

UNIVERSIDAD DE CUENCA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE
CUENCA
IDIUC

PROYECTO: PENSAMIENTO NOMADA

CUERPOS, EXPRESION Y POLITICA

(Asedio al capitalismo y a su razón desde la perspectiva de la Cuenta Larga Socialista)

Carlos Rojas Reyes

Cuenca – julio - 2000

CONTENIDO

Introducción.

Capítulo I. Cuerpos expresivos.

1. Cuerpos.
2. Cuerpos expresivos.
3. Particulares cuerpos expresivos.
4. Cuerpos expresivos y reflexión.

Capítulo II. Sujetos sociales.

1. Posibilidad e indeterminación.
2. Sujetos en cuanto cuerpos expresivos.
3. Temporalidades:
 - 3.1. Dilucidación del tiempo.
 - 3.2. El tiempo del capital.
 - 3.3. Los sujetos de la crisis.

Capítulo III. Sujetos políticos.

1. Introducción
2. El continuo sociedad civil-sociedad política.
3. Cuerpos expresivos políticos.
4. La constitución política de las clases subalternas:
 - 4.1. La Cuenta Larga.
 - 4.2. Antagonismo y autonomía.
5. Cuenta Larga Socialista y Revolución Permanente.

Capítulo IV. Sujetos del conocimiento.

1. Introducción.
2. Distorsiones estéticas de las epistemologías contemporáneas
 - 2.1. La “teología negativa” de Popper
 - 2.2. En el origen fue la Torre de Babel
 - 2.3. Los hombres que solo podían comprender el pasado.
 - 2.4. Medusa muere cuando se mira al espejo.
3. Algunas lecturas necesarias.
 - 3.1. Impactos de la informática sobre el conocimiento.
 - 3.2. Teoría del caos y el tiempo como horizonte de reflexión general.
 - 3.3. Mecánica cuántica, inteligencia artificial y conocimiento.
 - La necesidad de un continuo entre las ciencias.
 - Una revalorización del teorema de Gödel.

Capítulo V. Sujetos éticos. Reflexiones sobre el mal y la libertad.

1. Propositiones para una ética anticapitalista o la necesidad de un estoicismo contemporáneo.
2. Spinoza y los malos encuentros.
3. Jean-Luc Nancy: mal y libertad.
4. Baudrillard y la transparencia del mal.
5. La libertad creadora.

“Este libro se basa en dos proposiciones distintas. La primera es que el capitalismo constituye actualmente un obstáculo de grandes proporciones para la resolución de los males que ha producido su propio desarrollo. La segunda es que hay una alternativa socialista para el capitalismo que hace posible la resolución de estos problemas.”

Ralph Milliband, Socialismo para una época de escépticos.

INTRODUCCION

1.

En este momento en el que pareciera que la humanidad entera ha girado hacia la derecha y que únicamente tendríamos como expectativa el triunfo sin límites del capital, vemos que en América Latina los fenómenos de resistencia de las masas a la opresión salvaje se multiplican.

Queda claro, sin lugar a dudas que, luego de algo más de una década después de la caída del Muro de Berlín, el capitalismo está lejos de ser una solución para los problemas de nuestros pueblos y para la humanidad entera.

Ciertamente que hemos entrado en una acelerada fase de transformaciones del sistema mundial, tanto por las que se producen en la ciencia y la tecnología como por la relación de fuerzas entre las clases fundamentales a nivel mundial; pero también es la entrada a una nueva época, que exige la renovación y la reinención del marxismo revolucionario y el delineamiento de nuevas sociedades alternativas al capital y a su razón.

Nuevas sociedades que, para resolver sus problemas acuciantes, tendrán que acceder a otros modos de vida, en una perspectiva socialista. Por esto es necesario reafirmar contra las posiciones escépticas y pesimistas, la validez y la actualidad del socialismo.

