

ENSAYOS PARA INSURJAR

Sebastián Endara

El siguiente es un trabajo realizado a través de la recopilación de varios escritos dirigidos a transmitir el horizonte del pensamiento anarquista, abordado desde distintos temas. Esperamos que estos escritos coadyuven a fortalecer esta nueva sensibilidad orientada a crear un hombre superior, cuyos ideales radiquen en la vida, la libertad y la utopía.

El hombre sólo cabe en la utopía
Ernesto Sábato

Los orígenes del Pensamiento Político Anarquista.

El Pensamiento Político Anarquista o el Anarquismo como usualmente es conocido tiene remotos antecedentes en la cultura occidental. Aparece esbozado en el pensamiento de Trasímaco que critica la justicia afirmando -en contra de lo que los ciudadanos de la polis pensaban-, que la justicia es lo que es provechoso al más fuerte, y que por lo tanto la justicia en gran medida coarta la vida del justo, es decir, de aquel que se afana por cumplir las obligaciones que la ley, o lo que es lo mismo, el interés del más fuerte, le dicta. La sospecha hacia la justicia como la convención social mínima, está relacionada directamente con la sospecha de la moral, dado que la moral es el sustento básico de las relaciones entre los actores sociales, es decir, de los individuos que coexisten en un hábitat determinado. Es por ello que se puede tomar como fuente referencial al pensador Antístenes “El perro”, denominado de tal manera por su alejamiento de la moral y del desprecio de la norma social, así como a su discípulo Diógenes de Sínope, quien representa propiamente a la escuela cínica que pregona el acercamiento a la vida natural. También el pensador Aristipo de Cirene, fundador de la escuela cirenaica o hedonista, cuyo fundamento es la experimentación individual del placer como el bien supremo. Por otro lado el pensador Epicuro, quien trata de llegar a la felicidad a través de la vida tranquila, mediante los placeres necesarios y naturales y predicando que la concepción del mundo debe darse en términos naturales, para desmentir los dogmas, que sumen a la humanidad en el miedo a la muerte y la ignorancia sobre el destino. En este sentido los epicúreos se acercan a Demócrito, fundador de la teoría atomista, y a Heráclito de Efeso, pensador dialéctico y materialista, que finalmente afirma que “Todo Fluye” (Panta Rei). Es también interesante nombrar a Protágoras, quizá el primer pensador social de la antigüedad, que con su doctrina del “homo mensura”, esboza claramente la influencia inmanente que ejerce el medio social sobre el hombre, como también la potencial influencia de éste sobre aquel.

Cabe señalar que no todos estos pensadores tenían una concepción clara de lo que el “anarquismo” iba a ser, ni peor aún, articulaban sus diferentes facetas a lo que el anarquismo actualmente plantea, pues, el pensamiento es producto de una particular situación personal y espacio-temporal, que lo delimita. No obstante, estos geniales aportes contribuyen efectivamente para que a lo largo de la historia, se vaya configurando una suerte de pensamiento crítico con el orden colectivo, “orden” que en su larga historia a estado caracterizado por la explotación del hombre por el hombre, y que se ha fundamentado en el dogma, la costumbre, la esencialidad, la inmutabilidad, en la jerarquía, en la moralidad, en la legalidad corrupta, y finalmente, en el dominio.

De ahí que, este pensamiento crítico, tome desde el siglo19, el nombre de Anarquismo, que originalmente significa “ausencia de gobierno y de autoridad” y que plantea en sí mismo el problema político fundamental de la modernidad: El Poder frente a la Libertad. Ya que, a partir de las vertientes citadas, podemos más o menos dilucidar algunos elementos que el Anarquismo va a plantear: La crítica al Statu Quo, al establecimiento, a la institucionalidad, a la legalidad, al dogma, al idealismo, a la costumbre, a la jerarquía, a la moral, a la opresión, a la homogeneización. El anarquismo por tanto en un primer momento es realmente un pensamiento negativo, en el sentido de que anula la convención y el contrato original sobre el que según la teoría política burguesa, descansa la sociedad, y dirige su esfuerzo a desmontar el mayor logro

de cualquier sociedad jerárquica: la aceptación del sistema político administrativo. En el caso actual; la aceptación del Estado. Pero el anarquismo no se agota en la crítica contra el Estado, es una de las varias vías que toma para desmontar “el poder”. En un segundo momento, el anarquismo debe necesariamente retomar la discusión sobre las propuestas concretas de la organización social, que ciertamente deben escapar a la lógica impositiva y enajenante, por lo que se hace preciso pensar y actuar en función de la creación de un “nuevo ser humano”, un ser vivo, concreto y real. Esa es -por decirlo de alguna forma-, la comunión de los distintos y únicos.

Hacia una epistemología anarquista

I

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

El pensamiento anarquista parte de la “duda” sobre el pensamiento oficial, sobre el pensamiento propuesto por una élite intelectual o política. Esta duda se traduce en una aguda crítica sobre la forma como están constituidos los parámetros del saber. Para el pensamiento anarquista es arbitrario que el conocimiento social pretenda ser un conocimiento preciso e infalible. Asimismo plantea que existen pensamientos revolucionarios que no han pasado de ser un conjunto de propuestas románticas y utópicas debido a que el estatuto de validez del conocimiento ha estado normalizado por una estructura social represiva y excluyente, a partir de la implantación del uso general de sus recetas epistémicas y de sus descalificaciones autoritarias.

No existen respuestas estables que definan y traspasen totalmente los fenómenos sociales y pretendan ser descubridores veraces y objetivos del devenir y la proyección de la acción social, pues la gran cantidad de factores que intervienen en su acontecer hacen sencillamente imposible la predictibilidad. En otras palabras, en ciencias sociales no existe la objetividad. El conocimiento de la sociedad es un conocimiento que está determinado por la situación del sujeto cognoscente en tanto miembro de una sociedad cuyas prácticas y saberes determinan su punto de vista.

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

Por citar un ejemplo, cuando Marx escribe “El Capital”, está tratando de combatir a la sociedad burguesa utilizando sus mismas armas (el racionalismo, el constitucionalismo, el Estado), el socialismo de Marx apeló al estatuto científico para volverse verás e infalible y conllevar a que la sociedad burguesa reconozca sus contradicciones. Pero el hecho real es que “la crítica” marxista no se produjo por la veracidad científica de sus postulados, ni porque éstos se correspondían con la realidad de las contradicciones del sistema económico-social burgués, sino porque Marx demostró que la realidad podía ser leída de formas alternas y que la intencionalidad de la lectura determinaba o la aceptación o la transformación de la realidad¹. Años después los marxistas alababan el “mérito científico” del materialismo histórico, pero ya no se trataba del mérito de haber

¹ Naturalmente, según el marxismo, la intencionalidad de la mirada está determinada por las condiciones socio económicas y no por las especificidades individuales.

sido crítica y transformadora de la realidad y de sus lecturas clásicas, si no de haberse constituido como un sistema de conocimiento irrefutable. A la caída del “socialismo real” los teóricos de la democracia capitalista sustrajeron al marxismo cualquier valor científico, apoyándose justamente en “las pruebas de la historia”.

II

Todas las organizaciones jerárquicas, incluida “la sociedad democrática”, requieren de dogmas que certifiquen la legitimidad de su acontecer y su futura proyección. Lo interesante en la problemática actual es que “el principio de la moral no se deriva ya de los mandamientos divinos, sino de las leyes de la razón; para que aquellos mandamientos continúen siendo valederos se necesita primero que su valor haya sido comprobado por la razón y que sean refrendados por ella.”²

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

III

“El poder se empeña en amparar sus prácticas de terror y justificarlas como pedagogías de teorías humanas rotuladas por la autoridad de la ciencia sin ser más que ciencia de la autoridad”³

Fabio Giraldo

Se puede entender el “método científico”, como un método fijo. Pero como dice Feyerabend, la idea de un método fijo, “de una (teoría de la) racionalidad fija, surge de una visión del hombre y de su contorno social demasiado ingenuo. A quienes consideren el rico material de que nos provee la historia y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y al deseo de seguridad intelectual que proporcionan, por ejemplo, la claridad y la precisión, a esas personas les parecerá que hay solamente un principio que puede ser defendido bajo cualquier circunstancia y en todas las etapas del desarrollo humano. Me refiero al principio “todo vale””.⁴

² STIRNER, Max. *El Único y su Propiedad*. Traducción de Pedro González Blanco. Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

³ GIRALDO JIMENEZ, Fabio H. “Anarquismo y nuevas filosofías”. *Revista Universidad de Medellín*. Medellín, Editorial Lealon, 1983.

⁴ “Todo vale” es según Feyerabend el principio abstracto y único de nuestra metodología anarquista. (FEYERABEND, Paul. K. *Contra el Método*. Traducción de Francisco Hernán. Barcelona, Editorial Ariel, 1975).

Si bien el “todo vale” inicialmente es aplicado para criticar la metodología epistémica unilateral, consideramos que el “todo vale” es un argumento que se extiende hasta poner en duda al “*statu quo*” ya

La metodología anarquista puede verse como una antimetodología. Tal epistemología se limita a proclamar que debe existir una apertura en las posibilidades de comprensión del mundo y que es un error el establecer que un solo mecanismo de conocimiento puede suministrar con exactitud la explicación que se busca, y más aún, cuando el creador de la forma de conocimiento se re-crea paralelamente al hecho de la enunciación sobre el mundo y sus fenómenos. Por ello, dice Feyerabend, “debemos aclarar la naturaleza del fenómeno total: apariencia más enunciado. No se trata de dos actos; uno, advertir el fenómeno; el otro, expresarlo con la ayuda del enunciado apropiado, sino solamente de uno (...). Los fenómenos son justamente lo que los enunciados asociados afirman que son. El lenguaje que ellos “hablan” está desde luego influido por creencias de generaciones anteriores, sustentadas tan largo tiempo que no aparecen ya como principios separados, sino que se introducen en los términos del discurso cotidiano, y después del entrenamiento requerido parece que emergen de las cosas mismas”.⁵

La idea fija es una constante en el acontecer del conocimiento del hombre. Ya, en el siglo XVIII, Hume se lamentaba diciendo que “es difícil que los hombres se convenzan de que efectos de tanta importancia pueden derivarse de principios tan insignificantes en apariencia y de que la mayor parte de nuestros razonamientos -junto con todas nuestras acciones y pasiones- se deriven únicamente del hábito y la costumbre”⁶. Hume trata de combatir el hábito con la idea, con la razón, pero el pensamiento anarquista no trata ya de combatir el hábito que se ha vuelto racionalista, con la razón⁷. El pensamiento ácrata plantea el irracionalismo como el reencuentro con una voluntad creadora de nuevos sentidos.

IV

“Que la gente se emancipe por sí misma”, dice Bakunin, “y que se instruyan a sí mismos por su propia voluntad”.⁸

que implica la deconstrucción del poder que sostiene la racionalidad unitaria, ensimismada. Ahora, que el poder amplíe su extensión y capacidad justamente con la incorporación del discurso del “todo vale”, es una flagrante contradicción pues para el poder “todo vale” en la medida que no afecte sus principios fundamentales o lo que es lo mismo, que “nada vale” si viola sus principios fundamentales a saber: 1) la concepción política estatista del hombre en cuanto “ciudadano libre”, 2) la base productiva de la economía burguesa, es decir la propiedad privada y finalmente, 3) El dogmatismo idealista. Por lo tanto, que la sociedad demócrata liberal postmoderna se caracterice por ser una sociedad que aparentemente omite las normas, para producir una especie de anomia “progresista” no quiere decir de ninguna manera que en esta sociedad se aplique efectivamente el “todo vale”.

⁵ Ídem.

⁶ HUME, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Traducción Félix Duque. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

⁷ Ya que “casi todo el mundo coincide ahora en que lo que parece un resultado de la razón (...) es debido en parte a indoctrinación, en parte a un proceso de crecimiento que se desarrolla con la fuerza de una ley natural. Y donde los argumentos parecen tener efecto, éste debe frecuentemente adscribirse a su repetición física más que a su contenido semántico” FEYERABEND, Paúl. Op. Cit.

⁸ FEYERABEND, Paúl. K. Op. cit.

En el sistema capitalista la tecnología aplicada a la elaboración de la mercancía es un instrumento fundamental en su proceso productivo. Esta tecnología es la expresión de un tipo de saber llamado ciencia. Paralelamente da la impresión de que en este sistema, la educación se va tecnificando en la misma proporción que se vuelve irreflexiva. La educación técnica no necesita reflexionar pues en ella no se cuestionan los resultados bio-psicológicos de la estructura. Lo que se exige en el conocimiento técnico es la facultad de calcular mediante el debido proceso. El hecho de la tecnificación de la teoría social y la filosofía es uno de los resultados más notables de la influencia que ejercen los aspectos productivos. La teoría social y el libre pensamiento se van encasillando indirectamente en los esquemas que produce la razón técnica e instrumental. Se podría decir que el concepto de “razón técnica” es en sí mismo ideología. “No sólo su aplicación sino que la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante”⁹. La validez de los pensamientos “debe” estar acorde con la lógica productiva y administrativa. De ahí que con frecuencia ocurra un proceso sistemático de destrucción de la libertad mental que anula la posibilidad de ver y describir las cosas de manera distinta. A la posibilidad creativa se le sustituye con esquemas programados en secuencias de reglas. En nuestra sociedad, “la enseñanza está predispuesta y organizada en esquemas como jaulas”.¹⁰

V

“Mi juicio, es mi juicio: no es fácil que también otro tenga acceso a él. -Dice tal vez el filósofo del futuro-. Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos (...).”¹¹

Federico Nietzsche

Se debería tener en cuenta que “hay una gran diferencia entre los sentimientos o los pensamientos que lo que me rodea despierta en mí y los sentimientos que se me facilitan ya hechos.”¹² Los unos provienen directamente de mi acción, los otros de la obligación externa; los primeros son un acto de reflexión libre, los segundos una “convención impuesta”. Pero el saber es un complejo conocimiento lógico-experimental que puede manifestarse en un amplio espectro de posibilidades metodológicas. El saber es autoconocimiento del hombre, es decir, conocimiento y transformación de sí mismo y del mundo donde habita.

Por eso el pensamiento anarquista requiere del pensar crítico individual, que sencillamente es “el restablecimiento de la plena concreción del filosofar y de la libertad del hombre frente a toda doctrina. Mas, justo de esta libertad nace el problema de la filosofía: que no es el problema de una cierta doctrina o de un cierto tipo de trabajo, sino que es problema de la justificación y del fundamento humano de todo trabajo de

⁹ HABERMAS, Jurgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Traducción Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Editorial Tecnos. México. 1993.

¹⁰ FO, Dario. *Manual Mínimo del Actor*. Traducción Carla Matteini. Estella-Navarra. Impresión Gráficas Lizarra. 1998.

¹¹ NIETZSCHE, Federico. *Más Allá del Bien y del Mal*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Editorial Orbis. Madrid. 1983.

