independiente de nuestro conocimiento y de nuestro estado subjetivo, estamos proponiendo la autonomía material del *objeto* existente. Cuando reconocemos la participación del *sujeto* en la construcción de la representación de los objetos, suponemos la mediación de determinadas condiciones en la construcción del conocimiento. Por otra parte, cuando no es dada de manera inmediata la presencia del *sujeto*, partimos de la constitución de la interioridad; es decir de la intimidad que sintetiza nuestra experiencia. Por lo tanto, *materia, condiciones epistémicas y sujeto*, son los *momentos* inseparables de una conexión esencial, que tiene a la vez múltiples connotaciones: empíricas, cognitivas, subjetivas, culturales, sociales. De todas las connotaciones posibles nos interesan fundamentalmente las empíricas, las cognitivas y las subjetivas³⁰.

La pregunta que subyace es: ¿qué es conocer? Pero, también se busca reproducir el proceso de conocimiento; ¿cuáles son las condiciones de las que parte? Podríamos preguntarnos: ¿para qué todo esto, qué ganaríamos? Saber qué se conoce, como uno conoce, nos permite una mejor comprensión de lo que es la *objetividad*, pero también tener una idea adecuada de nuestra ubicuidad en el universo.

²⁸.- Jacques Derrida: La Escritura y la Diferencia; en el capítulo De la Economía Restringida a la Economía General. Barcelona 1989; Anthropos. Pág. 370.

²⁹.- Este texto pretende hacer una reflexión sobre las proposiciones epistemológicas de Emmanuel Kant; particularmente sobre las que se encuentran en La Crítica de la Razón Pura.

³⁰.- Tómense las consideraciones que vertimos como proposiciones metodológicas, que tienen, además de otros fines, la función de ordenar la reflexión.

La motivación a estas preguntas radica en otra pregunta; esta vez, una de carácter *subjetivo*: ¿quién soy? ¿Qué me puede dar el conocimiento en respuesta de esta pregunta de *identidad*? Simplificando la problemática podríamos decir que *detrás de una pregunta objetiva siempre hay una pregunta subjetiva*, una pregunta motivante: la razón de la pregunta. ¿En el despliegue de la formulación, en el desprendimiento del discurso que se cuestiona, **quién hace la pregunta?** Quizás esta pregunta motivadora sea equivalente a la pregunta sobre el sentido de toda pregunta: ¿cuál el sentido del conocimiento?

Estas preguntas, las relativas al *valor de la subjetividad*, transgreden no solamente los *límites de la objetividad*, es decir, lo que se puede preguntar en los horizontes de lo que se puede demostrar; sino también los límites de la ontología y del idealismo trascendental, los límites de la epistemología. Aquí no se trata de las *condiciones epistémicas del conocimiento*, tampoco de las condiciones orgánicas y psicológicas, sino de alguien anterior a las condiciones mismas: *el sí mismo*, esta inmediatez de la intimidad. El fundamento vivencial de los valores.

Tomemos lo anterior como una premisa epistemológica de la presente reflexión: *acompañando a las representaciones objetivas hay siempre un sentido subjetivo latente*, una intencionalidad. Cuando Emmanuel Kant concibe a los objetos como representaciones, cuando dice que la representación de los objetos pasa por la mediación de los *a priori* absolutos del espacio y el tiempo, formas absolutas a partir de las cuales el hombre conoce, no toca para nada una anterioridad: *la certeza de sí mismo*, el momento inicial de la intimidad. Tampoco era su preocupación; estamos lejos de exigirle esta atención al gran filósofo, sino que queremos precisar los alcances del idealismo trascendental³¹.

Uno de los aportes Kant es esto de la *mediación del aparato cognitivo del sujeto*, los *a priori* del entendimiento. Pero, precisamente aquí radica la conexión con la *estética*; la vinculación con la dimensión sensual de las relaciones con el mundo, con la naturaleza y con uno

³¹.- Entendemos por idealismo trascendental al punto de vista filosófico que no deja de reconocer la existencia independiente de los objetos de la realidad, pero, plantea que la re-presentación de los objetos se realiza a partir de condiciones a priori, inherentes al sujeto.

mismo. Esto no quiere decir que el conocimiento se reduzca a lo sensible; ya la *crítica de la razón pura* demuestra las limitaciones de este sensualismo que confunde *las representaciones con las cosas en sí*. La *estética* juega un papel constructivo en las relaciones de adecuación con el universo. Esta intuición de uno mismo, este reconocimiento inmediato de la función creadora, esta capacidad productiva, es la apertura inicial del conocimiento³².

Lo que se quiere rescatar aquí es a la *estética* como forma alternativa de conocimiento, forma alternativa al conocimiento racional³³. Podemos resumir esta proposición del modo siguiente: *conocer es crear*. Este no es un planteamiento objetivo, sino altamente subjetivo; pero, acaso no sea más objetivo que el otro, más completo, pues no pierde de vista el organismo receptor del que partimos. No se abstrae de esta pertenencia concreta.

Ahora bien, el conocimiento objetivo pretende precisamente abstraerse de esta pertenencia, de esta limitación subjetiva; pretende representarse las cosas tal como son, independientemente de la percepción humana. ¿Hay un conocimiento subjetivo? Un conocimiento que diga *no conozco sino a partir de mi propia percepción*, que es acaso algo parecido a decir: no conozco sino mis propias limitaciones. O, planteado de otro modo, el conocimiento subjetivo es el conocimiento de uno mismo, de la experiencia de uno mismo; la inmediatez de la intimidad, el ámbito del sacrificio, el descubrimiento de la muerte.

No se puede desconocer la legitimidad de la exigencia de objetividad al conocimiento, tampoco se puede eludir la cuestión del origen de este conocimiento; la herencia subjetiva. El conocimiento es de alguien, tiene valor para este alguien; no tiene ningún sentido plantearse la objetividad del conocimiento en ausencia de este alguien. No sólo que es absurdo plantearse el conocimiento sin la existencia de la humanidad, sino que no se podría plantear definitivamente este problema. El conocimiento del que hablamos supone aquella presencia.

³².- Obviamente esta proposición no es nueva, se encuentra implícita en los trabajos de Kant, además de ser explicitada por otros filósofos, como es el caso de Lukács.

³³.- Proposiciones análogas ya se han vertido; recordemos a Bataille, antes que él a Nietzsche. Podemos remontarnos a los llamados "irracionalistas", también a los románticos; no pretendemos decir algo nuevo al respecto, sino retomar la huella en la construcción de una filosofía de la creatividad.

Pero, alguien es alguien en el contexto de la *intersubjetividad*, en el ámbito de este reconocimiento, de esta aceptación de la semejanza. El prelude de este reconocimiento se encuentra en la *imago*, que alude al reconocimiento propio en la imagen anticipada de la especie; el *reconocimiento* intersubjetivo de las sociedades humanas pasa por el reconocimiento de uno mismo por medio de la imagen anticipada del *nosotros*. Este nosotros es una comunidad cultural de valores; hablamos de un sentido comunitario que funda nuestras sensibilidades sociales, nuestras apreciaciones sociales, nuestras creencias y nuestras normas. La individualización es un proceso posterior, tiene que ver por *la constitución del Yo como imagen anticipada del otro*. Ahora bien, el proceso de individualización no abole los procesos de socialización, sino que los comprende en la demarcación de su propia época, en la acumulación de su propia temporalidad. Este hecho social, la conformación de las sociedades, como acontecimiento colectivo en el devenir histórico y en la actualización de la cultura, es el que inquieta a la sociología, pero también a las ciencias sociales, así como a las ciencias humanas.

¿Qué es la sociedad para estas ciencias y disciplinas? ¿Un supuesto epistemológico? ¿La resituación en términos culturales de la conformación del rebaño y de la manada? ¿La evolución complejizada de la ancestral comarca y comunidad? La inscripción histórica de las costumbres sociales en el haber de la memoria colectiva, su desplazamiento y evolución, así como su plegamiento y retorno sobre sí misma en la actualización de sus procedencias, no es un problema fácil de reducir a un conjunto de supuestos e hipótesis procedimentales. El hecho social no ha dejado de ser un tema filosófico, sobre todo por las implicaciones del ser social; todo esto se encamina hacia una *ontología del ser social*. Tampoco deja de ser un tema epistemológico, debido a la consideración de las condiciones sobre las que debemos pensar a la formación social. Así como no deja de ser un tema hermenéutico, en relación a la interpretación de nunca acabar sobre la praxis social e instituciones sociales. No debemos olvidar que todo esto está relacionado con la comprensión del lenguaje, de la semiología y simbología sociales, de la gramatología social asentada en territorialidades asumidas culturalmente.

13.- ¿QUÉ ES LA SOCIEDAD?

¿Qué es la sociedad? Esta es la pregunta inicial de la sociología. Respondiendo a una primera impresión, podemos decir que distintas respuestas a esta pregunta han diseñado los cuerpos teóricos de las corrientes sociológicas; de las más connotadas hay las que han tratado de responder a partir de la consideración del hecho social; otras, en cambio, a partir de la interpretación de la acción social. Hay las que han tomado a la configuración del universo de instituciones que es la sociedad como una red de relaciones sociales, incluso como un sistema de relaciones sociales. Siguiendo esta línea se ha comprendido a la sociedad desde la perspectiva de su composición social como una estructura de clases o, en su caso, como una equilibrada estratificación social. El horizonte de esta perspectiva teórica nos lleva, por un lado, a la teoría de la formación social o, por otro lado, a la teoría de sistemas. Tenemos entonces una gama de corrientes sociológicas, desde las concepciones más descriptivas a las interpretaciones más teóricas, cobrando, a veces, matices particulares, dependiendo de la proximidad a otras disciplinas de las ciencias sociales, e incluso de las ciencias naturales y exactas. Se dan entonces interpretaciones antropológicas en la sociología, así como interpretaciones históricas o, en su caso, más biológicas; pero, son también conocidas las inclinaciones estadísticas de la sociología, como la socio-demografía. No es el objeto de este trabajo hacer un diagnóstico de la corrientes sociológicas, aunque sea esta breve y no exhaustiva; por de pronto, sólo se pretende mostrar las consecuencias discursivas y teóricas a la pregunta sobre la sociedad. Nosotros, a su vez, intentaremos abordar la pregunta desde una perspectiva epistemológica, es decir, desde la problemática del conocimiento de la sociedad; dicho de otra manera, desde el problema de las condiciones de conocimiento de la sociedad. Sin embargo, también abordaremos la pregunta desde una perspectiva filosófica y teórica. En el primer caso, nos introduciremos al sentido de la pregunta por la sociedad, en el segundo caso, buscaremos construir una teoría que abarque tanto los problemas objetivos como los problemas subjetivos de lo social, los problemas estructurales como los problemas históricos, los problemas de significación, así como los problemas fácticos. Esta alternativa supone límites tanto en la teoría de sistemas como en la teoría sobre la subjetividad social, es decir, supone limitaciones en las consideraciones de una teoría sociológica sin sujeto como en la que centra su comprensión en la constitución subjetiva.

14.- EL SISTEMA DE LA DIFERENCIA

El *sistema* es un concepto clásico, tiene que ver con la búsqueda de la clausura de la filosofía kantiana, la diferencia es un concepto vinculado a la dialéctica, ricamente desarrollado por Hegel, sobre todo en su vinculación con la identidad. El mismo concepto de *sistema* es retomado por la dialéctica al concebir un sistema filosófico que se autogenera. Con la crítica al sistema hegeliano el concepto de sistema y el concepto de diferencia se separan, como conformando campos filosóficos y epistemológicos distintos. El estructuralismo, por un lado, con sus reglas de composición y de transformación, con su supuesto de equilibrio, tomado como identidad, con su ley de homeóstasis y su sistema auto-regulado, ha escapado o eludido el problema de la contingencia, del azar, de la singularidad y de la diferencia. Por otro lado, la historiografía, las investigaciones descriptivas, el empirismo, así como las inquietudes teóricas en torno al azar y a la incertidumbre, abren un espacio inagotable relativo a las múltiples singularidades. Se dan teorías intermedias que buscan soluciones mediadoras, pero no del todo satisfactorias.

Estamos como escindidos en el dilema de dos perspectivas epistemológicas opuestas. Sólo se dan soluciones en porciones concretas de estudio, relacionados a los objetos de estudio de las disciplinas. Pero, se evita la respuesta a la paradoja de la identidad y la diferencia, se escabulle el bulto de la construcción de una teoría o de un *sistema* teórico que se replantea el problema inherente a esta paradoja. Sin embargo, esta paradoja deja su huella en proposiciones, hipótesis, enunciaciones y corpus teóricos que tratan de resolver dilemas específicos, connotados por la paradoja. También la epistemología se propone evaluar en la ciencia el manejo metodológico de del problema que plantea la existencia de realidades paradójicas. En este contexto surge la teoría de Niklas Luhmann, quien se propone un *sistema* teórico de la diferencia que cubra la deficiencia teórica de la sociología, el vacío dejado por el silencio filosófico y el campo problemático abierto por el ingreso a las condiciones de una nueva sociedad, la que debe ser

pensada desde un nuevo paradigma. Es esta sugerente construcción teórica la que será nuestro objeto de análisis y reflexión.

14.1.- Configuración de la teoría

Pongamos de principio las condiciones preliminares del debate; porque de lo que se trata en el proceso de formulación de una teoría, en el hecho mismo de la teoría, cuando esta se encuentra estructurada, es siempre de estar inserta en un debate. El desarrollo teórico no parte de un punto cero para llegar a determinadas conclusiones, moviéndose en un monólogo constante. Una teoría se enfrenta a otras teorías; dicho de una manera un tanto caricaturesca y un tanto exagerada, una teoría para nacer tiene que “destruir” a las otras. Obviamente, no se destruye a las teorías, sino que se las desvaloriza, es decir, se persigue su desactualización. Pero, también esto quiere decir que una teoría tiene a otra como referente. En lo que respecta al *estructuralismo funcional* de Luhmann, tenemos un conjunto de teorías con las que se enfrenta, a las que crítica; es más, podemos decir que se propone enfrentar a toda la tradición epistemológica occidental, a lo que llama el “viejo pensamiento europeo”. Entre estos referentes teóricos hay algunos que hacen de contraste a las líneas directrices de la teoría sintética de Luhmann; creemos que sobresalen toda la filosofía centrada en el *sujeto*, así como las teorías científicas que tienen como premisa el supuesto del *sujeto*. En otras palabras, el sistema teórico de Luhmann prescinde del *sujeto*, *el sistema sustituye al sujeto*³⁴.

Luhmann pretende una teoría general que comprenda entre sus campos de observación una teoría sobre la sociedad. Los rasgos esenciales de esta teoría general deben garantizar el funcionamiento de una explicación abierta a la complejidad; estos rasgos pueden resumirse en un dinamismo radical, concebirse a partir de la lógica de la diferencia, permitir la observación, lograr la reducción de la complejidad, así como ser reflexiva y autorreferente. Esta teoría está pensada como *teoría de sistemas*, pero también como una teoría de la evolución y una teoría de la comunicación. El dinamismo de la teoría puede llevarnos incluso a su transformación. Quizás, el rasgo más característico de la

³⁴.- Revisar el libro *La Sociedad Sin Hombres* de Ignacio Izuzquiza. Anthropos; Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico.

teoría de sistemas, es la lógica de la diferencia, que comprende la apertura a posibilidades de diferenciación y distinciones cada vez más ricas, dependiendo del nivel de complejidad. La capacidad observacional de la teoría nos plantea una relación de perspectivas, así como su capacidad de contrastación. Estas perspectivas como que aumentan la problemática de la complejidad teórica, que remarcando un aspecto puede entenderse también como multiplicidad. Sin embargo, la consideración de un campo relacional complejo, diferenciado y múltiple no podría resolverse sin la capacidad de reducción de la complejidad de la teoría. Todos estos rasgos como que culminan en la propiedad de reflexividad y autorreferencia de la teoría. Esto habla de lo que podemos llamar la autoproducción y de la auto-diferenciación de la teoría.

El concepto de complejidad asume la tarea de concebir la construcción de un pensamiento que abarque la diversidad, la distinción y la diferenciación de un mundo compuesto por un ámbito de relaciones de sistemas; los cuales son, a su vez, una composición de elementos y una estructura de relaciones. Lo que tenemos entonces es un abanico de posibilidades, que apuntan a lo improbable; el azar es concebido como evolución. Esta es la paradoja, las múltiples posibilidades abiertas son retomadas en términos de una selección de relaciones alternativas; cosa que nos lleva al equilibrio. Los mecanismos de la evolución son la variación, la selección y el equilibrio. Una teoría de la evolución supone la perspectiva del concepto de complejidad, el despliegue de la *teoría de sistemas*, así como de la teoría de la comunicación. La complejidad viene a ser un constructo teórico y viene determinada por la observación. Esta construcción teórica y observacional diseña sus propios rasgos que pueden caracterizarse del siguiente modo: a) *La complejidad no es una propiedad sino un sentido y un referencial multidimensional*, b) *la complejidad puede entenderse como un exceso de relaciones*, c) *se puede hablar de complejidad en tanto contingente y posible*, d) *la complejidad es irreversible* y e) *la complejidad supone un dinamismo irreversible*.

Luhmann toma la *teoría de sistemas* como un *esquema de observación*; esto es, se trata de una perspectiva operativa, que plantea problemas y encuentra diferencias. Ya hemos dicho que el concepto de *sistema* sustituye la posición del *sujeto*, la posición que ocupaba el *sujeto* en las teorías anteriores, tanto las previas a la ilustración, como

las derivadas de la *dialéctica de la iluminación*. En otras palabras, el *sujeto* se disemina en un campo de sistemas, donde cada uno de los cuales pone su complejidad a disposición de otro sistema; un sistema interpreta a otro a partir de su propia complejidad. En este ámbito sistémico, tres sistemas son los que sobresalen en los estudios de Luhmann: los sistemas orgánicos, los sistemas psíquicos y los sistemas sociales. En este contexto estructural y funcional del universo sistémico, la sociedad aparece como un sistema compuesto fundamentalmente por comunicaciones; hablamos de un sistema social que ha derivado, mediante procesos de diferenciación internos, una gama de subsistemas. El derecho, la economía, la política, la religión y la educación son considerados subsistemas de este sistema social.

En la teoría clásica de sistemas el concepto de *sistema* y el concepto de *entorno* juegan un papel configurante y ordenador; estamos ante dos figuras no solamente complementarias, sino también operativas. Se comprende por *sistema* a un conjunto de elementos interrelacionados entre sí, en tanto se comprende por *entorno* al conjunto de elementos que tienen influencia sobre el conjunto de elementos del sistema. Tenemos entonces una exterioridad y una interioridad del sistema. El sistema comprende una *composición* y una *estructura*, se entiende por la primera al conjunto finito de elementos que conforman el sistema y se entiende por la segunda al ámbito de relaciones desarrollado por los elementos constitutivos.

La teoría estructural funcional de sistemas es un instrumento para abordar la problemática planteada por la selección, por la latencia de la posibilidad, por la apertura de alternativas y la presencia constante de la diferenciación. En esta teoría los sistemas autorreferentes y autopoieticos ocupan un lugar central; se trata de sistemas complejos que se autogeneran, a partir de ellos la diferencia entre sistemas abiertos y sistemas cerrados queda abolida. No solamente se trata de sistemas con capacidad de autorganización, es decir, capaces de construir sus propias estructuras, sino de sistemas autopoieticos, en otras palabras, capaces de construir sus propios elementos componentes. Estos sistemas son, a la vez, cerrados y abiertos, paradójicamente su propia clausura es condición para la apertura, su propia cohesión condición para un re-acoplamiento con el entorno, produciendo un proceso evolutivo y de complejización en el desarrollo

del sistema. Los sistemas autorreferentes autopoieticos son creativos, podríamos decir plásticos y dúctiles. En estas condiciones no puede pensarse un sistema separado de su entorno, sino que la diferencia entre sistema y entorno es una diferencia constitutiva para el mismo sistema. Puede entenderse entonces el sistema a partir del trabajo que realiza éste sobre el entorno, separándose de él, pero también incorporándolo a su propia interioridad. El sistema autorreferente es alternativamente estático y dinámico; busca la estabilidad mediante elecciones concretas, pero, al hacerlo, se abre a un nuevo campo de posibilidades, lo que lo convierte en dinámico. La unidad de un sistema viene a ser la unidad de su diferencia respecto al entorno.

La hermenéutica entre sistemas juega una función primordial en la relación entre sistemas; es más, hay relación porque hay interpretación entre sistemas. Cada sistema toma a los otros como su entorno, pero al tomarlos como otros pone a disposición de ellos su propia complejidad. Se produce entonces la interpenetración entre sistemas, la misma que fundamenta el contacto entre los mismos, derivando en mayores niveles de complejidad. La interpenetración puede comprenderse a partir del esquema binario de conformidad-rechazo; cuando un sistema permite la interpenetración da lugar a la emergencia de un nuevo sistema, si no ocurre esto se produce el rechazo, cerrando el paso a la diferenciación y creatividad.

El sistema es un mediador de la complejidad, se trata de una conformación estructurada y compuesta destinada a reducir la complejidad. Esta función le permite elegir y seleccionar alternativas, establecer posibilidades de conexión, reduciendo de este modo la complejidad, lo que a su vez permita aumentar su capacidad de selectividad. Un *sistema* está abocado a cumplir determinada función; esta funcionalidad lo lleva a mayores niveles de especialización. En estas condiciones, el *sistema* desarrolla una estructura dinámica, manteniendo una organizada apertura en relación a latentes y renovadas posibilidades. Por esto mismo, hay que recalcar que un *sistema* no puede concebirse nunca sino en relación a su entorno; esta relación diferenciada es la que fundamenta al *sistema* y su funcionamiento dinámico. De aquí se deriva que la unidad del sistema es una unidad de diferencias; hablamos de una gama abierta de diferenciaciones: diferencia entre composición y estructuras, diferencia entre sistema y

entorno; concebir la relación misma como diferencia, pues no podría haber relación sino en la diferencia.

En cambio el entorno es relativo al sistema; el entorno afecta y es afectado por el sistema. La demarcación del sistema respecto al entorno lo totaliza, lo unifica y lo cohesiona; sin embargo, hay que establecer que totaliza, se unifica y se cohesiona siempre en relación aperturante hacia el entorno. Obviamente, el entorno es más complejo que el sistema, tiene que entenderse como un exceso de relaciones y posibilidades que alteran al funcionamiento mismo del sistema. Esta situación exige una cierta coordinación entre el sistema y el entorno; coordinación que debe entenderse como una sincronización temporal, dada de manera evolutiva y circunstancial. El entorno hace de contexto azaroso al sistema. El entorno abre un conjunto de probabilidades y posibilidades a la actividad seleccionadora del sistema. El entorno es el azar mismo para el sistema; este azar es la condición misma de su existencia. De este modo el entorno es la complejidad relativa al sistema; la incorporación del entorno permite al sistema la formación de subsistemas en el campo de su organización interna. Para tal efecto, no sólo tenemos que considerar la interpenetración y la incorporación, así como la apertura en sentido lato, sino que las mismas adquieren singularidad cuando entendemos al entorno como un horizonte de procesamiento de la información. Es esta la que da lugar a un *entorno significativo*, que viene captado como un *sistema de sentido*.

En relación al concepto de *sistema* y *entorno* se desprende el concepto de *mundo*. El concepto de mundo comprende la unidad de sistemas y sus entornos. Esta totalización hace que el mundo no tenga entorno alguno, no hay pues un afuera para el mundo. El mundo no puede ser problematizado, sino que es problemático en sí mismo. El mayor grado de complejización se encuentra en el mundo; es más complejo que el entorno y, por lo tanto, que el sistema. Este tiene al mundo como la referencia de *máxima complejidad*. Se establece entonces una correspondencia entre complejidad del mundo y complejidad del sistema. El mundo es el horizonte que da sentido a la diferencia entre entorno y sistema.

En el caso de Luhmann no estamos ante una *teoría de sistemas* estable, ante unas estructuras de relaciones quietas y repetitivas; el

equilibrio no es una premisa lograda, sino que es un objetivo siempre perseguido, situación siempre cambiante en las nuevas condiciones. La complejización y la diferenciación abierta del *sistema*, el *entorno* y el *mundo* nos trasladan a una visión plástica de organismos sociales más que de aparatos. Esto lo acerca a una concepción más biológica de la sociedad; también se abre a la incorporación de la temporalidad en la interioridad de los sistemas. Esta temporalidad es incorporada por Luhmann a través del concepto de evolución. Desde este punto de vista la evolución es *el continuado progreso de la complejidad y de la diferenciación*. El *sistema* es el *sujeto* de la evolución, lo que evoluciona es el *sistema*, las formas y los modos de diferenciación del *sistema*. La explicación de los cambios dados por la diferenciación y complejización constantes es proporcionada por la teoría de la evolución. Desde esta perspectiva *los límites de los sistemas son procesos evolutivos*.

Sin embargo, Luhmann se aparta de las concepciones clásicas de la evolución, aquellas que tienen que ver con una visión linealista; la evolución misma es tomada como gradiente de la complejidad. La evolución es tomada como proceso autorreferente, proceso que crea las propias condiciones de desenvolvimiento; en este sentido, la autorreferencia misma puede considerarse como caracterización propia de la evolución. Ahora la evolución es reflexividad, auto-comprensión de su propio movimiento; en estas condiciones la tarea de una teoría de la evolución es *comprender la evolución de la evolución*. La evolución hace de marco para analizar la emergencia de lo imprevisible; dicho en otros términos, la evolución trabaja lo imprevisible y se abre a lo indecible, por eso la evolución hace de la contingencia y de la posibilidad el momento de arranque. Estas son las condiciones dinámicas y aperturantes en las que emerge la *novedad*. Lo nuevo supone no sólo una reducción de la complejidad, sino también una elección y una selección alternativas en el contexto del azar. Izuzquiza dice que la ontología de Luhmann es una ontología radicalmente evolutiva.

Los mecanismos evolutivos son la *variación*, la *selección* y la *estabilidad*. La variación introduce la inestabilidad en la estructura del *sistema*; nos referimos a la modificación de las condiciones en las que se desenvuelve el *sistema*. Cuando hablamos de evolución sociocultural, el lenguaje es considerado como un fundamental mecanismo de variación en los sistemas sociales. La selección tiene que ver con las posibilidades

abiertas de elección de alternativas; como puede verse, la selección es complementaria y proporcional a la variación. Los mecanismos de selección son de carácter comunicativo, orientan en un sentido o en otro el potencial comunicativo. En correspondencia a la variación y a la selección, los mecanismos de estabilización logran la estabilidad del sistema y conservan una identidad cambiante. En este caso, los mecanismos de estabilización son mecanismos de diferenciación; mediante la diferenciación se logra la estabilidad. Esta es otra de las paradojas que son recurrentes en la teoría estructural, funcional y evolutiva de sistemas de Luhmann.

Haciendo un balance podemos ver que los conceptos usados por Luhmann no abandonan el campo problemático filosófico y teórico desprendido del discurso de la filosofía dialéctica de Hegel. Los conceptos de sistema, diferencia, identidad, autorreferencia, autopoiesis, evolución, no son conceptos ajenos a una hermenéutica dialéctica, sobre todo cuando se los construye en las condiciones de un lenguaje paradójico. Resulta sugerente que cuando se intenta volver a la teoría, construir sistemas teóricos, escapando del empirismo descriptivo que tuvo, durante una larga temporada, sobrecogida a las ciencias, incluso aún hoy parte de las disciplinas científicas, cuando se busca una mirada totalizadora, se cae en el ámbito de la dialéctica del sentido, bajo el dominio del sentido dialéctico. Marx no rasgó los velos de los horizontes de decibilidad y de indecibilidad de la dialéctica, para atravesarlos y llevarnos a un universo desconocido e ignoto; Marx se repliega en el discurso de Hegel para producir un nuevo pliegue dialéctico, el de la crítica a la economía política. Marx es un producto de la misma dialéctica. ¿Qué crítica de Hegel? Su inconsecuencia dialéctica, haber forzado la figura del Estado como realización objetivada de la libertad, el haber invertido la relación sujeto-predicado; lo que es sujeto se vuelve predicado en Hegel. También crítica la mistificación de su lenguaje; ¿acaso el lenguaje dialéctico puede dejar de ser misterioso, paradójico, denso y contradictorio?, ¿no hace lo mismo Marx en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* y en la redacción de *El Capital*? Ciertamente en Marx no se trata de la *Fenomenología del Espíritu*, sino de la *fenomenología del capital*; en este caso el sujeto no es el *espíritu* sino el *capital*. Una materialidad que se remite al orden de relaciones de producción capitalistas, las relaciones entre el trabajo asalariado y el capital, las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones de

producción, las relaciones entre el sistema capitalista y las otras formaciones sociales no capitalistas y precapitalistas. Ahora bien, ¿esta materialidad, este orden de relaciones, no hace referencia a relaciones subjetivas (constitución de sujetos), intersubjetivas (mecanismos de dominación) y transubjetivas (objetivación de la voluntad en instrumentos, aparatos, objetos)? El espíritu es un espíritu objetivo en Hegel, la materialidad histórica es un materialismo subjetivo en Marx. Con Marx se forma un nuevo pliegue del pensamiento dialéctico.