Muchos sectores que antes se reclamaban de izquierda han acudido a toda clase de ideologías de resistencia en unos casos y en otras, se han pasado francamente a la derecha:

“La desilusión ha golpeado a una parte mayoritaria de las fuerzas que se definen de izquierda en el tablero político. Ciertamente, esta postura reivindicada de izquierda no equivale a una orientación teórica, político y, menos aún, a una praxis anticapitalista. En ella, la perspectiva socialista ha desaparecido del horizonte.”¹

Pareciera que tienen razones suficiente para la desilusión:

“El siglo que termina empezó con las grandes esperanzas de la emancipación universal. Conoció sobre todo la catástrofe y el desastre. Y acabó mal. Balcanes, Indonesia, Grandes Lagos, Cáucaso: la desintegración sangrienta del mundo es el revés del nuevo orden imperial y de la mundialización feliz deseada por Alain Minc. No es un razón para rendirse.”²

Sin embargo, en países como los nuestros –aunque esto es válido para la humanidad entera-, queda claro que el capitalismo es la peor estrategia de todas las posibles: corrupción, descomposición social, deserción escolar, pésimos gobernantes, hambre,

1 Charles-Anfré Udry, Socialismo, en Correo de Prensa, IV Internacional. (Internet)

2 Bensaid Daniel, La irreconciliación, en Correo de Prensa, IV Internacional. (Internet)

migración, epidemias, desastres naturales que no pueden ser enfrentados por el estado... y la lista podría seguir interminable.

Renovar nuestra reflexión y nuestra práctica por el socialismo como una *tarea urgente*, por que en ello se juega la existencia de nuestras sociedades, de nuestros pueblos y reafirmar nuestra orientación hacia:

“...el objetivo central de todo socialismo-por-venir: la producción (máxima) de valores de uso en un tiempo de trabajo liberado (porque estaría dominado por los trabajadores asociados), uniendo trabajo necesario y sobretrabajo, y activando el desarrollo de las fuerzas humanas en el curso de esta parte de la jornada demasiado simplemente llamada tiempo libre.”³

Un socialismo que no está dado, que sabemos que se alimentará de las mejores lecciones de las luchas y revoluciones populares del siglo XX, pero que desconocemos la forma que adoptará, el modo cómo dejará atrás los peligros de la degeneración burocrática y enfrentará a un capitalismo que, aunque esté sometido a las mismas leyes fundamentales, se han transformado radicalmente con los cambios científicos y tecnológicos y con la globalización.

Reinventar el socialismo luchando contra toda forma de explotación y transitar hacia una Segunda Edad del Socialismo, en el horizonte de la Cuenta Larga Socialista:

“Hay una vía transitoria al socialismo por reinventar, sin disolver los puntos nodales del enfrentamiento entre las clases (particularmente, la propiedad privada y las instituciones nacionales e internacionales que la sustentan), no solo a causa del final de una “primera edad del socialismo”, sino también porque la extensión-invasión de las relaciones capitalistas no ha alcanzado jamás tal amplitud.”⁴

Mirando el entorno que nos rodea, en el que estamos inmersos, sintiendo en carne propia cada día, la agresión sin límites del capital, de su estado, de su razón, nos negamos a someternos a su visión de la historia, a someternos a nombre de cualquier discurso que nos dice que “los discursos de liberación” se han acabado, cuando en cada esquina las masas gritan, literalmente, por el fin de la explotación:

No sabríamos reconciliarnos con el orden del mundo así como funciona. Es más urgente que nunca, sin la certeza de lograrlo, tratar de cambiarlo antes que nos aplaste.

“En los años sesenta, hubo una película de Jean Marie Straub, *Nicht versöhnt: " No reconciliados"*. Eso es: irreconciliados, irreconciliables.”⁵

2.

3 Charles-Anfré Udry, Socialismo, en Correo de Prensa, IV Internacional. (Internet)

4 Charles-Anfré Udry, Socialismo, en Correo de Prensa, IV Internacional. (Internet)

5 Bensaird Daniel, La irreconciliación, en Correo de Prensa, IV Internacional. (Internet)

Esta investigación se inserta de lleno en esta problemática de contribuir al pensamiento crítico, que tiene como su horizonte las grandes contribuciones hechas por las revoluciones del siglo XX y que propone algunos caminos a ser recorridos.