¹² STIRNER, Max. Op.cit.

indagación y de elaboración, de toda doctrina. Es el problema de aquello que es la filosofía en su significación humana ya que si hay una filosofía como doctrina, debe haber una filosofía como acto humano, como momento o naturaleza de la existencia humana.”¹³

VI

El eje de una nueva propuesta epistemológica en el conocimiento del hombre es el “Hombre Vivo”, el hombre concreto e individual, el sujeto irrepetible y único. Él es sobre quien se deben poner todos los esfuerzos porque él es el productor y receptáculo de todo conocimiento y “el mundo en que cada cual vive depende ante todo de la interpretación que éste tenga de él, que es distinta según sea el enfoque de las diferentes cabezas.”¹⁴

Ese es el verdadero sentido que se debe dar al conocimiento: la indeterminación. Pensamos que la indeterminación es el resultado del auténtico pensamiento crítico. A lo mucho, el pensamiento puede llegar a exponer nociones siempre provisionales y limitadas del conocimiento y del mundo. El pensamiento debe así ser superado permanentemente pues tiene como fundamento la libertad. En consecuencia, el riesgo no está eliminado y “la indeterminación no está jamás abolida. La decisión debe renovarse ya que el renovarla es requerimiento de la naturaleza problemática de la estructura. Nada hay de definitivo en la existencia humana: definitivo en el sentido de que no pueda ponerse en duda, de que no pida más decisión y coraje, de que pueda conservarse sin esfuerzo”.¹⁵

La “libertad” sustenta al conocimiento anarquista y esta forma de aproximación al mundo está profundamente ligada a la praxis misma. Por ello el pensamiento anarquista asume muchas veces una postura lúdica que contrarresta la formalidad canónica. Y si es verdad que el poder no resiste la risa¹⁶, ni ninguna forma que ponga en ridículo su ceremoniosidad, su sinceridad y su proyecto filosófico, político, económico, el pensamiento ácrata bien podría propugnar por “*¡un tiempo en que los hombres determinarán su propio ser, su propio destino!... Luego, te apoyas en esa puerta y te metes una mano en el bolsillo y ¿por qué no, un dedo en la nariz o en alguna otra parte?*”¹⁷

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

¹³ ABBAGNANO, Nicola. *Introducción al Existencialismo*. Traducción José Gaos. Santa Fe de Bogotá, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1997.

¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Traducción de Luís Fernando Moreno Claros. Madrid, Editorial Debate. 2000.

¹⁵ ABBAGNANO, Nicola. *Op.cit.*

¹⁶ FO, Dario. *Op. cit.*

¹⁷ Ídem.

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

La Educación: Transigir o crear¹⁸

Hay un refrán popular que dice: “El ejemplo es la mejor forma de educar”. En ésta genial manifestación del pensamiento popular podemos encontrar al menos cuatro dimensiones que componen su sentido: La primera es una dimensión ética, implica la coherencia entre los postulados y los actos del educador; la segunda es una dimensión lógica pues los conocimientos se adquieren a través del hábito y la costumbre; la tercera es una dimensión histórica en cuanto que lo que se transmite es un producto encontrado a través de la experiencia para ser perpetuado en el futuro; y finalmente la dimensión lúdica, propia del refrán, que establece su validez intemporal en el inestable universo semántico.

Ahora bien, si todo acto puede ser susceptible de ser tomado como ejemplo y dado que el ejemplo es la mejor forma de educar, tenemos que concluir irremediamente que todo acto es la mejor forma de educar. Pensemos ahora en los actos de los “Padres de la patria” en los últimos 26 años. Si lo que dijimos anteriormente es cierto, podremos predecir con exactitud cual va a ser el futuro del espacio político-administrativo. Este ejemplo sólo pretende mostrar cómo una secuencia causal de orígenes más o menos determinados, conllevan un círculo infinito que termina estableciendo las pautas normales de lo justo, lo bueno, lo bello, de la sociedad y la cultura. Pero en el caso de nuestra cultura racional, democrática y liberal, estas afirmaciones pueden resultar un tanto incómodas, más aún, si consideramos que el valor de la cultura occidental, proviene de su autodefinición (de su saber-se) como la más alta expresión de la humanidad en toda la historia. El problema es que la realidad nos muestra algo distinto, nos muestra que existe una oposición entre la teoría y la realidad, entre la moral y el acto, entre el pensamiento y la vida. Entre otras razones, lo anterior quizá podría ser explicado a partir de lo que aquí denominamos como: El divorcio entre “el saber” y la “educación”.

Para abordar el tema tenemos necesariamente que preguntarnos ¿qué papel tiene la educación como actividad reflexiva en el desarrollo de la sociedad y la cultura? Evidentemente, la educación como actividad reflexiva es opuesta a la pura y simple transmisión de “saberes” o en otras palabras, es opuesta a la imitación, y por supuesto, a la educación repetitiva. La educación reflexiva mantiene una posición crítica frente a los resultados de los “saberes”, aún cuando sus postulados sean en gran medida inspirados por éstos “saberes”. No obstante, la educación reflexiva también se separa de la educación repetitiva en cuanto propicia la utilización de un elemento que ésta última ni siquiera toma en cuenta: La Creación. “La educación repetitiva es un transigir, pero el aprendizaje es un crear”. La educación reflexiva es un aprehender a aprender. En ella no se trata solamente de generar “saberes”, sino de generar la conciencia de que debe existir coherencia entre los saberes y sus resultados prácticos.

Esa es la propuesta de una educación que transgreda la nada, la inconsecuencia, el absurdo, desde espacios plenamente humanos. De ahí que al generar “educación reflexiva”, se proponga al mismo tiempo la posibilidad de una cosmovisión distinta y la generación de una postura política alterna que busque suprimir las contradicciones que el sistema cultural actual produce y que usualmente se reflejan en la constitución de las instituciones sociales, pero especialmente en el individuo. La tarea de la educación reflexiva es crear un ser humano nuevo, un ser que reproduzca con sus actos, los valuartes de una cultura efectivamente lúcida.

¹⁸ Publicado en separata Diario el Mercurio. Cuenca.

¿Por qué filosofar?¹⁹

Renuncio a dar argumentos a favor de los atributos de la filosofía. La filosofía como “amor a la sabiduría” no existe. La reducción que se opera desde antaño al acudir a las fuentes etimológicas de un concepto para tratar de obtener alguna luz sobre su significado, es una cuestión ciertamente utilitaria pero tan superficial como insulsa. El querer dar cuenta de la filosofía tan solo acudiendo a sus significados etimológicos es prácticamente destruir la posibilidad de la libertad, es destruir la cualidad fundamental del ser humano en cuanto ser creador. Es el vaciamiento de todo contenido vital, digamos sensual, de la experiencia en función de la dirección racional y el consecuente imperio sobre los impulsos y los deseos.

La etimología no explica que aquel que dijo por primera vez que era un “amigo del saber” probablemente quiso decir que era aquel que gozaba de “poder experimentar”. El goce de la experiencia es la auténtica fuente del enriquecimiento personal. Pero evidentemente nadie puede darle experimentando a otro, pues se trata de la actividad más íntima del ser humano, es decir, la más ligada con su experiencia vital. Probablemente es por ello que los primeros filósofos sólo podían comprometerse en guiar la experiencia de aquellos ávidos por experimentar, pero en último caso el descubrimiento de la verdad dependía de cada uno.

Por qué debemos reactualizar constantemente la pregunta de ¿por qué es importante filosofar y no la pregunta de por qué es importante experimentar? Y ¿Por qué no preguntarnos más bien por el acto amar, por el acto de jugar, y en definitiva del existir?

De hecho esas preguntas nos asaltan constantemente, pero las resolvemos vitalmente, casi intuitivamente, casi espontáneamente, casi con un gesto del cuerpo, y por el contrario cuando hacemos la pregunta por el filosofar, nos cuesta tanto trabajo...

Estoy convencido de que no podemos preguntar, sino a partir de nuestra experiencia. Si de nuestra experiencia excluimos la filosofía, en buena hora, pero nunca podemos excluir de nuestra experiencia el acto de la reflexión. Entonces la pregunta debiera ser, ¿Por qué reflexionar? O más precisamente ¿Por qué no podemos dejar de reflexionar?

Precisamente porque nuestra reflexión es la vida.

¹⁹ www.filosofia.com.mx

¿Por qué la solidaridad?

La concepción de la solidaridad nunca ha sido un verdadero principio de acción colectiva. A pesar de haber sido un atributo primordial de la ética cristiana y posteriormente de la razón humanista, su sentido e importancia siempre ha estado supeditado al conjunto de valores que cada espectro valorativo le ha asignado. El cristianismo atribuye un premio divino al solidario y un castigo al que no lo es, así mismo, la razón humanista atribuye a las prácticas solidarias un elemento de lucidez y madurez políticas en contraposición con su omisión, la cual genera sistemas inhumanos y absurdos, propicios para la generación de la corrupción. Sin embargo, la solidaridad nunca ha sido un principio esbozado con absoluta claridad y transparencia, quizá porque su puntualización atentaría directamente contra cualquier ordenamiento impositivo. El cristianismo fue el elemento teórico para el nacimiento de la Iglesia, institución con una larga tradición de prepotencia y de jerarquización social. El humanismo a su vez ha sido el elemento teórico legitimador del Estado-democrático, institución que ha servido para que se perennicen las desigualdades sociales. Cristianismo y Humanismo, no obstante, tienen como elemento primordial la práctica de la solidaridad. Esto nos hace pensar que la solidaridad es una retórica pura que nunca ha llegado a plasmarse efectivamente en el campo valorativo del individuo y de la comunidad. Ciertamente han existido intentos de apropiación de la solidaridad: El cristianismo encontró en el mito el sustento explicativo de la solidaridad, el humanismo lo encuentra en la razón, pero en ambos intentos se puede ver la “escisión” entre la realidad y la teoría.

¿Existe una posición tercera, que permita comprender la profundidad del hecho de la solidaridad sin remitirnos a los imperativos axiológicos? Si nos remitimos directamente a la realidad podremos ver que el “hecho de la solidaridad” es un hecho básico para el desenvolvimiento armónico del individuo y para el auténtico desarrollo de la sociedad. La solidaridad es ciertamente una virtud en una sociedad aberrada por los desequilibrios económicos, y es además, un estado de lucidez frente a la “razón instrumental” que persigue únicamente la eficiencia en el cumplimiento del código productivo, pero en realidad se trata del único nexo posible entre el individuo, su entorno social y su habitud natural. La solidaridad debe ser buscada en el campo de lo “sensible”, el mejor espacio para fundamentar con coherencia una actitud efectivamente humana. La solidaridad entendida como “la consideración directa del otro para establecer las condiciones de una auténtica satisfacción individual y por tanto, colectiva”, inaugura una nueva comprensión de la política (del poder) y una nueva posición ética; que ya no surge de una retórica vaciada de contenidos, sino de la práctica concreta de la “co-existencia”; que ya no surge de “compartir el excedente”, sino de buscar de una manera individual y colectiva la mejor forma de organización social. Se trata, en definitiva, de una “política viva” y una “ética de la libertad”, pues la solidaridad sólo puede ser leída como un acto de liberación del yugo de la cosificación y la enajenación.

Repensando “La Libertad” desde la crítica y el desarrollo de algunos conceptos existencialistas.

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

Hace tan sólo 30 años, la libertad contenía un significado que en mayor o menor medida, obedecía a la aspiración a un mundo distinto. En realidad, las condiciones de vida de los años setenta no se modificaron. En algunos casos como en los países industrializados el acceso a los beneficios del capital y la tecnología se expandieron, enfriando de esta forma las profundas críticas al sistema tecnológico industrial, mientras que en los países no industrializados o periféricos, las condiciones de vida se precarizaron al punto de eliminar definitivamente las pequeñas posibilidades de decisión y autonomía de grandes porciones de la población. En ambos casos la libertad entendida como el anhelo fundamental de los pueblos o como la esencia ontológica del ser que animaron fructuosas discusiones filosóficas y políticas con miras a un mundo mejor, pasó a ser slogan paradigmático del marketing publicitario de la sociedad tecnológica.

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

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

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

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

Un aspecto relevante es que este retroceso hacia los fundamentos de la libertad necesariamente implica una ruptura frente a la linealidad de la idea de progreso de la sociedad industrial²⁰, un progreso que no mira sino hacia adelante, olvidando por completo el presente o “lo real”. Este mirar sólo hacia delante compone una ecuación que equipara el logro absoluto con la muerte. El deber ser, o la consumación absoluta del pensamiento, niega todo lo existente, puesto que todo lo que es, está en tránsito y transición, está en movimiento. Esta obsesión teleológica que pretende traspasar la realidad para ubicarse en lo absoluto del fin, comete un error ontológico inaceptable, al negar la única condición absoluta que se puede cifrar sencillamente como “lapso²¹”.

La omisión del lapso tiene como contrapartida la adecuación de un presente inamovible, inmutable y seguro. Pero de este presente eterno se desprenden el extravío del sentido y aunque parezca paradójico la ocultación de la decadencia de la vida.

En conclusión, retroceder en busca de la libertad es querer descubrir el sentido original de la existencia. Se trata de una empresa particular por lo que tiene de individual pero al mismo tiempo posee una integralidad en el sentido de que se trata de una creación. Asimismo posee una connotación política en cuanto se constituye como una opción diferente a la estructuración de la civilización occidental.

Ahora bien, el hecho de la creación nos remite al hecho de la producción de una ficción. Esto no entra en oposición con el primer y más claro elemento de la libertad: su cualidad veraz, su condición franca y sincera que ciertamente no admite el simulacro o la apariencia. Ya que partimos del supuesto de que no es posible encontrar una esencia común a todas las cosas de la materia y del pensamiento como efectivamente plantea el logocentrismo, decimos que es justamente por esta diferencia por lo que el pensamiento es preciso. El pensamiento intenta dar sentido al fenómeno de la vida, intenta dar certidumbre a lo que simplemente aparece y en esta medida el pensamiento se constituye antes que nada como una ficción. Pero el pensamiento también constituye uno de los múltiples juegos en los que se despliega la vida. En esta medida el pensamiento como receptáculo de la vida, contendrá y reproducirá en sus inconmensurables posibilidades de dar sentido, la “esencialidad del movimiento de la vida”, su multiplicidad y desde luego su paradójica sacralidad.

Por tanto, la ficción lejos de negar la veracidad la produce, porque es plenamente coherente con la multiplicidad propia del fenómeno vida²². Tal coherencia debe ser

²⁰ Idea que al parecer inicia con el desarrollo de las sociedades sedentarias y con el descubrimiento de la agricultura. Ver ZERZAN, Jhon. *El futuro primitivo*. En www.primitivism.com Visitada el 1 de enero de 2007.

²¹ Nuestro punto de partida dice que lo absoluto es la materia que eternamente deja de permanecer: La muerte sería el nexo de la siguiente vida. Lo cognoscible es la vida en su instantaneidad, la muerte no tiene sentido

²² Esto no quiere decir como bien lo afirma Heidegger que exista una identidad entre la verdad y el pensar el ser como una física convertida en metafísica, que finalmente desemboca en la técnica. Yo diría que debemos ir más lejos y afirmar simplemente que no es posible en ningún sentido la identidad del ser y la verdad, pues lo que existe son simplemente intentos a apreciación de la realidad. La verdad es una circunstancia particular.

entendida como “autenticidad”, como una correspondencia fundamental entre el acto y la palabra. Esta correspondencia se constituye como cimiento de toda ética de la libertad, carecer de ella implica la “mala conciencia”.