En la *teoría estructural, funcional y evolutiva de sistemas* de Luhmann, ¿la autorreferencia y la autopoiesis no son figuras derivadas de la autodeterminación de la autoconciencia? Con la autopoiesis el sistema es capaz de crear sus propios elementos de composición, con la autorreferencia el sistema crea sus propias estructuras de relaciones. La autodeterminación es no solamente saberse a sí mismo como saber, sino determinarse a sí mismo, encontrar en sí mismo sus propias condiciones de autodeterminación; la *autoconciencia* es el retorno a la certeza de sí mismo por medio del reconocimiento del otro. La *autoconciencia* se anticipa a su propia superación como razón y saber absoluto, también establece las estructuras de dominación, las estructuras de enajenación y las estructuras constitutivas de la subjetividad; con esto la *autoconciencia* puede considerarse como una autorreferencia o, en su caso, la autorreferencia como una *autoconciencia* sistémica. En el caso de Hegel se trata del *espíritu*, en el caso de Marx de la *materialidad histórica* como formación social, concretamente, en lo que respecta al capitalismo, se trata de la cristalización del orden de relaciones productor de plusvalía; en cambio, en el caso de Luhmann, se trata de *sistemas autorreferentes y autopoieticos*. No nos dejemos engañar por la diferencia de los términos que cubren a la estructura categorial de los conceptos; obviamente el concepto *espíritu*, el concepto *capital* y el concepto *sistema* demarcan su diferencia discursiva, pero de lo que se trata en el fondo es de la revitalización de la lógica del sentido, que, en su horizonte más amplio, aparece como dialéctica del sentido, lo que puede entenderse también como el sentido inmanente de la dialéctica. Hegel, Marx y Luhmann no escapan a la dialéctica del sentido, es más, lo reproducen ampliando sus consecuencias epistemológicas; lo que se busca en estos casos si bien no es cristalizar el sentido, encapsularlo, para ofrecerlo como un bien, es por lo menos dejar que el sentido aparezca con vida propia, como en

un proceso, mostrando sus subdivisiones, sus superaciones, sus retornos, sus avances, remarcando su sentido histórico o historicista, o haciendo hincapié en su proceso diferenciador. Estamos ante la historia del sentido o, en su caso, la evolución del sentido. Claro que, en relación a la dialéctica del sentido, Hegel, Marx y Luhmann se colocan en distintos posicionamientos; Hegel busca clausurar su sistema dialéctico en el saber absoluto; en tanto Marx y Luhmann dejan las puertas abiertas, des-clausuran la dialéctica del sentido. En Marx esta des-clausura de la dialéctica del sentido es historicista; sin embargo, esta des-clausura no sale de los horizontes del sentido, cae dentro de ellos, amplificando la difusión, la irradiación y las connotaciones del devenir sentido. En Luhmann esta des-clausura se realiza en el contexto del azar, pero se trata de una relación con el azar en términos de alternativas de elección y selección, alternativas que devuelven el equilibrio al sistema, su unidad y su identidad; es decir, vuelven al sentido. Marx es uno de los teóricos de la sospecha, junto a Nietzsche y Freud; su sospecha lo lleva a vislumbrar, una y otra vez, más allá de los umbrales del sentido, el universo nómada del sin-sentido; sin embargo, la teoría materialista dialéctica y la teoría materialista histórica, retornan sobrecogidas a los enclaves del sentido.

Lo que interese ahora es ver los lugares donde se han abierto boquetes en las murallas del sentido, donde sus defensas se han quebrado, ante la irrupción de la fuerza del afuera, que pone en cuestión todo el sistema del sentido, toda la lógica del sentido y toda la dialéctica del sentido. Estos lugares pueden ser recuerdos inolvidables o, en su caso, olvidos latentes de la memoria colectiva, pueden parecer oasis de acontecimientos apasionados o fiestas inexplicables en el mundo de la vida cotidiana. En la mitología pueden aparecer como cataclismos, retornos de ciclos largos o momentos del *pachacuti*³⁵, en lengua aymara. Pero, estos lugares de irrupción, de invasión del afuera, son precisamente las aberturas que conducen a travesar los horizontes del sentido, llevándonos en un viaje sin curso al universo de lo indecible, de lo no-representable, a las profundas aguas de nosotros mismos, así como a los lejanos territorios del afuera.

³⁵.- En la mitología y cosmología andina el *pachacuti* figura el recomienzo de un nuevo ciclo, el retorno al origen en las condiciones que plantea las señales anunciadas en un presente determinado.

15.- EL CONCEPTO DE REVOLUCIÓN.

El concepto de *revolución* está vinculado al concepto de *evolución*, este último deriva de la biología y encuentra su desarrollo inicial en Charles Robert Darwin. Evolución quiere decir *cambio gradual*, pero también significa *desenrollar, abrir, desdoblar, rodar*; en biología aparece como concepción *genética* del tiempo y de la *conexión de las especies*. La revolución en cambio es una *ruptura* en una cadena *evolutiva*; se produce una transformación, se llega a algo *nuevo*. Las mismas preguntas que se hacen por la *evolución* podemos hacernos por la *revolución*, sólo que ahora prolongando sus consecuencias de un modo radical; estas preguntas se problematizan sobre el *hecho, el cómo, la causa y el sentido*³⁶ del proceso en consideración. Ampliando el espectro semántico, *revolución* también quiere decir *movimiento de un astro a lo largo de su órbita*; entonces el término *revolución* está vinculado a un ciclo, es decir, a un retorno, a un movimiento que da vueltas, que define un recorrido elíptico. ¿Qué relación tiene este sentido cíclico de *revolución* con el sentido político, con el cambio violento de las instituciones? ¿Cómo esta abolición de las instituciones del viejo régimen puede comprenderse como un volver atrás, si mas bien se entiende, en su sentido político, como un marchar adelante? Pero, ¿qué es atrás y que es adelante en un ciclo? La transformación de las estructuras sociales puede entenderse como girar en torno a la propia historicidad de las mismas. Siguiendo la polisemia semántica, el término *revolución* también está vinculado al término *revolver*, que *significa rodar hacia atrás, moverse alrededor de un eje*; por lo tanto la transformación revolucionaria comprende también el girar en torno a lo que cambia, en torno al sentido propio de la historicidad de las instituciones sociales. Por otra parte, el término *revolución* también está relacionado con la *revuelta*, que significa alboroto, sedición, motín, rebelión. Articulando estas significaciones, podemos decir que, *la revolución transforma las instituciones sociales, girando en torno a su propia historicidad, a través de acciones sociales entendidas como rebelión*. En sentido marxista podemos decir que la revolución es una *subversión de la praxis*.

³⁶.- "En la comprensión teórica de la evolución filogenética hemos de distinguir estrictamente cuatro preguntas: el "hecho" de la evolución (pregunta fundamental), el "cómo" (pregunta por el árbol genealógico), "por mediación de qué" (pregunta de las causas) y el "para qué" (pregunta de la dirección, sentido). Walter Brugger: Diccionario de Filosofía. Biblioteca Herder.

El concepto de *revolución* está ligado al de historia; la revolución francesa es el modelo histórico de este concepto, aunque hay revoluciones burguesas anteriores, como la revolución inglesa y el resurgimiento italiano, ampliando de perspectiva, la guerra de la independencia norteamericana es tomada como revolución democrática por los revolucionarios franceses. Como vemos la revolución social es una irrupción de las masas en el escenario político; esta intervención desata una transformación histórica. La revolución mexicana (1910-1940) y la revolución boliviana (1952-1964) se hallan en esta misma perspectiva; la idea contenida es esta: *el pueblo en armas ha decidido tomar en sus manos el desenlace de su propio destino*. Vinculadas a estas revoluciones, acompañando su *sentido*, se encuentra contextualizando el panorama la *noción* de *nación* y el concepto político de *democracia*. La *revolución* entonces es un producto del *pueblo*, es el modo como logra acceder al poder para imprimir los cambios deseados. La *revolución* como el modo de *ser* del pueblo es una peculiaridad histórica, es como la expresión intensa de su *ser* íntimo.

La *revolución* es una redoblada *volución*, un dramático movimiento, un movimiento que avanza, pero, también da vueltas sobre sí mismo. Este avanzar *dando vueltas*, guardando todo lo que tiene como *carga*, pero transformando su sentido radicalmente, es una característica propia de la *revolución*. Bajo esta manera de ver las cosas, la *revolución* también es una síntesis: sintetiza el pasado, lo comprime, actualizándolo en una superación. La revolución socialista tiene su antecedente arquetípico en la revolución democrático-burguesa; la subversión del tercer Estado, de la nación integrada, la irrupción plebeya como acontecimiento beligerante, como guerra resucitada en el seno de la sociedad, es la tipología heredada por la revolución obrera. Lo que hacen los proletarios de las ciudades industriales en crisis es continuar la revolución democrática y convertirla en revolución socialista. La revolución socialista nace de las entrañas de la revolución democrática, es su consecución. ¿Por qué ocurre esto? La burguesía no es la última clase, si bien representó a la nación en un momento, lo hizo a nombre de una nación abstracta, ya estatalizada; de lo que se trata ahora es representar a las naciones concretas, a las clases sociales explotadas. La última clase es el proletariado, es él quien enarbola la bandera de los explotados. Esta condición hace que esta *nación*

concreta, entendida como un compacto social asociado, reclama la unidad de todos los proletarios del mundo, la unidad de todos los explotados del mundo, proclama la internacional de todos los trabajadores. Lo concreto de lo nacional tiene como contexto la mundialización, la mundialización tiene como correlato a las naciones concretas. La dialéctica de la revolución proletaria no sólo plantea la desaparición del Estado, como maquinaria de dominación, en tanto *dictadura del proletariado* se propone ser la transición al comunismo, a una sociedad sin clases y sin Estado; señala en su horizonte a la revolución mundial, la internacional de los ciudadanos del mundo.

La revolución se abre al porvenir replegándose al mismo tiempo sobre sí misma, recogiendo sobre su propia memoria; la revolución inaugura una identidad propia, la constitución de su propio presente, haciendo presente sus propias procedencias, iniciando una nueva época. Esto es, desplazando sus horizontes de visibilidad. Este acontecimiento histórico es también un acontecimiento cognitivo; la revolución permite conocer más profundamente y más extensamente, permite reconocerse en las nuevas condiciones histórico-sociales. Este conocimiento aparece como un conocimiento de uno mismo, como un autoconocimiento; en otras palabras, como afirmación de la identidad. En este sentido la revolución también es un hecho cultural, un acontecimiento configurante y simbólico, abriéndose a nuevas figuras y nuevas hermenéuticas simbólicas; se trata de un nuevo pliegue en la memoria del sujeto colectivo. Este acontecimiento que avanza y retrocede, que revoluciona, gira en torno a su órbita temporal, que inaugura una época recogiendo en las estratificaciones replegadas de las otras épocas, es también una *fiesta* para la multitud en acción.

16.- LOS CAMINOS DEL PORVENIR

Se ha dicho que para conocer hay que transformar el mundo; pero, ocurre que este conocimiento transformador está en quiebra. El conocimiento revolucionario supone una actitud crítica y el reconocimiento del *presente* como posibilidad creativa. De lo que se trata es de trastocar las condiciones *sujetantes* de un *presente* amarrado a una visión conformista (realista); para que concurra esto hace falta la intervención de los sujetos sociales. En otras palabras, se requiere de un conocimiento crítico del presente: el conocimiento de los procesos definidores del

momento, el conocimiento histórico del *presente*. La historia vendría interpretada como actividad creativa bajo condiciones objetivas determinadas. El conocimiento revolucionario es el conocimiento de las posibilidades concretas de apertura a un porvenir buscado.

El conocimiento que se ha impuesto en el *presente* es un conocimiento "pragmático"; el utilitarismo inmediato es el objetivo de esta forma de conocimiento conformista. Este conocimiento da cuenta de los instrumentos, de su uso, de los alcances de su utilización, de los procedimientos para forzar a las cosas, a los objetos y a los sujetos, para alcanzar los fines propuestos. Se trata de un conocimiento que se evalúa por el éxito; éste es el evaluador del realismo del conocimiento aplicado. El éxito, es decir, el dominio, es el criterio de validez adoptado. Este exitismo forma parte del ambiente intelectual que ha reducido el pensamiento a la función legitimadora de un orden aparente: el de una democracia convencional y el de un instrumentalismo triunfante. Pero, esto es sólo una máscara; en realidad ninguno de los problemas cruciales del siglo XX han sido resueltos: la miseria, la desigualdad social, los obstáculos al acceso homogéneo al conocimiento y a la tecnología, la jerarquía impuesta que impide la participación política de la multitud, la discriminación racial y el etnocidio. Las decisiones son elitarias, nunca democráticas.

El conocimiento utilitarista del que hablamos denota una ausencia cualitativa, puesto que el problema epistemológico del conocimiento es relativo al aporte substantivo que se hace, enriqueciendo la dimensión ética e histórica del sujeto social. Si el conocimiento es una apertura del *sujeto* al campo de realidades, es incorporar campos de objetos a la vida del *sujeto*, es develar las relaciones implícitas que se dan entre sujetos, el utilitarismo no es un conocimiento en tanto tal, sino, mas bien, se reduce a ser una información instrumental. La lectura de los instrumentos, la medida convencional de las cosas, la propuesta de medios para alcanzar la maximización del beneficio, es apenas la base primaria del conocimiento explicativo. Puede terminar siendo una doctrina, como la liberal o, en su caso, como la neoliberal. Estos son sus límites discursivos, sería difícil aceptar que esta doctrina alcanza la condición de filosofía, de cosmovisión o pretenda reemplazar al conocimiento científico. El "utilitarismo" es la negación del conocimiento; es como una prohibición a la apertura del sujeto a la realización de sus posibilidades.

¿Qué podemos decir nosotros del conocimiento de nosotros mismos? ¿Qué podemos decir de un conocimiento propio, de un conocimiento de lo nuestro? Aquello que nos caracteriza, aquello de lo cual formamos parte integrante, aquello que reproducimos independientemente de nuestras enajenaciones, aquello que forma parte de nuestra intimidad, eso es nombrado como **identidad**. Al conocimiento de la **identidad** no puede llegarse prestándose referentes teóricos, por más útiles que sean en otras partes, por más ventajoso que sean para otras cosas. Para conocer la **identidad** se requiere un pensamiento propio. Para recuperarla se necesita una política propia. Estas dos condiciones están ausentes en el ambiente "intelectual" y político contemporáneo. Se sustituye al conocimiento por la simulación del conocimiento, se sustituye a la acción política creativa por la debilidad de toda política: su reducción a la "elegibilidad" y a la legitimidad.

La necesidad de retomar los referentes propios, nuestros *horizontes de visibilidad*, los trazos y las huellas generativas de nuestra historia, aquella que nos ha esculpido, no la que se han inventado las descripciones académicas, está a la orden del día. En estas condiciones, bajo estas exigencias, el conocimiento es deconstructivo; no solamente eso, sino también se puede considerar que el conocimiento es destructivo; esto es, destructivo de lo "aparente". Llegar a la "esencia" es llegar a la constitución de las "cosas", de las relaciones, de los sujetos. El secreto de nuestra **identidad** está en el modo como nos hemos constituido, se encuentra en *el barro del que hemos sido hechos*; este barro es indudablemente una mezcla, pero lo que importa de esta mezcla es su composición: **la paradoja señorial**. La paradoja del ayllu y el gamonalismo, la paradoja de la reciprocidad y el clientelismo, la paradoja de la multitud y el caudillo, la paradoja de la feria y el mercado. Estas paradojas marcan los hitos de los intervalos en los que nos movemos; todas ellas forman la "amalgama" de la **identidad**; esto es de la *identidad de la diferencia*.

Pasar de un conocimiento propio a una política creativa conduce a abrir las compuertas de este contenido, abolir una forma de delegación representativa ilusoria, para dar lugar a la significación de los poderes que se juegan en el campo concreto de la realidad. La coexistencia entre "indio" y gamonal tiene que darse políticamente, la alternatividad entre el

ayllu y democracia deben desarrollarse como agenciamientos concretos, como institucionalidades asumidas, la vigilancia de la multitud debe instituirse, la concurrencia entre reciprocidad y mercado debe reconocerse socialmente. Cerrarse a uno de los polos de las paradojas es abolir el circuito de nuestra **identidad**; esto es apostar por la decadencia en política y por lo incognoscible de las formaciones abigarradas.

Las formaciones sociales abigarradas son culturalmente conocidas; los entrelazamientos entre sus formaciones históricas son vividas, asumidas, retenidas y simbolizadas en las memorias colectivas; las distancias, diferimientos y separaciones entre estas formaciones son recorridas por navegaciones hermenéuticas entre las culturas; los sincretismos entre estas formaciones asumen las forma complejas síntesis inestables. A la pregunta de ¿si son cognoscibles las formaciones sociales abigarradas?, hay que responder que los son, en la medida que podamos compenetrarnos con las memorias culturales acumuladas, estratificadas en las costumbres, dibujadas en los gestos, metamorfoseadas en los ritos, las ceremonias y las acciones. De lo que se trata es de interpretar estas alegorías simbólicas, estas metáforas musicales y espaciales, estas metamorfosis significativas; interpretarlas transfiriendo sus valores simbólicos en comprensiones epistemológicas. No es suficiente usar como método la perspectiva de la crisis, suponiendo que las formaciones sociales abigarradas sufren permanentemente la crisis, sino es necesario reconocer los saberes concretos como conocimientos complejos, donde anida la memoria del conocimiento de lo específico. Ahora bien, el reconocimiento de estos saberes concretos no puede ser utilizado en el sentido de su generalización, vaciándolos de contenido para integrarlos en un saber global, en una ciencia; sino que su diferencia debe ser respetada, conservada en su propia mutación. La transferencia epistemológica de los saberes concretos comprende una interpretación conceptual que no busca subordinarlos, sino liberarlos, sacarlos de la sombra, desatando sus recorridos en un ámbito infra, inter y transcultural. En este caso, la conceptualización de los saberes concretos es tomada como huella estratificada de saberes acumulados.

En el bosquejo enunciativo de este comportamiento epistemológico buscaremos rescatar senderos de trabajo, senderos que permitan el recorrido entre la praxis del colectivo social y la

comprensión hermenéutica, senderos que conecten el imaginario cultural con el bagaje conceptual interpretativo. En esta tarea retomaremos la genealogía arqueológica de la concepción de la *guerra de razas* y su decurso histórico derivado en la concepción de la *lucha de clases*. Ambas concepciones vinculan sensibilidades sociales, disposiciones de fuerzas, intencionalidades latentes e intereses con aperturas cognitivas.

17.- GENEALOGÍA DE LA GUERRA DE RAZAS E HISTORICIDAD DE LA LUCHA DE CLASES

El concepto de *lucha de clases* tiene una larga historia; podemos datar su procedencia desde el siglo XVI cuando se desarrolla todo un discurso historicista de la *guerra de razas* en el contexto de la lucha del pueblo sajón contra la nobleza normanda en Inglaterra. Más tarde, en el transcurso del siglo XVII y XVIII en Francia la aristocracia franca va construir un discurso interpelador contra la monarquía absoluta. La concepción de *guerra de razas*³⁷, que contiene como principio de su memoria la guerra de conquista, la interpelación contra el invasor, en el caso inglés, la demanda de legitimidad, en el caso francés, se transforma, en el ámbito del inicio de la modernidad en la lucha de la burguesía y la nobleza contra la monarquía absoluta, en el concepto de guerra entre naciones. En esta concepción debemos entender a la nación más como una asociación consanguínea que como un espacio delimitado por el Estado. De esta identificación de la nación con la sociedad, con los grupos afines, con las alianzas, se pasa a la consciencia de la guerra de clases en el marco de la lucha del proletariado contra la burguesía. Esta es pues la descripción breve de la historicidad del concepto de *lucha de clases*; emerge de una procedencia, sufre su propio desgaste o se guarda en un rincón de los archivos discursivos, para volver renovado, retornando como espectro de una larga memoria.

³⁷.- El concepto de *guerra de razas* es retomado por Michel Foucault en sus clases en el College de France, impartidas entre fines de 1975 y mediados de 1976. Estas clases corresponden a una investigación que desarrolla en ese entonces, posteriores a *Vigilar y Castigar* y *La Voluntad de Saber*. El conjunto de estas clases se publicó como *Genealogía del Racismo*. Madrid 1972; La Piqueta.

La conceptualización de lucha de clases alude tanto a una guerra inicial, inaugural, que sería la matriz de la que ha derivado el derecho; discurso jurídico éste, que trata de ocultar, encubrir, este campo de batalla originario. Esta procedencia aparece como a una guerra permanente, que atraviesa el cuerpo social. La atraviesa tanto en lo que podemos considerar su composición, su estructura, su ámbito de relaciones, su orden mutante, así como la cruza en toda su temporalidad; ésta debe ser entendida como historicidad genealógica, que conforma la memoria de las luchas constitutivas de un *presente*, de una forma de hacerse presente, pero, también historicidad material, pues la clase social, es como la cristalización de las relaciones materiales que la conforman. Historicidad arqueológica pues forma parte de la recuperación de un saber histórico, que concibe a la sociedad desde el eje arquetípico de las relaciones de fuerza. La guerra entonces es un acontecimiento que hace al hecho político, así como permite su inteligibilidad. Pero, de la guerra de la que habla es de una guerra de clases, guerra de las clases dominadas contra la clase dominante, guerra de las clases explotadas contra la clase explotadora. La categoría de clase aquí rescata la antigua acepción de nación, como asociación, como grupo, más o menos compacto. *La clase que contiene a la nación*, retomando la frase inclusiva de René Zavaleta Mercado.

La conquista del Tawantinsuyo es como un cataclismo para las sociedades originarias, es el comienzo de un ciclo largo que dura como medio milenio; después de esta larga duración se espera un nuevo *pachacuti*, el retorno al *origen*. Visto desde el punto de vista de la guerra de razas, la conquista corresponde a la invasión de los barbaros, que pueden haber sido tomados como dioses o como enviados de los dioses. Pero, estos enviados se muestran pronto como castigo; monstruos de cuatro patas y dos cabezas que escupían fuego. Se pasó muy rápido del asombro al terror, poblaciones enteras desaparecieron, otras fueron reducidas, se conformaron *pueblos de indios*, por un lado y por otro, se fundaron *plazas de armas*. La Colonia significó tributo para los *ayllus* y una *mita* forzada para catorce repartimientos del Virreinato del Perú. Se impusieron nuevas instituciones como la encomienda, las misiones, los servicios obligatorios, los obrajes, el diezmo, el postillaje, más tarde la hacienda. Leyes en lengua española. Las instituciones pre-coloniales como las reciprocidades, *la mit'a*, el *ayni*, la *minka*, sostenidas por la institución ancestral comunitaria del *ayllu*, quedaron como en la

sombra, en parte visibles y en parte desconocidas en su propia lógica. Aparecieron instituciones sincréticas como las ferias, las fiestas, las ceremonias, el compadrazgo y acuerdos compartidos en forma de relaciones clientelistas. Sin embargo, ninguna de las instituciones se conserva de forma pura, de alguna manera es atravesada por otras instituciones de otro campo de relaciones y todas ellas no dejan de tener como substrato previo a las instituciones pre-coloniales, incluso las instituciones derivadas de los mecanismos de dominación colonial.

La República no cambia substancialmente este estado de cosas; del colonialismo externo pasamos a un colonialismo interno, ya antes de la independencia. Es más, el colonialismo, los mecanismos de dominación colonial, las técnicas de sujeción desprendidas no podrían entenderse sin la puesta en juego de estas dos formas de colonialismo. En la República se conoce el proceso de expansión de las haciendas; paulatino en principio, mediante la compra de tierras, acelerado después de la Ley de Exvinculación³⁸; violento después de la Guerra Federal³⁹. La expansión de las haciendas se desarrolla a expensas de la expropiación de tierras comunales; se rompe el pacto colonial, concurriendo un nuevo proceso de colonización, invasión territorial e incorporación de las comunidades. Un primer período de la República va depender del *tributo indigenal*, antes del repunte de la minería de la plata. Desde la Colonia la explotación de la minería se sostiene por el trabajo de los *mitayos*⁴⁰; es más tarde, con la minería del estaño, que ingresan, se consolidan y se expanden las relaciones de producción propiamente capitalistas.

Hay pues una guerra inicial, esta es la conquista; desde entonces todas las instituciones del cuerpo social están atravesadas por la guerra. El derecho colonial está sostenido por esta guerra, lo mismo ocurre con el derecho jurídico y político de la República. Esta guerra es replanteada en periodos de intensidad, de disponibilidad de fuerzas, de emergencia de las procedencias, de crisis de la institucionalidad hegemónica. El levantamiento de Túpac Katari y el sitio de la ciudad de La Paz, levantamientos locales, anteriores y posteriores a este sitio, que

³⁸.- Ley dictada en el gobierno de Melgarejo.

³⁹.- La guerra del fin del siglo XIX, entre los comerciantes y mineros, asentados en la ciudad de La Paz, con ideología Liberal, y los terratenientes, que tienen como base la capital, la ciudad de Sucre, con ideología conservadora y pretensiones nobiliarias.

⁴⁰.- Trabajadores de minas bajo el servicio obligatorio de la mita colonial.

movilizan regionalmente a jilakatas y comunarios de los ayllus, levantamientos que se alzan contra el aumento del tributo, la Guerra Aymara contenida en la Guerra Federal, guerra dirigida por Zarate Willka, levantamientos esporádicos, posteriores a la Guerra federal y anteriores a la Reforma Agraria. Aparte de esta resistencia abierta, derivada en rebelión y hasta en sublevación, debemos considerar la resistencia cerrada, la resistencia legal de los caciques y apoderados, quienes levantan el derecho colonial, que reconoce la propiedad de las comunidades, contra la ley republicana de Exvinculación. También podemos hablar de una resistencia diferida, muda, pero consistente, permanente, cotidiana, que atraviesa la hermenéutica de las instituciones. Entre la Guerra civil de 1949 y la Reforma Agraria (1953), pasando por la Revolución Nacional de abril de 1952, concurren levantamientos campesinos y tomas de hacienda; aquella guerra y esta revolución deben considerarse como hitos históricos en la disponibilidad de fuerzas de una formación social abigarrada que no logra encontrarse consigo misma.

La guerra entonces, que adquiere un carácter anticolonialista, hace inteligible los órdenes de relaciones conformados en la formación social boliviana; se propone como una analítica historicista del cuerpo social. Pone en suspenso el derecho colonial, el derecho republicano, incluso el derecho jurídico político constituido por la Revolución Nacional. Habla de una guerra inicial, matriz de procedencias que emergen de diferidos presentes, guerra a la que se retorna en todo *presente* de modo diferente, guerra que anuncia el comienzo de un nuevo gran ciclo: el *pachacuti*. Se trata de una guerra contra los invasores, guerra que pone en juego la memoria larga, que despierta los saberes concretos, ancestrales, tradicionales y populares, guerra que pone en juego a los poderes locales, despertándolos de su letargo, colocándolos como una alternativa ante el Estado centralizador, integrador de poderes y generalizados de saberes.