Realizada en el contexto del Proyecto Pensamiento Nómada, de la Universidad de Cuenca, pretende ser una reflexión general sobre la constitución de los sujetos como tales y a partir de estos, el devenir de los sujetos sociales, sujetos políticos, sujetos del conocimiento y sujetos éticos, en un contexto crítico.

Esto significa, de manera fundamental, tratar de aproximarse a la cuestión del modo de constitución de los sujetos de las transformaciones revolucionarios en esta nueva época, que aún no se delinea claramente, que aún no permite visualizar los modos concretos en que las revoluciones venideras se expresarán.

Revoluciones que retomarán lo mejor de las anteriores, pero que tendrán que enfrentar sus grandes distorsiones, sus errores, su incapacidad de mantenerse como tales y, especialmente, la batalla porque esas transformaciones radicales no conduzcan a nuevas formas de explotación.

Al inicio de estas investigaciones, parecía que las respuestas a las ciertas cuestiones claves podían enfrentarse directamente, especialmente las referidas a una teoría revolucionaria del partido político y a su correlato indispensable: la conciencia de clase.

¿Cómo se constituyen los sujetos revolucionarios, cómo se convierten en partido, hasta qué punto de sostiene la división entre sociedad civil y sociedad política tal como ha sido planteada sociológica y políticamente? Estas y otras problemáticas fueron abordadas, intentando hallar una respuesta más o menos frontal.

Sin embargo, a medida que avanzaba el trabajo se fue percibiendo que una serie de aspectos tenían que ser abordados de manera previa, a tal extremo que la reflexión sobre los sujetos revolucionarios terminó por conducir a las temáticas que conocíamos clásicamente como materialismo dialéctico e histórico y sus relaciones, ahora redefinidas en otra perspectiva, como ya dirá más adelante.

De tal manera, que la lógica de la reflexión condujo a preguntas de carácter ontológico, que dotaran de una base suficientemente sólida para pensar la emergencia de los sujetos. La categoría de cuerpo vino a reemplazar a la de materia, que correspondía a otra desarrollo de la ciencia y a otro tipo de debates –como materialismo e idealismo-, que en el transcurso de nuestro siglo se habían alterado sustancialmente.

Por otra parte, el cierre del ciclo histórico abierto por la Revolución Rusa y clausurado con el hecho simbólico de la caída del Muro de Berlín, obligó a ampliar la perspectiva de las revoluciones socialistas, a fin de empatar con un ciclo de más largo aliento y postular un asedio a la fortaleza capitalista, como una búsqueda –entre otras- de la apertura de un nuevo ciclo socialista.

Así, la concepción del tiempo de los mayas sirvió de base para diferenciar entre los diversos ciclos históricos de la lucha del capital, tomando el de la Revolución Rusa, como el intento más avanzado, aunque traicionado, de superar la sociedad capitalista.

El asedio a la fortaleza del capital y su razón, se la realiza desde diversos ángulos, que van desde las consideraciones ontológicas hasta las éticas, atravesando por las epistemológicas. Asedio paradójico, por cierto, en la medida en que usamos instrumentos conceptuales de esta razón, tratando de hallar en su interior aquellos que nos permitan salir hacia una nueva perspectiva socialista.

Paradójicamente esta serie de intentos de aproximación a los sujetos revolucionarios, a su partido político y a su inserción en una nueva perspectiva revolucionaria, exigen todavía de mucho más trabajo a futuro.

Por el momento, se han establecido algunas coordenadas en las que afincarnos para recorrer con algunas orientaciones este largo camino hacia una teoría del partido político adecuada a nuestros tiempos, que solo quedará plenamente delineada en el momento en que la humanidad haya construido la perspectiva de un tipo alternativo de sociedad, que haya descubierto el carácter del nuevo socialismo revolucionario, que las masas habrán de inventar en el futuro.

Este trabajo se ubica, por lo tanto, en la trayectoria que lleva hacia otras formulaciones para esta época que aún no se abre del todo, que apenas si trasluce tímidos intentos y se aproxima desde las cuestiones ontológicas generalísimas hasta desembocar en algunas reflexiones éticas.