La autenticidad discurso-hecho, palabra-acto, crea una relación de identidad más que una relación causal. Se trata de la asimilación de una respuesta ontológica que no proviene sino del acto del individuo. En Sartre podemos ver que, una vez derribados los metarrelatos teológicos que constituían el presupuesto fundamental y la explicación última del mundo, será solamente el hombre el que logre fundamentar su acto vital, haciéndose responsable del mismo. Incluso la explicación sobre el mundo se reduce a interpretarlo como instrumento a ser usado por el hombre, puesto que según Heidegger sólo ahí adquiere organización y sentido, -como proyecto-. Ser en el mundo es la condición del despliegue del ser²³. Toda indagación fuera de este marco se torna intrascendente, porque lo relevante, siendo el hombre el responsable del acto excepcional por la indagación del ser, recae en el hombre como tal, como ente donde se encarna el ser en su preguntar por sí mismo²⁴.

De la libertad absoluta del hombre se desprende una responsabilidad que vista con detenimiento presenta dos partes: una responsabilidad retroactiva, como el cuidado y la reflexión sobre la elección²⁵, y una responsabilidad proyectiva, como la relación donde el ser se identifica con su posibilidad de autoreconocimiento y con su condición transitoria, como particularidad (no como finitud), a pesar de la difuminación que implica aparecer en la eterna consecución de los “lapsos”. En otras palabras, es la llegada a la comprensión de la existencia trascendente. Por ello afirmamos que la ética de la libertad es un doble movimiento, una dinámica que acrecienta paralelamente sus extremos. Mientras más alcance y agudeza tenga el acto libertario, supone más alcance en sus fundamentos.

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

²³ Aunque Heidegger inicia de una manera confusa catalogando al mundo como una exterioridad a ser usada, como un mero instrumento, termina invocando al cuidado de aquello que permite la vida, el hábitat al igual que el ser ha sido olvidado. De ahí que muchos ven en Heidegger un inicio del pensamiento ecológico duro. POBIERZYM, Ricardo. Heidegger. *¿Un teórico de la ecología?* En www.temakel.com/textfiloheideggerecol.htm Visitado el 10 de enero de 2007.

²⁴ No esta por demás anotar que el estado de la angustia, en alguna medida se produce por el desplazamiento del metarrelato fundamental –Dios-, donde el espacio que este ocupaba no acaba de ser llenado La angustia produce, ante la ausencia de Dios, el vaciamiento meta-explicativo de todo acto humano que, transitorio como tal, cae en el absurdo. En otras palabras, se esta considerando –al menos de soslayo- la nostalgia por un factor explicativo absoluto. Esto implica que el hombre no se logra empoderar de su condición contingente y provisional.

²⁵ La responsabilidad retroactiva es una reposición permanente por el acto de la libertad. Un ejemplo sensible de esto podría ser hallado en la comparación de la libertad como el follaje y la grandeza de un árbol, que es directamente proporcional a la fuerza y profundidad de sus raíces.

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

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

El miedo será por tanto un elemento fundamental en la lógica del Imperio y del dominio, al punto de reemplazar la libertad por una prerrogativa, un privilegio, o una concesión emitida por un organismo superior al individuo. Así al hombre se le despoja de su auténtico fundamento, su poder ser, su proyección y lo que Heidegger llama el "Dasein" el Estar ahí, en función de los proyectos históricos del ser humano que cobran identidad en el Estado, la racionalidad instrumental y el fin de la humanidad identificado con el progreso social o la llegada a la modernidad.

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

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

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

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

Es interesante señalar que el Estado se ve legitimado por estas dos fuerzas aberradas que surgen de la desconexión realidad-pensamiento en función de un pensamiento puro absoluto, totalitario, unidimensional y dogmático. Por un lado la comprensión de la libertad como derecho, como la justicia y razón otorgada al hombre y resguardada por la ley del Estado, y por la utilización sistemática del miedo. Esta corrupción tiene una serie de implicaciones que no es posible indagar en este ensayo, pero que se dejan planteadas como tesis que coinciden con las críticas que ejerce la teoría política anarquista. Esperemos que en el futuro puedan ser develadas.

El esbozo de la identidad

La filosofía tiene una necesidad permanente, que se remite a la reconstitución del yo. El yo es una construcción constante, en la cual intervienen más de un impulso, un condicionamiento y una determinación externos. Quizá el yo constituido, tal y como lo comprendemos, sea el resultado de la estructura social en la cual nace. En ésta medida, el yo aparece como algo extraño al yo mismo, que permanece ajeno a las relaciones de su constitución. Por ello la filosofía antes que apuntar hacia la constitución del yo, apunta efectivamente a su deconstrucción.

La filosofía teológica tradicionalmente quiso descubrir la verdad, es decir, corroborar la existencia de dios a través de medios racionales. El yo era para ésta postura una extensión de la verdad absoluta. La filosofía ilustrada heredó en gran medida esta visión, y aunque la filosofía descendió de los escalones celestes al plano mundano, “la verdad” o el concepto de verdad permaneció intacto. El yo para ésta postura era una mediación entre la “verdad” y los objetos de su realización. Lo que se denominó como filosofía de la sospecha puso en duda “la verdad” y sentó las bases de la incertidumbre. El yo volvió a ser el centro de la atención del pensamiento frente al desmoronamiento de los imaginarios trascendentes. No obstante, aunque la nueva sensación que busca el yo no ha sido superada, en gran medida se ha visto estancada.

¿Existe o no existe Dios?, ¿Si o no?, ¡Responda!²⁶

La pregunta por la existencia o inexistencia de Dios en algún momento de nuestra vida nos asalta irremediamente. Es una pregunta, cuya respuesta es determinante para el establecimiento de los referentes morales, es decir, el soporte y la mira de los actos en el mundo. Naturalmente, esta pregunta sólo puede ser formulada por un ser humano concreto, que en muchos casos ha establecido complejos sistemas para explicar su postura al respecto. Pero ésta pregunta por lo sagrado, en realidad trata de indagar por el “yo”, es decir, es una pregunta que se auto-plantea el “yo” para saber-se, para conocer hasta dónde es capaz de llegar. Por eso cuando uno piensa en el “sentido de su vida”, entiende en primera instancia, la proyección de la propia vida sobre el espacio. Luego se planteará el significado del “estar vivo” propiamente hablando, pero solo a partir de la sobreentendida proyección del yo. Esta proyección se da a partir de una base que para el “yo” es sagrada, y no podía ser de otra manera, pues lo “sagrado” del yo, es el yo sagrado, es la fe en la razón propia, es el deseo del propio cuerpo, de la propia vida.

Pero ¿desde donde se configura esta base sagrada? ¿Por qué lo sagrado es una cosa y no otra? Quizá la respuesta habría que buscarla en los hábitos culturales. Por ejemplo, lo sagrado para los Inkas era la Pacha Mama, para los griegos fue Zeus, para los hindúes es Buda, para los chinos el Tao, para los musulmanes el Corán, para los cristianos La Biblia, etc., y en todos los casos se trata de Dios o de sus manifestaciones. Si un chino y un griego se encontraran, difícilmente se pondrían de acuerdo sobre cual es el verdadero Dios. De hecho esta pugna ha costado miles de vidas durante toda la historia de la humanidad, lo que muestra a las claras que lo sagrado en términos colectivos conforma el fenómeno religioso que no está exento de ser otra manifestación de las relaciones de poder en la sociedad. En conclusión, la cuestión cultural llena de contenidos aquello que llamamos “lo sagrado”.

Sin embargo es a partir del siglo XIX, que se retomarán ciertas lecturas marginales de la antigüedad que planteaban la inexistencia real de las formas sociales de “lo sagrado”. Precisamente, el caso de Protágoras 480-400 a.c, que afirmó que *no es posible saber nada de los dioses, puesto que el problema es demasiado intrincado y la vida bastante corta*, y por lo cual fue desterrado de Atenas y acusado de ateo. Este pensador griego, como tantos otros sofistas, sirvieron de inspiración para toda una línea de pensadores que va desde los jóvenes hegelianos (Marx, Stirner, etc.), pasando por Nietzsche, hasta desembocar en los existencialistas (Sartre), y quienes se proclaman ateos. En muchos casos critican duramente la religión católica y su paradigma moral, (utilizadas para el beneficio de unos cuantos), vaciándolo de contenido y verdad y arremetiendo en contra de su influencia en el pensamiento occidental. Ellos en líneas generales plantean que el hombre es el que determina su existencia, con todos sus defectos y virtudes propios de la condición humana, pero en ningún caso se separan del cuestionamiento sobre el “yo”, o en otras palabras, sobre lo sagrado. Es a partir de estos pensadores, que se intenta dar un giro en la manera de comprender lo sagrado, llenándolo de contenidos subjetivos y autónomos aun cuando está claro que se transgreden las costumbres y los hábitos de la cultura.

²⁶ Artículo preparado para los cuartos cursos de secundaria del Colegio CeDFi-2006.

También es importante resaltar el brutal cambio que implicó la edad industrial en la historia de la humanidad y que coincide en gran medida con el auge de los pensadores ateos, pero al mismo tiempo con la reactivación de los fanatismos religiosos. En todo caso, la edad industrial es de suma importancia, porque propone en su etapa tardía, un modelo económico mundial y un desarrollo de la tecnología a gran escala, lo que significa un cambio concreto en todas las culturas y las ideologías del globo, hacia un modelo cultural homogéneo. No es de extrañar que un modelo con pretensiones absolutistas como pretende ser el neoliberalismo desencadene críticas y resistencias desde todos los ámbitos que quedan al margen. El neoliberalismo es la expresión religiosa de un nuevo Dios, dirán sus críticos.

Pero preguntar: ¿existe Dios?, es una pregunta que tiene una respuesta implícita, a saber; la aceptación de que existe (al menos nominalmente) y se comprende cabalmente un “algo” o un “todo” que se llama Dios. Pero admitir esto es admitir su existencia, pues, Dios es Verbo. No se trata de un juego de palabras, si miramos fijamente la estructura teológica en general, Dios es fundamentalmente una idea. **Dios es la idea de las ideas.**

¿Existen las ideas? Desde luego. ¿Pero en dónde? En el pensamiento. Dios existe en el pensamiento de los hombres, y como pensamiento, existe también como actitud, plasmada mediante la puesta en escena del cuerpo. Los hombres aprehenden la naturaleza a través de su pensamiento y si en su pensamiento está Dios, es lógico que en la comprensión del mundo, los hombres propongan, aún sin proponérselo la idea de Dios. Dios es aquello sagrado que busca el hombre desde que tiene conciencia, como conciencia de sí mismo. En esa medida existe.

Pero otra cosa es hablar de un ser con barba blanca que esta sentado en el centro del cielo dictando el destino de cada uno de los seres vivos. Eso es un mito. ¿Dios es mito? Quizá, pero sólo en la medida en que es una construcción racional surgida por la organización muy precisa de ciertas prácticas culturales, como ya lo hemos dicho. Hasta ahí se puede opinar, el resto es una cuestión de fe, y de la fe no podemos dar cuenta porque es algo que no precisa explicación, simplemente se cree y ya. Si alguien decide creer en el señor de barba blanca, en el crucificado, en la Virgen María, en la bandera de Estados Unidos, en el sol, en la vida, en la energía, en el amor, en el progreso, es problema de cada cual. Pero resultaría una estupidez reclamarle a alguien porque cree en algo que nosotros no creemos. ¿En base a qué reclamaríamos?, ¿en base a nuestra verdad? ¿Qué verdad? Por lo mismo, está claro que nadie está en la posibilidad de decidir en qué debe creer el resto, de lo contrario caeremos en el totalitarismo y la imposición y eso sí que es un absurdo. La razón pura, tampoco es la solución. El fiarnos en los datos de la experiencia es una cosa, pero el utilizar la ciencia para imponer un criterio es otra. ¿Cuál es la solución? Personalmente no creo que podamos llegar a una solución individual para problemas sociales. La solución, si existe, es social desde un individuo de carne y hueso. Creo que se pueden establecer nociones mínimas que permitan un consenso como: Amar la vida, Dejar de verle a la vida como una cosa que se posee para toda la eternidad, Creer en que la sociedad debe regirse por el apoyo mutuo, Creer en el desarrollo total de las cualidades de cada uno de los hombres y mujeres, Creer en el diálogo y por ende en la tolerancia y el respeto, Creer en la tierra y cuidarla, Creer en que es posible que todos dejemos de ser tristes.

Entre la Democracia y el Futuro.

Empezaremos diciendo que la democracia, al igual que la monarquía y la aristocracia, obedecen, cada una, a una concepción profunda de lo que el hombre vivo es. En su momento de apogeo, la aristocracia respondió a la visión de que el hombre es desigual por naturaleza, y que solo los mejores podían enrumbar el destino del resto. Luego, la monarquía se basó en la visión de que el hombre era malo, y que los mejores no eran suficientemente buenos, y por consiguiente, que la potestad de mandar sobre el pueblo, solo podía ejercerla el elegido de dios, por lo que fue necesaria la instauración de un rey que gobernó sin restricciones en su reinado. Finalmente la democracia, en donde el hombre no es ni bueno ni malo, ni inferior ni superior, ni mejor ni peor, sino un elemento homogéneo sobre el cual se ejercen los beneficios o los castigos que el gran sistema de organización impersonal –el Estado-, requiere. Ahora bien, la sociedad, o mejor dicho “El Pueblo”, bajo el parámetro de la democracia, es supuestamente el verdadero gestor de su destino, al organizarse de tal forma que los mejores son elegidos por el resto y que todos están regidos por el mejor rey posible, un rey que ya no es un hombre, sino una idea, la idea del Estado. El Estado –dicen las voces más lúcidas de la humanidad-, es la materialización del espíritu del hombre, su fin último, su creación más excelsa. El Estado aparece como soberano sobre hombres libres e iguales ante su presencia, y se embadurna la boca con la promesa de que su reinado descansa en la voluntad del pueblo. Pero basta con mirar –al menos-, la historia de nuestro país, para darnos cuenta de lo incoherente que suena la palabra “Democracia”, al lado de “Hombres Libres”, pues es un hecho que mientras ha existido la democracia no han existido hombres verdaderamente libres, y cuando existieron hombres libres fue porque existieron en contra de la democracia. Entonces llegamos necesariamente a concluir que, o la democracia es una falacia, o la democracia es una mentira.

Seamos, sin embargo, condescendientes con los beneficios que la democracia ha traído a la humanidad, a pesar de sus contradicciones, y digamos que la democracia no es más que otra etapa en el desarrollo histórico de la humanidad, y que por lo tanto, debe ser superada.

Se podría pensar que pueden refutarse todos los ataques hacia la democracia diciendo que efectivamente existen hombres libres y que las condiciones sociales son infinitamente más humanas que en la colonia, o que en cualquier tipo de dictadura; pero estos argumentos, para empezar escapan a la realidad y están definitivamente dirigidos a perennizar la democracia, ya que omiten cualquier posibilidad de organización alternativa del futuro que mejore las condiciones de la actual sociedad.