17.1.- El Discurso Histórico-Político de la Guerra

El historicismo es más que la consciencia de la temporalidad, entendida como experiencia intersubjetiva de una colectividad en relación a su propia procedencia y también como constitución de su

propia memoria; el historicismo es la toma de posición en una guerra infinita que atraviesa el cuerpo social. Se puede decir que la consciencia histórica es la comprensión del tiempo social en el momento de su fractura, en el momento de su punto de inflexión. Cobramos consciencia de que pertenecemos a otra época, diferente a la anterior. Una consciencia de la disonancia, de la discontinuidad; pero no se trata de una consciencia abstracta, un discurso filosófico sobre el tiempo, sino de una toma de posiciones respecto de la memoria de las luchas, acalladas por un discurso del olvido, el discurso de la soberanía⁴¹. La consciencia histórica está ligada al discurso de la guerra. La guerra es el acontecimiento primordial que hace inteligible la historia y sus instituciones, comprendiendo a las instituciones como históricas y siendo trabajadas por la historicidad; una especie de tiempo inmanente que termina deteriorándolas. La comprensión de esta historicidad no es una marcha lineal hacia adelante, sino que se avanza alternativamente retrocediendo, en forma de retorno, haciendo una genealogía de los acontecimientos constitutivos.

Esta consciencia historicista, que podemos considerarla como una hermenéutica del tiempo social, del tiempo que nace de las relaciones sociales, no avanza solamente retrocediendo a los acontecimientos fundadores de su memoria, sino que se traza un horizonte futuro; se trata de un discurso utópico, que al reclamar el derecho a la sublevación construye una esperanza, el tiempo de la recuperación de la tierra perdida. Se hace jugar de nuevo a los mitos, a las leyendas, a los relatos populares, a la transmisión oral, a las narratividades concretas construidas por las comunidades, los colectivos sociales; se hace jugar también al imaginario cultural sincrético y ambiguo de los sujetos sociales emergentes. La historicidad recurre a una amalgama de hermenéuticas desatando interpretaciones alternativas que hablan al mismo tiempo de lo mismo y de lo distinto, interpretan su propia historicidad, que es la historicidad que atraviesa los agenciamientos concretos de poder, que es también la historicidad constitutiva de los sujetos sociales. La preguntas contenidas en la concepción historicista pueden resumirse en tres fundamentales: 1) ¿Cómo se constituyen los sujetos sociales en cuestión, bajo qué mecanismos de dominación?; 2) ¿qué poderes locales son integrados y neutralizados en beneficio del

⁴¹.- Michel Foucault habla del discurso vinculado a la figura del soberano. *Genealogía del Racismo*; ob. cit.

proceso de estatalización y qué poderes resisten a esta centralización?; y 3) ¿qué saberes concretos son articulados, puestos en circulación, perdiendo su contenido, en beneficio de una ciencia o en beneficio de un discurso hegemónico? Estas preguntas son hechas no solo para obtener respuestas en beneficio de un conocimiento mayor, sino que aquí el saber es considerado como un arma de lucha; la verdad no es más que un efecto del poder, un *plusproducto de la relación de fuerzas*⁴².

17.2.- La Memoria de la Guerra

Así hemos visto, hablamos de la guerra como procedencia, como *origen*, como lugar desde donde explicamos la situación actual; entonces la guerra aparece como perspectiva que hace inteligible a un cuerpo social atravesado de luchas. La guerra como gesto, como toma de posición en un campo de batalla, cartografiado por el despliegue de los dispositivos de poder distribuidos en el terreno. Como enunciado que contiene la lectura temporal de los acontecimientos. ¿Cuál es el tiempo que encierran las instituciones? ¿O, mas bien, cuál es el tiempo que ocultan? ¿Qué historia queda en la sombra? ¿Cómo recuperar esta memoria? No se puede hacer todo esto sin acudir a la interpelación del discurso de soberanía, sin deconstruir el discurso jurídico político, sin demandar el derecho a la sublevación. La memoria entonces no es algo dado, sino algo que se tiene que recuperar del olvido constante que amenaza su pérdida o, en su caso, de la otra forma de olvido que la protege, de ese olvido que queda como huella en las costumbres y en los cuerpos de los sujetos sociales. Paradójicamente un olvido aparece como memoria corta, este es el que amenaza a la memoria larga, el que se reclama ser contemporáneo, por eso válido; el otro olvido aparece mas bien como memoria larga, este es un olvido como tal, un olvido hecho inconsciente colectivo, paradójicamente olvido hecho memoria simbólica.

La recuperación de la memoria no se logra sin acudir al recuerdo de la guerra; es este acontecimiento supremo el que exige un retorno sobre sí mismo, exige la afirmación de la identidad como recuperación de la diferencia. Es este recuerdo, el recuerdo de una guerra inicial, el que desenmascara el discurso hegemónico jurídico y político, el discurso

⁴².- Ibíd.

hegemónico que aparenta ser consensual. La memoria, además de ser un repliegue complejo del sujeto social sobre sí mismo, un autoconocimiento que lo retrotrae a sus propias procedencias, es una torsión del afuera en el adentro, una incorporación cultural de territorios, zonas y prácticas no sometidas a los mecanismo de dominación, ya sean estos de exclusión, discriminación y demarcación o sean, mas bien, de normatización y disciplinamiento, es decir, de modernización. La memoria de la guerra es constitutiva.

17.3.- Los Bárbaros

¿Cuál es la figura histórico, política y cultural que atraviesa los territorios, cruza las fronteras, traspasa las murallas de las fortalezas? Esta es la figura del *bárbaro*; esta figura se encuentra en todas las culturas, en todas las memorias, sobre él se han tejido las leyendas más inverosímiles. No es como nosotros, los que nos reconocemos semejantes, tiene costumbres extrañas, come desperdicio, hasta es antropófago, come gente. El *bárbaro* es el extranjero, pero también el invasor, el conquistador. Bárbaro es el que viene de afuera y termina imponiendo sus instituciones a través de la dominación. El *bárbaro* no es el buen salvaje de Rousseau, este supuesto origen del hombre, basado en el derecho natural. En el principio histórico no hay paz, ni derecho consuetudinario, sino guerra, el enfrentamiento con los que vienen de afuera. La guerra es el *origen*, siempre se retorna al mismo, sólo que de manera diferente; después se reproduce este comienzo, retornando a este *origen*, mediante la resistencia permanente al enemigo, al usurpador. Se espera a través de la sublevación recuperar las ancestrales instituciones desmanteladas por el conquistador.

Lo que reclaman los bárbaros es el derecho de conquista; esta es la razón de sus posesiones, convertidas después en propiedades. Este derecho de conquista es un derecho privado de los vencedores. Las instituciones que derivan de la guerra legitiman los privilegios conseguidos y la dominación lograda. Los conquistadores se consideran la nación, pues sus posesiones abarcan el territorio. En principio son un estrato armado, en permanente movilización, en permanente alerta. Construyen fortificaciones para defenderse de cualquier ataque, incorporan al vencido como tributario o cliente; en su caso, como

esclavo. Puede terminar siendo el administrador y el mediador de sus grandes posesiones. Las institucionalidades de la conquista se complejizan. Las estratificaciones se multiplican, distinguiéndose hasta en sus detalles; también se mezclan, convirtiendo a la sociedad en una *formación abigarrada*.

El soberano viene después constituyéndose a través de la conformación del Estado; este aparato, o mas bien conjunto de aparatos, administrativos, jurídicos, políticos, es una maquinaria económica, en uno de sus extremos, y armazón religioso e ideológico, en otro de sus extremos. El soberano encarna y personifica a la totalidad, es la expresión de la universalidad, es el juez, la razón de Estado y el símbolo del poder. Desplaza a los guerreros conquistadores, de entre los que fue elegido, organiza una institución armada bajo su mando, somete a los rebeldes y consolida el ejercicio de su representación a lo largo y ancho del territorio bajo su dominio. Intendentes, gobernadores, funcionarios, todo un aparato burocrático se establece en la cartografía del ámbito de sus fronteras. Las leyes amparan el ejercicio de su soberanía, la sujeción de los súbditos garantiza la subordinación, en sustitución de una voluntad supuesta.

La República viene con la decapitación del rey o su exclusión, mediante una sublevación o una *Guerra de Independencia*. Pero, paradójicamente esta decapitación o exclusión es su coronación, la culminación de su tarea. La soberanía termina en el pueblo, él es la substancia de la soberanía; mediante la voluntad popular elige a su representante, que no es vitalicio, ni permanente, ni consanguíneo, sino el resumen estadístico de la mayoría por un tiempo perentorio. En este caso, la nación es el pueblo, lo que Thierry llamó el tercer Estado. La República es la *res-pública*, es decir, la cosa pública. Que también puede ser comprendida como la cosa del público, en otras palabras, del hombre público, del hombre masa: el individuo, el ciudadano, constituido por la revolución, ungido por la Constitución Política. El ciudadano es el propietario privado y el hombre ilustrado, aquél que hace ejercicio del uso de la razón. Ejercicio que demuestra su mayoría de edad. El ciudadano ejerce la crítica mediante el ejercicio de la opinión pública, que es la manifestación de su raciocinio, que también es su función como fiscalizador del comportamiento de los funcionarios. La

opinión pública es la esfera comunicativa de la formación del consenso; emerge con la separación de la Sociedad Civil y el Estado.

El *bárbaro* no es el buen salvaje ni el ciudadano, no es el primer hombre, tampoco el último; el bárbaro es la figura historicista que recuerda el entrelazamiento de las sociedades, de las culturas, de las instituciones, constituidas por medio de luchas.

Hay un *bárbaro* que ha invadido nuestras tierras, nosotros somos bárbaros para otros; el *bárbaro* es la figura amenazante externa e interna, acecha a la civilización, lo conseguido por la civilización, sus logros, sus códigos, sus valores y sus instituciones. El *bárbaro* es indisciplinado y tiende a ser nómada. Para los griegos antiguos el *bárbaro* era el que no hablaba la lengua reconocida como tal por ellos; entonces aparece como un ser mudo, tosco y brutal. El silencio del *bárbaro* es perturbador porque no se puede decodificar, lo que dice no tiene significados reconocibles. Lo que se recuerda de él es su irrupción violenta, su libertad sin límites, la recurrencia a la fuerza. Hablamos de una figura que es la fuerza desnuda del poder. Tenemos que tomar en cuenta que ninguna civilización, ninguna cultura, ha dejado de tener la experiencia del *bárbaro*. Todas lo recuerdan y lo temen. Se trata de una figura investida plenamente de historicidad, es un producto de la historia y al mismo tiempo la historia es su producto. Históricamente se traslada de Oriente a Occidente, arrasando, tomando territorios y poblados, instaurándose como máquina de guerra; en Occidente aprenden de su arte de guerra, heredan su maquinaria erizada de armas y continúan la marcha hacia el extremo oeste, hasta encontrarse de nuevo con su punto de partida, el Oriente, frente al cual no sabe qué hacer. El Oriente vuelve a desafiar al Occidente.

A propósito de la figura del *bárbaro*, Michel Foucault da lectura a un texto de Robert Desnos, aparecido en *La Revolución Surrealiste*, en su clase del tres de marzo de 1976; este texto es sugerente porque condensa con mucha fuerza el desplazamiento histórico de esta figura paradigmática que atraviesa las culturas. Robert Desnos se refiere a los bárbaros como: "*Llegados del Este tenebroso, los civilizados siguen el mismo camino hacia el Oeste de Atila, de Tamerlán, y de tantos otros desconocidos. Quien dice civilizados, dice antiguos bárbaros, es decir bastardos de los aventureros de la noche, o sea aquellos que el enemigo*

(romanos, griegos) corrompe. Echadas de las costas del Pacífico y de las pendientes del Himalaya, estas grandes hordas, infieles a su misión, se encuentra ahora frente a aquellos que los echaron en los días no muy lejanos de las invasiones. Hijos de Calmuco, nietos de los hunos, desembarcados de las ropas tomadas en préstamo en los vestuarios de Atenas o de Tebas, de las corazas rescatadas en Esparta o en Roma, y surgidos desnudos, como estaban vuestros padres sobre sus pequeños caballos. Y vosotros, normandos laboriosos, pescadores de sardinas, fabricantes de sidra, subid a las barcas venturosas que, más allá del círculo polar, trazaron una larga estela, antes de llegar a estos prados húmedos y a estos bosques ricos en cetrería. Blanco, reconoce a tu patrón, tú que creías escapar de él, este oriente que te echaba, invistiéndote del derecho de destrucción que no has sabido conservar, y que ahora encuentras a tus espaldas, una vez cumplida la vuelta al mundo. No imites al perro que quiere morderse la cola: correrás perpetuamente detrás de occidente. Detente. Ríndenos cuenta un poco de tu misión, gran armada oriental, convertida hoz en los occidentales."⁴³

Como puede verse, el *bárbaro* es alguien que sólo puede ser comprendido en relación a una civilización, respecto de la cual se encuentra en la condición de exterioridad. No puede darse el *bárbaro* sino a través de una civilización a la cual se enfrenta, que él trata de destruir y de que trata de apoderarse. El *bárbaro* es el que merodea las fronteras de los estados, el que arremete contra los muros de las ciudades. En este sentido, no hay *bárbaro* sin una historia anterior, que es la de la civilización de la cual se apodera y destruye. El *bárbaro* no se define en relación a un intercambio, sino en relación a la dominación. La libertad del *bárbaro* se apoya en la libertad perdida de los otros; en otras palabras el *bárbaro* no cede su libertad; el bárbaro instaura un poder que multiplica su propia fuerza individual. Como no puede ser de otra manera, considerando todos estos factores, determinantes y condiciones, efectos y connotaciones, por las que se desplaza el *bárbaro*, éste personaje recodara su perfil sobre un fondo histórico.

Frente a la irrupción del bárbaro en la historia se han de construir determinados filtros, que, en un caso lo hagan desaparecer del análisis

⁴³.- Este texto aparece en el capítulo 9: *Nobleza y barbarie de la revolución*. El libro es *Genealogía del Racismo* de Michel Foucault.

“histórico”, del recuento de los hechos pasados, que, en otro caso, recupera la libertad traída por el *bárbaro*, disociándola de los privilegios aristocráticos, que, por último, descubra otra libertad, no asociada a los *bárbaros*, sino que deriva de las tradiciones urbanas, de los municipios que se organizan desde la vieja *urbs romana*. El primer filtro es desarrollado por la monarquía absoluta, que se enfrenta a la aristocracia de los conquistadores, el segundo filtro es expresión de una posición democrática radical, que recupera la forma de la Asamblea, los campos de Marte y las fiestas como formas de una libertad bárbara no aristocrática. El tercer filtro corresponde a la burguesía, la que luchó por los derechos comerciales de las ciudades, en contra de una sociedad latifundista. Nos interesa considerar este último filtro pues éste nos llevara a la totalización de la nación y a la universalización del Estado y en este contexto se producirá una auto-dialectización del discurso histórico.

17.4.- Totalidad Nacional y Universalidad del Estado

En contraposición a la concepción de nación concebida como asociación consanguínea, como compacto social sin fronteras, la burguesía desarrolla la concepción del Estado-Nación. Sieyès sostiene que para que haya nación es necesaria una ley común y un cuerpo legislativo; la pareja de ley y cuerpo legislativo es la condición formal para la existencia de la nación. Sin embargo, estas condiciones no son substantivas, para que la nación subsista, para que su ley sea aplicada y su cuerpo legislativo reconocido, es necesario la presencia de condiciones substanciales de la existencia de la nación. Entre estas condiciones substanciales se encuentran los *trabajos* que se dan en una sociedad, por otra parte se encuentran los aparatos, las instituciones que sostienen la nación, estos son el ejército, la justicia, la iglesia y la administración. Lo substancial de la existencia de la nación es entonces la presencia de funciones y aparatos; esta es la base concreta. Una nación sólo puede existir si es capaz de comercio, de agricultura, de artesanía, de industria, sólo si tiene personas que son capaces de organizar un ejército, una magistratura, una iglesia, una administración. Esta nación es el tercer Estado, es el pueblo; el tercer Estado es una nación en todo el sentido de la palabra. El enunciado del tercer Estado

expresa que *todo lo nacional es nuestro* y que *todo lo nuestro es la nación*.

El discurso que representa al Estado-Nación ya no se basa en la recuperación del pasado, en despertar la memoria de los saberes concretos, sino en el presente, del cual se puede dar cuenta descriptivamente mediante un saber generalizado, la ciencia del Estado. Las condiciones de formación de una nación no están dadas por su arcaísmo, por su recuerdo ancestral, por su relación con una memoria larga, sino por su relación con el Estado. Esta es una relación vertical, que parte de un conjunto de individuos capaces de formar un Estado, quienes llegan efectivamente a formarlo. En estas circunstancias la fuerza de una nación radica en sus capacidades estatales; la especificidad de una nación estriba en su capacidad administrativa, de gestión y de gobierno, asumiendo plenamente su Constitución, como un cuerpo de leyes, y al Estado. La nación entonces es el núcleo constitutivo del Estado, la nación es el Estado en potencia y, en esta perspectiva, el Estado consolidado es la nación realizada.

Estamos ante una historia teleológica, que puede entenderse como el paso de lo virtual a lo real, de *la totalidad nacional a la universalidad del Estado*. Se trata de una historia polarizada que marcha indefectiblemente hacia el *presente*; este es el punto culminante, el *fin de la historia*. La relación de fuerzas en cuestión ya no es la desplazada en la intensidad de la guerra, sino la que aparece como concurrencia civil. Se trata de una historia donde se despliega un esfuerzo, una tensión de fuerzas que se encaminan hacia la universalización del Estado.

¿Cuáles son los supuestos epistemológicos de la construcción de esta interpretación de la historia, qué modelos hace jugar para construir su paradigma y, lo que es más importante, sobre qué condiciones históricas se estructura este discurso histórico? Como se ha podido ver, este discurso supone dos patrones de inteligibilidad que ha de combinar desde un nuevo punto de vista; el primer patrón tiene que ver con la guerra como enunciado-acontecimiento de inteligibilidad, el segundo patrón es el del *presente* considerado como culminación del Estado-Nación, es decir es el del *fin de la historia*. Desde esta última perspectiva el *presente* se convierte en el modo e instrumento de

análisis del pasado; el *presente* ilumina al pasado. Se puede decir que esta es la versión de la ilustración. La historia a lo largo del siglo XIX utiliza estos dos patrones de inteligibilidad, el de la memoria de una guerra inicial y el de la perspectiva presentista, la que termina reconstituyendo el pasado de acuerdo a los intereses del *presente*. Sin embargo, estos modelos son contradictorios entre sí, no son complementarios, es necesario entonces realizar su síntesis, combinando estos modelos de manera adecuada. Pero, esta síntesis no es posible sino a través de una filosofía dialéctica. No es exactamente la escuela historiográfica burguesa la que realiza esta síntesis; su concepción descriptiva, su método positivista, son limitantes para esta dialectización de la historia. La síntesis la realiza la filosofía especulativa, la filosofía dialéctica, en la expresión de la filosofía de la historia. Pero, para que concurra esta dialectización de la historia ha sido necesaria la auto-dialectización de los procesos históricos efectivos dados en la sociedad.

En este proceso de dialectización, la guerra reaparece en forma de revolución, pero en este caso se trata de la culminación de la guerra, de la última guerra, de una revolución que extrema el carácter de la guerra en la sociedad civil para finiquitarla e inaugurar una época de paz. Agustín Thierry dice que *la Revolución Francesa es el último episodio de lucha que duró más de trece siglos entre vencedores y vencidos*. El problema del análisis histórico es describir y explicar el proceso mediante el cual la guerra atraviesa toda la historia y conduce a una génesis de la universalidad, donde la guerra desaparece. La revolución es el último episodio de una guerra que pone en juego los antiguos conflictos. Mediante este análisis se produce la desaparición de la función de la guerra como instrumento de análisis de los procesos histórico-políticos; ahora la relación fundamental lo ocupa el Estado, se inaugura entonces la Ciencia del Estado como Ciencia Política. Pero, este proceso, este hacer jugar los dos modelos de inteligibilidad, combinarlos, usar uno como forma de expresión y el otro como forma contenido, conduce a la dialectización del discurso político, a la conformación de la dialéctica como interpretación de la historia.

¿Qué es la nación? ¿Qué es lo universal? La respuesta a estas preguntas se encuentra en la filosofía de la historia, la dialéctica. La nación, contenida en sus propios procesos de superación, se realiza en

el Estado, expresión política de lo universal. Esta filosofía de la historia es posible tomando en cuenta el desarrollo del discurso historicista en el trasfondo de los acontecimientos de lucha. La filosofía de la historia es posible a partir de la puesta en juego de dos modelos: el que lee el pasado a partir de la memorización de una guerra inicial y el que lee el *presente* como totalización de la nación y universalización del Estado. La filosofía de la historia utiliza el modelo de la guerra como medio de inteligibilidad y el modelo de universalización como discurso explícito; hablamos del *presente* como fin de una teleología procreada en las entrañas mismas de la historia de las instituciones y de los grupos sociales, de las funciones y de los aparatos. La dialéctica es producto del análisis histórico desplegado por la burguesía⁴⁴.

La pregunta que surge de la aseveración de que *la dialéctica es producto del proceso de auto-dialectización efectiva de la sociedad capitalista* es: ¿Cómo la dialéctica escapa de las manos de la burguesía para caer en manos del proletariado, la clase enemiga? A esta pregunta podemos decir que pasa lo mismo que con los otros modelos interpretativos, los que se convierten en instrumentos que circulan por distintas clases y son usados por ellas en distintos momentos como instrumentos de lucha o de legitimación. La filosofía de la historia, la filosofía dialéctica, la fenomenología y la lógica dialéctica, van a ser convertidas también en instrumentos de la revolución proletaria, aunque para que esto ocurra la propia dialéctica ha de ser sometida a una crítica epistemológica. Se subordina la lógica de la idealidad, la realización de la universalidad, a *la lógica específica del objeto específico*, a la lógica de lo concreto; aparece la *praxis* como la substancia de la historicidad. Al concurrir esto se des-clausura la dialéctica, se incluye la lógica del sentido al ámbito de recorridos del sin-sentido, la determinación se abre a la indeterminación, la historia a multiplicidad de historias, aperturando las potencias de la voluntad y la posibilidad.

Dicho esto debemos hacernos una pregunta en torno a la Revolución Nacional de Abril de 1952: ¿Se desprende de esta revolución

⁴⁴.- Diremos de notada la burguesía, tampoco de la intelectualidad de la burguesía, sino de cierta intelectualidad burguesa esclarecida, preocupada por responder a los desafíos lanzados por el discurso histórico político usado como instrumento de lucha. La mente más esclarecida de esta dialectización de la guerra es Hegel. La acumulación especulativa de la filosofía clásica alemana deriva en una interpretación ontológica de un debate historicista largamente trabajado y vivido dramáticamente.

la totalización nacional y la universalización del Estado? En otras palabras, ¿es el fin de la guerra iniciada con la conquista? Si evaluamos el discurso del nacionalismo revolucionario, vemos que el mismo pretende esto, interpreta la Revolución Nacional como la culminación de un largo proceso de lucha entre *nacionalismo y coloniaje*⁴⁵. Ahora bien, a la luz de los acontecimientos posteriores a 1952, podemos comprobar que la historia no termina ahí, que la lucha continúa, hasta tal punto que el partido gobernante, que dirige la revolución, termina escindiéndose. Las milicias obreras y campesinas, los sindicatos y la línea más radical del partido, prácticamente imponen la *nacionalización de las minas y la reforma agraria*.

El cogobierno entre el Movimiento Nacionalista Revolucionario y los sindicatos obreros (COB) tiene una breve duración; el control obrero marca el paso de una innumerable cantidad de puntos de tensión; la indemnización a los *barones del estaño*⁴⁶ descapitaliza a la empresa estatal que administra la explotación minera, desvaloriza a la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). En 1956 se produce un retroceso de la revolución, toma un curso liberal, presionado por los norteamericanos; desde entonces se abre una brecha cada vez más notoria entre obreros y partido. En 1963 se producen los enfrentamientos armados entre las milicias mineras y el ejército en Sora-Sora; todo anuncia la caída del régimen populista. Se produce el golpe militar del General Barrientos, pupilo del agregado militar norteamericano Fox, en 1964. Casi una década y medio después, durante el gobierno del General Banzer, después de la masacre de los campesinos del valle cochabambino, se rompe el pacto militar campesino, que conformó aquel militar carismático, quien reinaugura un nuevo periodo de gobiernos de facto.

La reinstauración de la democracia en 1982 es producto de una larga lucha del movimiento popular, pero la fiesta popular dura poco, pronto se enfrentan a un gobierno indeciso, sin una política precisa, que termina desatando una compulsiva inflación; se producen marchas, enfrentamientos y huelgas en contra del gobierno de la Unidad Democrática y Popular. Se adelantan las elecciones, de las cuales sale

⁴⁵ Nombre del libro de Carlos Montenegro, intelectual e ideólogo del MNR.

⁴⁶ Calificativo atribuido a los grandes propietarios de las minas, antes de la nacionalización de las minas, Patiño, Hochschild y Aramayo.

elegido en el Congreso el controvertido líder "movimientista" Paz Estensoro. De 1985 adelante se ingresa a una etapa de ajuste estructural, bajo la égida de una política económica neoliberal. Este discurso vuelve a presentarse con un *tono apocalíptico de fin de la historia*, sin embargo, el estallido de la resistencia sindical, civil y popular, en distintos campos, regiones y localismos, nos muestra que este fin de la historia, esta realización del Estado Liberal, es más un artificio discursivo que una realidad, es más una conjura contra los espectros de la revolución social que una hipótesis digna de tomarse en cuenta. Toda esta descripción de acontecimientos políticos y sociales nos muestra que la Revolución de Abril no es más que un hito en una cadena de sucesos, atravesados por una *guerra infinita, incluso en la filigrana de la paz. La totalización nacional y la universalización del Estado* es un postulado ideológico de la burguesía criolla y de sus representantes políticos.

18.- GENEALOGÍA DE LAS FUERZAS

Hasta el momento hemos hablado del retorno y de la actualidad de Marx, del marxismo, de la violencia de la metafísica, de la ideología y del conocimiento de lo posible, de la dialéctica como fuerza del entendimiento y de la relación de poder, así como de la dialéctica de la libertad, de la voluntad y del poder, también, comprendiendo todo esto, de la dialéctica de la idea como dialéctica de la identidad de la diferencia. De aquí hemos pasado a la crítica del sistema hegeliano, no sólo a partir de la crítica elaborada por Marx, sino retomando el paso dado por Georges Bataille que nos traslada de *la crítica de la economía política* a la *crítica de la economía generalizada*, avizorando deslizamientos y salidas del horizonte configurado por el discurso hegeliano-marxista. Recomendamos de nuevo con las condiciones *a priori*, la pregunta por el sentido social, la respuesta dada como *sistema* de la diferencia; una vez hecho esto, hemos vuelto a retomar el concepto de *revolución* y la historicidad de *la lucha de clases*, tocando la inteligibilidad que permite el acontecimiento de la *guerra*. En todo este transcurso literario de la reflexión sobre la problemática que plantea una *ontología de la praxis*, no dejamos de aludir a la emergencia de la *voluntad de poder*, a su dialéctica, a su metamorfosis, a su devenir, así como a su puesta en juego; todas estas alusiones tienen que ver con la

genealogía de las fuerzas, que en Friedrich Nietzsche es entendido como *genealogía de la voluntad de poder* y en Michel Foucault es planteado como *genealogía del poder y ontología histórica de nosotros mismos*. Por eso es conveniente que nos detengamos en el tema aludido, toquemos un poco más ampliamente la problemática filosófica e histórica connotada por la *genealogía de las fuerzas*.

Antes tenemos que elucidar el concepto de *genealogía*, que no se subordina a la lógica dialéctica, sino que se plantea en términos de retorno a la diferencia, se pone como una comprensión del presente a partir de un recorrido retrospectivo, que recupera la procedencia; se configura en la relación temporal entre procedencia, emergencia y actualización. *La genealogía trabaja sendas embrolladas*, dice Foucault⁴⁷; tiene como tarea fundamental el percibir la singularidad de los sucesos, encontrarlos allí donde menos se los espera, en aquello que pasa desapercibido por no pertenecer a la historia. Se trata entonces de captar el retorno de los sucesos, pero no desde una perspectiva evolucionista; nada más lejos que esto de la genealogía, sino reencontrándolos en sus distintas localizaciones, en sus diferentes escenarios, donde han jugado diferentes funciones; se trata también de detectar su punto de ausencia, el momento donde no han tenido lugar. La genealogía no se opone a la historia, es también historicista; se opone a la construcción abstracta deductiva meta-histórica de las *significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos*. La genealogía no es la búsqueda del *origen*, sino el retorno a las procedencias.