Ha sido esto lo que ha llevado a adoptar esta estrategia de guerra contra el capital y su razón: un asedio a una fortaleza, que se realiza desde diversos ángulos, con diversas herramientas, con resultados disímiles y que encuentra en una feroz resistencia organizada.

Asalto a la razón burguesa, ya plenamente mundializada, que plantea el siguiente recorrido:

Una entrada ontológica basada en la noción de cuerpo, que se expresan como particulares, en una multiplicidad que jamás puede ser abandonada, que se coloca allí como sustrato, tomando como punto de partida algunas tesis de la lógica estoica: “Todo es cuerpo, hasta el alma es cuerpo”, como dice su lema.

Inmediatamente luego la caracterización, de los sujetos sociales, emergiendo como una expresión reflexiva de los cuerpos, aunque en una doble plano de la reflexividad: tanto ontológica como gnoseológica.

Con estos dos elementos, se tienen ya las características básicas de los sujetos sociales, que pueden ser delineados apropiadamente: relaciones entre posibilidad e indeterminación, introducción del eje de las temporalidades, delimitación del tiempo del capital, sujetos de la crisis del capital.

Las subjetividades sociales dan paso a las subjetividades políticas, estableciéndose entre ella un modelo más de tipo gramsciano, que muestra la existencia de un continuo entre las dos sociedades.

En esta perspectiva, cabe preguntarse si la constitución política de las clases subalternas sigue los mismos derroteros de las clases dominantes o si, por el contrario, existen entre una y otra diferencias no solo de matices o de expresiones histórico-concretas, sino que caben distinciones de fondo, también ontológicas.

En este punto, la investigación cambia de rumbo y se dirige a los sujetos del conocimiento, entrando de lleno en la crítica de los grandes paradigmas epistemológicos del siglo XX y señalando sus principales fisuras, además de la exigencia de pasar a la confrontación con los efectos que tiene sobre el conocimiento la actual revolución científica y tecnológica.

Este panorama crítico quiere reintroducir en la reflexión sobre la ciencia, la relación de la verdad con el bien y la belleza, cosa que ha sido completamente dejado de lado por la razón occidental, que las segmentó y separó. A pesar de las críticas a las diversas formas de positivismo, la epistemología del siglo XX siguió prisionera de esas separaciones esquizofrénicas y descuido pensar que la búsqueda de la verdad científica tiene que ser al mismo tiempo, búsqueda del bien y la belleza.

Parte esencial de este esquema estratégico de asedio al capital, está en la ética, en el postulado de una ética alternativa, que se anticapitalista. Aquí ha jugado un papel importante la reflexión sobre el mal. Reflexiones sobre la libertad que se coloca no solo como aquella posibilidad extrema de elegir entre el bien y el mal, e incluso de elegir el mal por el mal, sino que concibe a la libertad como creadora de aquel mundo que quiere elegir, que no existe.

Libertad que empuja al pensamiento a concebir otra realidad alternativa, no capitalista, para poder elegirla.

Como se ha mostrado, este trabajo permanece hasta el momento incompleto, porque no ha logrado desembocar, todavía, en una teoría del partido político y la de la conciencia de clase, adecuadas a las nuevas condiciones de la lucha de clases a nivel mundial. Esta será la siguiente tarea a emprenderse.

CAPITULO I. CUERPOS EXPRESIVOS

1. Cuerpos.
2. Cuerpos expresivos.
3. Particulares cuerpos expresivos.
4. Cuerpos expresivos y reflexión.

Una adecuada comprensión de la constitución de los sujetos sociales requiere que retrocedamos en la búsqueda de aspectos ontológicos generales que nos servirán de guía y orientación. La validez y utilidad explicativa de las categorías que introduciré se volverá patente en el transcurso de las dilucidaciones sobre el tema.

Tomaré como punto de partida la afirmación estoica: “todo es cuerpo”. Incluso el alma, es cuerpo. Solo los conceptos son incorpóreos. La filosofía del siglo xx ha pretendido que el eje entorno al cual gira todo lo demás, son los incorpóreos. Hay en esto un nuevo nominalismo, que no se refiere al estatuto de los universales, sino al hecho de que finalmente la resolución de las cuestiones importantes en los más diversos campos, se produce en el campo de las palabras.