Quizá –decimos-, no haya que mejorar la democracia, quizá haya que avanzar más allá de ella, sobre la base de organizaciones más coherentes en su acción, donde sus predicados no queden en la pura retórica, pero evidentemente la pregunta es ¿Cómo hacerlo?

Dos aspectos de la contradicción social del capital

No se puede establecer alguna causa última que justifique y explique absolutamente las acciones humanas. Así mismo en la sociedad no se puede hallar, en el puro sistema económico, las falencias de su estructura. De donde sí se puede partir, es percibiendo las llamadas falencias, como problemas solucionables considerando que en la diversidad del actuar humano, existen ciertos elementos que en conjunto, organizan directa o indirectamente el estado de las cosas.

I.- La sociedad capitalista no asegura la capacidad adquisitiva.

Hay que observar que en la sociedad capitalista “capacidad adquisitiva”, es un eufemismo para designar al “tener dinero”, dado que en la sociedad capitalista no se conoce otra forma de capacidad adquisitiva que el tener dinero. Se supone, que para que la sociedad capitalista funcione armónicamente, todos sus integrantes debieran tener una capacidad adquisitiva que les permita satisfacer sus necesidades.

La simplificación que se opera en la relación social de intercambio de bienes a través del dinero, es formidable; al punto que transforma virtualmente a todos los integrantes de una sociedad - a causa de la necesidad de que todos tengan capacidad de compra -, en mercantes. Por lo tanto, el mercar, es decir el comprar y el vender, es una condición fundamental del hombre para integrar la sociedad capitalista, y la sociedad capitalista tiene como requisito que sus integrantes sean mercantes.

Sin entrar en detalles, por demás conocidos, acerca de cómo el sistema capitalista tiende a monopolizar la producción de bienes y a explotar al hombre que no posee medios de producción, diremos que la situación de sometimiento a las condiciones de producción por parte de los hombres que deben vender su fuerza de trabajo para adquirir bienes que satisfagan sus necesidades, es limitada. Hay un momento en que la industria capitalista no puede emplear más fuerza de trabajo porque se encuentra saturada y porciones cada vez más grandes de integrantes de la sociedad son desplazados hacia la periferia; estos simplemente ya no tienen la posibilidad de mercar. En este momento estos integrantes dejan de pertenecer al sistema y pierden sus derechos dentro del mismo.

Para el sistema capitalista, esto debiera resultar particularmente peligroso, porque al dejar de incidir en porciones más grandes de la sociedad, pierde literalmente su validez y potencialmente puede dar paso a nuevos sistemas, que renieguen del capital y de su armazón teórica y cultural.

II.- La aparente imposibilidad de generar sistemas alternos de organización e intercambio, fuera de los principios que rigen el sistema capitalista.

Cabe una pregunta: ¿Por qué a pesar de que son muchos los desplazados del sistema capitalista, permanecen en la miseria? La respuesta es sencillamente compleja: “los marginados del sistema permanecen aferrados a la ideología que los margina”.

Parece obvio que los marginados y desplazados, con sus marginales organizaciones, pretenden mejorar su condición, en base a la autogestión, a la petición de ayuda al aparato administrador de la sociedad, o peticiones de ayuda a cualquier otro canalizador de recursos que logren reinsertarlos en el aparato productivo de la sociedad.

Estas demandas de ayuda se fundamentan en ciertos valores que los hombres por convención han establecido como los derechos humanos fundamentales. Sin embargo, esta lógica produce un espejismo; hace aparecer los Derechos Humanos, como la fuente de la que emanan todas las posibilidades del hombre en la sociedad capitalista, cuando lo que verdaderamente ocurre, es que de no ser por el capitalismo, no existirían Derechos Humanos.

Hemos establecido aquí que la capacidad adquisitiva es el punto neurálgico de la sociedad capitalista. La capacidad adquisitiva no es una entre tantas capacidades que son resultado de los Derechos Humanos, sino que la capacidad adquisitiva, es la capacidad que modela un tipo de sociedad y de cultura. De acuerdo a la organización de la capacidad para adquirir se desprenden los modelos sociales y el tipo de estructura moral del hombre. Si la capacidad adquisitiva en la sociedad capitalista, se organiza en función de las relaciones de intercambio a través del dinero, cabe esperar que el modelo social por así decirlo, idolatre al dinero. Y, de lo anterior se desprende que la legalidad, la justicia, los principios, las religiones, la filosofía, la ciencia e incluso el arte, entren en relación directa con este ídolo, y que refuncionalicen su sentido primigenio, al servicio de este tipo de modelo social.

Así, si las marginales organizaciones de marginales desean eliminar la marginalidad y no tan solo salir de ella, no pueden menos que dejar de apelar a los principios auspiciados por el sistema que tratan de reformar. Solo así se puede entender la verdadera transformación de la sociedad que produce miserables marginales, a sociedades que producen hombres libres y consientes.

La marginalidad y la exclusión desde el punto de vista anarquista²⁷

¿Acaso podría ser bueno ser excluido o marginado? Ya lo decía Marx; “la primera lucha es economicista”, es la lucha por los recursos que aseguran la supervivencia, y en su realización completa, libra al hombre de la prisión del trabajo enajenado. En otras palabras, la primera lucha es la lucha contra la marginalidad y la exclusión, que el sistema capitalista necesariamente produce a causa de su lógica interna; la lógica del negocio. Desde luego, habría como ahondar en esta situación sin mucho esfuerzo, pues este tema gana cada vez más teóricos innatos y practicantes acérrimos que conocen de cerca la pulsión fundamental del negocio, esto es la ganancia.

Una buena ganancia; es lo que los beatos/as piden a Dios al levantarse en las mañanas alzando sus brazos al cielo; es lo que los ateos/as esperan frotándose dúctilmente las manos mientras están convencidos que al fin y al cabo el sistema vale mierda y que hay que sobrevivir de alguna manera; es lo que hacen cotidianamente los realistas; es en lo que sueñan los idealistas; es para alcanzarla por lo que se preparan los jóvenes; es para administrarla por lo que hay tantísimos burócratas y políticos (burócratas potenciales); y en fin, es para producirla por lo que existen tantos excluidos y marginados.

Todos, absolutamente “todos somos asnos cargados”, en este caso, con el peso de la elevada conciencia comercial, el sutil instinto negociante y la ilustrada doctrina mercantil. Ahora hay que saber venderse si no se quiere ser excluido; uno ya no es (si algún día alguien lo fue), un ser humano digno y respetable en sí. Uno es un producto tácito a ser ofertado, así lo dicen los manuales del buen vendedor.

Pero olvidémonos por un momento de todas esas tonterías; lo clave, la quinta esencia y sustento último de todo este enredo se llama “Libertad”. Y quien se atreve a poner en tela de juicio a la libertad, sin pasar por ser un reaccionario de última, un fascista o un estalinista retrógrado, un conservador, o como se quiera, un estúpido. Por la bendita libertad cuanta gente habrá muerto, cuanta gente habrá sufrido estoicamente la cruz de la marginalidad y ha dejado sembrado el ejemplo ingrato de luchar por la libertad solo por la dignidad de la lucha, y ahora que después de tanta sangre y tanta pena lo hemos conseguido, estamos comparativamente igual o incluso peor que antes. A pesar de lo anterior, la libertad no ha llegado a todos, el imperio se esmera por hacer llegar la libertad a todos los rincones del globo, ya sea con programas de ayuda o con misiles (se entiende que las balas fueron superadas), con sus filmes y su moda; da lo mismo, porque la libertad debe ser el patrimonio de la humanidad.

Ahora bien, yo decía que la libertad, la bendita libertad es lo que ha permitido que ahora la paz reine entre nosotros, que la razón sea utilizada coherentemente –redituablemente– y que la vida de los hombres ya no sea desperdiciada en absurdas luchas por la apropiación de la propiedad. Pero en este punto sería bueno preguntarle al albañil quinceañero, o al senil labrador desarropado, o al indio que vende el trabajo de medio año a un dólar por costal, o a la empleada doméstica, o al vendedor de tarjetas de celular, o al niño que tira limones en la calle, o al recogedor de basura, o al jardinero, o a las putas, o a los choros, o al vendedor de bolos, si creen que la libertad es patrimonio de la humanidad, si la libertad que les permite vender su fuerza de trabajo es justa, si la libertad les hace seres menos excluidos y marginados.

Ya lo decía Marx “la primera lucha es la lucha economicista”, el hombre concreto, no se puede sustraer a ella, necesita comer, vestir, jugar, amar, y en una palabra existir. La

²⁷ Artículo realizado para la revista La Pepa. Quito.

postura que todos asumimos con respecto a la libertad de obtener ganancia esta determinada por las carencias que sufrimos o que vemos sufrir. Sin embargo, mientras unos pocos hacen de la ganancia una práctica casi mística (no hay mejor cosa que saber hacer plata, -para ponerlo en términos burdos-), la mayoría hacen de la ganancia el progresivo deterioro de su propia vida. Y esto último por una sencilla razón; se perenniza el libre sistema de explotación y contradicción, y además, se agudiza progresivamente la marginalidad y la exclusión.

Es por todo eso que nos atrevemos a decir que la libertad tal como la conocemos, es una prisión sin barrotes, que encarcela cualquier intento de apropiación organizada de los medios colectivos de subsistencia (justo lo que se necesita).

La verdadera revolución no es más que la orientación en la producción y apropiación de los bienes de una sociedad, o un segmento de ella, hacia el ideal de la “ayuda mutua”; el cambio de paradigma de la lógica de la ganancia hacia la lógica de la reciprocidad; el cambio de la religiosidad moral hacia la soberanía individual; el cambio de concepción de la revolución absoluta a lo que Bakunín llamaba la “reacción que se oculta tras las apariencias de la revolución”.

La marginalidad y las lecturas del poder

¿Cuál es el Otro, para el pensador de la marginalidad? Hasta ahora, siempre ha sido alguno al que efectivamente no se quiere llegar, alguno al que no se puede comprender, alguno que suscita miseria, alguno que causa repulsión, pero al mismo tiempo que produce compasión, que sensibiliza, que causa intriga, que angustia. Los sociólogos y demás pensadores que intentan ver en la “marginalidad” la posibilidad del verdadero cambio, la ruptura radical de los paradigmas, la supresión de la lógica del capital, el rescate de los elementos puros, potenciales generadores de un nuevo paradigma, más humano, nos producen cierta desconfianza. Lo que ellos ven como manifestación de la “alteridad del capital”, es una oportunidad para reestablecer las condiciones de la revolución social de viejo cuño marxista, a saber: “La posibilidad del sujeto político”. ¿Hasta cuando los teóricos políticos medirán su lucidez intelectual en base a la alineación con determinada posición ideológica que sustenta sus excluyentes ficciones? ¿Hasta cuando se seguirá generando esta especie de demagogia teórico-política que pretende encontrar la verdadera solidaridad, la verdadera virtud, la verdadera esencia del hombre, en espacios que si bien son marginales con relación al sistema socio-económico imperante, funcionan básicamente de la misma manera que el sistema criticado? Y es que hay una cuestión innegable; la solidaridad no es más solidaria aquí o allá, lo que sucede es que los teóricos le dan un valor agregado, y conciben como una acción meritoria al hecho de la solidaridad entre aquellos que no cuentan con una situación económica proporcional a la suya. Es que enfrentados con sus discursos secularizados, a primera vista puede parecer que estos teóricos realmente encuentran en la marginalidad un “pensamiento crítico” que en cierta medida lo es, pero solo en relación con la obtusa mirada que articula su minúscula comprensión del mundo.

Estos teóricos ven el potencial revolucionario donde no existe nada más que vida, ven la salvación del destino del hombre donde sólo hay formas de mediar una realidad que en sí, no es excluida de la opulencia, sino que es su costo.

Nosotros anti-intelectuales, no nos cansamos de fustigar el sistema desde el sistema mismo. ¿Hay algo más miserable que la vida promedio del trabajador asalariado? Quizá la respuesta esté en la marginalidad, pero esto no se ha podido constatar, pues ninguno de los marginalistas es un marginal, y por la misma razón no se puede decir que la marginalidad sea efectivamente un sistema “alternativo” al sistema neoliberal, o peor aún, que ahí se está cocinando la revolución.

Muy al contrario, el discurso de la marginalidad aparece a nuestros ojos como un nuevo discurso que reproduce la retórica del poder, “la exclusión mesiánica”. Son estas categorías de análisis llevadas a verdades paradigmáticas las que causan daño. Si se viese (por ejemplo) en la lógica de los niños, el puro espacio de la solidaridad, o la posibilidad real de la revolución, etc., nuestros intelectuales llegarían a constituir “el discurso de la infantilidad”.

Sí. El lector de izquierda no se equivoca, somos anarquistas, ni neoliberales, ni fascistas. Anarquistas, que no nos contentamos con la elaboración de un discurso de izquierda “alternativo”, que implique las mismas falencias que se ha venido criticando desde antaño. Nosotros, radicales, queremos dejar de ser románticos, para ser revolucionarios. No se puede hacer revolución si se siguen ocultando las verdaderas fuentes que animan la pseudo-revolución, que dicho sea de paso, son excluyentes. ¿Qué sujeto político incorruptible, libre de ataduras y escogido por el momento histórico, puede determinar los futuros destinos de una humanidad libertaria? La respuesta es “Ninguno”. Ninguno en el sentido de ninguno determinado con total precisión, ninguno

agrupado específicamente, ninguno motivado por ciertas tendencias político-éticas, ninguno que soporta una condición económica determinada. De hecho, no existe “sujeto político”, pues, lo que efectivamente existe es “individuos” irresumibles. La corriente teórica de izquierda ha hecho este aporte, ha establecido que la humanidad en términos generales se divide en dos grandes grupos: Los que tienen y los que no tienen. La corriente teórica de derecha ha dicho que no quiere decir, que los que no tienen, piensen radicalmente distinto de los que tienen. Valiosos aportes para comprender en realidad el mundo actual. Conclusión: La construcción de la vía hacia la revolución no está en el descubrimiento de un nuevo sujeto histórico que represente a la parte oprimida del sofisticado capitalismo y que pueda en el futuro –después de sendos adoctrinamientos y empoderamientos-, tomar el poder. Mientras no se comprenda que “el sistema” solo tiene esclavos, no habrá capacidad real de tomar el poder y menos aún de cambiar la estructura del poder.

Los procesos de concientización hacia una vía alterna implican: la no exclusión pero al mismo tiempo la no inclusión, la evolución en la comprensión del individuo como único eje de cambio, la predisposición a la posibilidad de la solidaridad en cualquier ser humano y no solamente en un grupo, y finalmente y como consecuencia de lo anterior, el planteamiento de la disolución del Estado, la ley inmoral y la propiedad (desproporcional).

El simpoder

Actualmente se cree que la forma más exacta para explicar una situación social o psicológica, como un fenómeno físico, está determinada por el análisis de sus causas. Esta forma de interpretación o análisis ha sido tan fructífera, que se ha convertido en una ley, la “ley de la causalidad”, que a su vez, es la columna vertebral del saber de nuestro tiempo: “la ciencia”.