Hacer genealogía es ocuparse de las meticulosidades y de los azares de los comienzos, es prestar atención a su propicia malevolencia, es quitarles las máscaras para verlas surgir desnudas, con el *rostro del otro*, buscarlas donde estén, remontarse en su laberinto donde ninguna verdad las protege. Michel Foucault dice que, "*el genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma*"⁴⁸. Nietzsche usa la palabra *origen* (*Ursprung*) en una alternancia variada, más como *emergencia* que como *nacimiento* (*Entstehung*), también como *procedencia* (*Herkunft*), así como *descendencia* (*Abkunft*) y como

⁴⁷.- Michel Foucault: *Microfísica del Poder*; en el ensayo *Nietzsche, la Genealogía, la historia*. Madrid 1992, La Piqueta; pág. 7.

⁴⁸.- *Ibíd.*; pág. 11.

alumbramiento (Geburt); pero sitúa su sentido genealógico más cerca de su acepción como procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*).

La procedencia (*Herkunft*) es la fuente, la vieja pertenencia a un grupo; sin embargo, no es una categoría de semejanza, sino más bien de las marcas diferentes. La genealogía disocia una identidad ilusoria, la hace estallar, descubre sus múltiples sucesos perdidos. Se trata de seguir la huella compleja de la procedencia, su dispersión constitutiva; es decir, descubrir los accidentes, las desviaciones, los errores, los fallos, descubrir que en la raíz de lo que conocemos y lo que somos no hay verdad ni *ser*, sino *exterioridad del accidente*. La procedencia se enraíza en el cuerpo; en él encuentra el estigma de los sucesos pasados, la historia política; de él surgen los deseos donde se entrelazan, compiten, convirtiéndolo en un campo de fuerzas. El *cuerpo* debe tomarse como *una superficie donde se inscribe la historia de los sucesos*, además de ser precisamente el lugar de la disociación del Yo. La genealogía articula cuerpo e historia; hace aparecer al cuerpo saturado de historia y muestra a la historia de-constructora del cuerpo.

La emergencia (*Entstehung*) designa el momento de surgimiento y de aparición; ocurre siempre en un campo de fuerzas. En este sentido la emergencia es la irrupción misma de las fuerzas, su entrada en escena. En tanto la procedencia está vinculada a la cualidad instintiva, la emergencia se localiza en un lugar de enfrentamiento. Este lugar es un no-lugar, una distancia pura, donde los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. La genealogía viene a ser una hermenéutica, pero con la condición de que su interpretación ponga en juego reglas que no tienen una significación esencial, reglas que son sometidas a voluntad, la que las vincula a otras reglas, cambiando su sentido. La genealogía es la historia de las interpretaciones del devenir de la humanidad. La emergencia actualiza las procedencias en un *presente*, al mismo tiempo abierto y fugaz, al mismo tiempo inaprensible y eterno. El *presente* entonces es el estar constantemente conectado con al ámbito recurrente de las temporalidades, de las múltiples historias, que trazan figuras de retorno y diferencia, incluso con aquellas historias de la que no somos conscientes, que están olvidadas. El *presente* es el instante complejo donde la vida se reconoce viva, es la potencia transformadora.

La genealogía, es decir, la *historia efectiva* (*Wirkliche Historie*) no se apoya en ninguna constancia; nada en el hombre ni en su cuerpo es suficientemente fijo como para convertirlos en modelos de comprensión de otros hombres, como para poder reconocerse en ellos a través de aquellos referentes. Desde este punto de vista, el *reconocimiento* no es posible, la *autoconciencia* no se reconoce en otra *autoconciencia*; lo que ocurre es una experiencia distinta, la experiencia del desencuentro, de la distancia y de la diferencia, la experiencia de la ausencia; aquello que me era común y ya no está. Es en esta experiencia que me reconozco distinto y diferente, no sólo en relación a los demás, sino incluso a mi mismo; llamemos a esta experiencia la del *desconocimiento*. Esta experiencia del diferimiento y la separación, del estallido de las múltiples singularidades que me distancian y cambian, es una apertura a las profundidades de mi mismo, a su riqueza infinita, que es también la infinita creatividad de la vida, el viaje a sus profundidades insondable. De este modo, por medio de este descubrimiento de la diferencia, la experiencia del desconocimiento y del asombro se convierte en conocimiento aperturante. La historia se hace *efectiva* en la medida que incorpora la discontinuidad en nuestro propio *ser*; ante ella, en ella, en su acontecer efectivo, no hay nada tranquilizador ni consolador; la continuidad se deshace permanentemente, haciendo aparecer el acontecimiento de la diferencia, la multiplicidad de las singularidades y el suceso único, en su propia singularidad. Es así como puede entenderse que las fuerzas presentes en la historia obedecen al azar de la lucha. El mundo en el que estamos es un mundo donde *la mano de hierro de la necesidad sacude el cuerno de la fortuna*⁴⁹. El sentido histórico se disuelve, no tiene referencias, no tiene coordenadas originarias, se desparrama en miradas de sucesos perdidos; pero es precisamente en esta diseminación donde el sentido histórico aparece plenamente como sentido historicista. El sentido histórico se da de este modo como la posibilidad de hacer, en el mismo movimiento de apertura del conocimiento, su propia genealogía y arqueología.

Es menester hacer la crítica a la historia de los historiadores desde la perspectiva intempestiva de la *historia efectiva*. No hay origen providencial, sólo hay un comienzo mezclado e impuro, sólo hay diferencia a la que retornamos de modo distinto. La historia de los historiadores es un calmante, tranquiliza y contenta a la gente que

⁴⁹.- Nietzsche: *Aurora*.

quiere sentirse segura, enaltece y engrandece el pasado; pero, ningún pasado es más grande que el *presente* y ningún *presente* puede comprenderse sin la diversidad de pasados. La decadencia de la filosofía y de la historia se remonta a Sócrates, que es el gran consolador, es él el que instala el racionalismo idealista que desprecia al cuerpo. Son demagogos los que lo siguen, niegan el cuerpo para establecer la soberanía de la idea intemporal; el historiador atrapado en estas redes racionales borra también su propia individualidad para que los que nombra entren en escena y tomen la palabra. Para lograr este efecto se encarna consigo mismo, hace callar sus preferencias, desdibuja su propia perspectiva en aras de sustituirla por una *geometría ficticiamente universal*⁵⁰. El historiador imita a la muerte, de esta manera adquiere una suspendida existencia sin rostro y sin nombre. Así es como nos convence de la manifestación de leyes y regularidades inmutables. Esta objetividad histórica pertenece al proceso en el que se constituyen las representaciones ideales por medio de un grandioso proceso de *represión*. La objetividad del historiador es la inversión del querer en saber, es, al mismo tiempo, la creencia en las causas finales y en una inmanencia teleológica. El historiador es un asceta.

El sentido histórico, en la historia efectiva, hace uso de la parodia, como procedimiento, para destruir la realidad como algo dado, hace uso de un procedimiento disociativo, que permite la deconstrucción de la identidad y hace uso de un procedimiento sacrificial, que deriva en la destrucción de verdades. Se trata de desprender una historia que se libere del modelo metafísico y antropológico, se libere de una memoria repetitiva y reificada; hablamos entonces de utilizar la historia como una contra-memoria, que descubra la multi-dimensionalidad y las torsiones de la temporalidad.

Dicho esto, después de esta elucidación del *concepto* de *genealogía*, debemos aclarar cuál es la relación entre *genealogía* y *voluntad de poder*. También, considerando todo el texto, el contexto del texto en cuestión, éste, el mismo que se expone, debemos aclarar cuál la relación entre *genealogía*, *voluntad de poder* y *praxis*. Genealogía, voluntad y praxis son palabras, así tal como están, así tal como se exponen; no hacen referencia a ninguna esencialidad, no hacen referencia a ninguna cosa, a ningún *ser*, forman parte de un discurso,

⁵⁰.- Michel Foucault: *Microfísica del Poder*. Ob. Cit.; pág. 23.

de una gramática, que crea ficciones, forma representaciones. No son conceptos analíticos, ni tampoco sintéticos, no pretenden decir la verdad, sólo establecen un juego de figuras, que, a diferencia de un discurso analítico o sintético, no persiguen la objetividad, la esencialidad o la idealidad. No son realidades en sí mismas, sólo palabras. Pero, son precisamente estas palabras las que hacen de contra-discurso, se oponen a la representación, descubren la ilusión objetiva del empirismo, escapan a la pretensión de una teleología inmanente al proceso histórico, del que supuestamente formarían parte. La genealogía es una contra-memoria, hace de contra-historia, su efectividad radica en recuperar el sentido histórico en su propia historicidad, en su propia variabilidad, abriéndose a la diferencia de las multiplicidades singulares. La *voluntad de poder* hace mención a los instintos subyacentes en el campo de intensidades, que desconstruyen el cuerpo, hace referencia al campo de fuerzas, que inscribe una historia política en la superficie de los cuerpos, colocándolos en un campo de discontinuidades donde se dibujan los acontecimientos en un horizonte azaroso. La *praxis* es la subversión de las acciones, de los comportamientos, de las conductas, en forma de acontecimientos, que conectan localizaciones infinitesimales, como las pulsiones, con corpus de flujos deseantes o esquemas de intereses sociales, en el marco de ordenamientos de relaciones históricas; la *praxis* es la conexión entre lo molecular y lo molar, entre los flujos caóticos y los ordenamientos circunstanciales, periódicos y regulares, en el contexto de las *formaciones históricas*. Todas estas connotaciones abren el espacio de una comprensión diferente a los sistemas teóricos, expresan una hermenéutica crítica que des-clausura la herencia racionalista de la ilustración, la herencia positivista de una heurística científica y la herencia totalizante de una teleología dialéctica. Este es el lugar donde se aproximan tanto la crítica de Marx y la crítica de Nietzsche a lógica inmanente de la dialéctica hegeliana, en cambio se diferencian por la forma de des-clausurar, por la forma de desmitificar, por la forma de anunciar un nuevo comienzo. En un caso, con la lectura de la posibilidad de la *desaparición del Estado* y, por lo tanto, de las instituciones disciplinarias, represivas y representativas; en el otro, con la comprensión vital de la llegada del *superhombre*, que es la figuración de la *voluntad de poder*, de la afirmación de la diferencia, de la capacidad de criticar los valores del hombre y del último hombre, de la capacidad estética que crea nuevos valores.

¿Qué es la *voluntad de poder*? La *voluntad de poder* es afirmación de la existencia; en este sentido es el poder el que quiere, el que afirma, el que pone en juego la creatividad y hace crecer las fuerzas. La *voluntad de poder* es positiva e inocente. La *voluntad de poder* encamina en una dirección las fuerzas, tiene por contenido a los instintos, maneja las fuerzas, expresa los instintos. La *voluntad de poder* abre el camino a la realización del deseo. La *voluntad de poder* no se desapega de lo sensible, es amor a la vida. Cuando ocurre lo contrario con la voluntad, cuando tiene su vuelco a lo suprasensible, cuando se desprecia la vida, se trata de una *voluntad de nada*. No es propiamente una *voluntad de poder*, sino una conducta nihilista; esto es, una negación de la vida. A esto se ha llamado el amor a la verdad, este amor es el significado de la filosofía. Nietzsche dice que la metafísica se sustenta en el resentimiento, en eso que podemos llamar la recriminación de la existencia, en esa acusación que la señala como culpable. Es por eso que se propone revertir la historia de la filosofía, que es, en última instancia, la historia del resentimiento, se propone construir sobre esta crítica, que tiene que actuar como una demolición del edificio metafísico, un pensamiento afirmativo.

La *voluntad de poder* no es un concepto, es mas bien un nombre que designa a la vitalidad corporal. Es en el cuerpo vivo donde anida la *voluntad de poder*, es por ella que tiene vida. La *voluntad de poder* nos remite a inclinaciones fisiológicas, biológicas e instintivas. La *voluntad de poder* se conforma en un campo de fuerzas que recorre el cuerpo. Hay un parentesco entre Nietzsche y el vitalismo; concibe aquel un materialismo dúctil y plástico que le permite reducir los conceptos a su fundamento diferencial: *las fuerzas*. Se puede decir que la fuerza es una potencia, pero también una aplicación. En este sentido las fuerzas se hacen evidentes como mecanismos en ejercicio: son acción y definen un sentido. Una fuerza está siempre en relación con otra fuerza en un campo de fuerzas. Las fuerzas en sí mismas son activas; aparecen fuerzas reactivas cuando un grupo de fuerzas son dominantes en relación a otras que hacen de dominadas. Sólo en este sentido se puede hablar de *fuerzas activas* y de *fuerzas reactivas*. Entonces la relación de fuerzas plantea una diferencia y una jerarquía. Esta diferencia de las fuerzas es cuantitativa; pero, la misma diferencia de cantidades nos plantea la diferencia como cualidad. La cualidad es la diferencia

cuantitativa de las fuerzas; pero, la cualidad es también un valor. Esto es, una ponderación. Toda ponderación es a la vez cuantitativa como cualitativa.

La relación fuerzas no sólo define una jerarquía y una diferencia, sino que contienen una propiedad genealógica: *la voluntad de poder. En tanto que la fuerza puede la voluntad quiere*⁵¹. La *voluntad de poder* es afirmación de la diferencia; la busca, la encuentra y la reproduce. A este movimiento que no es cíclico se le llama *eterno retorno*, que se tiene que entender como retorno a la diferencia; movimiento sin punto inicial ni final. Aquí el azar, que está vinculado a la manifestación de la diferencia, define la necesidad; en tanto que la necesidad afirma el azar. Retornar es actualizar una procedencia, pero, no hay que olvidar que la misma procedencia contiene la diferencia. La figura es entonces la de un retorno a la diferencia. ¿Retornar es combinar las fuerzas de modo diferente y pasar por distintos puntos de síntesis? La *voluntad de poder* se comporta como una *síntesis* de las fuerzas; es una *síntesis* que hace de contenido y de sentido. No se trata de una síntesis como tal, estática y consolidada, o una síntesis en forma de superación, sino de una red de acontecimientos agrupados en su propia provisionalidad, suspendidos en el juego de azar.

18.1.- Genealogía como Historia Efectiva

Se ha querido entender la historia como *trama*; esta historia es la historia de los filósofos. Se ha querido también entender la historia como serie de sucesos ordenados documentalmente; esta es la historia de los historiadores, quienes practican, en realidad, la historiografía. Se ha querido buscar en el tiempo histórico una constancia, la búsqueda de un fin, la permanencia o la realización de ciertos valores correspondientes a la "humanización" o a la "civilización"; estos bondadosos objetivos expresan más los deseos de los intérpretes, comentadores, investigadores de la historia, que lograr configurar los recorridos sinuosos de fuerzas, de cuerpos, de voluntades, de azares, que han hecho *emerger* de su múltiple *procedencia* la actualidad de una *arqueología* de tiempos, temporalidades, que se hacen presentes en el *instante* de su *emergencia*.

⁵¹.- Guilles Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*. ANAGRAMA; pág. 75.

No hay nada más adecuado que contraponer la *historia efectiva* a la historia lineal, teleológica, progresiva, de filósofos, historiadores, ideólogos, quienes siempre encuentran, en la aparente continuidad de los sucesos, el substrato de sentido atribuido, en una época, al conglomerado de acontecimientos que agobian, atormentan, asombran, a los hombres de ese período. La historia efectiva no es un relato donde el que relata o los que escuchan, puedan reencontrar su *origen*, puedan justificar los actos que supuestamente los han fundado. En la historia efectiva los momentos constitutivos no desaparecen, tampoco son lugares fundacionales, sino que los momentos constitutivos reaparecen en su desigualdad; así como se constituyeron en el azar, reaparecen innovando sus mil rostros. En la historia efectiva de la formación social boliviana la procedencia territorial, la procedencia del *ayllu*, la procedencia de los pueblos itinerantes de la Amazonia y del Chaco, no ha quedado como un comienzo, un punto de partida alejado, superado por el proceso civilizatorio. Tampoco el conquistador ha quedado como figura romántica o despiadada de un nuevo comienzo, sino que es una huella que persigue su realización en las distintas formas de dominación, que se despliegan en las sociedades coloniales y postcoloniales. La genealogía dispersa estos comienzos en su composición de fuerzas variadas, en la diferencia de sus procesos, que se entrelazaron para dar forma a eso que no es exactamente un *origen* sino una *procedencia*.

La genealogía histórica no abandona la problemática del tiempo, más aún cuando se trata del tiempo producido socialmente; sólo que no acepta que la problemática del tiempo sea reducida a la medida de la continuidad de las series cronológicas o a la medida de las series documentales, así como a la "medida" o tamaño de los valores, que siempre son prejuicios sociales de una época. El tiempo para la genealogía histórica es desplazamiento y acumulación. Se trata de un desplazamiento donde los recorridos se encuentran más bien enmarañados: direcciones cuyos vectores no apuntan a una misma dirección, sino despliegan sentidos diferenciados, hasta contradictorios, trazan líneas de tensión, marcas en el espacio-tiempo (*pacha*), que no logran conservarse como inscripciones únicas; aparecen, de manera diferente, como trazos mutables. La acumulación es también compleja; puede agregar aditivamente, así como aparecer como efecto multiplicador; también puede desagregar, es decir, puede restar, quitar, socavar, aunque

también puede dividir, distribuir, diseminar. Esta figura abierta de la acumulación, movediza, como productora, no garantiza ninguna hipótesis de progreso. Un recorrido puede envolverse así mismo o volverse sobre sí mismo, como en un círculo o como una elipse; puede también mostrar su rutilante zigzag, así como anudarse como en un ovillo o texturar un amarre que aparezca como matriz de períodos definidos. Esta riqueza de la temporalidad nos acerca a la idea del tiempo vital; vida y vivencia de un tiempo que se extiende o se pliega; siempre produciendo multiplicidades; así como ocurre como en biología con la diversidad inacabada de las especies.

La genealogía asienta su mirada en las singularidades, aquellos fenómenos que los positivistas llaman *hechos*, pero no para construir, a partir de ellos relaciones de generalización, para luego de este modo sostener una hipótesis inductiva. No es esta clase de ordenamiento presupuesto el que interesa a la genealogía, sino lo que intenta con su postura crítica es romper el monopolio de cualquier ordenamiento, de cualquier explicación absoluta. La posición es esta: *cualquier ordenamiento es posible o todo ordenamiento es posible*, lo que interesa es descubrir la vitalidad de lo real para producir la multiplicidad de ordenamientos. Lo que interesa también es liberarse de la *voluntad de saber* para emprender el camino del *saber de la voluntad*. La voluntad de saber es destructiva; su "historia", si podemos hablar así, refiriéndonos un tanto a su itinerario, otro tanto a su "desarrollo", ha comenzado sacrificando los cuerpos en aras de la verdad religiosa, no ha terminado aún, sino que pasa ahora por el aniquilamiento del "sujeto". El conocimiento científico, que es la realización más acabada de esta voluntad de saber, no reconoce como raíz de sus conceptos el interés de la *voluntad de poder*, la intencionalidad subyacente de esta estrategia de poder. Este ocultamiento de su inconsciente, este "escondimiento" de su deseo, caracteriza a una ciencia que nos encamina a la muerte, que es como el costo existencial de este conocimiento por el conocimiento. Por eso su obsesión por la verdad, que ahora es traducida como obsesión por la objetividad. Esta objetividad es el discurso de su legitimidad.

El *saber de la voluntad de poder* no solamente que invierte la relación entre voluntad y saber, relación que dice que el saber se pone en función de la *voluntad de poder*, donde la voluntad es evacuada, vaciada, transferida en función del manipuleo instrumental, sino que es mucho más

que esto; el *saber de la voluntad* retorna la mirada a su lugar de procedencia, a la sensualidad del cuerpo. La mirada desde los órganos no resume su percepción al ámbito de la biología, sino que comprende a los órganos como parte de un "lazo" social, comprende a la emulación de la especie como espesor donde se inscriben los símbolos; gramatología que convierte el trazo de las marcas en conductos por donde se viabilizan las metamorfosis de la metáfora. Lo imaginario es eso, la articulación entre instinto somático e intencionalidad social. Lo imaginario es un acto colectivo, sin dejar de entender lo colectivo como especie, como vínculo social, como campo inter-subjetivo. Por eso el *saber de la voluntad de poder* coloca, acerca, enlaza, al conocimiento con su *procedencia*: lo real, lo territorial, lo corporal, la configuración cósmica, desatan la voluntad como *instinto de vida*, que no deja de conllevar su pareja paradójica, el *instinto de muerte*. Entendamos a este instinto de vida como *Eros*. Erotismo, declinación sensual por la *otredad*, inclinación por la conservación; también por la entrega a la diferencia, por la saturación de la distancia, que es como decir, entendimiento del *Otro*, de lo *Otro*, por la proximidad, la vecindad, la emulación, la similitud o la diferencia, la simpatía. Todo aquello que podemos envolver por la frase que diría del afecto a la vida al afecto por la vida. Este "comienzo" de toda relación, que fue pronunciado por un poeta cuando dice que *lo más profundo es la piel*, no ha dejado de ser *procedencia*; pero ha sido olvidada, escondida, reprimida, en la era de la modernidad. Por eso volver es lo más importante ahora, sobre todo para avanzar, incluso cuando hablamos de "conocimiento", puesto que se conoce más cuando menos serviles somos al conocimiento desligado de su *voluntad de poder*. Conocemos más cuando más abiertamente actualizamos la *procedencia*. Este retorno es entendido como *pachacuti*. ⁽⁵²⁾

19.- LA POLÍTICA Y SUS SIGNOS

⁵².- "De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar". Michel Foucault: *Micro-física del Poder*; Nietzsche, la genealogía, la historia. La Piqueta; pág. 7.

Entendamos al *poder* como una cartografía de fuerzas; esto quiere decir que las fuerzas se despliegan en el espacio. ¿Qué es una fuerza? Sólo se puede hablar de fuerzas en un campo de fuerzas; hay fuerzas que se remiten a relaciones sociales. Desde esta perspectiva las fuerzas atraviesan estratificaciones sociales. Esta cartografía marca, demarca y jerarquiza el espacio, recorre recreando sus propios circuitos o trasladándolos como un proceso de diseminación y distribución. En último término el *poder* es control territorial.

Entendamos a la *democracia* como el orden de las representaciones, ámbito de formación de la opinión pública, de la conformación del consenso y de la delegación de la voluntad popular. La democracia no se remite únicamente a la forma de gobierno, tampoco solamente a una estructura estatal; es el lugar donde se deciden las limitaciones a la participación popular.

Entendamos el *conocimiento* como el arte de descifrar signos, interpretarlos, explicarlos. El conocimiento no tiene un trato igualitario con los signos, determina una relación selectiva, condena grupos, series de signos al silencio, otros, en cambio, son privilegiados en la función clasificadora, interpretativa y explicativa. Conocer es construir modelos sustitutivos de lo real mediante enlaces de signos.

Hipótesis:

La organización del poder excluye fuerzas que quedan fuera de una red de disposiciones y de las decisiones políticas, así mismo la democracia excluye la participación colectiva en el manejo de la gobernabilidad, siguiendo esta lógica el conocimiento formalizado deshecha otros conocimientos alternativos. El conocimiento de lo posible persigue recuperar a la heurística y a la hermenéutica de la ciencia el desciframiento, la interpretación y la explicación de los signos excluidos.

El problema del objetivismo es que confunde al signo con el *objeto* del que es signo; de este modo se pierde la dimensión del *sentido*. Del mismo modo en determinados órdenes democráticos se diluye la función del *sujeto*; sus necesidades son interpretadas como demandas de objetos. La "objetividad" de la democracia se traduce en el voto. Esta *cosificación*,

no sólo puede entenderse como deshumanización, sino como pérdida de *sentido*.

El neoliberalismo, siendo la expresión ideológica del capitalismo tardío, tiende a la "globalización de la economía". Tiende a restringir los ámbitos sociales y culturales a sus mínimas condiciones, de tal suerte que los "valores" sociales y culturales son calificados a partir de su función con el crecimiento y el desarrollo económico. En estas condiciones la política se convierte en un medio para tomar el poder y conservarlo, la política se separa de la ética; este acontecimiento de separación de campos culturales es claramente expresado por los consejos de Maquiavelo al Príncipe. Estas condiciones históricas son herencia del discurso jurídico-político, de la *ilustración*, de lo que se ha venido en llamar *modernidad* y el desarrollo del capitalismo, con todas sus consecuencias; por ejemplo, la mercantilización de las relaciones sociales, de los humanos, de los bienes y del mundo; otro ejemplo podemos encontrarlo en las consecuencias derivadas de las implicaciones tecnológicas de la *revolución industrial, tecnológica y científica*, también en los efectos de la masificación, disciplinamiento de los comportamientos, decodificación cultural y desterritorialización. En estas condiciones se produce la autonomización de los signos, es decir, se da lugar a la metafísica de los discursos, entre ellos la metafísica de la economía política y de la política misma. Esta autonomización de los signos hace creer que éstos contienen esencialidades, conciben las esencias de las cosas, las relaciones, las estructuras, los humanos y el mundo. A esta autonomización de los signos vamos a llamarla proceso de idealización de las relaciones, de las estructuras y las prácticas sociales. Esta idealización es un efecto del poder, concurre por medio de una violencia ejercida sobre la vida social; en este ejercicio se destacan los mecanismos de dominación, mecanismos que construyen un espacio globalizador de represión para establecer un espacio engeguecedor de representaciones. La crítica a esta metafísica no puede desarrollarse tan sólo como una crítica a las formaciones discursivas en cuestión, sino como crítica a una economía generalizada y, tocando, el núcleo del problema, como crítica a las estructuras de poder.

19.1.- Las Estructuras de Poder

¿Qué se entiende por poder? El poder tiene que ver, como hemos dicho, con la disponibilidad de fuerzas. El dominio y la gobernabilidad pasan por el ejercicio del poder, son efectos del poder. El poder se expresa en el espacio; supone un manejo de la territorialidad. El control de espacios es una función de poder. El poder afecta a lo que podemos considerar que es su objeto de poder, la materia a la que induce con cierta fuerza. Pero, el poder se realiza de manera concreta: hablamos de estructuras que organizan y jerarquizan a las fuerzas. Si la estructura está conformada por relaciones de composición y de transformación, las *estructuras de poder* se componen de fuerzas y transforman fuerzas. Desde esta perspectiva se puede hablar de una *genealogía del poder*; en otras palabras de *la procedencia, la actualización y la emergencia de las fuerzas*.

Cuando se habla de poder el sentido común lo asocia con el Estado; pero, el Estado es apenas una de las estructuras de poder. Para efectos de la gobernabilidad es quizás la estructura direccional; pero, una sociedad no solo cuenta con el Estado para ejercer el mando, sino que cuenta con otras estructuras adyacentes que posibilitan la conducción de las fuerzas. Cuando dejamos la esfera de la gobernabilidad, cuando abandonamos el contexto global de la sociedad civil, y nos adentramos al estudio de los grupos, de las fracciones geográficas de clase, de los fragmentos territoriales de las relaciones sociales, de las regiones, nos enfrentamos a estructuras de poder singulares; no por eso menos complejas. Llamemos a éstas *estructuras de poder local*.

Ocurre que el *poder* no solamente se manifiesta como *cartografía de fuerzas*, sino que el mismo *poder* responde a una *expresión espacial* de la que deriva la contingencia de tensiones y dispositivos de fuerza. Se ha hablado del "poder" como Estado, también se ha avanzado en la lectura del ámbito de lo político, como multiplicidad de puntos de tensión en la extensidad de una sociedad civil diversa. Lo que pretendemos tocar ahora es una "cierta" anterioridad del poder: *su campo expresivo*. Si el poder es una formación de fuerzas, este campo expresivo es más bien una formación de "voluntades": intencionalidades sociales subyacentes a las fuerzas. Hablamos de impulsos colectivos generados por conglomerados afectivos compartidos; también de sentidos atribuidos socialmente a los recorridos de las fuerzas.

El poder local se remite a la disposición específica de las fuerzas en un lugar. Esto quiere decir que se dan dispositivos regionales que actúan sobre los espacios, los cuerpos, los grupos, las instituciones, afectando estas materias en su forma y contenido. Los cuerpos aparecen como superficies donde se inscribe la historia política, los grupos como agrupamientos de alianzas colaterales, transversales y diagonales, en tanto que las instituciones devienen constituidas como agenciamientos concretos de poder. Nos interesa comprender estas instancias en su desplazamiento concreto, como fracciones geográficas de poder, como diseminación de articulaciones y desplazamientos regionales, como circulación de recorridos geográficos en extensión. Este trabajo de interpretación exige una especificidad histórica; para tal efecto, consideraremos como es pertinente, las especificidades de la formación social boliviana y su historicidad propia. En este compromiso recurriremos a algunos análisis, de los más sugerentes, que se han dado en Bolivia.