El movimiento clave que está implicado en esta caracterización de lo real como cuerpo, es precisamente cambiar el eje del centramiento del nominalismo contemporáneo en los incorpóreos.

El cuerpo que se nos da de la manera más inmediata es nuestro cuerpo. Está allí aún antes de que nosotros intentemos comprenderlo como tal. Preexiste a la capacidad de decir: me duele, me pica, me resulta agradable. De hecho, solo una reflexión introducida tanto por la filosofía como por la medicina, me lleva a separarme a mí mismo de mi cuerpo. Resultaría absurdo que alguien dijera –en serio- yo y mi cuerpo. Pensarías que es una extraña forma de desdoblarse, algún tipo de patología que no conocemos.

Sin embargo, apenas hemos establecido esta primera y básica inmediatez de mi cuerpo, algunas cosas extrañas suceden. Quizás es una inmediatez en demasía.

Tengo con mi cuerpo una relación imposible. Solo en el cuerpo del otro puedo depositar mis labios o mis manos. No puedo desdoblarme para besarme a mí mismo en mis propios labios. Y cuando me toco, algo es completamente diferente de cuando otro me toca.

Más aún, no logro mirarme a mí mismo tal como el otro me ve. Cuando adopto el punto de vista del otro, para ver lo que él está viendo, desde su perspectiva, ya he dejado de estar frente a él. No puedo quedarme allí parado y desplazarme para verme como el otro me está mirando.

Es indispensable una conformación anatomo-fisiológica, una carga genética para que haya cuerpo humano. Pero esto es solo un requisito que no le hace existir como tal. Ni siquiera para mí mismo, peor para la mirada de los otros.⁶

Además, atravieso sin dificultad alguna de los pensamientos a las acciones sobre mi cuerpo, sin ninguna ruptura ni solución de continuidad. Alma y cuerpo forman un continuo, que únicamente la mirada de cierta filosofía cristiana y cartesiana ha podido escindir. Pienso en el sentido de mi vida mientras preparo los alimentos. Nada hay que

6 Bajtin, 1982.

se aproxime a ese problema de cómo mi alma actúa sobre mi cuerpo o como lo extenso se relaciona con lo conceptual.⁷

Me veo obligado a distinguir en mi cuerpo, dos momentos superpuestos e inmediatos en la vida cotidiana: la corporeidad y la corporalidad.

Corporeidad que le viene del hecho de ser un organismo vivo, un conjunto de órganos funcionando de alguna manera. Corporalidad que es la conformación social de dicha corporeidad, que se la solapa de tal manera que difícilmente puedo acercarme a mí cuerpo como un mero organismo o como una cosa; dificultad que se mantiene frente a los cuerpos de los demás.

Cabe ahora la pregunta de si esta distinción entre corporeidad y corporalidad es aplicable únicamente a los seres humanos o si por el contrario es un atributo de todos los seres vivos y más aún de todo lo que existe. Como hemos dicho al inicio: todo es cuerpo; solo los conceptos son incorporeales.

Si la corporeidad es ese carácter espacial y dado de los cuerpos, en tanto organismos o en tanto extensos, ocupando un lugar en el espacio, ¿qué es la corporalidad?

Tal como estamos acostumbrados en la filosofía occidental y algunas de las ciencias contemporáneas, o bien los cuerpos son entes que ocupan un lugar en el espacio-tiempo o bien son organismos. En cuanto extensos están sometidos a las leyes de la naturaleza y en cuanto organismos actúan como sistemas vivos. No cabría otra posibilidad.

Se desprende de esta consideración que las relaciones que hacen que los cuerpos sean tales, están regidas por las leyes de la física o por las de la biología; en último término, se comportan como sistemas complejos.

Sin embargo, otras rutas se han abierto en cuanto a las relaciones que los cuerpos pueden establecer, que van más allá de cualquier enfoque sistémico. Esto es, la apertura hacia otras relaciones que no sean ni sistemáticas, ni orgánicas, ni funcionales, ni sistémicas ni como sistemas complejos.