La causalidad implica sin embargo, un descubrimiento aun mayor, que si bien fue esbozado en la antigüedad, solo en nuestro tiempo adquiere plena comprensión y consistencia, se trata de la “ley de la necesidad”.

La necesidad en el plano de la explicación política, nos remite a la historia, pues éste es el sustrato donde actúa la causalidad aplicada al estudio de la política. Es decir que, la situación política de una sociedad es determinada de tal o cual manera por causas espacio-temporales anteriores, y éstas, de la misma forma, se explicarían a partir de causas anteriores, ampliando paulatinamente el recorrido de la causalidad sobre la “necesidad” histórica²⁸.

Pues bien, usando el esquema de la causalidad, ¿qué se ha encontrado como respuesta a la pregunta por el estado de la situación política actual? Se ha encontrado sencilla y llanamente, que la situación política actual proviene de una situación política anterior, “similar” en muchos aspectos a la nuestra. Y a la pregunta ¿por qué de aquella situación anterior?, nos veremos abocados a responder de la misma manera.

Pero es entonces, que salta ante nuestros atónitos ojos otra cuestión a saber: O el estado actual de la política (bajo el supuesto de que no es el óptimo) es el resultado de una organización política aberrada desde su origen, o, la política como la manifestación de las relaciones de poder en torno a la organización de la sociedad, en sí misma es una practica aberradora.

Si nos inclináramos a la primera alternativa, estaríamos participando del punto de vista de la izquierda tradicional, pero si nos inclináramos a la segunda, participaríamos del punto de vista de lo que muchos han nombrado como “la izquierda de la izquierda”, o lo que es lo mismo, de la postura ácrata.

Sin embargo tómese la alternativa que se tome, en cualquiera de los dos casos es el poder el que entra en discusión. Poder como capacidad de ejercer la autoridad arbitrariamente, como imposición de unos sobre otros, como el beneficio del más fuerte y finalmente, poder como opresión.

¿Acaso existe la posibilidad de que el poder no sea arbitrario, impositivo, y opresivo? Para horror de los cristianos y de los socialistas acérrimos, nos vemos lamentablemente conllevados a responder que no. Si quisiéramos ser harto condescendientes responderíamos que, al no existir la posibilidad de pensar una política “buena” u “óptima”, debiéramos tratar de pensar –al menos- una política menos mala. Pero dado que no somos condescendientes, -en este punto- pues somos radicales, nos vemos obligados a pensar lo que Savater en su momento más lúcido llamó “Simpoder”.

Sin ser “moralistas” de derecha o de izquierda, dado que no somos idealistas, somos incapaces de concebir un poder que no pretenda satisfacer las necesidades más íntimas del ser, la sed egoísta del placer. Es decir, el poder no puede abstraerse del hecho de su

²⁸ Este es justamente el peligro de la causalidad aplicada al estudio del hombre. Ya que la causalidad mira hacia el pasado y no al porvenir, puede que explique el pasado de la cosa social con sorprendente exactitud, pero el estudio del hombre no se debe limitar a la explicación de su pasado y debe incluir necesariamente su proyección al futuro, porque este autoconocimiento le determina. De tal forma que la causalidad aplicada al estudio del hombre “a secas”, bien podría estar ocultando un proceso de dominación.

existencia. El poder se materializa en la microfísica, en la intimidad, desconoce cualquier metarrelato que no le sirva para concretar la satisfacción (al mismo tiempo que usa los metarrelatos que le fuesen útiles) y en caso de que no consiga la satisfacción, el poder se extiende como “deseo”.

El simpoder no es, de ninguna manera, el puro deseo insatisfecho, eso se llama impotencia. La impotencia no imagina otra liberación que la conquista del poder²⁹. El simpoder no busca conquistar ni imponer, no busca el dominio, busca dejar de servir a la opulencia y dejar de generar miseria, busca destruir la dominación de una inteligencia central, pues el simpoder es el resultado del ejercicio de la individualidad, asumida, desde luego, dentro de un contexto social necesario para su propia existencia, el simpoder busca destruir las mediaciones sistemáticas, busca derribar los paradigmas y escapar a la direccionalidad absoluta. De hecho, el simpoder rompe con el pensamiento idealista que todo lo inmoviliza en las esencias, en la seguridad, y se concentra en la prudencia escéptica que surge en la constatación de la movilidad y por ende, en la relatividad de la realidad, de la que el hombre forma parte. El simpoder no es la antítesis del poder, es la antítesis de la razón que teoriza el poder, el simpoder es la determinabilidad de lo que para el poder es indeterminable: “el mundo de la justicia sin ley”, y mejor aún, sin Estado. El simpoder no se ejerce a partir de un sujeto social, ni viceversa, sino que, el único sujeto que existe en el simpoder es el hombre, sujeto concreto individual. El simpoder en definitiva es una actitud ética alterna que no se corresponde con la moral que está al servicio de la “ley fetichizada”, que, -siguiendo a Kropotkin- consiste en una hábil combinación de costumbres útiles a la sociedad, con otras que son útiles a los dominadores y que, con la apariencia de la primera, se han desarrollado y fortalecido³⁰. El simpoder actúa sin delegaciones y la organización del todo comunitario es responsabilidad de cada uno de sus integrantes. En el simpoder, todas y cada una de las acciones del individuo están ligadas a la ética de la solidaridad como único camino posible hacia la libertad, la autonomía individual, la satisfacción del deseo egoísta y finalmente la felicidad. El simpoder es una actitud concreta en el ahora, genera las condiciones del cambio en el presente. El simpoder es en definitiva un paso en la evolución que transvalora los valores y que: /deja preparado el suelo/ para que germine el trigo de la esperanza/ y un día recojamos, grandes, fuertes y juntos/ nuestra alegría madura/.

²⁹ Savater Fernando. Para la anarquía y otros enfrentamientos. Editorial Orbis. 1984.

³⁰ Giraldo Jiménez Fabio. Anarquismo y nuevas filosofías. Revista Universidad de Medellín. 1983.

El imaginario latinoamericano

Partamos esbozando nuestra hipótesis: en América hay dos continentes, el continente americano y el continente latinoamericano. Quizá pequemos de imprecisión geográfica, pero nosotros partimos de que la geopolítica es la que determina la geografía propiamente dicha. La geopolítica está determinada por los límites de un modelo socio-económico. Evidentemente el establecimiento de la geopolítica ha sido un atributo histórico del Estado, cuyo rango de acción se ve determinado por su poderío económico-militar. A mayor poder mayor influencia. La posibilidad del nacimiento de un Estado no está dada por su capacidad de cohesión y administración interna, sino por su capacidad de aparecer frente a otros Estados. Una vez conseguido este reconocimiento, su figura se vuelve inquebrantable.

La fuerza con la que nació el Estado de USA (y prácticamente todos los Estados de América), se da en función del exterminio sistemático de varios pueblos autóctonos que no tenían ni la intención ni la posibilidad de combatir con el brazo armado de los nacientes Estados. El desplazamiento y exterminio de estos pueblos es directamente proporcional al despliegue y expansión del Estado, sólo que en el caso de USA, la expansión se da en una escala inmensamente mayor que la de los otros Estados. Esto tiene gravísimas implicaciones en el balance de poder internacional, inicialmente continental y posteriormente mundial. Ya lo advirtió Simón Bolívar en el siglo XIX, previendo que la situación del resto del continente iba a ser de servidumbre hacia el Gran Estado, de no proponer una fuerza que pueda mermar su influencia. La solución era la creación de un Estado sudamericano grande “La Gran Colombia”, que no llegó a prosperar, y en vez de ello, el ansia de soberanía de los importantes núcleos coloniales, llevó a la constitución por convención de pequeños Estados, que a la postre tendrían una soberanía extremadamente vulnerable. Esto ocasionó que por un lado, “lo americano” responda a la influencia geopolítica de USA, y por otro, que lo sudamericano sea un reducto informe y confuso de muchos Estados que se esmeraban en legitimar -no sin violencia- su condición nacional.

Casi dos siglos después de “La Gran Colombia”, el imaginario de pertenencia nacional ha quedado más o menos claro. El hábito y la costumbre han hecho su parte. Sin embargo la cuestión de lo americano para los sudamericanos (de río Grande para abajo), siempre permaneció irresoluta. Ellos plantearon que lo que quedaba al margen de la América anglosajona debía tener también una identidad, una pertenencia. Se trató de encontrarla en el iberoamericanismo, en el panamericanismo, en lo sudamericano y en lo latinoamericano. Pero ninguna, excepto la última categorización, ha podido plasmar este sentido de “orgullosa pertenencia”, hasta ahora incierto. No obstante, lo interesante de éste fenómeno, es que la categorización de lo “latinoamericano” no responde a los esfuerzos de los Estados tradicionales (con excepción de México por oposición directa y Cuba por oposición ideológica), sino a la acción directa de la población. Es la población la que en última instancia sufre los efectos del balance de poder del esquema internacional, y que ha propuesto y que va proponiendo, la reconstitución de lo latinoamericano a partir de posturas políticas alternativas al neoliberalismo. Latinoamérica -es un hecho-, se está uniendo bajo la bandera de la reedificación de las condiciones dignas de vida. Tales condiciones tienden necesariamente a consolidar efectivamente una soberanía cuya base es el derecho del pueblo que la fundamenta y cuyo sentido es la proyección de un bloque político internacional lo suficientemente sólido y fuerte para generar políticas económicas justas, e incluso, un noble imaginario colectivo.

“Surrealismo, anarquía y el germen de una estética desobediente”³¹

No podemos vivir eternamente rodeados de muertos y de muerte.

Y si todavía quedan prejuicios hay que destruirlos.

"El deber"

digo bien

"EL DEBER"

del escritor, del poeta, no es ir a encerrarse cobardemente en un texto, un libro, una revista de los que ya nunca más saldrá, sino al contrario salir afuera

para sacudir

para atacar

al espíritu público

si no

¿para qué sirve?

¿Y para qué nació?

Antonin Artaud

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

Existe, por tanto, una notable relación de similitud entre el pensamiento anarquista y la experiencia artística. Ambas son manifestaciones de una sutil intención que pretende expresar la visión particular de lo que acontece en la experiencia vital. Ambas anhelan des-cubrir y al mismo tiempo comunicar lo hallado. No obstante su descubrimiento es excepcional: Al manifestar la necesidad del registro vital autónomo, se toma conciencia de la histórica omisión de tal autonomía.

2.- La civilización occidental tiene inicio en la sociedad griega. Su impresionante legado se resume en sus alcances e influencias en la comunidad cultural moderna. A partir de los griegos se cree que la concretización de la comunidad³² es un acto plenamente intelectual³³. Esta valoración pone en evidencia la sobredimensión que

³¹ Texto presentado en el Primer Encuentro Internacional de literatura en Cuenca.

³² Cualidad de común (que, no siendo privativamente de ninguno, pertenece o se extiende a varios) Real Academia Española de la Lengua. <http://www.rae.es/>

³³ Los griegos instituyeron el principio de la consideración racional del hombre y de la naturaleza en la que encuentran la razón que explica la experiencia sensorial de la estética en el arte griego. El conocimiento de las partes y su relación con el todo está en la raíz de la belleza y de la virtud para los helenos. La belleza se define intelectualmente como la armonía de las partes en el todo. <http://es.wikipedia.org>

experimentó el instrumental simbólico-racional. Pero donde algunos vieron la oportunidad de democratizar las relaciones sociales efectivas, otros notaron que al ser identificada como una especie de antesala de la “verdad absoluta”, la razón se deslindaba de “lo real” y pasaba no sólo a dictar los requisitos de lo real, sino a encubrir las profundas contradicciones económico-sociales que ya desde los griegos eran patentes. De esta forma, la verdad lejos de mostrar la múltiple y compleja experiencia vital, se constituyó como una relación de conformidad entre el concepto de las cosas y la mente que piensa tales conceptos. La verdad se volvió una horma inmodificable que atentando contra el natural movimiento de la vida, produjo el concepto de identidad, quizá el mayor invento griego³⁴. Desde entonces la naturaleza pasó a ser producto exclusivo del ingenio, es decir un artificio.

Probablemente en este tipo de apreciación tienen inicio categorías³⁵ como “*lo estético*” que certificaron el alejamiento de lo evidente³⁶ para reconocerse únicamente dentro de las relaciones de causalidad de las formas puras³⁷. Al mismo tiempo se dejó de suponer el cuerpo como factor cognitivo básico a pesar de su inmensa posibilidad sensual³⁸, para ser reemplazado por la rigurosa, pero estrecha, posibilidad racional. La estética como

³⁴ El concepto de identidad tiene diferentes significados y se utiliza en una variedad de contextos que necesitan ser distinguidos para evitar confusiones y clarificar su sentido (...). Un primer significado de identidad se encuentra en las tradiciones metafísicas escolásticas y aristotélicas que la concebían como uno de los principios fundamentales del ser y como una ley lógica del pensamiento. El principio ontológico de identidad o de "no contradicción" afirma que todo ser es idéntico consigo mismo y, por lo tanto, una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y desde un mismo punto de vista. Como una regla del pensamiento lógico, el principio de identidad establece que dos proposiciones contradictorias no pueden ser falsas o verdaderas al mismo tiempo y que una idea contradictoria (por ejemplo un círculo cuadrado) no tiene sentido. Como propiedad de todos los seres, la identidad no depende necesariamente de que un ser particular sea capaz de reflexión o no. Una mesa es idéntica consigo misma del mismo modo que un ser humano es idéntico consigo mismo aunque la mesa no sea consciente de ello y el ser humano pueda serlo. En Larraín, Jorge. “Cap. 1 El concepto de identidad (pp. 21-48). Identidad y mismidad”.

http://www.plataforma.uchile.cl/fg/semestre1/_2003/cuento/modulo3/clase1/textos/concepto.htm

³⁵ Elemento de clasificación usualmente utilizado en la ciencia. RAE.