19.2.- Entorno a las Hipótesis del Poder en Almaraz

En *El poder y la caída* Sergio Almaraz Paz esboza una teoría del poder adecuada a la composición de fuerzas de una sociedad diferenciada; sin embargo, articulada a la veta de *poder de la minería*. La personalidad de Simón I. Patiño está vinculada a este ejercicio de la disponibilidad, que es el juego de poder. Un hombre provinciano del valle cochabambino se eleva a la cumbre empresarial internacional desde el picacho Juan del Valle; allí se localizaba la mina llamada sugerentemente La Salvadora. El poder del que se habla se identifica con los dueños del estaño; los "*Barones del Estaño*" eran los amos del país al ser también los propietarios de las minas más ricas de este mineral, de múltiples usos en la industria de la postguerra. En otras palabras, el hecho de disponer de minas generaba una disponibilidad de fuerzas, que convertía al propietario minero en poderoso; el ámbito de la dominación tenía un epicentro: la extracción minera. Los circuitos mineros acercaban Catavi a Londres haciendo de la distancia una función del comercio.

¿Qué es el *poder* en ese ambiente configurado por campamentos mineros, dispersados en la espina dorsal de la cordillera, por expandidas haciendas expropiadoras de las comunidades originarias, por ciudades de desdibujado abolengo colonial y sin embargo pobres en sus procesos

urbanos? Para Sergio Almaraz Paz el *poder* es una estructura de disposiciones y de influencias, una estructura útil para proteger los intereses de las empresas mineras; un conjunto de círculos concéntricos que dilatan su dominación a toda las esferas de la sociedad. Visto desde una perspectiva social se trata de una *pirámide de compromisos*; en cuya base ancha se encuentran los dependientes pobres de las redes cómplices de la "oligarquía" minero-terrateniente, en tanto que en la cúspide de mayor influencia, más cercana a los "Barones", se hallan los bufetes de los abogados. Entre ambos extremos se dispersan profesionales, artistas, periodistas, militares, empleados en diversas colocaciones, de tal modo que se puede hablar de una estructura inserta en el cuerpo de la sociedad boliviana.

En este campo de poder se ejercía la dominación de los "Barones". Es así como se entiende que el *poder* está vinculado al *excedente*; se puede decir que los mecanismos de este poder no solamente protegían los intereses de los empresarios mineros, sino que fundamentalmente inducían a acrecentar el *excedente*; a través de las influencias sobre el gobierno se lograban concesiones, evadir impuestos, prorratear cupos de cantidades minerales; cuando la crisis de los precios del estaño, intervenir en las minas, mantener el nivel decrepito de los salarios. Si bien se puede decir que la *acumulación del excedente* genera fuerzas que afectan, inducen, tensionan, así como determinan la ampliación de las ondas de *irradiación de influencias*, también se puede hablar de un *ejercicio de poder* que es *inmanente* a la producción del *excedente*. No es que la estructura de poder se comportara como una carga (*superestructura*) en relación al *excedente*, sino que cumple una *función operativa* respecto a su generación.

Si un ciclo de historia puede definirse por los períodos marcados por un producto, se puede decir que la historia o por lo menos ese fragmento de historia, es como la *huella* dejada por el recorrido de ese producto. Este es el caso de los minerales de la plata y del estaño. Al ciclo de la plata le sucedió el ciclo del estaño; ambas periodizaciones históricas no se parecen, sino que se distinguen precisamente en su estructura, la composición de sus fuerzas; se distinguen en el ordenamiento del poder mismo. Las formas desenvueltas del poder durante el ciclo de la plata eran inmediatas, mas bien personales; acontecía como si no hubiera sido necesario la cohesión de una clase notoriamente dominante. La fuerza del

grupo de pioneros bastaba en un país sin ferrocarriles; la construcción de una línea ferroviaria de Huanchaca al Pacífico estampó con hierro la dependencia de Bolivia al mercado mundial, pero, también anunciaba la *emergencia* de nuevas formas de poder. Esta vez mediatizadas, despersonalizadas, complejizando una red de relaciones, distanciando a los empresarios mineros de una presencia personal en el gobierno, pero, cuyo efecto daba como resultado una dominación directa sin precedentes.

En el ciclo de la minería del estaño se desprendió una estrategia mayor; no solamente se exportaron capitales sino que estos se *coagularon* en grandes *trust*, corporaciones, oligopolios, repartidos en el orbe terráqueo. Simón I. Patiño se convirtió en uno de los diez millonarios más ricos del mundo. El estaño había objetivado un poder de alcance mundial; empero, este poder, era ajeno al país, mas bien el país había quedado exhausto al dar a luz a esta criatura extraña, que le había comido las entrañas. Un poco más de medio siglo perduró el dominio de los "*Barones*", aunque el ciclo del estaño se haya dilatado hasta entrado los años de la década de los setenta. La estructura de poder de esta "*rosca*", como popularmente se nombraba a la *oligarquía minera del estaño*, afincó su estrategia en la paradójica relación de injerencia y desprecio. Una injerencia abierta sobre los gobiernos liberales y republicanos, hasta el punto de convertir a muchos de sus ministros en títeres del "*súper-Estado*" minero; se combinaba con un no disimulado desprecio al Estado, sociedad política e instrumento político que al final cobijaba y servía a sus intereses.

Para Almaraz la estructura de poder es un producto histórico; es decir, no hay un poder en general, sino que las formas de poder, hasta el contenido mismo del poder, son formaciones históricas concretas. La estructura de poder en el período de la plata, la estructura del poder de la oligarquía minera del estaño, la estructura de poder derivada de la revolución de Abril, adquiere perfiles específicos y sentidos históricos concretos dependiendo de los ordenamientos de fuerza que se desprenden de sus ciclos generativos. Los "*Barones*" del estaño obviaron de su estrategia la presencia de la masa, salvo como objeto de represión cuando se les ocurría pedir aumento salarial o rebelarse contra las condiciones de vida de los campamentos mineros. La opinión pública no contaba para nada, cuando se tenía que inducir decisiones que afectaban al país entero; si se manejaban ciertos órganos de prensa era con objeto de civilizar a un

pueblo inculto. En este caso la prensa no ha jugado las veces de instancia de difusión en la formación de la opinión pública, sino que se ha encargado de hacer propaganda de imágenes de celebridad de los empresarios privados. Se trataba de una prensa encargada a educar a ignorantes; bajo este mote no solo caía el pueblo humilde, sino también afectaba a los militares, empleados públicos, profesionales de ideas independientes a la profesa religión liberal de estos *criollos* ricos.

No se puede hablar entonces del *Estado Oligárquico* como de una estructura pública, puesto que lo público no contaba en la definición de la política. Por eso también habría que hacerse cuestión de si bajo la sombra del poder de la *oligarquía minera* se pueda hablar así no más de política, teniendo en cuenta que para hacerlo se requiere de participación popular. Obviamente lo popular está ausente de este Estado, cuando aparece lo hace en forma de revuelta, rebelión, insurrección, porque eran las únicas formas mediante las cuales podía aparecer dentro un ordenamiento cerrado de poder. Del mismo modo que la relación del Estado con lo popular casi siempre se resumía a una relación de represión; los campamentos mineros eran eso, puntos de tensión para un Estado en permanente conflicto con una población que decía representar. La "*rosca*", los bufetes, los ideólogos de este liberalismo con "*chicote*", no dejaron de subestimar la voluntad popular, incluso después de las elecciones de 1951, en las postrimerías de la Revolución del 52. Por eso cuando llegaron las *horadas impolutas de los que no se lavaban al "Palacio Quemado"*, la *oligarquía* quedó no solamente ofendida sino perpleja. No esperaba la realización materializada en acción de la voluntad de la masa. La estructura de poder devenida de la revolución incorporó lo popular como contenido del Estado. Lo que pasó después es otra cosa, que lo popular terminará anexado a una estrategia de poder que utiliza su nombre, gobierna a su nombre; sin embargo, no le da precisamente eso: poder de decisión. Lo concreto es que la masa de trabajadores mineros, la multitud nativa, el pueblo urbano, hace historia de la forma singular como lo hace: irrumpiendo en un escenario donde no habían sido invitados. Un escenario además donde se representa la legitimidad de una jerarquía constituida sin consenso.

Si bien los perfiles y el sentido históricos de las estructuras de poder son distintas, ¿qué hay de común en ellas que nos permita hablar del *poder*? Si en unos casos el poder se genera en la disponibilidad del

excedente (grupo de poder de la plata, *oligarquía del estaño*), en el otro caso el poder es efecto de la disponibilidad de fuerzas de la masa. Ninguna de las estructuras de poder define un Estado democrático clásico; la legitimación a partir del *juicio* de la opinión pública es precisamente lo que falta para reconocer formalmente ese juego de poder democrático. Es bien cierto que, considerando el caso de la insurrección de Abril, es mil veces más democrático el *juicio directo de la masa*, que escoge con su acción multitudinaria no un presidente sino un estilo de historia. Esta multitud es más libre que los disciplinados ciudadanos que esperan elegir periódicamente cada cierto tiempo una alternativa electoral, entre las muchas parecidas.

En las estructuras de poder definidas en los períodos republicanos el recurso a la fuerza es más que una constante, es como un fundamento de estrategias en permanente conflicto. La *oligarquía* tenía que defenderse del **otro** múltiple en un territorio que consideraba ajeno; el Estado Popular tenía que defenderse de la *oligarquía*, que aunque derrotada contaba con recursos económicos, sobre todo en los contrafuertes, allí donde había llevado su capital. Es cierto que no es extraño para ningún Estado el recurso a la fuerza, pero, ocurre que en Bolivia, como en todo el continente de *las indias*, el *origen* del Estado, resumiendo la historia de esta institución a partir del ciclo colonial, se fundamenta en la violencia abierta contra las formaciones sociales nativas. Se trata de un Estado que se constituye sobre la base de la represión y la exclusión; después de la revolución del 52 se descarta la exclusión, pero, se busca homogeneizar, *normatizar*, seriar, disciplinar los cuerpos en este proceso de *igualación de hombres* que se da en el contexto de esta *democracia de la multitud*.

No es que se diga que la violencia es el fundamento del poder, sino que no se podía excluir a la población nativa sin el recurso a la fuerza y no dejaba de ser evidente que para el *Estado Oligárquico* la exclusión era necesaria: la expropiación de tierras y la extracción minera lo requerían. ⁽⁵³⁾ Es como decir que el poder se ejerce desnudamente, sin tapujos, pero, también sin consenso. No hay preocupación por convencer, se

⁵³.- "La formación del Estado moderno Boliviano se perfila y define sangrientamente. Es un proceso dentro del cual la aparición de las primeras empresas mineras y la incesante y feroz represión contra los campesinos, son las vías paralelas sobre las que corre la nación boliviana hacia el capitalismo moderno." Sergio Almaraz Paz: El Poder y La Caída. Los Amigos del Libro; pág. 66.

minimiza la función de los discursos, no se esconde el ejercicio del poder con la máscara del raciocinio; el estilo es el de la colisión directa. Este procedimiento era descarnado en períodos previos a la Guerra Federal: la recurrencia al *motín* resolvía los diferendos de camarillas, fracciones, militares y civiles. Con el advenimiento de los gobiernos liberales y republicanos no se modifica sustancialmente la orientación estratégica del comportamiento político: se abandona el *motín*, pero se actúa compactamente con fuerza contra las comunidades originarias, contra las demandas de los trabajadores mineros, contra el emergente populismo y la crítica nacionalista. No se permite la discusión; ocurre como si no se manifestara una pretensión de validez, sino que se presupone la validez como por herencia, seguros en la posición conquistada. La validez deviene de la acción y no así, como se supone, del acto de convencimiento.

Este uso abierto del poder caracteriza pues a esa común línea de los diagramas de fuerza de las estructuras de poder republicanas. La comprensión de este *fundamento* de la generación de las estructuras de poder conduce a las nacionalidades nativas, a las clases explotadas, a los excluidos, también a optar por el recurso a la fuerza. La falta de comunicación, que es como hablar de la ausencia de *reconocimiento del otro*, termina estableciendo un sustituto del dialogo o de la discusión, esta es la vía del enfrentamiento que puede interpretarse también como el flujo de un conjunto de señales guerreras. La Guerra Aymara terminó envolviendo a la propia Guerra Federal, aunque fue el ejército federal quien usufructuara el levantamiento de los Willca. ⁽⁵⁴⁾ Se puede hablar de la genealogía de la violencia en la historia del poder en Bolivia. Una secuencia de estallidos sociales en los puntos de tensión puede seguirse desde la Guerra Federal, pasando por la Guerra Civil de 1949, hasta la insurrección de Abril (1952); esta sucesión de colisiones puede, sin embargo, ser ampliada: desde la Conquista hasta la *Marcha por la Dignidad y el Territorio* (1990). Lo frecuente en esta beligerancia es la multiplicidad de colisiones locales: pugnas en la hacienda, alzamiento en un cantón, rebelión en una mina, la distribución geográfica de la *guerra de posiciones* de los sindicatos, marchas y huelgas en las ciudades, enfrentamientos de un pueblo nativo y una empresa maderera. Escasos son los momentos de irradiación nacional.

⁵⁴.- "La resistencia aymara cobró ímpetu a partir de 1896 siendo falso que la Revolución Federal, que se produjo dos años más tarde, hubiera sido la causa de ella." Sergio Almaraz Paz: ob. cit. Pág. 73.

Desde esta perspectiva podemos darle la razón a Michel Foucault: *el poder pasa por dominantes y dominados*. Releyendo a Almaraz podemos decir que las hipótesis sobre las estructuras de poder quedan sueltas si no se acompañan por otras simétricas y complementarias: las estructuras dominantes del poder tienen como contradicción a diagramas de fuerza latentes de los dominados, la respuesta está en la disponibilidad al enfrentamiento de los dominados. Por lo tanto toda estructura se desordena en su propio ejercicio, pues no puede haber ejercicio del poder, es decir, realización de una fuerza sino en relación a otra fuerza; unas fuerzas hacen de *función* de poder, en tanto otras de *materia* de poder. El poder entonces es el *producto* de las relaciones entre fuerzas: una constelación de afectaciones y de efectos, de antagonismo, de colisiones, tensiones, inducen esa disposición de posibilidades de fuerza que llamamos *poder*. La estructura de poder de la época de la minería de la plata tiene su correlato en la resistencia nativa a la *modernización* liberal, la estructura de poder de la *oligarquía del estaño* halla su antagonismo en la emergencia de lo popular, el Estado del 52 contiene su contradicción en la propuesta obrera. Ciertamente estas dualidades son más representativas que reales, no es sostenible una simple dualidad en períodos definidos, sino que esta dualidad puede ser direccional o provisional. En realidad se puede detectar múltiples contradicciones de grupos, fracciones, estratificaciones, distribuidas aleatoriamente en la cartografía del poder, distribuidas caprichosamente en el tiempo político. Por otra parte, cuando se habla de estructura se lo hace teóricamente, como bosquejo o resumen de una multiplicidad de singularidades y procesos. La estructura del poder de la que se habla, fuera del diseño de base, puede incluir, en realidad, variantes en la composición del poder, dependiendo de la región, localización, periodización que se trate.

La estructura de poder de la *oligarquía minera* se consolida después de la firma del tratado de 1904 (Tratado de Paz con la República de Chile). ⁽⁵⁵⁾ El diagrama de fuerzas adquiere complejidad, sobre todo debido a la expansión y transformación económica; la explotación minera, el circuito comercial, el flujo financiero dejan de ser simples líneas de

⁵⁵.- Con el tratado de 1904 se colocó la última pieza en la estructura del poder minero. Nació la segunda república anclada en el Pacífico, apoyándose en la minería y sobre los despojos de las masas campesinas." Sergio Almaraz Paz: ob. cit., pág. 78.

trabajo, de venta y de inversión. Entre el dueño de la mina y los compradores aparecen diversas mediaciones operativas; en relación a estas condiciones el aparato político ya no podía ser simple. Aparecieron también mediaciones políticas entre el Estado y la sociedad civil, aunque estas mediaciones no fuesen destinadas para convencer o recoger opinión de la sociedad, sino paradójicamente para excluir y anular toda posibilidad de opinión. Se puede decir que de 1916 a la década de los cuarenta la dominación política de la *oligarquía minera* no encontró mayores obstáculos, salvo las pretensiones de fiscalización del presidente Germán Busch y el replanteamiento político del Gualberto Villarroel. Las soluciones violentas se hacen necesarias cuando aparecen tendencias políticas organizadas con cierta decisión de control estatal frente a las grandes empresas mineras. Cada vez se hace más evidente que la voluntad del ejército no respondía al Capitán General sino al círculo de decisiones de la "rosca" minera. ⁽⁵⁶⁾

¿Puede hablarse de una génesis del poder? No puede afirmarse ninguna teleología por el hecho comprobado de la complejización de la heurística estatal; la complejización del aparato estatal concurre tanto como fenómeno cuantitativo como fenómeno cualitativo: la multiplicación de los mecanismos forma parte de la expansión, en cambio el sentido del diseño de la jerarquía, el carácter del empleo de los medios de poder, forma parte de la intensificación de la dominación. Quedó atrás la interposición personal de la decisión; la decisión ahora es diferida a través de un conjunto de mandos medios, del mismo modo, es fraccionada, repartida, mediante una división del *trabajo político*, división de la ejecución por sectores de aplicación. Pero, estas series de hechos no plantean de facto una continuidad necesaria en la historia del poder; se suceden desplazamientos, quiebres y rupturas. Un nuevo modelo del poder puede comenzar en otro lugar; esto ocurre con la revolución del 52. ⁽⁵⁷⁾ Con el advenimiento de la revolución el aparato estatal no se

⁵⁶.- "La fugacidad de los gobiernos de Busch y Villarroel, la muerte trágica de ambos militares, traicionados por sus propios camaradas, las contradicciones internas que los desgarraron, demuestran la realidad de otra faceta del poder minero: el ejército no obedecía a la voluntad del jefe de gobierno." Sergio Almaraz Paz: ob. cit.; pág. 87.

⁵⁷.- "Hacia esta misma época surgen los "equipos" políticos de la minería y se insinúan las primeras esferas de influencia entre las grandes empresas. El poder político ya no es ejercido *personalmente* por los mineros, característica que se mantendrá hasta el fin, sino a través de formaciones políticas. El juego se complica. Pero lo que importa notar, es que alrededor del auge del

simplifica, al contrario, adquiere dimensiones mayúsculas. Se multiplican las mediaciones en contacto con lo popular; ocurre como si la participación abierta de los sindicatos condicionara la burocratización del aparato político, el juego laberíntico de la sociedad política. Como se puede ver, se observa lo que se puede llamar descriptivamente la complejización de las estructuras de poder, cuando se pasa del *Estado Oligárquico* al *Estado Populista*, sin embargo, un Estado es distinto al otro; nos referimos a direcciones y sentidos históricos diferentes.

No hay continuidad entre el *Estado Oligárquico* y el *Estado Populista*; la historia de las estructuras de poder no nos define una génesis. La genealogía del poder se abre más bien a la dispersión de las procedencias: los hilos conductores, los amarres, en los diagramas de fuerzas, se dan porque las distintas opciones de poder son posibles, son potenciales. La insurrección de Abril fue posible porque la acumulación de la *memoria larga* terminó definiendo su estrategia de poder, a pesar del juego de exclusión y represión que la estructura de poder *oligárquico* desplegó. *Memoria larga* y *memoria corta* son las temporalidades que recorta Braudel en el complejo panorama de las multiplicidades históricas; una aparece como olvido y la otra como recuerdo; desde esta perspectiva podemos sugerir que la *memoria larga* contiene a la *memoria corta*, que la primera subordina y subsume a la segunda dentro su propia lógica, aunque esta sea imperceptible en la vida cotidiana. En tanto que el discurso del Nacionalismo Revolucionario comprende el transcurso de una *memoria corta*, estableciendo los orígenes de la *consciencia nacional* en el encuentro multi-clasista y multirracial de la Guerra del Chaco, el acontecimiento insurreccional de Abril de 1952 no podría interpretarse en toda su complejidad sin recurrir a la acumulación histórica de la *memoria larga*, la misma que se prolonga retrospectivamente a las sociedades pre-coloniales, estableciendo un hito traumático en la conquista del Tawantinsuyo; esta es la *guerra inicial* que explica la dominación heredada, que hace inteligible la historicidad del cuerpo social atravesado por la guerra, además de hacer comprensible, en el contexto histórico, el desplazamiento y desenvolvimiento de las luchas, tanto en su dimensión infinitesimal como en su dimensión molar, adquiriendo connotaciones nacionales. No podemos dejar de tomar en cuenta la diseminación de

estaño que trajo la Primera Guerra Mundial, se forma en Bolivia la estructura de poder minero: estrecha, oligárquica, piramidal." Sergio Almaraz Paz: ob. cit.; pág. 90.

estas luchas, la dispersión de las mismas, su prolongación secuencial por períodos, su concentración pasional e intensiva en momentos de exigencia, de emergencia y de disponibilidad de fuerzas; tampoco debemos dejar en cuenta sus diferencias, sus distancias, sus matices y cualidades que las distinguen. El sitio de la ciudad de La Paz tiene connotaciones propias, vinculadas al alzamiento de Túpac Amaru; la incorporación de Zarate Willca a la Guerra Federal con un ejército aymara, organizado a partir de los *ayllus*, adquiere connotaciones distintas en el contexto de la historia republicana, aunque se halle vinculado a la *memoria larga*, juntamente con la rebelión de Túpac Katari. Los levantamientos que se dan entre aquel alzamiento y esta rebelión son secuenciales, pero localizados, en todo caso regionalizado. La resistencia pasiva de los apoderados y caciques que demandan la defensa legal de las tierras comunales frente a la expropiación de las haciendas define otra secuencia, un cambio táctico en la configuración particular de las luchas. La organización y la resistencia sindical muestra otras secuencias de los puntos de tensión, del desplazamiento de las fuerzas, de la resistencia a los diagramas de poder que tienden a generalizarse, cortados apenas, silenciados, en momentos, por la virulencia de las masacres. En la Guerra Civil de 1949 aparece claramente la intervención de los partidos en alianza con los sindicatos; esta politización de la resistencia y de la lucha es manifiesta en la insurrección de Abril de 1952. De la revolución adelante, aparecen otras secuencias de la lucha, definidas ya en otro marco contextual postrevolucionario. La revolución nacional no está contenta consigo misma, con sus logros, y reclama una satisfacción mayor, una revolución política, social y cultural de mayor alcance, quizás del tamaño de su *memoria larga*.

19.3.- La Ilustración Mestiza

Lo que está en cuestión es la formación social concreta, su especificidad histórica, la articulación propia con la que se despliega en el tiempo, desarticulándose al mismo tiempo, para volverse a encontrar en una nueva forma de sincronización historizada. Tomando en cuenta esta cuestión se dibuja el perfil complejo de las *formaciones sociales abigarradas*. *Abigarrado* quiere decir de varios colores, viene del francés

bigarré; la palabra termina en *ado*, que significa *que recibe*, esto es, recibe el significado de la acción de un verbo⁵⁸; en este caso de lo doble, en lo que respecta a la sílaba *bi*, o de lo múltiple, que connota *garre* del francés antiguo, de los colores yuxtapuestos, es decir, de lo que cubre las vecindades simultáneas, puestas una al lado de otras.

Lo *abigarrado* supone lo entrecruzado, no sólo de una vecindad sobre otra, sino de una en otra, casi dando lugar al sincretismo. Esta suposición nos llevaría a figurar una convulsión, una actividad compulsiva debida al entrecruzamiento; hace pensar que el contacto transforma, por una suerte de morfismos o isomorfismos de contacto. Sin embargo, el sentido que le da René Zavaleta Mercado al término como que connota esta significación excedente: *lo "cholo"* es ese exceso, ese excedente del significante, aunque también ese defecto del significado. René Zavaleta se refería a la problemática derivada de la caracterización de las *formaciones sociales abigarradas*, entre las que se encuentra Bolivia, tanto por su propia historicidad, esto es, por sus procedencias diferenciales y sus actualizaciones dicotómicas, así como por la difícil articulación de sus variados modos de producción. El problema planteado por estas *formaciones sociales abigarradas* es el de las condiciones de su cognoscibilidad o lo que podemos llamar en términos husserelianos y foucaultnianos el *a priori histórico* de su saber.

Considerando que las formaciones sociales no abigarradas, vale decir, aquellas que se encuentran sobredeterminadas por el modo de producción capitalista, se encuentran iluminadas por el horizonte de visibilidad extendido por el mercado y las relaciones de producción capitalistas. Se produce entonces un efecto de iluminismo; la razón ilustrada da cuenta de las sociedades proto-capitalistas, las precapitalistas, las sociedades no-capitalistas y, por qué no, a la luz de los acontecimientos de la última década, las sociedades pos-capitalistas, articuladas al modo de producción dominante, que es el de la valoración dineraria. Pero, cuando no ocurre esta circunstancia, cuando no se cumple esta condición, cuando no hay un modo de producción dominante, cuando el modo de producción no sobredetermina la direccionalidad del proceso histórico de las relaciones de producción capitalistas, no es posible conocer las formaciones sociales

⁵⁸.- Guido Gómez de Silva: *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México 1985. Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

concomitantes a estas circunstancias, vale decir, las *formaciones sociales abigarradas*, desde los horizontes del espacio móvil de desarrollo capitalista. Esta problematización de la cognoscibilidad de las formaciones sociales abigarradas es un desafío epistemológico; es necesario crear un nuevo horizonte de visibilidad, que vaya más allá del horizonte de visibilidad diseñado por la ilustración.

René Zavaleta se plantea una compleja búsqueda de lo que llamaremos las condiciones de cognoscibilidad de las formaciones sociales abigarradas, concretamente de las condiciones epistemológicas de la formación social boliviana; esta búsqueda no llega a culminar, tampoco se avizoran del todo los horizontes de visibilidad que vayan más allá de la ilustración; sin embargo, el autor de *Lo Nacional-Popular en Bolivia*, propone un método de investigación para el conocimiento de estas formaciones abigarradas. Este es *el método de la crisis*, entendiendo a la *crisis* como el momento de síntesis en formaciones diseminadas y fragmentadas, compenetradas por distintas temporalidades históricas.

Crisis, palabra latina, quiere decir momento decisivo, situación inestable, viene del griego *krísis*, que significa precisamente eso, momento decisivo, pero también viene de la palabra griega *krínein*, que significa separar, decidir. En el contexto etimológico circundante también está el indoeuropeo *krin-yo*, que significa cortar. Como se puede ver la *crisis* no solamente tiene que ser tomada como momento de síntesis, sino también como momento decisivo; esta inestabilidad tiene que ver con el cambio. A través del *método de la crisis* se trata entonces no solamente de conocer lo abigarrado en su momento de síntesis, en su momento articulador por excelencia, sino de vincularse con un momento decisivo, que puede entenderse también como momento desarticulado por excelencia. La *crisis* entonces aparece como momento paradójico, articulado y desarticulado, articulador y desarticulador, a la vez, de síntesis, pero también de cambio, de unidad, así mismo de separación. Momento de corte, de ruptura histórica y de ruptura epistemológica. Para conocer hay que romper con los modelos tradicionales, hay que abrirse a las nuevas visibilidades despejadas por la *crisis*. El conocer se aproxima al decidir; es una decisión primordial: optar por cambiar, por romper, por recomenzar, por fundar en definitiva un nuevo conocimiento. Pero también puede significar *tomar posición*, comprometerse con el *destino*, en este caso, con el *destino* de una

formación social. Conocer viene a transformarse en participar, no en cualquier momento, sino en el momento decisivo.