La corporalidad de los cuerpos –y todo en el universo es cuerpo-, escapa a esta necesidad de organización jerárquica, de vínculos que son reflejos generalizados de mundos institucionalizados y regulados.

Relaciones corporales que dan lugar al surgimiento de nuevas realidades, que son ante todo creadoras, que permiten la emergencia de lo nuevo, que deja de ser un mero deslizamiento por el plano de las analogías reales o semánticas. Lo realmente nuevo, único origen posible de nuevos sentidos o significados.

Cuerpo que concrecen –Whitehead-⁸, cuyos elementos que entran en la concrecencia no guardan entre sí relaciones de contigüidad, de organicidad, de cercanía de algún tipo: física o química o biológica o social. No tanto porque esas continuidades y esas contigüidades hayan dejado de pulular por todo el universo, sino que son los residuos

7 Bergson, 1977.

8 Whitehead, 1978.

que han quedado luego del surgimiento de lo nuevo, cuanto este se repite a sí mismo otra vez, aunque siempre de manera algo distinta.

Regularidades de lo real, que lejos de ser el paradigma de lo existente, es solo el residuo, la excrecencia de un universo formado bajo la novedad. De alguna manera, la relación entre la mecánica cuántica y la relatividad puede estar expresando esta doble manera de conformación de lo real.

La corporeidad de los cuerpos es la excrecencia, el residuo, de su corporalidad. Toda corporeidad ha sido, primero, corporalidad.

2. CUERPOS EXPRESIVOS.

Los cuerpos se expresan. Existen en la medida en que se expresan. Devienen a la existencia como productos expresivos.

La expresión está sometida a dos principios:

Principio de inmanencia, que enuncia que el resultado de la expresión de los cuerpos pertenece a la misma y única realidad; esto es, que la expresión de los cuerpos arroja como resultado otros cuerpos que, a su vez, se expresan.

Principio de exhaustividad, que enuncia que los cuerpos que se expresan se agotan completamente en lo expresado. Más aún, esta es la única forma de existencia de los cuerpos. Nada hay que permanezca en forma de substrato perenne o inamovible.

Este segundo principio lleva directamente a la existencia de los cuerpos como particulares. Lo que existe lo hace como particular. Lo real está constituido de particulares, o aquello que existe solo puede hacerlo como particular. Si bien el universo y el tiempo son uno, existen en la inmediatez de la particularidad. Un universo que constantemente se está componiendo y recomponiendo, un tiempo que pasa de muchas maneras: unas formas de composición o descomposición que se quedan oscilando en unos lapsos, que provoca la emergencia de regularidades, de mayor o menor amplitud espacio-temporal.

En este universo las únicas totalidades que pueden dar, posible y efectivamente, son aquellas que no son totalitarias.

Una totalidad totalitaria homogeneiza el universo y lo somete a una deriva monótona, a una sola direccionalidad, o a un solo principio y fundamento de todas las cosas. Las totalidades son totalidades parciales, son concreciones de particularidades.

Las totalidades surgen de un doble proceso: como excrecencias de los procesos corporales, que se quedan oscilando en un mismo espacio de fase, hasta que se desordenadas por algún fenómeno caótico. O por la propia dinámica expresiva de las corporalidades.

Particularidades que adquieren provisoriamente niveles de totalización, en cuanto expresan una misma forma de devenir intensos.

Expresarse significa devenir-intenso. Dos aspectos conforman este devenir: la temporalidad y el afecto.⁹

Devenir intenso es una forma de devenir temporal, un modo de prehensión del tiempo. Los cuerpos expresivos devienen a la existencia y esto inaugura una determinada temporalidad, una específica manera de pasar el tiempo, aunque siempre como parte de esa temporalidad única de lo real. El tiempo es uno solo, pero pasa de muchas maneras.

Los cuerpos expresivos son cuerpos sometidos al afecto. Este nada tiene que ver, en esta dilucidación, con las emociones humanas, psicológicas. Es una característica de todos los cuerpos. En un cuerpo tenemos que preguntarnos cómo ha sido afectado por los cuerpos que entraron en su composición. La particular manera de componerse determina que sea un objeto y no otro.