³⁶ Cierto, claro, patente y sin la menor duda. RAE

³⁷ La disciplina que se ocupa de las teorías filosóficas acerca de lo bello y el arte, suele ser llamada hoy en día *Estética*. Más no fue así en la antigüedad. Ese apelativo no es griego, sino fue creado en el siglo XVIII por Alexander Baumgarten para designar una disciplina hasta entonces inexistente y sin nombre. A diferencia de lo que ocurre a veces, en que se da nombres inadecuados a las cosas que se quiere nombrar, la palabra “estética” es totalmente adecuada a la concepción que tenía Baumgarten del objeto de esa nueva disciplina. Ahora bien su concepción es peculiar a la filosofía de la edad moderna, y totalmente extraña a la filosofía antigua. Puede decirse, por esto, que en sentido estricto, los antiguos griegos nunca tuvieron una “estética”. Sin embargo, podemos hoy en día hablar de una estética griega. Esto sin embargo, implica un peligro: ver a los griegos con anteojos modernos, lo cual puede permitir que se les atribuyan ideas que ellos precisamente no tenían. Por esto conviene rescatar en primer lugar la posición peculiar de los pensadores griegos ante lo bello y el arte. (Alberto Rosales: Texto de la Reseña del libro: *La Estética griega*”, de Angel Cappelletti, aparecida en la *Revista Filosofía*, número 12, p. 211, Mérida, ULA, 2001). La palabra *estética* proviene de la expresión griega *siempre y lo puesto*. Esta expresión viene a significar “lo que está siempre puesto”. Su significado principal proviene del verbo “títhemí”. Este verbo posee un espectro múltiple de significaciones. Pero, tradicionalmente el vocablo “aisthesis” ha sido traducido por sensaciones o percepciones sensibles. El individuo que las sufre, es, en primera instancia, pasivo ante ellas, en un segundo momento las reconoce y, “a posteriori”, forma su concepto de lo percibido, para luego tomar una decisión ante aquello que le es “impuesto” por la sensibilidad, a la cual está condenado. Es a partir de las sensaciones –según Aristóteles que el individuo, consciente de su racionalidad, reconoce el concepto universal presente en los *eidós* que le afectan, mediante la intervención del intelecto agente. En Montoya, Miguel. *Arte y anarquismo*.

http://www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/estetica/num6/miguel_montoya.pdf

³⁸ Adjetivo perteneciente o relativo a las sensaciones de los sentidos. RAE

ciencia que trata de la teoría fundamental y filosófica del arte y la belleza se superpuso a la “experiencia sensible” en su totalidad. Naturalmente se trocaron los procesos, se empezó a apreciar³⁹ pero se dejó de percibir⁴⁰, en otras palabras, la experiencia vital se compartimentó. Lo bello vino a ser concebido como producto cabal y conforme a los principios estéticos del espíritu. *Lo estético devino funcional a un orden idealista*⁴¹.

3.- Si el clímax de la razón –la extensa difusión de su instrumentalidad- conlleva a Auschwitz o Hiroshima, a Irak o Palestina, coopera en última instancia con el “orden de la guerra”. Pero la evidencia nos deja claro que de la guerra sólo puede resultar un agravamiento de la miseria, la ignorancia y la represión. De ahí que sea imprescindible la subversión, no como guerra, sino como reconstrucción absoluta del mundo actual⁴², empezando por sus formas de organización. El pensamiento anarquista plantea que el arte es completamente inútil a la causa de la guerra, puesto que el arte no es funcional al proyecto tecnológico, y más bien, transgrede la cultura positiva y sistemática en su permanente afirmación del individuo, y la percepción de la existencia como existencia propia (única). Por eso resulta sospechoso el arte planteado como línea de acción del Estado. El Estado no logra ver –o no quiere ver- al arte como un potencial elemento desintegrador del imaginario jerárquico de la sociedad de masas. A la vez que el Estado como administrador y defensor del “orden” promueve el arte, le denigra a una función técnica de entretenimiento inofensivo, le reduce a formar parte del universo de las mercancías, e incluso le convierte en mecanismo de expresión de su ideología⁴³. Lo mismo ocurre con la promoción del pensamiento crítico en las aulas de la academia, todo para consolidar un sistema unidimensional, mientras se desacreditan formas alternativas de vida, pensamiento y organización.

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

³⁹ Poner precio o tasa a las cosas vendibles. RAE

⁴⁰ Recibir por uno de los sentidos las imágenes, impresiones o sensaciones externas. RAE

⁴¹ Que eleva las cosas sobre la realidad sensible por medio de la inteligencia o la fantasía. RAE

⁴² SURREALISMO Y ANARQUISMO

<http://www.fortunecity.co.uk/library/manuscript/160/surreal.htm>

⁴³ No son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia. Tal relación es el punto central de toda representación ideológica y por lo tanto imaginaria del mundo real. En esa relación está contenida la “causa” que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real O más bien, para dejar en suspenso el lenguaje causal, es necesario emitir la tesis de que es la naturaleza imaginaria de esa relación la que sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no se vive en su verdad) en toda ideología.

Althusser, Louis Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado.

http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/althusser/index.html#Acerca+de+la+Ideolog%EDA

4.- La cultura neo-positivista donde predomina la represión en función de la eficiencia, precipita la degeneración del ideal libertario que irónicamente da inicio a una era donde se retoma la confianza en el hombre. Tales expectativas se vieron suplantadas *“por un mundo donde la más servil obediencia es de rigor, donde los derechos más elementales son negados al hombre, donde toda la vida social gira en torno a comisarios y verdugos. Como todos los casos en que un ideal humano llega a este cúmulo de corrupción, el único remedio es regenerarse en la gran corriente sensible donde se originó, remontar a los principios que le permitieron constituirse⁴⁴”*. Entonces irrumpe el surrealismo cuestionando las formas tradicionales para realizar la re-vuelta, para liberar de la jerarquía y la opresión desde sus fundamentos: el orden simbólico. Según Artaud *“el surrealismo nació de una desesperación y de un asco y nació en los bancos de la escuela. Fue más que un movimiento literario, una revuelta moral, el grito orgánico del hombre, las patadas del ser que dentro de nosotros lucha contra toda coerción. Y antes que nada la coerción del Padre. El movimiento surrealista ha sido en su totalidad una profunda, una interior resurrección contra todas las formas del padre, contra la preponderancia invasora del padre en las costumbres y en las ideas⁴⁵”*. Este movimiento encuentra en lo sensible, en lo puramente físico, la posibilidad de revertir un orden donde lo real y lo irreal se ven determinados por las rígidas mediaciones del poder, que han alimentado estructuras verticales, jerárquicas y fascistas, y que se han afincado en el universo de la conciencia racional. Para el surrealismo *“el inconsciente es físico, y lo ilógico es el secreto de un orden donde se explica el secreto de la vida⁴⁶”*. Esta revelación “acontece” en la vida, como acto “inmediato”, como el despliegue de la vida fuera de las ingenierías de su comprensión⁴⁷. Si bien el énfasis se pone en la disolución de “lo real”, nunca se pierde de vista lo concreto. Es pues en la noción de hombre concreto e integral, desde donde se propone una nueva cultura que manifiesta su aversión por el progreso como artificio y anhelo del dominio de la razón sobre la vida. De hecho el surrealismo plantea una *“desvalorización general de los valores(...), apunta a la reclasificación espontánea de las cosas según un orden más profundo y más preciso, e imposible de dilucidar mediante la razón ordinaria, un orden que no forma del todo parte de la muerte⁴⁸”*

5.- “Una idea superior de cultura” es el móvil que subyace tanto a la teoría anarquista como a la corriente surrealista. La ruptura con las formas tradicionales de entender y valorar la vida, la verdad, el mundo, debe darse de manera radical. El arte es

⁴⁴ Ibid

⁴⁵ Artaud, Antonin. SURREALISMO Y REVOLUCIÓN. <http://www.temakel.com/texolvsartaud.htm>

⁴⁶ Ibid. Lo importante es destacar que aquella búsqueda de la pureza individual y colectiva acaece en un espacio que no está necesariamente dirigido por la conciencia racional. Este espacio es el espacio corporal, instintivo, patético, el espacio sensible. Por eso lo in-consciente no es tanto el despojarse de la mente sino un acercarse al cuerpo. En ese sentido “la revelación del secreto de la vida” no tiene como condición necesaria la eliminación de la lógica sino el acercamiento al cuerpo. El haber confiado ciegamente en aquella lógica causal que lo explica todo a través de sus fórmulas ha hecho que en el plano simbólico la expresión de una visión tan sensible como esta, sea catalogada como ilógica. Por lo demás, los surrealistas celebran esto.

⁴⁷ De esto se desprende la famosa propuesta surrealista de la “escritura automática”, que es una intoxicación del espíritu. La mano liberada del cerebro va donde la pluma la guía; y por encima de todo un maleficio sorprendente guía la pluma de tal forma que la hace vivir, pero al haber perdido todo contacto con la lógica, esta mano, así reconstruida, retoma contacto con el inconciente. Ibid.

⁴⁸ Artaud, Antonin. La actividad de la Oficina de Investigaciones Surrealistas. www.lamaquinadeltiempo.com/Artaud/artaud03.htm

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

La Cultura de la subversión como contracultura⁴⁹

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

Ya que el texto de Marcuse presenta una coherencia en su forma y en su fondo, aparece al lector como una serie de aforismos inacabados e incompletos. Aquí, para sorpresa de los racionalistas, radica la coherencia del discurso contracultural, pues suponemos que debe ser el lector el que finalmente desentrañe, aclare y proyecte su significado. Uno de los pilares de la contracultura, como lo veremos, radica en la posibilidad de leer el mundo de una manera multidimensional, posibilidad que vista de cerca, no es más que producto del sentido común. “Nadie ve la realidad con los mismos ojos”. Esto, desde luego, es producto de la constitución natural de las unidades básicas de conocimiento y de vida, “los individuos concretos” que para efectos de este ensayo los llamaremos “el hombre vivo”⁵⁰. Si bien al hombre vivo no se lo puede concebir fuera del marco social y por ende, fuera del código simbólico que le permite la transmisión y el intercambio, y en consecuencia la satisfacción de necesidades, no es menos cierto que la “generalización del prototipo de hombre” no depende tanto de la posesión del código por el sujeto individual, sino de la ficción del ciudadano instaurada y reproducida por el Estado. En efecto, en el Estado reside la promoción identitaria y hasta étnica de lo que se conoce como cultura. De ahí la actual confusión acerca de lo que se debe entender por cultura, acaso el conjunto general de las prácticas humanas en condiciones económico-políticas históricamente determinadas, pero fundamentalmente, funcionales al ordenamiento instituido por el capital.

Volviendo al texto de Marcuse y a lo que consideramos como la condición básica de la “libertad” simbólica del hombre vivo, que se traduce en una suerte de interpretación autónoma del mundo, en una suerte de hermenéutica y por qué no, de contracultura, me dispongo a explorar algunos de las sentencias de este texto y quien sabe, a concretizar una lectura alternativa del mundo.

El manifiesto de la contracultura. Veinticinco tesis de Marcuse.

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

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

⁴⁹ Ponencia presentada al IX Encuentro Nacional de Filosofía. “Filosofía, Cultura y Ciencia” Universidad Estatal de Cuenca. Noviembre del 2006

⁵⁰ Llamados “sujetos” desde de la semántica de la opresión. Véase como la misma palabra que sirve para designar al individuo concreto, también sirve para designar su situación de sujeción.

No obstante, el ensalzamiento de lo puramente artificial opera una doble negación; la negación de lo real como elemento primario, y la negación del hombre como elemento real.

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

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

La sociedad industrial produce una inversión en los valores que antaño se habían promovido. En muchos aspectos la condición del hombre se modifica, pero el cambio más relevante se da a nivel de las expectativas sobre el destino. Este tipo de sociedad produce la ficción de la estabilidad e incluso el progreso permanente, en base al sometimiento a los cánones productivos, tanto de las cosas (mercancías) como de los símbolos. El aparato ideológico por excelencia, de la sociedad industrial es el trabajo, y su instrumento fundamental el salario⁵¹.

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

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

El Estado como instrumento y como estructura de dominación, tiene una sola premisa: La consolidación y protección de la propiedad privada. Por un lado, propiedad privada de los medios de producción, y por otro, propiedad privada de los resultados individuales de la fuerza productiva, es decir del trabajo. La enajenación en este segundo caso consiste en hacer aparecer como “propio”, aquello que es tan sólo la condición de la reproducción del sistema capitalista.

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

El conjunto de todas las normas que reglamentan la vida de la sociedad industrial se las lee como un triunfo de la humanidad entera, como un triunfo de la facultad de la razón

⁵¹ ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos*. Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2003.

práctica. El más alto logro de la humanidad como posibilidad de autodeterminación, frente a la hostilidad de la naturaleza, frente a la incertidumbre del futuro, frente a inexorable devenir, y frente a la ignorancia, etc. Sin embargo, esta autodeterminación, que además aparecen como autoafirmación, sólo pueden darse bajo la ficción simbólico-cultural del sistema industrial.

Una afirmación fuera del sistema industrial, más bien constituye una “negación”, una muerte simbólica, la deserción de las fuerzas productivas.

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

La triple oposición que opera la sociedad industrial y el sistema capitalista de producción, 1) frente al hábitat, 2) frente al individuo, y 3) frente al sentido, hace que el “progreso” de esta sociedad hermética y unidimensional se vea avocada a la agresividad, que deviene en autodestrucción, en la desechabilidad del ser humano, en la contradicción y el sinsentido.

La agresividad frente al individuo, se manifiesta particularmente en lo que ha sido denominado como “las tecnologías del Yo”⁵², es decir, en las formas de control del propio cuerpo, que administran la relación entre los sujetos y a la postre conforman una “economía de las sensaciones”.

Según Marcuse, el aparente avance de la sociedad anómica, liberada de las ataduras y las represiones morales y sexuales, no ha sido otra cosa que la sofisticación del principio de represión sexual integrada al sistema como objeto de consumo. El consumismo y la liberación de las costumbres han transformado al hombre en un ser acondicionado a la manipulación y el control del sistema. El capitalismo avanzado ejerce su dominio, al modo que Huxley tuvo la claridad de avizorarlo y retratarlo allá por los años 30⁵³: de un modo sutil, manipulando los deseos y las necesidades de los seres humanos. La brutal opresión se transforma en una tenue condescendencia donde se integra toda oposición y se absorbe cualquier alternativa.

6.- La destrucción productiva es irreversible.

Según Marx, los elementos de la producción capitalista son: capital, trabajo y materia prima. Sin embargo, la economía ecológica vino a plantear que en el capitalismo no es casual que se invierta el orden de importancias de los factores de la producción, posponiendo a la naturaleza como una simple variable, quizá por la idea de su “ilimitada proporción”. La vieja escuela de la economía que afirmaba que los bienes escasos si son necesarios son los más apetecidos, hizo casi imposible que se aprecie el papel

⁵² FOUCAULT, Michel. *Las tecnologías del Yo y otros textos afines*. Traducción Mercedes Alledesalazar. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1990.

⁵³ HUXLEY, Aldous. *Nueva visita a Un Mundo Feliz*. Traducción de Miguel Henani. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1984.

fundamental del hábitat en las proyecciones económicas. Nunca se habló de escasez de agua, escasez de oxígeno, escasez de madera, como en el capitalismo tardío. Pero en tan sólo dos siglos el hombre ha depredado para siempre más de la cuarta parte de los recursos naturales globales. Ante la escasez que supone en el futuro no muy lejano, la depredación y eliminación total de las condiciones adecuadas para la vida, se ha empezado a incentivar la preservación de ciertas áreas ecológicas que seguramente podrán ser utilizadas con fines de lucro.

La ecología, así planteada, es otra de las asimilaciones del sistema capitalista. Sin embargo, la profundidad e importancia del tema ecológico paulatinamente revela la necesidad de cambiar no sólo la axiología productiva, sino el modelo total de la economía capitalista.

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

¿Es posible llegar a una situación superior, donde se sobrepase las contradicciones de la sociedad capitalista?