El método de la crisis sugiere conocer en la *crisis* de una formación social abigarrada, pero también puede ser entendido como un procedimiento para conocer a través de la *crisis*. Sin agotar sus connotaciones podemos decir también que se trata de un modo de investigar crítico; exige situarse en momentos decisivos para romper, para cortar para crear. En griego *methodos* alude a ir detrás (*met*), aunque también se refiere a una meta; combinando este ir detrás, esta meta, con un viaje (*hodos*), un éxodo, el método de la crisis es un ir detrás del momento decisivo, *es un éxodo a la tierra prometida*, situación que sintetiza lo *abigarrado* en una especie de éxtasis, de trascendentalismo volitivo, que paradójicamente viene a ser un trascendentalismo extático. ¿Qué clase de conocimiento permite este método que nos vincula al momento catártico de una *formación social abigarrada*? Es un conocimiento febril, un conocimiento militante, un conocimiento comprometido, que vincula saber con la praxis. Se trata de un conocimiento inclinado a la acción por estar ligado a la reflexión del momento histórico decisivo de una formación social en crisis. Este es el horizonte marxista de la propuesta zavaleteana.

Otra vez podemos preguntarnos, ¿qué es el marxismo? o quizás, ¿a dónde va el marxismo? En relación a la primera pregunta podemos volver a afirmar que el marxismo es la filosofía de la praxis, tal cual, al modo de la interpretación de Antonio Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel*. Por *filosofía de la praxis* podemos entender el amor a la sabiduría inmanente a la acción, al hecho, a la obra, vale decir, a la producción, amor a la sabiduría de la actividad y de la realización, amor a esa inmanencia epistemológica contenida en el autodesarrollo histórico. Esta filosofía viene expresada como dialéctica. En este sentido, esta filosofía es también la herencia del marxismo, aunque también se convierte en su tarea por desplegar. Filosofía que compromete la síntesis de la pluralidad, aunque esta síntesis sea momentánea, pertenezca al relámpago que ilumina en la noche la pluralidad de cosas escondidas, las arranque de su refugio nocturno iluminándolas, descubriendo sus perfiles, sus superficies, sus voluminosidades, sus colores, sus cuerpos diversos. Este iluminismo no muestra en principio su propio contenido, el contenido de la pluralidad, aunque expresa su

descriptiva diferencia; una vez iluminada esta coreografía de lo múltiple, hace fluir su devenir como contenido inmanente. Filosofía de la palabra, del diálogo, de la interpretación, de la asamblea; es decir, de la discusión. Filosofía paradójica, de la incertidumbre y de la certeza, de la indeterminación y de la determinación, del caos y del orden, de los fragmentos y de la totalidad. Amor de una sabiduría que se funda en la compleja relación de lo mismo y el otro, de la mismidad y la otredad, que también viene a ser la mismidad de la otredad y la otredad de la mismidad. Hablando de otro modo, desde un punto de vista más formal, podemos describir esta forma de pensar como lógica de la identidad de la diferencia. Desde Heráclito a Marx, a los marxistas, al neo-marxismo, pasando por Hegel, éste fue y es el contexto problemático de una expresión teórica compulsiva, que no termina de cerrarse sin abrirse de nuevo hacia inéditos campos de la contradictoria relación de lo múltiple y sus momentos decisivos de concurrencia, de identidad lograda en el tránsito a su des-identidad.

Como puede verse, la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad, sus formas abigarradas, no son sólo una obsesión zavaleteana, tampoco solo marxista, sino forman parte de las preocupaciones de esa forma de pensamiento paradójica que hemos llamado dialéctica. En Zavaleta se traduce esta inquietud en la pregunta sobre las condiciones epistemológicas para el conocimiento de las formaciones sociales abigarradas. Particularmente entra en consideración la relación de la diversidad social con el modo de producción capitalista. ¿Qué es lo que ocurre cuando éste no puede determinar, cuando éste no puede ser hegemónico? ¿Cómo podemos conocer estas formaciones históricas cuando el capitalismo no ilumina suficientemente un amplio contorno? ¿Con qué luz iluminar? ¿Cuál debe ser la *ilustración (Aufklärung)* en este caso? Zavaleta propone a la *crisis* como acontecimiento iluminista, como advenimiento esclarecedor.

Hay diferencia en la condición histórica del capitalismo y la *crisis*. El capitalismo es un *modo de producción*, cuya procedencia puede encontrarse y cuya duración y desarrollo se extiende hasta nuestros días. Se puede hablar de toda una época. La *crisis* en cambio alude a un momento decisivo de resolución en el desarrollo de una formación social dada o, en su caso, el que nos compete, connota el momento decisivo de resolución en la articulación fragmentada, no totalizada, de una

formación social abigarrada. La *crisis* es el punto de intensidad sintomático en la resolución histórica de una formación social. ¿Cómo puede alumbrar la *crisis* si es un momento de intensidad? En todo caso, ¿cuál de las *crisis* en la historia de una sociedad? Hay que estudiar cada una de las crisis, moverse en sus horizontes de visibilidad, seguir su huella en lo que corresponde a la compleja articulación de las formaciones plurales y diversas, no consolidadas, con el *modo de producción capitalista*. De este modo podremos hacer una genealogía de la *crisis* en lo que corresponde a esta huella en las formaciones sociales en la era de la modernidad.

En relación a la segunda pregunta, ¿a dónde va el marxismo?, no podemos responderla; no tanto porque no tiene respuesta, porque la misma pertenece a un futuro que no nos pertenece, sino porque la pregunta que se hace es sobre el porvenir a partir de un *presente* que se abre a su propia complejidad: presente pasado, presente presente y presente futuro. ¿A dónde vamos nosotros con el marxismo?, ¿qué nos espera? Nos damos cuenta entonces que ni el *presente* nos pertenece; el *presente* es un momento desajustado, vinculado a su espectralidad, a su espera, a la promesa de justicia. La pregunta se hace en un instante que ya no pertenece al tiempo, instante furtivo que pertenece al *destino* o al *azar*, pero que cobra su fuerza y su profundidad por que nos compromete: ¿qué hacemos nosotros por hacer que marche el marxismo hacia su destino, hacia su promesa? Se trata de poner en juego el marxismo con todos sus elementos constitutivos, poniéndonos en juego nosotros mismos, comprometiéndonos con el *destino*, viviendo plenamente lo que se halla comprometido: *la justicia*⁵⁹.

La primera pregunta, ¿qué es el marxismo?, todavía se encuentra atada a las preocupaciones de la ilustración, en tanto que la segunda pregunta, ¿a dónde va el marxismo?, escapa de los horizontes de la ilustración, no busca una respuesta que ilumine, busca un compromiso oscuro, profundo, con algo que no se encuentra *presente*, pero que de todos modos exige que se haga *presente*; se coloca en el momento de desajuste del *presente*, se abre a la espectralidad manifiesta de la pregunta, de quien pregunta y de la vivencia plena de la pregunta. Ahora bien, ¿dónde acaba la ilustración?, ¿cuáles son los umbrales de la

⁵⁹ Revisar de Jacques Derrida Los Espectros de Marx, sobre todo el exordio donde trata de la complejidad de la pregunta: ¿a dónde va el marxismo? Madrid 1995; Editorial Trotta.

dialéctica del iluminismo?, ¿dónde comienza la otra experiencia, la experiencia no iluminista de la promesa y el compromiso? Hablamos de una ética radical, de la relación con nosotros mismos en los más profundo de la pregunta por el sentido del *ser* social, de la pregunta por el sentido de la vida, de esta pregunta que es sostenida por el sentido de pertenencia (¿a un destino?, ¿a una comunidad?); este compromiso pone en juego nuestra propia vida, la pregunta exige arriesgar la vida para poder *ser* respondida.

Pero, volvamos a los horizontes de la ilustración, para preguntarnos desde adentro sobre los límites del iluminismo. ***Was ist Aufklärung?*** ¿Qué es la Ilustración? Esta es la pregunta a la que respondía Emmanuel Kant, en el periódico alemán *Berlinische Monatschrift*, en noviembre de 1774. *Aufklärung* quiere decir en alemán aclaración, aunque también connota su referencia histórica a la modernidad: el siglo de las luces; no olvidemos que también quiere decir iniciación sexual. *Aufklärung* viene de *Aufklären*, que quiere decir aclarar, esclarecer, es decir, abrir los ojos, sacar del error. Ampliando su connotación semántica puede significar ilustrar, reconocer, explorar. De esta última connotación significativa viene el sentido de Ilustración. Para Kant la *Aufklärung* tiene que ver con la *mayoría de edad de la humanidad y el uso crítico de la razón*. Kant entiende la *Aufklärung* como un desenlace (*Ausgang*) que nos saca de la minoridad, entendida como sumisión a la autoridad, un desenlace que nos hace ingresar a la mayoría, al uso crítico y reflexivo de la razón. Michel Foucault dice al respecto que "la ***Aufklärung*** es definida por la modificación de la relación preexistente entre voluntad, autoridad y uso de la razón"⁶⁰. Es a la vez un proceso en resolución como una divisa (*Wahlspruch*), una divisa que se propone la audacia de saber (*Aude sapere*). Esta experiencia compromete a la humanidad (*Menshleit*) como acontecimiento histórico y como condición ontológica. Podemos entender la *Aufklärung* como un *a-priori histórico* de la modernidad.

Hay dos preguntas que debemos hacernos en relación a lo que acabamos de decir: 1) ¿Hemos salido de los horizontes epistemológicos definidos por Kant, esto es hemos salido de la *Aufklärung*? 2) ¿El *método de la crisis* como forma de conocimiento no es otro que el de la *Aufklärung*, esto es la audacia de saber en el desenlace, en el momento

⁶⁰.- Michel Foucault: *Qu'est-ce que les Lumières?* Magazine littéraire; n. 309, abril 1993.

decisivo? La respuesta a la primera pregunta depende de la posición que tomemos sobre la modernidad; en tanto que la respuesta a la segunda pregunta depende del referente histórico que tengamos sobre la madurez de la humanidad. Si tomamos la modernidad como la experiencia histórico-social en la que *todo lo sólido se desvanece en el aire*, como dice Marx, parafraseando a Shakespeare de *La tempestad*, refiriéndose no sólo al *modo de producción capitalista*, sino a la modernidad misma, al proceso ininterrumpido desatado por las fuerzas de producción modernas, industriales y postindustriales, carboníferas, petrolíferas, hidroeléctricas y atómicas, entonces no hemos salido de los horizontes históricos de la Ilustración. Habríamos entrado a niveles más febriles de modernidad. Por otra parte, si entendemos por *madurez* el *uso crítico de la razón*, una razón que se pregunta ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué puedo esperar?, una razón que se pregunta sobre sus propias condiciones, sus propios límites y la posibilidad de traspasarlos, una razón, en definitiva, con ansias de saber, entonces *el método de la crisis* se mueve en el campo epistemológico diseñado por la Ilustración.

Ahora bien, en lo que respecta a la relación entre modernidad y las formaciones sociales abigarradas debemos hacer algunas puntualizaciones. Para comenzar debemos remarcar la diferencia que existe entre modernidad y capitalismo, cosa que se confunde mucho. El capitalismo es un orden de relaciones sociales de la modernidad en un contexto de órdenes de relaciones posibles; entre estos otros órdenes de relaciones efectivos podemos nombrar la experiencia burocrática de transición al socialismo y las llamadas formaciones sociales abigarradas. Si bien el capitalismo tiende a la homogeneización en la expansión mundial de su orden económico, desterritorializando y decodificando las formaciones culturales previas a su aparición, imponiendo la ideología cosificante del mercado, la modernidad no se reduce a esta tendencia imperialista, a esta acumulación y concentración monopólica. La modernidad puede ser entendido como un proceso febril de transformación permanente de las fuerzas productivas desatadas por la ciencia; durante aproximadamente cinco siglos las sociedades han sido sometidas a esta experiencia que las coloca en otro tiempo y en otro espacio que los acostumbrados, las coloca como en el abismo, suspendiéndolas en un vertiginoso movimiento que amplía constantemente sus horizontes, poniéndolas en el dilema de lo que se

gana y lo que se pierde. Esta marcha abrumadora, que transforma la exterioridad y la interioridad del ser humano, que hace que la condición ontológica del ser sea precisamente el camino, es la tragedia fáustica de la contemporaneidad. La modernidad no es homogeneización, sino diferenciación, diversificación, ampliación de la riqueza histórica de la especificidad en el contexto de un torbellino totalizante. Se puede llegar a pensar la modernidad como una temporalidad agitada donde otros órdenes de relaciones no desaparecen, otros modos de producción no mueren, donde las formaciones culturales ancestrales y tradicionales no desaparecen, sino que al entrar en contacto con el torbellino de la modernidad son reactivadas, son desafiadas a rescatar sus valores en este proceso agitado, adquieren otra condición en esta combinatoria agitada y turbulenta. La tradición no desaparece sino que se replantea en una vivencia del tiempo vital y dialéctica. La modernidad es infinitamente más rica que el capitalismo, más rica en sus múltiples posibilidades históricas, más rica en sus diversas alternativas de combinatorias culturales y sociales. Lo que pasa es que el capitalismo restringe esta riqueza a un gris ordenamiento económico, pobre culturalmente, miserable en cuanto a la condición social del ser humano.

Marshall Berman dice que *"ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder alegría crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernas atraviesan todas las fronteras de la geografía y de la etnia, de la clase y de la nacionalidad, de la religión y de la ideología; se puede decir que en este sentido la modernidad une a la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, **"todo lo sólido se desvanece en el aire"***⁶¹. Al estar en esta realidad (*Wirklichkeit*), entendida como obrar, como proceso, debemos asumirla plenamente, vivir consecuentemente sus posibilidades en su totalidad, es decir, vivir plenamente su destino, sin

⁶¹. - Marshall Berman: *All That is Solid Melts into Air*. Simón & Shuster, 1982, primera edición hecha en los Estados Unidos de Norte América. Penguin Books 1988, 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI, primera edición en español. 1992, séptima edición en español. Pág. 1.

perder la riqueza contenida en su seno, acumulada por las múltiples historias devenidas. Transformarse es retornar cambiando.

Por lo tanto las formaciones abigarradas connotan íntegramente la modernidad, de ninguna manera significan no-modernidad, pre-modernidad o como se quiera llamarle; forman parte de las posibilidades históricas de la modernidad. El dilema de formaciones abigarradas o modernidad es falso, aunque si es correcto el dilema de formaciones abigarradas o capitalismo, porque el capitalismo connota la muerte de estas formaciones plurales. El iluminismo, la ilustración, es el horizonte en el que se mueve el uso crítico de la razón. Este uso, que se plantea las condiciones de cognoscibilidad, que busca sus límites y las posibilidades de traspasarlos, compromete los métodos de investigación. Los compromete en cuanto son sometidos también a la crítica y en tanto que sólo pueden producir conocimiento nuevo en la medida que son métodos críticos. *El método de la crisis* como disposición metodológica en la apertura al conocimiento de las formaciones abigarradas forma parte de este arsenal iluminista. Buscar una perspectiva epistemológica para iluminar el conocimiento de las formaciones sociales abigarradas que no sea la historia del capitalismo, no es salirse del horizonte epistemológico de la modernidad de la *Aufklärung*, sino buscar otra disposición cognitiva para aprehender otros aspectos de la realidad historizada, ampliando los horizontes de visibilidad. La pertenencia del *método de la crisis* al paradigma marxista lo vincula a los supuestos epistemológicos de partida de la *filosofía de la praxis*: a) la crítica al capitalismo como orden de relaciones cosificante, reificante, enajenante, empobrecedor del espíritu de la Ilustración, b) la crítica al Estado como dictadura encubierta de clase, c) la lucha de clases como diagramas de poder inmanente a las relaciones sociales, económicas e ideológicas, y como potencialidad para subvertir el orden establecido, d) la teoría de las formaciones sociales y el modelo metodológico de los modos de producción, e) la dialéctica como forma de razonamiento crítico, como pensamiento inmanente al *ser*, entendido como devenir y f) como ontología histórica de la praxis social. Pero, esta pertenencia no lo libera de las condiciones epistemológicas de la ilustración, se ajusta a estas condiciones en la medida que tiene que responder a la pregunta: ¿qué son las formaciones sociales abigarradas? En la medida que *el método de la crisis* es un método iluminista no ha abandonado los horizontes de la ilustración. Sólo podemos abandonar estos horizontes cuando

encontramos los límites mismos de las posibilidades de conocimiento ilustrado, para poder traspasarlos.

Quizás la pregunta que trasciende estos umbrales es la que se cuestiona sobre el porvenir de la formación social boliviana: ¿a dónde va esta formación social histórica? A ninguna parte por cierto si es que no intervenimos en ella, si nos consideramos externos a ella y no parte fundamental de su historicidad. La pregunta, ¿a dónde va...?, no interpreta el mundo sino que exige su transformación. Ya no se trata de iluminar algo sino de transformarlo, transformándose a sí mismo, al mismo tiempo. Esta no es una *voluntad de saber* sino una *voluntad de poder*; como tal es inventora, creadora, artista, crea nuevos valores, deshace los anteriores, afirma su diferencia, aumenta su fuerza y retorna a lo idéntico de distintas maneras. El *saber de la voluntad de poder* no somete nada a demarcaciones analíticas o sintéticas, no delimita objetos de estudio, no describe ni explica desde una exterioridad ajena; de modo distinto, asume la *inmanencia* de la temporalidad como interioridad propia, aunque esta *inmanencia* se encuentre tanto *afuera* como *adentro*. Es la vivencia plena de esta *inmanencia* la que funda una nueva forma de saber. Lo que importa es vivir la *inmanencia* propia de la *formación social abigarrada*, comprometerse con su *destino*.

Volviendo al tema central en discusión, cuando hablamos de *formación social abigarrada* suponemos la teoría historicista del materialismo histórico sobre la formación social. En la dirección teórica diseñada desde Lenin hasta Althusser, se entiende por formación social la *articulación específica de distintos modos de producción*, condicionados por el modo de producción capitalista. Ahora bien, ¿qué es lo que pasa con la articulación específica de modos de producción que no se encontraran determinados por el *modo de producción capitalista*? Es a estas formaciones sociales a las que se refiere el concepto de formación social abigarrada; la pluralidad de estas formaciones sociales se abre a direcciones históricas alternativas. La hegemonía de una dirección histórica no está resuelta. Esta no determinación del *modo de producción capitalista* las hace abigarradas. Esta pluralidad se acerca al *azar*; así como hay acontecimientos aleatorios hay formaciones indeterminadas, o mas bien multi-determinadas y sobredeterminadas. Se trata de formaciones alterativas que aperturan una conexión abierta

con el futuro, pero también una conexión abierta con el *presente*. El *presente* es esa multiplicidad histórica actualizada como simultaneidad de la diversidad. La pregunta es entonces: ¿Es posible conocer esta simultánea diversidad? La respuesta es: Si es posible conocer un modo de producción como el capitalista, no hay razón para dudar que no sea posible conocer los modos de producción no capitalistas; para que esto suceda, como viene aconteciendo, es menester una aplicación combinada de los métodos históricos, las técnicas historiográficas, las interpretaciones historicistas, los métodos arqueológicos y antropológicos, como otros métodos pertinentes de las ciencias sociales y de las ciencias naturales, articulados a la teoría de las formaciones sociales. Ahora bien, de lo que se trata es no solamente conocer cada uno de los modos de producción involucrados en una formación social, sino conocer la configuración histórica de su simultaneidad en un *presente*. Conocer la estructura específica de la articulación de modos de producción en un momento, coyuntura y periodo dado. Esta estructura específica es el sentido histórico de una formación social dada en un presente.

Formación es dar forma, es decir, dar un contorno, un aspecto exterior. *Forma* es una palabra latina, que también quiere decir belleza, viene del griego *morphé*, vinculado al indoeuropeo *mor-bh*, que significa brillar. De esta manera formación podría significar dar brillo, con lo que nos volvemos a vincular con la idea de iluminación de la *Aufklärung*. Aunque Hans-Georg Gadamer encuentra una tradición más longeva vinculada al término de formación: "*Su origen en la mística medieval, su pervivencia en la mística del barroco, su espiritualización, fundada religiosamente, por el **Mesías** de Klopstock, que acoge a toda una época, y finalmente su fundamental determinación por Herder como ascenso a la humanidad*"⁶². En este caso viene de la palabra alemana *Bildung*, que deriva de *Bild*, que significa *imagen*. Esta significación la relaciona con cultura, en tanto proceso por medio del cual se adquiere enseñanza, aprendizaje y se tiene competencia personal. *Este elevarse a la humanidad es formación*. La pregunta latente entonces es: ¿De qué modo una población dada se eleva a la humanidad, a la historia, en una formación social determinada? Dicho de modo más simple: ¿De qué modo una población dada se da lugar en la historia? Pero este darse

⁶².- Hans-Georg Gadamer: *Verdad y Método*. Salamanca, 1992; Ediciones Sígueme. Título Original: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1975; J.C.B. Mohr. Pág. 38.

forma es así mismo proyectar una imagen, que paradójicamente es recuperada desde un modelo implícito en la tradición. Se trata de una imagen que se conserva como de una imagen que se persigue. La formación social es lo que es, así como es lo que ha sido, al mismo tiempo que es su utopía.

Ahora bien, la *formación social abigarrada* no tiene forma, o es mas bien multiforme, tiene diversas formas a la vez; vendría a ser entonces una a-formación, pero, en sentido preciso, sería una conformación abierta a una composición diversa. Se trata de una conformación social que se da lugar en la historia de muchas maneras, se eleva a la humanidad de variadas formas. Esa multilinealidad histórica es su modo de ser. Sin embargo, viendo desde esta perspectiva, toda formación social es, de alguna manera, abigarrada; no está cerrada a una sola determinación, aunque esta sea la hegemonía del *modo de producción capitalista*. Puede abrirse a otras formas de la modernidad, que no sea la capitalista, puede reterritorializarse, codificarse, sobre-codificarse, volver sobre sus pasos, abrirse a nuevas formas inéditas de socialidad. ¿En qué queda entonces el valor del concepto de formación social abigarrada? Así como el concepto de *modo de producción* es una categoría abstracta en la teoría del materialismo histórico; el concepto de *modo de producción capitalista* es un concepto dialéctico, un concreto del pensamiento, que funciona como modelo metodológico para comprender el orden de relaciones capitalistas. Del mismo modo el concepto de formación social es una figura teórica que nos permite pensar la historicidad de la praxis social, así como el concepto de *formación social abigarrada* es una configuración teórica compuesta que nos permite pensar la especificidad de las conformaciones históricas. El concepto de formación social abigarrada es más abierto, permite pensar la multilinealidad histórica; en su ámbito connotativo está incluida la alteridad histórica de las formaciones no eurocéntricas. Esta es su riqueza.

20.- LA ALTERIDAD DEL OTRO

La reducción de la otredad

La cuestión del *otro* tiene larga data en la historia, ¿podríamos acaso decir que la historia comienza en el asombro del encuentro con el *otro*?; pero, no ocurre lo mismo en la historia de la filosofía. Esta actividad reflexiva que se inclina por el amor a la verdad ha tenido como arquetipo del *sujeto* al espíritu europeo, desentendiéndose de otras formas constitutivas de la subjetividad. Podemos incluso decir que, en lo que se conoce como filosofía moderna, de Descartes adelante, el arquetipo del que hablamos es la subjetividad moderna constituida a partir de la Conquista del Nuevo Mundo. Son recientes los trabajos que se plantean de una manera directa la cuestión del *otro*, poniendo en entredicho la historia del pensamiento centrado en la *certeza de lo mismo*. La crítica a la filosofía del *ser* de Emmanuel Levinas ha abierto perspectivas en esto de pensar al *otro* desde la *otredad*; este trabajo ha sido de alguna manera retomado por Jacques Derrida como crítica deconstructiva de la metafísica y en América Latina por Enrique Dussel como fundamentos filosóficos de la *Teología de la Liberación*. Aunque podemos encontrar antecedentes de la crítica a la filosofía euro-centrista y ego-centrista en Marx y en Nietzsche, podemos decir que ambos no se plantean necesariamente, de modo directo, la construcción de una filosofía pensada desde la *otredad*. Marx hace una crítica a la filosofía como *ideología* y Nietzsche elabora una crítica a la filosofía como *genealogía de la moral*. Ambos critican la historia de la filosofía desde adentro y desde afuera; la *otredad* para ambos no está suficientemente afuera como para convertirla en perspectiva de la crítica radical a la filosofía. En cambio en la hermenéutica de Levinas la relación con el *otro* permite una experiencia radicalmente distinta, una escatología que se opone al supuesto y principio histórico de la filosofía: la guerra. El *otro* es la *alteridad* plena, aquello que es definitivamente irreductible, completamente distante del entorno familiar occidental.

La reflexión que nos toca, que sucede a las anteriores, se propone una introducción a la *cuestión del otro*, tanto desde el horizonte de la *alteridad* como diferencia trans-histórica, así como *otredad*, fundamento cultural de otro modo de pensar. Sin embargo, no pretende ser sólo una introducción abstracta al campo problemático del *otro* y la *otredad*, quiere mas bien abordar una zona temática histórica y filosófica del la cuestión del *otro*, esta es la que se desenvuelve a partir de la Conquista de América y lo que se ha venido en denominar con cierto viso antropológico la "*cuestión del indio*", pero que también es desde ya la

cuestión del *mestizo* y la cuestión del *criollo*, aunque, en estos casos, se haga hincapié en las consecuencias de la dominación colonial. Pero, antes de entrar a esta zona histórico-filosófica delimitada, zona de connotaciones epistemológicas, debemos hacernos por lo menos dos preguntas de inicio: ¿El otro y la otredad establecen una perspectiva lo suficientemente alterativa como para demoler con la herencia filosófica? y, viendo desde esta perspectiva, desde la problemática de la alteridad, ¿es posible hablar de una filosofía propia en América Latina?

20.1.- Escatología de la cuestión del *otro*

En el prefacio a *Totalidad e Infinito* Emmanuel Levinas se pregunta *si la moral no es una farsa*⁶³. ¿La *lucidez* no es acaso una derivación de la *guerra permanente*? Es este estado de guerra el que suspende la *moral*, hunde en lo provisorio los imperativos incondicionales. La *moral* ante la guerra es una pretensión irrisoria; en consecuencia, *la política*, que puede ser tomada como la continuación de la guerra por otros medios, el cálculo y el instrumento político como medio para tomar el poder y conservarlo, se realiza como ejercicio práctico de la razón. De este modo, la política se opone a la moral, así como la filosofía a la inocencia. *La guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro*⁶⁴ en el fragor mismo de la lucha cuando desaparecen los fantasmas de la ilusión de la representación de la paz. El ejercicio de las fuerzas es el proceso mismo de lo real; nada parece escapar a esta ontología belicosa, a esta realidad constituida en la beligerancia misma. Pero, Levinas anota que el ejercicio de la guerra termina destruyendo al que lo ejerce, no sólo al que afecta.

El perfil del *ser* como producto de la guerra se dibuja con claridad en el concepto de totalidad, concepto caro para la tradición filosófica occidental. En este contexto totalizante los individuos aparecen como portadores de sentido, así como también se comportan como portadores de fuerzas; por eso los individuos deben sacrificarse ante este sentido que los articula y ante estas fuerzas que los dirigen. Del mismo modo el *presente* tiene que sacrificarse por el porvenir; sólo en aquél acontecimiento culminante cobran pleno sentido sus vidas. Frente a esta

⁶³.- Emmanuel Levinas: *Totalidad e Infinito*. Salamanca 1977; Ediciones Sígueme, pág. 47.

⁶⁴.- *Ibíd.*; pág. 47.

ontología de la guerra Levinas opone la *escatología de la paz*; esta paz radical no es la paz salida de las cenizas de la guerra, pues esta última paz es provisoria e impuesta por los imperios vencedores. La *escatología de la paz* es una relación original y originaria con el *ser*; la *escatología* nos pone en relación con el *ser* más allá de los horizontes de la totalidad histórica. No se trata de un vacío, de una nada que contornea a la totalidad, sino de una *excedencia* exterior a la totalidad; esta excedencia viene a ser el *infinito* que trasciende la totalidad. La *escatología* interpela a los seres en el instante, sacándolos de las historia, convocándolos a su plena *responsabilidad*. Esto quiere decir que los seres conservan una *identidad* anterior al tiempo; es por esto que el instante y la responsabilidad ante el instante son plenos, también que los seres existen por sí mismos y no por medio o a través de la totalidad.