Pero, a más de esta afección general de unos cuerpos sobre otros, esos cuerpos que entraron en la composición del cuerpo en cuestión, entran a su vez en determinadas relaciones entre sí. Un cuerpo puede, también, responder de cierta manera a otros cuerpos que le afectan.

Solo acontece aquello que afecta. Los cuerpos que se expresan afectan a otros al entrar en su composición. Los cuerpos formados son lo que son sus afectos. Las relaciones de la corporalidad de los cuerpos provienen de los afectos. Cuando estos afectos, se regularizan, permanecen en una determinado geometría témporo-espacial, los afectos quedan secuestrados en las corporeidades.

Otros afectos rompen esas corporeidades, permitiendo la emergencia de nuevas corporalidades; esto es, el surgimiento de lo nuevo, estableciendo la permanente ampliación de lo real.

3. PARTICULARES CUERPOS EXPRESIVOS.

Los cuerpos expresivos con particulares. Particulares cuerpos expresivos. Existen únicamente en la medida en que son particulares. Sus expresiones son particulares. Como tales forman unas multiplicidades.

Ha sido la noción de diferencia la que ha intentado pensar estos hechos. Sin embargo, las corrientes diferencialistas –tales como postestructuralismo o posmodernidad- han captado una parte efectivamente existente de los particulares cuerpos expresivos: la riqueza de su diversidad, que se abre como un abanico que parecería que carece de límites y que deja atrás en su proceso de diferenciación, las homogeneidades, las cercanías, las afinidades.

La imagen resultante del universo está dada por el principio de proliferación de lo diverso, de lo separado, de lo heterogéneo.

⁹ Deleuze, 1997.

El diferencialismo intentó poner punto final a las corrientes esencialistas, especialmente a la última y quizás más poderosa, la de Heidegger. Igualmente sirvió como base para las reflexiones feministas contra el patriarcado y para la apertura de nuevos mundos culturales, aunque una valoración exacta de lo que aportó exactamente, está aún por hacerse.

Algunas dificultades del diferencialismo ya eran plenamente visibles en el propio Derrida, en De la la gramatología, porque el concepto de huella quedó establecido de modo impreciso, abriendo un campo para la recaída en esencialismos, que ha sido la tónica de muchas de estas teorías.¹⁰

La exigencia de un esencialismo larvado proviene de la incompreensión de la otra mitad del principio de proliferación, que está contenida en su interior y que solo por un juego retórico pudo ser negado. La proliferación conduce ciertamente a la ampliación de un campo cada vez mayor de nuevas realidades separadas de las otras, autónomas, con sus propias historias.

En esa emergencia constante de lo nuevo en cuanto heterogéneo, se forman unas multiplicidades, unos particulares cuerpos expresivos. En estos no cesan de darse como una constante batalla por acceder a ciertas homogeneidades, que existen dinámicamente, que tienen que ser conquistadas en cada momento, en cada regionalización espacio-temporal.

Muchas veces el principio de proliferación de lo diverso es más potente y arrasa con todo, aunque siempre provoca el surgimiento de similitudes que, desde luego, pueden nuevamente disolverse en el magma de lo heterogéneo. En otras ocasiones, la constante repetición de unos mismos patrones de comportamiento, conducen a la consolidación en una determinada escala de tiempo, de particulares que incluso están regulados por estrictas leyes deterministas.

Lyotard en Le differend ha mostrado con toda claridad la paradoja del diferencialismo y lo ha sostenido en su radicalidad. Si todo lo que existe sigue un proceso infinito e indefinido de diversificación, las diferencias penetrarán en los sitios más recónditos de la realidad y terminarán por disolverla.¹¹

Al fin de cuentas si se sigue radicalmente el camino de las diferencias, se encuentra un término nihilista: una nada. Hace falta aquí mirar la otra mitad que igualmente prolifera en el universo: a cada momento se están formando concreciones –utilizo el término de Whitehead que más adelante se introducirá-. Estas pueden oscilar en el mismo espacio de fases o hacer lo mismo en una región del universo por un tiempo extremadamente corto o pasar a ocupar la escala cósmica.