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

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

En base a la teoría de que la civilización se mantiene sobre la represión de los instintos, reemplazando la satisfacción inmediata por una satisfacción diferida⁵⁴; la cultura se convierte así, en “*el metódico sacrificio de la libido, su desviación inexorablemente impuesta, hacia actividades y expresiones útiles desde el punto de vista social*”⁵⁵

En esta medida, la liberación de las costumbres que permite y propugna el capitalismo no es una verdadera liberación sino una estrategia para impedirla. Es un mecanismo para afianzar el modo de producción. Se permite omitir cualquier orden excepto el orden de la propiedad privada, de la competitividad o rendimiento, de la acumulación y por tanto de la expropiación.

⁵⁴ FREUD, Sigmund. “El Porvenir de una Ilusión”. *Obras Completas*. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres. Buenos Aires, Ediciones Hyspamérica, 1993.

⁵⁵ MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona, Ed. Seix Barral, 1968

Por ello, los intentos de modificar la estructura aparecen como pequeños sabotajes que van calando en el imaginario colectivo y develan por un lado la minúscula forma de organización capitalista, y por otro, la gran explotación utilitaria.

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

Según Nietzsche, la esclavitud pertenece a la esencia de la cultura occidental. Si se piensa por un momento en la cuna de la civilización occidental, considerando además sus condiciones de mantenimiento económico, se podrá ver que la esclavitud fue el puntal que sostuvo el “florecimiento” griego. La ecuación que sugiere el aumento de la cultura, según Nietzsche sería la siguiente: *“la miseria del hombre que vive en condiciones difíciles debe ser aumentada, para que un pequeño número de hombres olímpicos pueda acometer la creación de un mundo artístico... debemos comparar la cultura con el guerrero victorioso y ávido de sangre que unce a su carro triunfal, como esclavos, a los vencidos, a quienes un poder bienhechor ha cegado hasta el punto de que, casi despedazados por las ruedas del carro, exclaman aún: ¡dignidad del trabajo! ¡Dignidad del hombre!”*⁵⁶.

Crear contracultura, sin advertir las ocultas relaciones de la cultura, es dejar intacta la esencia de aquello que se critica. Hay que decirlo enfáticamente, “crear contracultura es subvertir los valores profundos de la cultura occidental”, ¿bajo que costos?, se preguntará.

Evidentemente no lo sabemos, pero confiamos en los beneficios reales, es decir vitales para un hombre que existe fuera de cánones enajenantes, de modelos y generalizaciones arbitrarias, un hombre que realizará su destino como creador y no como creyente, tal como lo aseguró Sartre al vislumbrar mediante su doctrina⁵⁷, el futuro del hombre vivo.

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

Los códigos simbólicos sirven esencialmente para comunicarnos, pero los idiomas oficiales implican dominación. Los purismos en el lenguaje, sobre todo en el lenguaje científico, están enfocados a la producción precisa y eficiente, tanto de saberes como de mercancías, vinculadas con el aparato industrial, el sistema de acumulación y consumismo.

Así mismo en el lenguaje del cuerpo, las buenas maneras y la cortesía, que consiste en estandarizar una tipología de ser humano, civilizado, racional y perfecto, que asegura su valía en los espacios de la competitividad y producción, tal como una máquina.

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. “El Estado Griego”. En Internet: www.nietzscheana.com.ar. Visitada el 18 de octubre de 2006.

⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul. *El Existencialismo es un Humanismo*. Traducción Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires, Editorial Sur. Tercera. Edición, 1960.

Por ello se plantea el rescate de la sensualidad como “sensibilidad del cuerpo”, alejado del paradigma de la producción y de los fríos simulacros de la etiqueta. El rescate de la autenticidad, implica desde luego, el rescate del “sí mismo”.

11.- Tiempo libre creativo, tiempo de vida.

La hostilidad de un sistema que conduce a los sujetos a obrar en función de los intereses productivos como si se tratase de sus propios intereses, revela una perversión, una astucia y una mentira.

No es solamente con el discurso crítico con el que se lograrán trocar los valores mal establecidos, sino mediante el ejercicio práctico de la propia existencia. Esto implica necesariamente un problema y un reto difícil de superar, pero sólo en el “acto” se resuelvan efectivamente los problemas.

Entonces se da el planteamiento de que la crítica se torne operativa a partir del rescate de la dimensión de lo lúdico, de la alegría, del erotismo y de la eudaimonía.

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

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

He ahí el potencial revolucionario de los excluidos, potencial que no necesita el reconocimiento occidental para subsistir, de hecho, la subsistencia en la marginación es ya una respuesta y un ejemplo a la lógica absoluta de la industria y el capital. Por otro lado la subsistencia en la marginalidad progresivamente se convierte en una dinámica social que lejos de ser el lado opuesto del capitalismo, constituye su rostro verdadero.

En tales condiciones es factible hablar de una ¿técnica de emancipación? Sí por técnica de la emancipación se entiende un conjunto de recetas políticas y económicas, no existe técnica alguna. No obstante si utilizamos el concepto de inteligencia, la secuencia lógica es muy simple: La autogestión, es decir, la pequeña organización comunitaria como el pensamiento independiente. Naturalmente se necesita de la participación y la cooperación voluntaria de los individuos. El cambio de perspectiva y prioridades se opera con la gestión de opciones concretas. Ese es el papel del futuro revolucionario.

A partir de lo anterior se piensa que, los países periféricos pueden obtener un beneficio, pues ellos tienen la ventaja histórica del recién llegado, es decir, el retraso técnico puede ser la “oportunidad histórica de empujar la rueda del progreso en otra dirección”⁵⁸.

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

Transformaciones ciertamente ocurrirán con una educación libertaria y crítica. La educación que proviene del Estado, no cuestionará jamás la institucionalidad de ciertos saberes. Se da por sentado que es lo que debe enseñarse al niño: ser un futuro ciudadano, respetuoso del Estado. Esto implica sacrificios en el espíritu reflexivo mediante memorizaciones insulsas, como también cierto servilismo ante la autoridad y cierta apatía ante lo comunitario, pero sobre todo, la adecuación a las formas productivas.

Los cambios profundos son logrados a través de procesos sostenidos. Insistimos, no se trata de discursos sino de prácticas efectivas.

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

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

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

No sólo con el desarrollo de ciertos movimientos sociales, sino con la evidente decadencia de las instituciones del capitalismo es que una conciencia crítica cuestiona los valores objetivos y subjetivos de este tipo de organización social, centrada en la acumulación y la explotación.

⁵⁸ MARCUSE, Herbert. “Prefacio Político de 1966” En *Psicoanálisis y Política*. Traducción Ulises Mouliner. Barcelona, Ed. Península, 1972.

Surge así una conciencia, que sospecha de esta cultura de masas organizada a través de intermediarios. De hecho, la cultura burguesa se puede entender como una red de intermediación entre el individuo y su propio desarrollo y evolución. Se trata de una serie de requisitos que determinan la sumisión del individuo que reproduce las condiciones de su explotación y marginación mientras trata de satisfacer sus deseos.

La explotación surge principalmente en el campo económico, pero también en el campo simbólico. La “acción directa”, es una forma de anulación eminentemente marginal de los referentes del capitalismo.

Los “hijos de prometeo” vienen a ser los traductores de una cultura opuesta, de una contracultura que gradualmente va formando una conciencia alterna, antisistémica, contrahegemónica y prorrevolucionaria.

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

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

Es importante tomar en cuenta el factor estocástico, es decir lo que es relativo al azar o depende de él. La cultura tradicionalmente se basa en el mantenimiento de los procesos, en lo sostenido en el tiempo, en lo algorítmico. Sin embargo mediante la crítica a la racionalidad instrumental se plantea la subjetividad como reintroductora del papel fundamental de la creación, y ésta, a su vez, como permanente posibilidad de cambio he innovación. Se trata de cambios reales y profundos y no de ficciones y apariencias, o sofisticaciones del aparato de control.

Para usar el lenguaje de la teoría del caos, la contracultura sería un permanente estado de “bifurcación” colectiva, hacia nuevas estructuras disipativas después de un momento de caos, o hacia el mantenimiento de un equilibrio homeostático de ser necesario.

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

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

esta comprensión, la emancipación de las subjetividades no podrá ser concebida como una fuerza política.

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

En la contracultura se reivindican la autogestión integral, la acción directa, la toma de espacios, la imaginación, el erotismo y la insumisión. Las generalizaciones afectan a la dignidad. Es preciso tratar al otro como un ser único e irrepetible, ligado a circunstancias geológicas y culturales específicas, que si bien le definen dentro de un espectro sociocultural, de ninguna manera le anulan como individuo, sino que le asignan una particularidad. La sociedad industrial quiere homogeneizarlo todo, el idioma, la epistemología, los hábitos conductuales, las formas organizativas, la administración de los recursos, etc., con el fin de que la dominación sea más precisa y eficiente a la forma de producción capitalista.

No es casual que los discurso de la democracia universal, teman las especificidades culturales y sobre todo, las especificidades de las “creencias”, confundiéndolas con fundamentalismos hostiles a cualquier revisión, incluso las revisiones racionalistas.

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

La cultura de masa es la degradación del sentido subjetivo, en tanto estética, en tanto juicio, en tanto razón y motivo de ser. La identidad es relegada al rol socioeconómico, existe una inversión de las decisiones del ser humano, no se trata de poder elegir, sino de tener que elegir. La identidad no es la condición del rol productivo sino que el rol productivo es la condición de la identidad. En estas circunstancias la existencia o inexistencia de los sindicatos no cambia en absoluto la situación de enajenación del individuo, pues “se continua trabajando con los instrumentos materiales e intelectuales que ahora se utilizan contra el hombre, por la defensa de la libertad y la prosperidad de aquellos que dominan a los demás”⁵⁹.

El rescate de aquello que queda fuera de estos procesos de manipulación, que al mismo tiempo “permiten a la sociedad pacificar la lucha por la existencia”⁶⁰, no se encuentra en la conciencia. La sofisticación de la sociedad industrial es tal, que hace mucho ya se comprendió que el manejo científico de las necesidades instintivas aseguraba la reproducción del sistema⁶¹. De hecho, la introyección del principio de realidad (ascetismo interior) es el “aparato político que permite al pueblo no sólo escoger por sí mismos sus propios amos y participar (hasta cierto punto) en el gobierno que le rige,

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ *Ibíd.*

sino que permite también a los amos desaparecer tras el velo tecnológico del aparato productivo y destructivo que controla y oculta los costos humanos (y materiales) de los beneficios y comodidades que otorga a quienes colaboran con él”⁶².

Marcuse piensa que la “salida” a este sistema depende de “un hombre con bastante buena conciencia para hacer de la vida un fin en ella misma, para vivir con alegría y sin temor”. Para ello utiliza la figura mal comprendida de la sexualidad polimorfa, es decir, “la posibilidad de activar las necesidades biológicas, orgánicas reprimidas o frenadas, la posibilidad de convertir el cuerpo humano en un instrumento de placer y no de trabajo”⁶³

21.- Este contramovimiento es ambivalente: encarna la rebelión contra el progreso-cuantitativo y se queda en el rechazo, aunque también conserva la concreción de la utopía de una superación de lo existente: contra productividad propone receptividad creativa de los sentidos; contra el principio de representación opone el principio del placer.

La contracultura es un movimiento que no acaba de definirse, y es ahí justamente donde reside su fuerza trastocadora y revolucionaria. Efectivamente, de las refutaciones más comunes se pueden obtener sus mejores cualidades.

Así por ejemplo tenemos los siguientes reproches a la contracultura que se pueden reutilizar en su favor:

- La contracultura es un movimiento amorfo, carece de un horizonte político programático determinado, carece de un sustento ideológico, posee una ambigüedad simbólica, carece de una axiología preelaborada, sus manifestaciones son esporádicas, marginales, etc. De ahí se desprende que la contracultura sea aquello que rebasa los límites de lo aceptable, es decir, es lo absurdo. A pesar de su carencia de sentido, el hecho de que la cultura oficial la permita y hasta la promueva, demuestra el potencial transformador y creador.
- La contracultura no es un movimiento uniforme, se trata de diversas minorías selectivas construyendo su propia codificación del mundo, muchas veces a partir de relecturas de una cultura general degradada y degradante

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

Cabe entender la contracultura, o mejor dicho, la alter-cultura no como un resultado, o un proceso sostenido, sino como una subrepción, un movimiento que se auto-oculta, que

⁶² Ibíd.

⁶³ Ibíd.

reniega de sí mismo, para liberarse de la ataduras que implican el convencionalismo impuesto por el hábito, la costumbre y el oficialismo. La contracultura es un sabotaje a la cultura de la sociedad industrial, un traspaso de sus símbolos estáticos, la eliminación de la cultura como meta, como fin, y su asentamiento final como un instrumento para la vida.

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

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

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

25.- Puede distinguirse entre interioridades auténtica e inauténtica: toda introversión, toda memoria que no recuerde Auschwitz o que considere irrelevantes los crímenes del fascismo, es una fuga, una escapatória, un concepto de “progreso” que sigue posibilitando la repetición de los campos de concentración y exterminio; es una pura abstracción.

“El tiempo o la voluntad extraviada”⁶⁴

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

Así hablaba Zarathustra.

Federico Nietzsche

I

Toda cultura esta fundamentada sobre una particular percepción del “tiempo”. Para la cultura el “tiempo” lo es todo, una entidad, una propiedad y un proceso. De hecho toda cultura digna de ese nombre ha revelado a su manera, la esencia, la característica y la dinámica del “tiempo”.

Pero un análisis menos condescendiente con las ficciones fundacionales de la cultura nos muestra que jamás se logra percibir efectivamente el “tiempo”, sino solamente sus resultados aparentes. Percibir lo que es resultado del “tiempo” no es percibir al “tiempo” como tal, aunque ciertamente el insistente afán de percibir lo imperceptible instaura las categorías fundamentales del pensamiento puro. El problema que de ello se deduce no trata del simple despliegue del pensamiento sobre sus propias ficciones, trata de cómo es posible una actitud vital organizada a partir de fundamentos infundados efectivamente sobre la vida.

El problema, así extraído, no responde a una inquietud intelectual que intenta aclarar una sospecha, o en su defecto, dar un sentido persistente a la existencia que acaece en la inexpugnable “temporalidad”. Más bien constituye el reverso de una existencia que no encuentra en el pensamiento sino un instrumento de deconstrucción de la razón instrumental como existencia.

En esta línea, la primera barrera que la estructura de la razón levanta al pensamiento que pregunta por sus fundamentos es justamente la cuestión del “tiempo”. Parecería no haber posibilidad de pensar y no ratificar al mismo tiempo la intervención del “tiempo” en la conciencia. Como si el “tiempo” no fuese producto de una convención utilitaria y por tanto una imaginación, adquiere existencia real y superior a la del hombre.

En este punto nos enfrentamos a dos cuestiones: o admitimos el “tiempo” como una categoría fundacional del pensamiento y la conciencia, o proponemos el “tiempo” como el artificio central en la conformación organización y dominación de una conciencia colectiva que deviene en la enajenación respecto de las categorías fundacionales de su pensamiento y existencia.

⁶⁴ Texto presentado para el V Café Filosófico Organizado por los estudiantes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca.