Escatología quiere decir entonces *ruptura con la totalidad*, ponerse en relación con lo infinito del *ser*, entonces la posibilidad de obtener una significación sin condiciones, una *significación* no contextuada por la totalidad. La *escatología* viene a ser una crítica a la ontología de la guerra y una crítica a la historia como totalidad; mediante esta crítica ascendemos a la experiencia del *resplandor de la exterioridad en el rostro del otro*, esta experiencia es la de la *trascendencia* que se expresa en la idea de *infinito*. Sin embargo, la relación con lo *infinito* no puede expresarse como experiencia, precisamente porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa; pero si con experiencia queremos connotar la relación con lo *absolutamente otro*, entonces hablamos de una relación con lo *infinito*, con lo que siempre desborda el pensamiento, hablamos de una *experiencia por excelencia*. La idea de lo *infinito* libera una *subjetividad* propia, ligada al *ser*, subjetividad que emerge de la visión escatológica; esta *subjetividad* se encuentra constituida en la idea de lo *infinito*.

El *otro* es de otro modo, diferente al *ser*, se encuentra más allá de la esencia, es la subjetividad pura, entendida como uno-para el otro, la expiación. El *otro* escapa a la ontologización y a la historia; es irreductible a la memoria o al retorno a la esencia, ya se intente por medio de la *negatividad* del *ser*, que lo devuelve a una unidad sintética en la dialéctica, ya se intente como ontologización del ente del *ser* en la hermenéutica filosófica. El encuentro con el *otro* exige ir más allá del

pensamiento y del lenguaje, exige un encuentro en un no-lugar, exige una relación con lo absolutamente distante, una relación con lo *infinito*, que es el *otro*. Esta relación es plenamente subjetiva y se expresa en el decir, deslizándose, excediendo a lo dicho. Si de todas maneras este deslizamiento se produce a través del lenguaje, esta excepción no vuelve a caer en las redes de la verdad, de la esencia y del *ser*. La subjetividad plena del encuentro con el *otro* sobrepasa la *libertad*, entendida como *interrupción del determinismo de la guerra y de la materia*, pues aquella *no escapa al destino de la esencia*⁶⁵. Lo *otro*, diferente al *ser*, significa la subjetividad entendida como humanidad, es decir, el *sí mismo* que se resiste a ser anexado a la esencia.

El encuentro con el *otro* despierta una *responsabilidad para con el otro* que no forma parte de ningún recuerdo, de ninguna memoria, no pertenece al tiempo, forma parte de un pasado pre-original y anárquico. La responsabilidad para con el *otro* es el lugar donde aparece el no-lugar de la subjetividad, lugar donde no tiene sentido preguntar *dónde*. Es este lugar, que es como se ve un no-lugar, se deja escuchar el rumor del decir pre-original, decir que responde a la trascendencia, a la diacronía y al descarte irreductible a la esencia. No hay pues un *origen*; este momento previo es anárquico, momento que forma parte de la *diacronía*, que es el rechazo de la conjunción, diacronía no totalizable, por eso infinita. La *responsabilidad para con el otro* lo hace *próximo*, al mismo tiempo que lo aleja; esta responsabilidad *me substituye por el otro en tanto que rehén*. Se trata de una respuesta que responde a una provocación no representable, previa a todo entendimiento; estamos ante una deuda contraída antes de la libertad, antes de la conciencia, antes del encuentro mismo, del *presente*. Esta responsabilidad responde a una huella que se manifiesta como *rostro del prójimo*, que es ante quien respondo, convirtiéndose el mismo en un enigma. La deuda se incrementa en la misma medida que se cancela. Estamos entonces ante una deuda infinita (¿impagable?), pero donde la positividad del infinito es la conversión de la responsabilidad, el acercamiento al *otro*. La subjetividad entonces es el punto de ruptura de la esencia excedida por el infinito; pero, como dice Levinas, es, a la vez, punto de ruptura y punto de sutura.

⁶⁵ Emmanuel Levinas: De otro Modo que ser, o Más Allá de la Esencia. Salamanca 1987; Ediciones Sígueme, pág. 51.

La ruptura de la esencia es ética, la extrema posibilidad del espíritu, su propia *épojé*; esta ruptura de la identidad es la propia subjetividad del sujeto, esto es, su susceptibilidad, su vulnerabilidad; en otras palabras, su sensibilidad. Hablamos entonces de la deserción de la identidad del Yo; este es el extremo de la realización de la sensibilidad, la subjetividad del sujeto como significación, es decir, sustitución del *otro* y por el *otro*, esto es, *expiación*. Mediante la sustitución se desemboca en el *Decir*, que debemos entender como donación del signo; a esta donación es a lo que llamamos expresión, pero se trata, otra vez, de una expresión anterior a toda conceptualización de lo dicho. Es cuando el ser se altera en la sinceridad por medio del descubrimiento del sufrimiento.

Emmanuel Levinas plantea la subversión de la subjetividad frente a toda ontologización, a todo retorno a la esencia, a toda reducción al lenguaje y a toda incorporación a la historia; la subjetividad trasciende estos horizontes, se encuentra a la vez más allá y más acá de los mismos. Esta subjetividad plena asumida como relación con lo *infinito* es la *inmanencia* pura, la que no solamente hace estallar las formas del *ser* y las formas de la esencia, sino al *ser* mismo y a la esencia misma como pura ilusión del lenguaje, de lo dicho, de la historia y de la filosofía. Marx des-clausura la dialéctica, Nietzsche des-clausura la filosofía, ¿podemos decir que Levinas des-clausura la ontología? Ya en Nietzsche nos encontramos con un discurso interpelador que no acude al *ser*, sino habla de los valores, que hace la crítica a las ficciones del lenguaje, a los fantasmas que despierta, que toman en serio la filosofía; esta crítica apunta al idealismo, entendido como trascendencia suprasensible. También en Marx encontramos una apelación a la praxis, al acontecimiento transformador del mundo, poniendo en suspenso las distintas interpretaciones: *no se trata de interpretar sino de transformar el mundo*. La esencialidad desaparece en la concepción historicista, cuando la esencia aparece como concreto: *lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones*. En consecuencia, en el devenir de una apertura dialéctica, lo *concreto* es captado por el *concreto de pensamiento*; la relación entre ambos concretos se da en el devenir incesante de la praxis, en el acontecimiento radical de la subversión de la praxis, donde el *concreto del pensamiento* es subsumido por la historicidad de las fuerzas desencadenadas en una formación social dada y donde el *concreto de pensamiento* absorbe la

inmanencia de la historia en un momento dado. Lo que comparten Marx, Nietzsche y Levinas como crítica es esta su vinculación con la inmanencia; lo que distancia a este último de aquellos es que Levinas concibe la inmanencia desde supuestos antropológicos (la humanidad), la trascendencia reflejada en el rostro del *otro*, la subjetividad propia del hombre, además de restaurar la trascendencia en los términos de lo infinito; esto es, se trata, en este caso, de un retorno a una concepción pre-kantiana. Es paradójica la posición de Levinas, por un lado mantiene el supuesto antropológico en la relación de *responsabilidad para con el otro*, por otro recupera una idealidad espacial y temporal pre-kantianas, no comprendidas desde las dimensiones humanas. La infinitud de Levinas es a su vez humana y no humana; un discurso mesiánico que asciende al trascendente, al mesías, es decir, un discurso mesiánico con mesías resuelve en un no-lugar esta contradicción. Levinas dice que no hay ser, pero retorna a Dios; ¿Dios no es el ser por excelencia? Al retornar a Dios a restaurado la ontología, sólo que disimulada en la inmanencia de la religiosidad, en el compromiso subjetivo con el otro.

Entonces a la pregunta ¿el *otro* y la *otredad* establecen una perspectiva lo suficientemente alterativa como para demoler con la herencia filosófica?, podemos responder que, el *otro* y la *otredad* se constituyen en una perspectiva suficiente para conformar una crítica de la filosofía, pero que no son suficientes como para afirmar que hemos escapado a la problemática planteada por la ontología. Es más, con el compromiso exigido por la *responsabilidad para con el otro* se ha restaurado la ontología en los viejos términos de la escatología judeo-cristiana. No se ha superado la ontología, se la ha vuelto a plantear en los términos de un subjetivismo radical. En otras palabras, se ha vuelto a la discusión ontológica planteada ahora en los términos de la crítica a la filosofía, crítica que adquiere una dimensión trascendente y excedentaria, cuando se comprende la subjetividad sin restricciones, como un sí mismo infinito, como una distancia absoluta, en relación a la diferencia para con el otro, y como una relación con el infinito. Podemos decir que se ha develado el excedente ontológico como inmanencia, que se ha subordinado la problemática del *ser* a la problemática de la inmanencia, sin hacer que desaparezca la problemática del *ser*.

20.2.- Hacia una filosofía propia

Ya sea que la filosofía se entienda como pensamiento de los fundamentos, como *ontología*, como argumentación verdadera o como interpretación de los saberes, no podemos dejar de entender esta interpretación, esta argumentación filosófica, esta ontología, estos fundamentos, como históricos, es decir, como acontecimientos vividos en su historicidad. Esto quiere decir, en definitiva, que el problema de la verdad pertenece a una problemática histórico concreta vivida por una formación específica. Que esto quiera decir que *no hay una verdad verdadera en sí misma, sino que toda verdad lo es dentro de determinados horizontes históricos y culturales*, tiene una importancia epistemológica, sobre todo cuando se quiere abordar el problema de la verdad desde la ciencia. Sin embargo, el problema de la relación entre verdad y pensamiento tiene una connotación propia cuando hablamos desde la filosofía.

La verdad es un enunciado, como tal es expresión de un sentido que pretende ser absoluto, esto es, significa lo que es y tal cual es, aunque también significa lo que esta y como esta. Bajo esta consideración la verdad es el ser mismo; en esta perspectiva, cierta filosofía ha concebido la verdad como esencia. Ahora bien, esta ontología de la verdad supone una subjetividad dada, aquella que va a tomar a la verdad como universal. Esta subjetividad se afirma como racionalidad: todo lo real es racional y todo lo racional es real. Esta subjetividad históricamente lograda es la de la iluminación (Aufklärung); es decir, corresponde al sujeto de la modernidad. Este es el sujeto de la historia universal, de la razón y de la ciencia. Pero este sujeto tiene que ver con una época, aquella que tiene sus raíces en la Conquista de América y que tiene su momento de centramiento en el Renacimiento. Este sujeto responde a la dominación mundial europea y, por esto mismo, a la exclusión del hombre no-europeo. La verdad de la que estamos hablando entonces es producto de una violencia universal.

¿Es posible la verdad del otro hombre? Desde la problemática histórico-cultural abordada, la pregunta es: ¿Es posible la verdad del conquistado? Si la verdad tiene que ser dicha, forma parte de un discurso, entonces no sería posible esta verdad en tanto que la voz de los nativos ha sido acallada. La pregunta entonces se transforma: ¿Es

posible la verdad más allá del lenguaje (logos)? Dicho en términos dramáticos: ¿Es posible la verdad de los muertos y las víctimas? Jacques Derrida propone encontrar esta verdad en la archiescritura, es decir, en la "grama"⁶⁶ inscrita por las culturas aborígenes, pero, también en la "grama" que está más allá de la palabra, incluso en la era del capitalismo. Esta "grama" es la de la diferencia. Ciertamente, sólo si es posible esta verdad podremos hablar de filosofía propia.

20.2.- La exclusión del *otro*

La exclusión de la que hablamos tiene una connotación propia, quiere decir *destierro en el seno de su propia tierra*. En términos geopolíticos esto quiere decir que su tierra ya no le pertenece, le ha sido arrebatada. En cuanto acontecimiento histórico tiene que ver con una sucesión de hechos violentos que, vistos desde los ojos nativos, no pueden ser otra cosa que un cataclismo, un castigo de los dioses, un abandono de los mismos, algo que, de alguna manera se encontraba inscrito en las entrañas del *cosmos*. Se ven a sí mismo empujados a un abismo dramático; son obligados a enfrentar una guerra desigual, obligados a estar sometidos por la fuerza a una semi-esclavitud, sino era la esclavitud misma, obligados a separarse de sus mujeres, de sus hermanas y de sus hijas; entonces se encuentran, de un momento a otro, desprotegidos por sus dioses, a quienes se los incineró y destruyó. Este acontecimiento dramático es para el nativo el *fin del mundo*. Paradójicamente para el conquistador significa el *descubrimiento del nuevo mundo*, más aún, la inauguración de un nuevo mundo: la de la modernidad⁶⁷. ¿Qué puede significar filosóficamente esta exclusión? La posibilidad misma de la *ilustración* y de la iluminación; pero, esta respuesta es dada desde el *ego* del conquistador, éste que se convierte

⁶⁶.- "Grama", es decir espacio, configuración espacial, espesor territorial, huella, marca, inscripción material donde se esconde una señal ancestral y eterna. Ver de Jacques Derrida De la Gramatología. Siglo XXI.

⁶⁷.- De una manera ejemplar Enrique Dussel, criticando las concepciones eurocéntricas de modernidad, por lo tanto sesgadas y reductivas, habla de modernidad desde la conquista. Incluso entran en esta concepción de modernidad autores críticos y contemporáneos como Habermas. Esto quiere decir que la crítica de los europeos, a pesar de sus buenas intenciones, no ha dejado de ser eurocéntrica, no han podido reconocer que lo universal sólo ha sido posible cuando se ensanchan su fronteras, su concepción geográfica, cuando incorporan un nuevo continente, cuando confirman la redondez de la tierra, y que todo esto ha sido posible con el *encubrimiento* del otro. La historia universal es la historia de esta violencia, en tanto que el hombre moderno es el conquistador.

en el YO universal. Este YO es el amo de la dominación universal. Desde la experiencia del *otro*, del nativo, significa la muerte de su propia religiosidad; esto es la muerte de su propia intimidad. Sociológicamente y psicológicamente esto connota la pérdida de la subjetividad propia. Fuera del sujeto universal de la dominación europea, otros sujetos aparecen en el nuevo mundo sustituyendo al nativo: el criollo y el mestizo.

¿Cómo es posible hablar de una filosofía propia si no se recupera la religiosidad nativa? Es por esto que, como consecuencia de esta pregunta vamos a sugerir una hipótesis de trabajo, que va a ser el eje argumentativo de la reflexión.

Hipótesis:

De la misma manera que no sería posible comprender la filosofía griega al margen de su mitología, así mismo, no es posible una filosofía propia (¿latinoamericana?) sin recuperar la religiosidad nativa.

20.3.- Categorías conceptuales de la exclusión del *otro*

Enrique Dussel analiza una cadena de categorías conceptuales que forman parte del lo que llama el proceso de constitución de la subjetividad moderna; estas son: *el eurocentrismo, la invención, el descubrimiento, la conquista, la colonización del nuevo mundo y el encubrimiento del Otro*. Brevemente pasaremos a dilucidar la significación de estas categorías, para luego pasar a su discusión.

El eurocentrismo:

Podemos considerar al eurocentrismo como la concepción que encuentra que la historia universal es el desarrollo del espíritu europeo. Indudablemente Europa es el Centro de una Periferia; pero, ¿cuándo Europa es el Centro? Siguiendo a Dussel diremos que Europa es el Centro del Mundo a partir del *Descubrimiento* y de la *Conquista del Nuevo Mundo*, es cuando sale del encierro a la que se ve sometida por

la barrera musulmana al sur. La primera periferia externa es entonces América Latina. Sin el Descubrimiento, la Conquista y la Colonización no hubiera sido posible la conformación de esa ideología del desarrollo del tiempo social que se llama historia universal⁶⁸. El eurocentrismo entonces no solamente define una relación jerárquica entre el Centro y la Periferia, sino también una dirección del desarrollo civilizatorio: la realización de los valores europeos (modernos) y la exclusión de los valores del otro no-europeo. Sin embargo, todo esto no hubiera sido posible sin la fuerza, es decir, sin la dominación a escala mundial.

En tanto que la filosofía moderna considera estos hechos como una verdad, esto es como una confirmación de un sentimiento egocéntrico, ella misma no deja de ser la legitimación abstracta de esta violencia. Su verdad está limitada a la perduración de esta fuerza; lo que en otras palabras quiere decir que es verdad en tanto producto de su dominación.

La invención y el descubrimiento:

Colón habría atribuido un *ser* asiático al perfil geográfico que se abría ante sus ojos. Hasta que murió (1506) no tuvo conciencia de que se trataba de un nuevo continente. Desde su punto de vista las islas que encontró en su camino pertenecían al Asia Oriental, cerca de Japón, en las proximidades de la cuarta Gran Península al este del *Sinus Magnus* y no muy distante del *Quersoneso Aureo* (Malaca). El que toma conciencia de que se trataba de un Nuevo Mundo es Amerigo Vespucci, quien después de haber llegado a las costas orientales de Sud América escribe una carta a Lorenzo de Medici en la que sugiere la idea de que esta parte del continente es como la *Antípoda* de Europa en el sur, como la *Cuarta Parte* de la tierra. Esta intuición se confirma con la llegada a Sevilla de Sebastián Elcano, sobreviviente de la expedición a cargo de Fernando de Magallanes, después de haber cruzado el estrecho entre los océanos (Atlántico y Pacífico), circunnavegando la tierra, recorriendo el

⁶⁸.- “Nuestra hipótesis, por el contrario, es que América Latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la modernidad, y España y Portugal como su momento constitutivo. Es la “otra-cara” (*te-ixtli* en azteca), la Alteridad esencial de la modernidad. El “ego” o la “subjetividad” europea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarrollando hasta llegar a Hernán Cortés, en la conquista de México (el primer “espacio” donde dicho “ego” efectuará un desarrollo prototípico), a constituirse como “Señor-del-mundo”, como “Voluntad-de-Poder””. Enrique Dussel: 1492 El encubrimiento del Otro. PLURAL; págs. 21-22.

Océano Pacífico y el Océano Indico, cerrando, de este modo, por fin el círculo planetario.

Europa dejaba de ser una provincia para convertirse en el sentido mismo de la historia universal. El hecho de descubrir otras tierras continentales y otros hombres, hasta entonces desconocidos, deviene en la iluminación (*Aufklärung*) como conciencia moderna; esto es, el salir de una etapa de inmadurez para ingresar en la madurez de la razón. Pero este descubrimiento termina en un *encubrimiento del Otro* al convertir su cultura, su morada, su mundo en objeto, en materia de poder de la tecnología.

La conquista y la colonización:

La Conquista es un acto militar, mediante el cual se incorpora al *Otro* en lo *Mismo*. Desde una perspectiva histórica la Conquista es una continuación de las Cruzadas; España pasa de la guerra de Reconquista contra los moros a la guerra de Conquista contra los indios. Los que llegaron eran soldados, hombres acostumbrados a pelear en una guerra despiadada; los conquistadores formaban parte de una máquina de guerra, que cruzó los mares para encontrarse con el *infinitamente Otro*, lo opuesto a lo *Mismo*. El otro hombre, quien no estaba en los pronósticos de los viajes mercantiles y de descubrimiento de los ibéricos, era ciertamente la *diferencia*, irreductible a una cultura que no dejaba el medioevo y comenzaba el renacimiento. Esta distancia que no podía ser cubierta sino con la relación *cara a cara de entrega y respeto*, ha de ser abolida con la guerra, con el *cara a cara de la violencia corporal* y con la humillación del otro hombre. Sobre esta negación de la diferencia se constituye el hombre moderno, el ego, el individuo, es decir, el amo y señor de la tierra. En cierto sentido la libertad de la que habla el discurso político es, en última distancia, este enseñoramiento del europeo sobre los demás.

La Colonización es una figura económica y política, proceso largo de domesticación; teóricamente hablaríamos de la *subsunción* del *Otro* a lo *Mismo*⁶⁹. Mediante la Colonización se somete al cuerpo del *Otro* a la

⁶⁹.- “La “colonización” de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso “europeo” de “modernización”, de civilización, de “subsumir” (o alienar), al *Otro* como lo *Mismo*;

máquina económica, pero también a la máquina política; el trabajo vivo del "indio" se objetivara en el trabajo muerto, en el metal precioso, en la moneda de plata, que financiará el desarrollo del capitalismo europeo. La Colonización también significa el vaciamiento cultural, la articulación de la reducción del *Otro* al aparato ideológico religioso-pedagógico. Visto desde una perspectiva histórica, el surgimiento del capitalismo está amarrado a la Colonización del Nuevo Mundo; el trabajo gratuito de los nativos es el contexto económico en el cual aparece el trabajo asalariado del obrero europeo.

El encubrimiento:

El *Otro* es ocultado, no se encuentra en el campo de iluminación, no pertenece a la ilustración; está del otro lado de la luz, forma parte de la obscuridad, pertenece a la noche. Encubrir contiene el núcleo de la palabra que es cubrir; el *Otro* entonces es recubierto, vestido a la usanza occidental, educado en los valores de la civilización moderna; esto es, el *Otro* es eclipsado, pero también culpabilizado por su inocencia que es tomada como inmadurez, síntoma de la barbarie. Lo que se ha descubierto son sus tierras, sus riquezas, sus tesoros, pero, concretamente a él se lo ha ignorado.

Se ha dado entonces lugar a la modernidad o, mas bien, al *mito de la modernidad*, ya sea esta entendida como *emancipación* o como *utopía*, incluso llegue a ser desmitificada a través de una *crítica a la modernidad*. La constitución de la modernidad exigiría un sacrificio a los nativos, quienes son considerado no solamente como habitantes de la penumbra, menores de edad, que deben ser emancipados para ser iluminados con el progreso y el desarrollo, sino que son tomados como culpables de su estado salvaje o, en su caso, bárbaro. Para los franciscanos que llegan al nuevo continente se trataba de realizar la comunidad ideal cristiana, partiendo precisamente de las condiciones en las que se encuentran los nativos. Se retoma el arquetipo urbano

pero, ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura -como en el caso de Cortés contra los ejércitos aztecas, o de Pizarro contra los Incas- sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro." Enrique Dussel: ob. cit.; pág. 49.

europeo en este proceso civilizatorio que instaurara lo que Torquemada llamó *Monarquía India*, entendiendo por esta una *República de Indios* bajo la jurisdicción del Emperador, culturalmente indígena, pero sometida al control paternal de la Iglesia⁷⁰. Es Bartolomé de las Casas quien denuncia el atropello de la conquista y la colonia contra *gentes de buena razón para gobernarse*, reclamando mas bien el diálogo y métodos racionales para su convencimiento. Esta su argumentación contra la pretendida *guerra justa* de los conquistadores termina desmitificando el discurso legitimador de la colonia; sin embargo, no sale de un indigenismo piadoso y de un eurocentrismo crítico.

La modernidad es más nítida en la era republicana, después de la independencia. Con la República vienen las constituciones democráticas, los aires de modernidad y el simulacro del discurso revolucionario; también vienen los objetivos positivistas del desarrollo: el ferrocarril, las fábricas y el mercado. Se introducen los artefactos modernos simulando un progreso al estilo europeo; consecuente con esta actitud civilizatoria, modernizante y desarrollista, los caudillos del progreso avanzan aboliendo la posibilidad de una apertura *indianista*, manteniendo los mismos prejuicios de los colonizadores respecto a las culturas originarias. La modernidad criolla, que es más una amalgama de comportamientos coloniales e imitaciones democráticas, que es más discursiva que consecuente, no inaugura exactamente una *Ilustración* (*Aufklärung*), sino que importa los adornos de la Ilustración europea, creyendo que bastaba con colgar esos oropeles en la pared para transformar su espíritu colonialista. Se quitó del camino la posibilidad de abrir la experiencia de una descolonización, de incorporar la cosmovisión de las culturas originarias, sus sistemas simbólicos, su ámbito de relaciones de reciprocidad, a la refundación alterativa de las formaciones sociales heredadas, puestas en juego, en el marco de una hermenéutica cultural que fusiona horizontes históricos sin hacerlos perder su diferencia. La riqueza de una *transculturalidad*, de una interculturalidad y de una *intraculturalidad* es echada a la penumbra, en el marco y el perfil de un proceso homogeneizador y generalizador de los saberes, de un proceso abierto de mercantilización total, así como de un proceso de desterritorialización y decodificación cultural, comprendiendo también un forzado proceso de estatalización. De este modo son barridas y dejadas de lado las condiciones iniciales intersubjetivas que posibilitan pensar

⁷⁰.- Ibíd.; pág. 76.

con cabeza propia; se opta, más o menos pragmáticamente por una suerte de división del trabajo; dejar que el arquetipo foráneo, el extranjero imitado, piense por nosotros, en tanto que criollos y mestizos se dedicaban a simular un estilo moderno de vida, reproduciendo un tono progresista en los discursos apagados de una Ilustración tardía.

Dicho esto, nos inclinamos a anunciar la clausura de una filosofía propia latinoamericana; no la hubo y no la hay, y no podrá haber una filosofía propia en tanto y en cuanto no se asuma la *inmanencia* contenida en las prácticas sociales y culturales, en la hermenéutica y en la simbología de las formaciones originarias. El pensamiento propio, que no pudo realizarse como filosofía, quedó latente en las costumbres, en los comportamientos, en las conductas de prácticas entremezcladas de las formaciones abigarradas. El pensamiento propio no murió, tampoco puede morir, en tanto y en cuanto el ser social concreto de estas formaciones sociales complejas esté vivo, se manifieste y se mantenga alterativamente, aunque sea en la penumbra, emergiendo en momentos de develada crisis social, política y de poder. El pensamiento propio se refugió en la literatura, en el arte, en la artesanía, en las manifestaciones estéticas y obviamente se mantuvo conservada en las prácticas, ceremonias, ritos de los saberes concretos que se transmiten en la penumbra, allí donde no llega la iluminación del progreso, el iluminismo de la ilustración y el poder administrativo del Estado.

21.- LAS NACIONES IMAGINADAS

Todo depende de la representación que nos hagamos del mundo, más aún, depende de la concepción del tiempo que tengamos. ¿Esto quiere decir que asumimos el mundo a través de nuestras representaciones? ¿Qué el modo de vivir depende del modo de representar? ¿De qué dependen entonces nuestras representaciones sino es de la forma como han sido construidas; en otras palabras, del modo de producción concreto de las cosas, de los objetos, de los símbolos? Esto parece un círculo vicioso: se vive asignando a la vida un sentido expresado por medio de una representación; se llega a representar porque hay un sentido que liga a la representación y a la

vida en un mundo. Pero, no es que sea un círculo vicioso, pues se trata de una *simultaneidad*: se dan las representaciones al mismo tiempo que vivimos experiencias porque nuestra vinculación con el mundo es una conexión de sentido. En el ámbito de las representaciones colectivas el conjunto semántico relativo a las instituciones es el que merece especial atención; sobre todo porque es a través del sentido asignado a entidades duraderas y gregarias por donde se resuelve la identidad de grupos sociales. Son las prácticas de estos grupos las que convierten a las instituciones en referentes de su ubicación en el espacio tiempo.

De las representaciones institucionales son las relativas a las concepciones culturales arquetípicas, a la religión, a la organización despótica del poder, a la significación histórica de la lengua, a la nación, las que más han condicionado el comportamiento de conglomerados sociales, marcando épocas y cambios de concepción⁷¹. Para los límites de la presente reflexión, nos circunscribiremos a un tópico vinculante de todo este ámbito de representaciones; este es el que corresponde a las conexiones históricas y míticas entre la concepción de nación y el imaginario cultural. Este tópico es sugerente porque de alguna manera cruza y recoge fragmentos de las distintas formaciones representativas institucionales. Para tal efecto se hurgará el tema desde la perspectiva de dos hipótesis de trabajo, las que serán cotejadas sometiéndolas a una confrontación con hechos históricos, además de ser evaluadas desde el punto de vista de las consideraciones teóricas. Los referentes de este análisis serán tomados principalmente de la historia de las instituciones nacionales y de las constituciones de los nacionalismos. En el horizonte de este contexto referencial se abordará la pervivencia y

⁷¹.- Benedict Anderson dice que como preludio a la formación de las nacionalidades se produce la priclación de los paradigmas culturales correspondientes a las sociedades tradicionales. “*Básicamente, he venido sosteniendo que la mera posibilidad de imaginar a la nación sólo surgió en la historia cuando tres concepciones culturales fundamentales, todas ellas muy antiguas, perdieron su control axiomático sobre las mentes de los hombres. La primera era la idea de que una lengua escrita particular ofrecía un acceso privilegiado a la verdad ontológica, precisamente porque era una parte inseparable de esa verdad. Fue esta idea la que creó las grandes hermandades transcontinentales del cristianismo, el Islam y todas las demás. La segunda era la creencia de que la sociedad estaba naturalmente organizada alrededor y bajo centros elevados: monarcas que eran personas diferentes a los demás seres humanos y gobernaban mediante alguna forma de dispensa cosmológica (divina). Las lealtades humanas eran necesariamente jerárquicas y centrípetas porque el gobernante, como escritura sagrada, era un nudo de acceso al ser y algo inherente a él. La tercera era una concepción de la temporalidad donde la cosmología y la historia eran indistinguibles, mientras que el origen del mundo y del hombre eran idénticos en esencia*”. Benedict Anderson: Comunidades imaginadas, Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica; págs. 61-62.

actualización de otras conformaciones histórico políticas, culturales y religiosos, condicionantes de las nacionalidades de las formaciones abigarradas, discriminatoriamente llamadas del "tercer mundo".

HIPÓTESIS:

Las formaciones sociales abigarradas, es decir, las formaciones históricas que no han abolido del todo sus estructuras previas socio-culturales, que plantean entonces una suerte de simultaneidad temporal en el presente de distintos períodos y épocas, resuelven su identidad nacional de una manera premoderna, recurriendo a arquetipos culturales y religiosos, combinados con discursos e ideologías modernas, como son los relativos al mercado, a la democracia y a la nación.

Para las formaciones sociales abigarradas el presente no es más que un retorno al origen por distintos caminos; entendiéndose por origen sus distintos momentos constitutivos. Este retorno plantea un movimiento cíclico en el tiempo, recreándose de este modo un comienzo a través de distintas figuras que aparentemente parecen diferentes. Desde esta perspectiva la nacionalidad no es más que una figura provisional de una conciencia religioso cultural propia de las comunidades originarias.

21.1.- Consideraciones teóricas e históricas

Según Benedict Anderson el nacionalismo corresponde a aquello que denomina como *Comunidades Imaginadas*; en lenguaje habermasiano esto querría decir que la ideología, los discursos y los comportamientos relativos al nacionalismo corresponden al ámbito de *intersubjetividades*, es decir, de sentidos compartidos socialmente. Benedict Anderson apunta que el nacionalismo responde a movimientos modernos de agrupamientos y de identificaciones colectivas. Fundamentalmente tiene que ver con el reconocimiento del compatriota imaginado, homólogo a uno mismo; este reconocimiento se hace posible por lo que llama el *capitalismo impreso*. La formación de las lenguas vernaculares, la inscripción de sus signos en la prensa, la reproducción de una clase intelectual, el diseño de una política escolar, son

condiciones para la emergencia de un reconocimiento del hombre nacional. Pero, la nación es una comunidad imaginada; esto es, no es una comunidad concreta, donde todos se conocen, mantienen una familiaridad y una vecindad constatables por la proximidad. En cambio en la comunidad nacional los compatriotas en su gran mayoría no son ni familiares ni vecinos próximos; se encuentran a distancia, no forman parte de un micro-entorno, se sabe de su existencia por una confianza en la *simultaneidad*.

Para Benedict Anderson es comprensible que en la modernidad se den alternativamente la novela y la nación. Son productos de una revolución lexicográfica y filológica, pero, también son productos de la tecnología y la difusión comunicativa. Estamos hablando entonces de la conformación de un imaginario de masas; ya no se da una jerarquización diferenciada entre la lengua de la nobleza, la de las cortes provinciales y las de los innumerables dialectos de los conglomerados locales. La política es responder a los nacionalismos populares, a la emergencia de heterogéneas lenguas vernaculares mediante la consolidación de una lengua nacional, promocionada oficialmente. Este nacionalismo oficial es de alguna manera simétrico al nacionalismo popular; sin embargo, ambos nacionalismos, forman parte de un reacomodo de las fuerzas y los paradigmas. La decadencia de la religión, de las dinastías multinacionales y de la lengua divina, da lugar a un vacío ético, pero inaugura un nuevo parámetro de homogeneización social: el reconocimiento de una totalidad parcial llamada nación. El reconocimiento en este marco del hombre nacional.

Este es el punto donde se dan los anacronismos. El reconocimiento del nacional conlleva de suyo el reconocimiento de una igualdad jurídica y política, en el marco de un orden político elegible (la República) y un espacio de derechos equivalentes (la Democracia). Mientras los nacionalismos populares empujaban a esta resolución histórica, los nacionalismos oficiales buscaban mantener las dinastías y monarquías convertidas a la lengua nacional. Las naciones europeas han logrado combinar anacrónicamente el imperialismo colonial, heredado de las dinastías, con una política nacionalista. La expansión del inglés a Escocia y a Irlanda marchó paralelamente con una política anglicana en las colonias; este modelo se repite con matices en la política de rusificación de la dinastía de los Romanov. Casi inmediatamente a la

Revolución Popular Francesa, Napoleón Bonaparte exalta el nacionalismo en una proyección imperial. La elección de José II del Imperio Austro-Húngaro por el alemán y el descarte de latín tiene que ver con el requerimiento de mantener sus vastos territorios multilingües: la dinastía se nacionaliza, pero, lo hace a costa de otras lenguas y otros nacionalismos. Este modelo anacrónico de nación es retomado en el Japón por Meiji un tanto como resistencia a los bárbaros occidentales que invadieron la isla, otro tanto como política interna de cohesión y otro tanto como estrategia militarista de expansión.

Todos estos procesos nacionales eurocéntricos concurren principalmente en el siglo XIX y principios del siglo XX, aunque tienen sus antecedentes en el siglo XVIII. Sin embargo, los antecedentes de los movimientos nacionales se encuentran en América, en su forma particular de movimientos de independencia. Estos *nacionalismos criollos* concurren principalmente a lo largo del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, teniendo como antecedentes algunos hechos de resistencia nativa durante el siglo XVII. Lo característico de estos *nacionalismos criollos* es que responden a un problema de administración colonial y no así a discriminaciones de la lengua, ni a una difusión notoria de la letra impresa. Las trece colonias de Norteamérica se independizan de la Corona Inglesa teniendo en común con el imperio el inglés como lengua; lo mismo ocurre con las administraciones virreinales de la Corona Española: los criollos comparten la lengua castellana con los colonizadores. A pesar de ser un caso *sui generis* la independencia de Brasil, se puede decir lo mismo en lo que respecta a la lengua.

La situación de las colonias era compleja en el siglo XVIII desde la perspectiva de la composición étnica de su población: administradores coloniales, oficiales, soldados y clérigos españoles, hacendados criollos, clases medias mestizas, una mayoría demográfica nativa concentrada en sus comunidades, sometida a exacciones tributarias, así como a obligaciones de servidumbre en las haciendas y en las minas, esclavos de origen africano. Por un lado los criollos temían los levantamientos nativos y de esclavos⁷², por otro lado, odiaban las discriminaciones y las

⁷².- Entre 1740 y 1781 Túpac Amaru encabezó una sublevación nacional, gravitadamente indígena, en el espacio administrativo del Virreinato del Perú; articulado a este levantamiento Túpac Katari y Bartolina Sisa fueron la pareja de caciques que dirigieron a los aymaras sublevados en lo que se llamo el Alto Perú. En 1791

imposiciones económicas a las que estaban sometidos por parte de los españoles. Se resistieron a las medidas de apertura humanitaria hacia los esclavos, promulgadas por la Corona en 1789. Esta conducta es análoga a la de la casta militar de los conquistadores que resistió a las leyes de la Corona que reconocían a los nativos como vasallos libres de España. Anderson anota que, a pesar de estas contradicciones, los criollos, que tenían una cultura en común con los españoles y diferencias culturales con los nativos y esclavos, reconocieron a nativos y esclavos como compatriotas en contra de la Corona española⁷³. Algo parecido ocurría en las colonias inglesas: los cabecillas del movimiento independentista de las Trece Colonias eran terratenientes propietarios de esclavos. Debemos recordar que Thomas Jefferson era uno de los propietarios plantadores de Virginia; son precisamente estos señores esclavistas los que durante la década de los 1770 se exasperaron ante la proclama del gobernador colonial que liberaba a los esclavos que se rebelaran en contra de sus amos sediciosos⁷⁴.

¿Qué es lo que impulsó y sostuvo este *nacionalismo criollo*? Según Anderson la fatalidad de haber nacido en América. El criollo, es decir, el nacido en el continente de las Indias, estaba condenado a una movilidad encajonada en los límites de un regionalismo provincial. El funcionario criollo no podía soñar sino en un ascenso local y de corto alcance; la *peregrinación* funcionaria estaba obstruida no sólo verticalmente sino también horizontalmente⁷⁵. El criollo se sentía discriminado por esta aparatosa maquinaria colonial. Esta política de obstrucción a la creciente

Toussaint L'Overture liderizó la insurrección de esclavos en Haití que culminó en la instauración de la segunda república independiente de América.

⁷³.- En 1821 San Martín estableció que “*en lo futuro, los aborígenes no serían llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú, y serán reconocidos como peruanos*”. Ver de Lynch *The Spanish-American Revolutions*. Citado por Benedict Anderson: *Comunidades Imaginadas*; ob. cit. Pág. 80.

⁷⁴.- Ver de Edward S. Morgan *The Heart of Jefferson*, en *The New York Review of books*. Agosto del 78.

⁷⁵.- “*El patrón es evidente en las Américas. Por ejemplo, de los 170 virreyes que habían gobernado en la América española antes de 1813, sólo cuatro eran criollos. Estas cifras son más sorprendentes aún si advertimos que, en 1800, menos de 5% de los 3 200 000 criollos “blancos” del Imperio occidental (impuestos sobre cerca de 13 700 000 indígenas) eran españoles peninsulares. En vísperas de la guerra de la Independencia de México, sólo había un obispo criollo, aunque los criollos del virreinato superaban en número a los peninsulares en proporción de 70 a 1. Y por supuesto, casi no había un ejemplo de criollo que ascendiera a una posición de importancia oficial en España. Además, las peregrinaciones de los funcionarios criollos no sólo estaban obstruidas en sentido vertical. Si los funcionarios peninsulares podían viajar de Zaragoza a Cartagena, Madrid, Lima y de nuevo a Madrid, el criollo “mexicano” o “chileno” servía únicamente en los territorios de México o del Chile coloniales: su movimiento lateral estaba tan constreñido como su ascenso vertical*”. Benedict Anderson; ob. cit.; págs. 90-91.

población criolla no era particular del Imperio español, era más bien un modelo de las dinastías imperiales europeas. La corona inglesa lo aplicaba celosamente en sus colonias: una élite hindú era educada a la usanza inglesa, sin embargo, no gozaba de los privilegios de los funcionarios anglosajones. Los franceses llamaban despectivamente a los nacidos en Argelia *piéd noir*. Incluso, un poco más tarde, el Imperio del sol naciente practicó este modelo de difusión de las costumbres y la lengua colonial en los territorios ocupados; tampoco en este caso los grupos incorporados gozaban de los privilegios del administrador japonés⁷⁶.

El criollo fue un producto inmediato de la Colonia. Los que nacían en tierras conquistadas perdían su procedencia y se vieron obligados a buscar su origen en unión con otros: los mestizos, los nativos y los de procedencia africana. Las unidades administrativas coloniales se convirtieron en fronteras nacionales, encerrando en sus contornos distintas lenguas y diferentes grupos étnicos. Esta conservación de la geografía colonial en las Repúblicas habla del carácter de los nacionalismos oriundos de las excolonias. ¿Qué clase de intersubjetividad es la que sostiene a estas *comunidades imaginadas*? Ciertamente el reconocerse como americanos tiene que ver con un hecho histórico geográfico: la construcción social de la cartografía del *nuevo continente*. Pero, el reconocerse como boliviano, peruano, colombiano, argentino, brasileño, ciudadano de los Estados de la Unión, es una hazaña política. Esta hazaña política tiene que ver con la formación de un fenómeno intersubjetivo particular condicionado por la administración colonial; esta predisposición afectiva encuentra un

⁷⁶.- En relación a estos antecedentes Históricos llama la atención una hipótesis sobre el autoritarismo hispanoamericano como si las raíces del autoritarismo estuviesen incrustadas en las tradiciones de la cultura hispana o, en su defecto, en las tradiciones autoritarias de las sociedades nativas. Como ha podido verse, el autoritarismo forma parte de una tradición dinástica del poder; este manejo patriarcal del poder no tiene que ver con una cultura nacional concreta, sino con las alianzas continentales de la nobleza, que durante una época hablaba el latín. Tampoco sólo tiene que ver con la versión católica del cristianismo; también la versión protestante produjo su autoritarismo, no sólo en su forma dinástica y monárquica, sino también en sus estilos republicano y nazi. Por otra parte, el autoritarismo tratado como cultura, tradición es una generalidad abstracta, hasta es un supuesto metafísico de segundo orden. El autoritarismo tiene que ver con composiciones histórico concretas del Estado: despotismo, dinastías, monarquías, imperialismo, colonialismo; estos últimos pueden darse en regímenes absolutistas o republicanos. Son conocidos los casos en la historia moderna de composiciones democráticas e imperiales; incluso, este es el caso más sorprendente, entre “Estados Socialistas” y formas imperiales. Atribuir el autoritarismo exclusivamente a idiosincrasias religiosas arcaicas o estructuras valóricas tradicionales es un reduccionismo, incluso un prejuicio “occidentalista”. El problema del autoritarismo está vinculado a la historia del estado y a lo que podríamos llamar genealogía del poder.

ambiente propicio para la comunidad de representaciones en los sentimientos anticoloniales. La materialidad social del ambiente viene conformada por las peregrinaciones locales y regionales de intelectuales, hacendados y comerciantes criollos, por artesanos mestizos y caciques nativos. La nación es inventada en esta compulsión de acciones comunicativas demarcadoras entre el Estado Colonial y la Sociedad Civil abigarrada: criolla, mestiza, nativa y afroamericana. La nación permite la recreación de la historia, que aunque internamente haya sido diferencial, multi-lineal y hasta inconexa entre un tópico y otro, entre un conjunto social y otro, venía a ser, desde la perspectiva nacionalista, única, homogénea y teleológica. A partir de esta ideología la nacionalidad es tomada como algo natural; una propiedad como la piel y la sangre. Cuando en realidad las naciones han sido producto de una mezcla compleja y arbitraria; lo disímil, lo diferente, se conjunciona como totalidad a través de la difusión de la lengua. Como la lengua era en verdad muchas lenguas, la lengua que se irradia es la lengua impresa, no solamente la de los pasquines, periódicos, libros, sino la de la escuela, la del discurso pedagógico, es decir la lengua de los intelectuales. Por eso podemos decir que la nación es un proceso de homogeneización de lo heterogéneo por medio del recurso de la construcción de una lengua oficial.

Ciertamente hay naciones conformadas sobre criterios administrativos que contienen varias lenguas; sin embargo, en estas naciones juegan un papel articulador los intelectuales, funcionarios y mediadores bilingües. En realidad se conforma una lengua oficial bilingüe, hablada por una minoría en puestos claves del Estado y la Sociedad Civil. También ocurre que se comparte una misma lengua entre varias naciones; lo que quiere decir que no basta compartir una lengua para hacer una nación. Lo que es importante es un uso específico, compartido, de la lengua por un conglomerado social que se imagina ser una comunidad histórica. Las circunstancias, las condiciones, en las que se da esta situación tienen algo de azar y algo de fatalidad. Son, por ejemplo, un azar y hasta una arbitrariedad las cartografías virreinales que terminan convirtiéndose en las geografías políticas nacionales, pero, es una fatalidad el haber nacido en América o en Indochina o en Indonesia o en el África. Como puede haber sido un drama ser judío en una época. La nación forma parte de los códigos de intercambio de la modernidad.

Sin embargo, los nacionalismos populares conforman paradójicamente su modernidad incorporando fragmentos simbólicos y religiosos de las culturas nativas. Estos procesos alternativos de avance y retorno, de memoria y proyecto, han sido reconocidos por historiadores e investigadores como relativos al sincretismo y a la mestización. Puede que esta interpretación tienda a generalizar y a homogeneizar comportamientos que responden mas bien a diversas inquietudes, que estos hechos no sean del todo conectables, menos aún susceptibles de ser reducidos a una síntesis; pero, lo que se puede conservar de ella como observación objetiva es la presencia de un conjunto de mediaciones y puentes, por lo tanto de mediadores, que logran amarrar los distintos fragmentos diferenciados. Ahora bien, si se opta por la interpretación opuesta, aquella que no acepta como hechos históricos el sincretismo y la mestización, sino que plantea la conservación de la diferencia en todas las parcialidades sociales irreductibles, también nos vemos obligados a retener como observaciones objetivas los roces, las conexiones mínimas, las yuxtaposiciones y los entrecruzamientos simultáneos, aunque no sean equiparables. Por lo tanto son los mediadores y las instituciones de mediación las que juegan un papel importante en la conformación de los *nacionalismos populares*. Entre los mediadores hay que reconocer la función primordial de los *intelectuales orgánicos* y entre las instituciones de articulación las relativas a la difusión y a la propaganda. Los ideólogos y políticos anticolonialistas, los dirigentes sindicales y los caciques comunitarios, trazan direcciones formativas en la conformación de los nacionalismos populares. Los partidos políticos de convocatoria popular conectan con una ideología no solamente a las distintas clases sociales, sino también a los conglomerados sociales diferenciados histórica y culturalmente.

Es a través de estas mediaciones, conexiones y articulaciones donde se teje y difunde la idea de Nación como comunidad recreada; es decir, como comunidad que retorna. Desde una perspectiva temporal, como conciencia histórica, se concibe a la Nación como cultura recuperada; en no pocos casos adquiere connotaciones ideológicas religiosas, entendiéndose esta reconstitución como religiosidad restaurada. Esta recuperación culturalista y religiosa se produce paralelamente a la fundación de un proyecto político democrático

popular. En la medida que estas mediaciones se convierten en hegemónicas, representativas y dominantes, es decir, en la medida que se logra convertir la convocatoria en consenso y la mediación en factor de poder, la ideología del nacionalismo popular se convierte en conciencia histórica, esto es, en una forma de conocimiento de la realidad social. Si este proceso de *nacionalización* culmina en una victoria política, ya sea viabilizada por un triunfo militar o por un triunfo electoral, el movimiento o, en su caso, el partido político, termina convirtiéndose en el Estado Nacional.

Hay pues una diferencia importante entre los nacionalismos populares y los nacionalismos oficiales; los primeros, por más paradójico que parezca, son más democráticos que los segundos y, por así decirlo, los nacionalismos populares son más profundamente nacionales que los nacionalismos oficiales. No sólo por el hecho de que sean más representativos, sino por lo que tiene que ver con los valores culturales; una democracia es profunda cuando la libertad no es asumida de manera abstracta, sino como el derecho del *otro* a ser diferente, cuando también los valores del *otro* son reconocidos como verdaderos. En la medida que esta democracia es abstracta y a través de la imposición de valores abstractos universales discrimina y excluye a las culturas no "occidentales", estigmatizando los valores del *otro*, lo único que se llega a imponer es la libertad del hombre blanco, que es como decir también la libertad del europeo. Los nacionalismos oficiales, acompañados de un discurso de modernización, no hacen otra cosa que buscar la legitimidad nacional de las viejas oligarquías, dinastías y castas dominantes, aunque para que ocurra esto tengan que nacionalizar a las propias oligarquías, dinastías y castas. Por otra parte, los nacionalismos oficiales al adscribirse al prejuicio mundial de los valores abstractos del racionalismo, a la idea abstracta de una democracia representativa, al inclinarse al fervor por una equivalencia jurídica de los ciudadanos y al reducir la libertad a la libertad de mercadeo, terminan vaciando de contenido a la nación. Convierten las historias concretas y singulares de su pasado rico en parte de la historia universal, tiempo metafísico de la realización del espíritu europeo. Los nacionalismos oficiales terminan matando a la Nación, entregando su cadáver a las Naciones dominantes en el contexto burocrático mundial.

22.- LOS LÍMITES DEL CAPITALISMO TARDÍO

Después de la muerte de un proyecto de sociedad, aquél que pronosticaba la sociedad igualitaria, el capitalismo, entendido como un sistema social al servicio de la *valorización del capital*, parece no tener límites. Pero, esto puede no ser más que una apariencia: los límites del capitalismo se encuentran planteados en el contenido histórico de la crisis orgánica de capital.

Una de las hipótesis marxistas que se ha mantenido en la interpretación de la sociedad capitalista es la que enuncia que el capitalismo se desarrolla precisamente a partir de sus propias crisis. *La historia del capitalismo sería la historia de la superación de las crisis*⁷⁷. Debido al ejercicio de los mecanismos de superación de la crisis habríamos pasado del *capitalismo de concurrencia* al *capitalismo de organización*⁷⁸. Este capitalismo de las grandes asociaciones de capital, de las grandes corporaciones empresariales, habría dejado al mercado como supuesto latente de la historia contemporánea (postmodernidad), encaminando su reorganización por los *territorios de una politización generalizada*⁷⁹.

Una de las connotaciones teóricas de la hipótesis sobre las fases del capitalismo es la tesis del *capitalismo de organización*; esta tesis encuentra los límites del capitalismo en la ideología: la falta de legitimación. La democracia se habría vuelto virtual: una simulación cuando ya todo está definido. Esto quiere decir que se ha dejado atrás la formación de la opinión pública, base de la democracia, a la formación del público por parte de la publicidad. Los medios de comunicación de masa sustituyen a la *ilustración*: el hombre ilustrado, el propietario privado, el ciudadano con raciocinio. Esta pérdida democrática coincide paradójicamente con el *achicamiento estatal* y la *politización del empresariado*.

⁷⁷.- La hipótesis de la crisis del capitalismo deriva de la perspectiva dialéctica del movimiento: el desarrollo como superación (aufhebung).

⁷⁸.- Esta sería otra hipótesis, usada por los marxistas contemporáneos. Sin embargo, las connotaciones de esta hipótesis tiene sus variantes; una cosa es la tesis de Hilferding, sostenida por Lenin, de la *fase imperialista del capitalismo*, y otra la tesis de Habermas del capitalismo de organización. Podríamos decir que la primera tesis es finalista, en tanto que la segunda señala los *problemas de legitimación del capitalismo tardío*.

⁷⁹ Ver de Jurguen Habermas Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío. Amorrortu Editores.

Interpretando la tesis habermasiana podemos decir que *la sociedad capitalista encuentra sus límites en la medida que deja de ser democrática*. La formación de la opinión pública forma parte de la participación: el ciudadano fiscaliza la cosa pública, ejerce la crítica sobre los asuntos del Estado, se siente responsable del destino político de la nación. Es el horizonte de la participación el que se ha clausurado; la masificación⁸⁰ tiene como consecuencia la sustitución del ciudadano responsable por el individuo escéptico. Esta nueva situación de la persona en el contexto del *capitalismo de organización* suena a desgaste, a deterioro social, a *muerte de los valores de la modernidad*.

23.- MUNDIALIZACIÓN Y GLOBALIZACIÓN

1º.- ¿Qué se entiende por mundialización y qué se entiende por globalización?

El mundo es mundo desde la conquista de *América*⁸¹; esta mundialización es constituida a partir del sometimiento, aunque este sometimiento pasa por el encubrimiento del *otro*, la otra parte oculta del mundo. Este mundo es entonces plural, a pesar que la conquista genere procesos de desterritorialización y homogeneización. Podemos decir que paralelo al proceso de mundialización, que es como el descubrimiento de la multiplicidad, marcha el proceso de globalización, si bien en los siglos XVI, XVII y XVIII esta globalización todavía es incipiente. Se trata de dos tendencias contrapuestas, una que comprende el mundo en su extensión y diversidad, la otra que lo contrae a la zona de referencia del mercado, borrando la diferencia, la multiplicidad de las singularidades, convirtiendo lo diverso en la repetición de lo mismo. Podemos encontrar antecedentes del proceso de mundialización ya en el Imperio Romano, cuando la Polis Romana se extiende por todo lo que se conocía como

⁸⁰.- La tesis de la masificación se refiere a la estandarización de las personas en una sociedad ocupada por los medios de comunicación de masas (los masmedia).

⁸¹.- En el texto de Enrique Dussel 1492 *El Encubrimiento del Otro* se plantea una tesis sugerente; que la modernidad comienza con el sometimiento del otro. Esta raíz de la modernidad es la invasión, la guerra de conquista, hecho que según una visión histórico política deslegitima el Derecho de la clase dominante a su hegemonía jurídico, política y económica. La Paz, 1994. Plural y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.

mundo. Una consciencia de la universalidad procede de esta extensión imperial; el problema jurídico de pertenencia al imperio deriva de esta expansión de conquista: ¿Qué son los pobladores de la *vagina del mundo*, de las tierras conquistadas por el imperio? Son pues ciudadanos romanos. Las diásporas culturales y religiosas del imperio romano no solamente que son soportadas, sino que caracterizan propiamente la universalidad del imperio. Remontándonos atrás, también podemos encontrar que algo parecido ocurre con el imperio del macedonio *Alejandro Magno*, también con el imperio de *Gengis Khan*, así mismo con el imperio otomano. Reaparece el fenómeno con el imperio español y el imperio portugués y, más tarde, con el imperio inglés, aunque en estos últimos casos se tiene consciencia de no copar toda la tierra. La mundialización entonces se produce como un efecto concreto de conquista, en cambio la globalización es un proyecto abstracto ideológico, jurídico político de homogeneización. Puede aceptarse que la globalización es ya un proyecto implícito en la cabeza de los conquistadores, sin embargo, el hecho de la conquista es la anexión de la diversidad.

¿Cuándo y cómo comienza el capitalismo? Es un tema que queda por responder a la historia. ¿Por qué comenzó en Europa y no en cualquier otra parte? Es un tema que podemos llamar de orden de epistemología de la historia. No vamos a responder ninguna de estas preguntas, a lo que apuntamos es anotar que el sistema capitalista ha adquirido dimensiones mundiales. ¿Es esto globalización o mundialización? Otro tema concomitante a esta era es el de la ilustración (*aufklärung*), la edad de la madurez de la humanidad según Kant, de la capacidad crítica, del uso de la razón. La tarea de descubrir nuestros límites para luego traspasarlos. Los límites del conocimiento, los límites de lo que puedo hacer (¿voluntad?), los límites del sujeto. Esta tarea puede resumirse en la pregunta kantiana: ¿Qué somos en el momento presente? Dicho en términos foucaultianos preguntamos: ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos en el momento presente? Y en relación a estos campos temáticos hay otro concomitante, el relativo a la modernidad. ¿Qué es la modernidad? ¿Ésta se reduce a su versión capitalista o se han dado otras versiones y son posibles otras más?

Consideremos a la modernidad como esa experiencia de trastrocamiento vertiginoso vivido por las gentes cuando se desataron

las fuerzas materiales a través de la revolución tecnológica, la base de relaciones, de prejuicios, de instituciones y de costumbres que habían sido considerados como tradicionales en una suerte de inercia de los tiempos, es truncada, abolida, y en su remplazo se vive la relatividad vertiginosa de las relaciones sociales y de las instituciones. Esta experiencia es interpretada en primera instancia por la estética, por la poesía, por el arte, expresiones que tratan de atrapar esta volátil experiencia y esta experiencia de la volatilización. La modernidad abre procesos complejos, muchas veces dicotómicos, hasta contrapuestos, despierta movimientos y motivaciones creativas en los humanos que se ven empujados hacia un abismo, desata también utopías, expectativas sociales, de los cuales algunos de ellos se diseñan como proyectos de futuro. Comparten la modernidad proyectos diferentes como el liberalismo, el marxismo, el neoconservadurismo neoliberal, el anarquismo y otros proyectos de carácter menos político, quizás más vinculados a los ámbitos culturales. Esto nos muestra que la modernidad no puede restringirse a una de sus versiones, el capitalismo, aunque este sea hegemónico hasta el momento.

La ilustración es la filosofía del esclarecimiento a través del trabajo crítico de la razón. Busca el entendimiento a través de la iluminación, la síntesis entre la intuición intelectual y la analítica de los sentidos. Es el comienzo de la filosofía de la finitud, que después adquirirá ribetes de historicidad con Hegel, con Husserl, llegando hasta Marx. Aunque hay una tradición crítica a la propia ilustración elaborada por el gran intérprete y filósofo Nietzsche, que buscará más bien la fuerza en la *voluntad de poder*, en el aspecto estético y musical que encierra el espíritu dionisiaco de las colectividades. Un epistemólogo como Foucault, recuperando las premisas aforísticas de Nietzsche retomará una interpretación sugerente de las tesis kantianas. No se cierra el círculo sino que se abren nuevas perspectivas en el dialogo de las corrientes filosóficas.