II

La apreciación del “tiempo” como objeto de análisis, desemboca al menos en dos posturas aparentemente contradictorias: mirar el “tiempo” como esencia cognitiva o mirar el “tiempo” como historia. Aun cuando no se puede negar que esta remota clasificación ha permitido teorizar las posibilidades de lo propiamente humano, en el sentido que el existencialismo ha dado a la “temporalidad” como aspecto central en el auto-conocimiento del hombre, no dice nada acerca del apareamiento del tiempo como “concepto puro”.

La “temporalidad” se propone como condición y manera de la propia conciencia; condición en cuanto que la “temporalidad” articula la sucesión y presencia de la multiplicidad de lo existente y manera en cuanto la estructura de la existencia es instante que des-aparece, que deja de ser en su empeño por cobrar existencia.

Se podría rastrear la preocupación sobre la “temporalidad” hasta llegar a los primeros debates sobre el sentido ontológico de lo existente. Entre Heráclito y Parménides aparece ya la notable diferencia de lo transitorio y lo perpetuo, es decir, la definición del ser en su relación con la “temporalidad” definida a su vez por la co-relación de las dos grandes fuerzas del cosmos: la vida y la muerte paradójicamente confrontadas y conjugadas en la existencia.

En determinado momento, sin embargo, la referencia ontológica e incluso la referencia óptica sufrió un alejamiento de lo existente, debido en parte al peso racional que supuso la teorización de un mundo asequible al entendimiento a partir de construcciones simbólicas donde predominó el pensamiento lógico. La consumación de la separación entre pensamiento y realidad devino en el apareamiento de un universo racional emancipado de las fuerzas del mundo de lo sensible; la vida y la muerte.

La aparición autónoma de este universo de la representación hizo imprescindible la búsqueda de su fundamento en fuerzas trascendentales descubiertas a partir del propio despliegue del pensamiento lógico racional. La definición de estas fuerzas sobrenaturales o más precisamente meta-físicas, no es tan importante como el hecho de su instauración como sustrato fundacional del ser particular del hombre. La concepción sobre el ser particular del hombre pretende escapar a la “temporalidad” mediante una doble propuesta: por un lado estableciendo la eternidad de este ser y por otro reificando la temporalidad, o cosificando el suceso.

III

La eternización del ser y la reificación de la “temporalidad” compondrían un movimiento de refutación de lo que había sido concebido como natural. A partir de esto el hombre quedó fuera de la naturaleza, pero paralelamente obtuvo la posibilidad de super-poner un lenguaje que lo explicaba (aclaraba) todo, incluso los ocultos resultados

del devenir. En efecto, la capacidad central de este lenguaje es su posibilidad de predecir en cuanto contiene dentro de su estructura la presencia de lo absoluto como garantía de la certeza. No se trata solamente de la revelación de lo que está más allá del instante, sino de la plena identificación de la palabra con lo ente.

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

Por tanto, el método causal permite calcular la vida en cuanto problemática una vez que se ha asumido su eterna duración. En este punto aparece un concepto de vida o de “tiempo” –difícil es precisarlo- como despliegue constante, invariable, uniforme y permanente. Pero lo sempiterno por definición no es lo eterno, es decir, no es aquello que carece de principio y fin, sino que al tener principio está sujeto a una “causa primera” *jet viola!* obtenemos el origen de la ficción fundamental del idealismo: *Deus ex machina*⁶⁵

IV

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

Heidegger⁶⁶ afirmó que el enigma de la historia reside en lo que significa su ser histórico. Esta afirmación no puede ser transferida al “tiempo” pues el enigma del “tiempo” no radica en la “temporalidad” como él mismo posteriormente diría “el tiempo es temporal”, sino que el “tiempo” es en sí mismo un acertijo a ser descifrado. En la tarea de su desciframiento se consolida la razón desvinculada de la “temporalidad” y se

⁶⁵ *Deus ex machina* es una expresión latina que significa «dios surgido de la máquina», traducción de la expresión griega: apó mekhanés theós. Se origina en el teatro griego y romano, cuando una grúa (*machina*) introduce una deidad (*deus*) proveniente de fuera del escenario para resolver una situación. Actualmente es utilizada para referirse a un elemento externo que resuelve una historia sin seguir su lógica interna.

http://es.wikipedia.org/wiki/Deus_ex_machina

⁶⁶ HEIDEGGER, Martín. EL CONCEPTO DE TIEMPO. (Visitado enero 2007)

http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo_pallas_escudero.htm

propone la historia. El enigma de la historia reside en lo que significa su ser histórico, es decir la pregunta sobre la pregunta –el “qué” que nos proyecta hacia delante–, no sobre la vida. No nos sorprende que para Heidegger la pregunta ¿qué es el tiempo? se convierta en la pregunta “¿Quién es el tiempo? y más en concreto ¿Somos nosotros mismos el tiempo? y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo?”, pues el “tiempo” y lo que él llama “ser-ahí” responden ya a la mediación de la historia.

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

La historia es en realidad esencialidad. Es una esencialidad versátil, una representación acorde con el despliegue y movimiento de la vida, pero no deja de ser mediatización en cuanto se constituye como puntal central de una nueva estructura cognitiva que fundamenta el apareamiento de la vida. Está claro que se trata de un nuevo esquema explicativo absoluto, cuyos dictámenes sobre el apareamiento de la vida provienen de las conexiones causales. En realidad la historia como cualquier otra producción racional en algún momento desemboca en presunciones que ni pueden ser comprobadas ni dejan de ser arbitrarias en el sentido que dependen de un arbitrio o una facultad que tiene el hombre para adoptar una resolución con preferencia a otra. El caso del evolucionismo es paradigmático. La doctrina de la evolución explica todos los fenómenos, cósmicos, físicos y mentales, por transformaciones sucesivas de una sola realidad primera, sometida a perpetuo movimiento intrínseco, en cuya virtud pasa de lo simple y homogéneo a lo compuesto y heterogéneo. Esta visión de la realidad no hace más que certificar los motivos de una razón que inaugura una única interpretación de la vida a partir de la concepción del “tiempo” como linealidad causal infinita, como continuidad absoluta y como inalterable progreso. ¿Es esto ideología?

El logocentrismo consolida definitivamente la razón instrumental. La transición de la razón, de instrumento a estructura instrumentalizadora, fue un fenómeno que trastocó la conciencia al regularizar el aspecto discontinuo del devenir originario, cosificando el mundo, despojándolo de su particularidad y subjetividad, y sentando las bases de una administración social prepotente. La ilusión totalizadora que la razón instrumental teje, despoja a lo ente de su instante, de su particularidad de su autodeterminación, en otras palabras de su “*Physis*”⁶⁷, de su “*Caos*”⁶⁸ originario para hacerle acaecer en el

⁶⁷ Palabra griega que se traduce por *naturaleza* y que procede etimológicamente del verbo *phyo* que significa brotar, crecer, hacer salir. Para los griegos, el término *physis* tiene un sentido dinámico y hace referencia a aquella fuerza o fuente de donde nacen los entes. A partir de los sofistas (que oponen la *physis* a *nomos*) y sobre todo de Aristóteles (que entiende la naturaleza como esencia de las cosas y como principio interno de movimiento), esta idea adquirió un sentido metafísico en el mundo griego.

<http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Physis>

⁶⁸ En la mitología griega, estado de completo desorden anterior a la formación del mundo, combatido por Aristóteles al admitir la eternidad del mundo. También el atomismo usa de este término para designar el estado originario de la materia a partir del que se forman los mundos.

<http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Caos>

universo de la determinación, de la identidad en cuanto proyección e introspección de la utilidad, del “*Nomos*”⁶⁹”

V

“*Aquello que no transcurre en el tiempo constituye el propio
transcurso del tiempo*”
Merleau-Ponty

Para volver a la intuición de lo in-mediató quizá se debe asistir al origen de una ontología intempestiva, una ontología fuera del “tiempo”, pero íntimamente relacionada con la “temporalidad”. Aquí se confirmaría lo existente como *aquello que constantemente rompe sus vínculos consigo mismo*. Esta cualidad disolutiva del ser expresada como ser-que-se-deshace-para-ser, implicaría una oposición a la metafísica y el conjunto de sus sustituciones. Se pretende restablecer la vida como aporía, como sostén y obstáculo al orden racional, como aquello que justamente en el límite obtiene la real posibilidad de su comprensión.⁷⁰

Hablamos por tanto de lo inmediato como el verdadero reverso de la metafísica. Lo inmanente es necesariamente lo inmediato, comprendiendo por esto: 1) aquello que se manifiesta espontáneamente, 2) aquello que sucede por la voluntad y el propio impulso de lo dado y 3) aquello que burla la causalidad y la mediación con el fin de transcurrir (existir). Así lo espontáneo no puede transcurrir en el “tiempo” puesto que el “tiempo” es mediatización, es representación y continuidad ilimitada mientras que el transcurso, que es un acontecer finito, sólo se da en la “temporalidad”.

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

⁶⁹ Palabra griega que significa *ley, convención*. Los sofistas aplicaron este término al ámbito normativo e institucional de la sociedad humana por contraposición a la *physis* (naturaleza): mientras que las normas de la sociedad (jurídicas o morales) son convencionales, dependen de la voluntad de los hombres y son cambiantes, las leyes de la naturaleza son fijas y necesarias. En la distinción *nomos/physis* se apoya el convencionalismo y el relativismo de los sofistas.

<http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Nomos>

⁷⁰ Para ampliar ver: TRIÁS, Eugenio Instante y eternidad (Un diálogo con Nietzsche)

<http://www.nietzscheana.com.ar/trias.htm>

Pero consideremos además el paralelismo que existe con respecto al “control”. Este es definido como un dispositivo de regulación cíclico y repetitivo que tiene por objeto enfrentar el cambio. Esto implica por un lado reconocer el “cambio” como elemento negativo, como un elemento indeterminable e impredecible, y por otro, convenir en que la estructura de control es necesariamente prepotente, estática y vigilante, y acelera la sucesión de sus ciclos en función de la complejidad de la estructura socio-organizativa a la que está dedicada, pues lo que se trata de controlar no es el “tiempo” sino la vida, la vida particular e individual de cada ser existente.

De la relación tiempo-control se desprenden ciertos valores que van marcando la pauta de perennización de la estructura circular. Se trata de valores de la represión cuyos puntales de acción de encuentran en una “moral de la coerción” y en la “vanalización del instante” que terminan –parafraseando a Adorno- desintegrando la experiencia⁷¹.

VI

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

“Aprender a administrar nuestro tiempo, a planear nuestras actividades, a trabajar diariamente en nuestros sueños y metas nos permitirá vivir la vida de un modo proactivo. Al hacerlo, estaremos actuando de acuerdo con prioridades y valores previamente establecidos. De todos los eventos que ocurren a diario en nuestras vidas, unos podemos controlarlos y otros no. Si logramos hacerlo con aquellos que están bajo nuestro control, tendremos como resultado una mayor productividad. Analiza cuáles de ellos puedes controlar y piensa que la verdadera clave de la administración del tiempo consiste en asegurarnos que hay una correspondencia entre nuestras actividades diarias, nuestros sueños, metas y valores. Esta

⁷¹ ZERZAN, Jhon. EL TIEMPO Y SUS DESCENTOS.
<http://caosmosis.acracia.net/?p=87>

correspondencia no es más que el construir nuestra vida asegurándonos que los cimientos y las bases sean sólidos. Construye tu vida a través de cada uno de los eventos que puedes y debes controlar y recuerda que sólo cuando tus actividades diarias van de acuerdo con tus prioridades más importantes, con tus valores, con tus sueños y con tus metas a largo plazo, sólo entonces podrás esperar experimentar paz interior⁷²”.

Según lo anterior no podemos estar más de acuerdo con Zerzan quien opina que “el “tiempo” tiende continuamente hacia una regularidad y una universalidad cuyos rigores son cada vez más estrictos. Como escribió Bertrand Russell (1929), «la importancia del “tiempo” está menos relacionada con la verdad que con nuestros deseos». Existe un anhelo que se ha vuelto tan palpable como el tiempo; y la negación de nuestros deseos no puede calibrarse de manera más definitiva que a través de esta vasta construcción abstracta⁷³. Y en otro lugar señala: “El desarrollo del sentido del “tiempo” -esto es, la aceptación del “tiempo”- constituye un proceso de adaptación a un mundo cada vez más cosificado. Se trata de una dimensión construida que se erige en el aspecto más elemental de la cultura. La naturaleza inexorable del “tiempo” lo convierte en un insuperable sistema de dominación.⁷⁴

VII

La liberación de la sensibilidad pasa necesariamente por la deconstrucción del “tiempo” como espacio *ad infinitum* donde se asienta el reino de la necesidad. Pero la lucha individual por la inmediatez, por la satisfacción del deseo, por la experiencia y la recuperación del sentido subjetivo, no necesariamente trastocan la terrible situación a la que nos expone el orden cultural actual. La liberación de la sensibilidad pasa por la desvalorización social del desprecio del instante y la estructura política-cultural que le sustenta; por el establecimiento de programas que transformen definitivamente el orden material de la vida; por el florecimiento de filosofías que no se desliguen de las causas profundas de la ruptura entre el hombre y la naturaleza y entre los mismos hombres; por la recuperación de la voluntad.

La recuperación de la voluntad debe ser leída: como la recuperación de la vida; como el alejamiento del extravío que supone el progreso de la verdad en su lucha contra la sensualidad, el deseo y el placer; como recuperación del cuerpo; como recuperación del instante; como liberación del orden del “tiempo”.

⁷² CRUZ, Camilo. Taller del Éxito. El control del tiempo/[canales/derrhh/articulos/36/ctrlti.htm](http://canales.derrhh/articulos/36/ctrlti.htm)

⁷³ Zerzan, John. Running on Empty «Corriendo en el vacío»

www.adbusters.org

⁷⁴ ZERZAN, Jhon. EL TIEMPO Y SUS DESCONTENTOS.

<http://caosmosis.acracia.net/?p=87>

Sebastián Endara

Quito- Ecuador, febrero de 1978. Estudió sociología en la PUCE-Q donde editó la revista de pensamiento crítico “El Kiño”. Ha participado en algunos foros de pensamiento y ha publicado en “Cuadernos Sociológicos 1”, PUCE-Q. 1999 y en la revista “La Pepa”, Quito, Ed. Noctámbulas. 2005. Apasionado por la filosofía publicó (con la ayuda de sus hermanos) el libro “El brillo de lo Incierto. Aforismos insólitos”, Quito, Abya Yala. 2005. Se trasladó a la ciudad de Cuenca dónde ha sido profesor de filosofía en el Colegio CeDFi y en el cual logró con sus alumnos el libro “Filosofía Temprana”, Cuenca, Ojo de Gusano. 2006. También publicó el libro “En el más cercano límite del Cataclismo, Poesía del Caos”, Quito, Abya Yala. 2006. Actualmente es estudiante de la carrera de Ciencias Humanas con mención en Desarrollo Cultural, de la Universidad de Cuenca.

<http://pensamientoakrata.blogspot.com>

Contacto: jsendara@hotmail.com, sebastian@bgmagazine.com.ec

Fono. 097438333, 072838178