Particulares que existen como unas multiplicidades dadas y determinadas como las galaxias, en escalas temporales casi impensables para los seres humanos; otros particulares llevando una vida efímera como aquellas partículas que apenas si se puede decir de ellas que existen.

10 Derrida, 1971.

11 Lyotard, 1983.

Entre estos dos extremos, todo un plexo de particularidades ganando a cada paso, dinámica y procesualmente, su derecho a una homogeneidad, a una particular manera de apropiarse del tiempo y del espacio. Su particularidad es su modo de devenir temporal.

Con estos elementos, aún no hemos ganado plenamente el concepto de particular cuerpo expresivo. Apenas si sus bases han sido colocadas. Es indispensable que entremos en el desarrollo de esta noción.

Aparte de la tradición posmoderna, la crítica del esencialismo tuvo otra vía en la filosofía occidental contemporánea: iniciada en Bergson y desarrollada a través de Whitehead y Deleuze, a pesar de que sus preocupaciones y lenguajes puedan parecer distantes.

Los particulares son cuerpos expresivos. Existen en las intensidades de aquello que les afecta y en los modos intensos en que afectan a otros particulares.

Los cuerpos son cuerpos que concrecen: emergencia de particularidades hecha del múltiple devenir de otras particularidades, en su constante superponerse y solaparse, disolverse y recrearse, desaparecer tragados por el magma de lo heterogéneo o emerger una y otra vez de las cenizas en un constante repetirse de sus patrones de constitución.

Aunque fuera en la provisionalidad casi inaprehensible, los cuerpos particulares son centros, en un universo multicéntrico. Estos centros de intensidad componen la realidad que los circunda y entran como parte de otras composiciones, como elementos en que lo que quedan subsumidos o incluso desaparecen del todo, aniquilados como tales particulares.

“...ese centro es literalmente un centro, un punto colector en que se centran los movimientos.”¹²

Llamamos universal únicamente a un centro que ha adquirido una cierta permanencia y que se temporaliza una y otra vez de la misma manera. Un universal es solo una oscilación repetida en el mismo espacio de fases, que se caracteriza por un grado mayor de intensidad, que tiene la capacidad de afectar a muchos particulares que quedan atrapados en esa red.

Esto se da en una dinámica compleja:

“En determinadas circunstancias concretas, lo general se especifica y se convierte en un preciso respecto en particularidad; pero también puede ocurrir que lo general absorba las particularidades, las aniquile o aparezca en interacción con otras particularidad nuevas, o bien que una particularidad se desarrolle hasta constituirse en una generalidad y viceversa.”¹³

12 Lukács, 1969:167.

13 Lukács, 1969:203.

Los cuerpos particulares se definen por los nexos que les vinculan al conjunto de la realidad y que concretan el ingreso de estos particulares en determinadas composiciones. Nexos que son siempre de dos tipos, de manera complementaria y que además sirven para describirlos a plenitud.

Dos nexos que son descritos a través de sus correspondientes analíticas: analítica de la objetivación y analítica de la transformación.¹⁴

- analítica de la objetivación: el modo en que un particular deviene tal a partir de la concreción de otros particulares previamente existentes, la manera como un cuerpo se hace cuerpo, el conjunto de las expresiones intensas de unos cuerpos que conforman un nuevo cuerpo.
- analítica de la transformación: una vez dado un cuerpo, está obligado si quiere persistir en la existencia, a entrar en la composición de otro cuerpo, en mantener los nexos activos con otros cuerpos.

Aquí caben las más diversas posibilidades, que van desde las superposiciones de los estados cuánticos hasta los solapamientos de los géneros o de los movimientos sociales, pasando por todas las variedades de nexos y concreciones.

Definir un cuerpo particular ya no requiere de admitir un recurso a algún tipo de esencialismo:

“Cómo una entidad actual llega a ser constituye lo que esa entidad actual es. Este es el principio del proceso.”¹⁵

En cuanto proceso proviene de una objetivación y se sigue con una transformación, y deja de tener una conclusión o cierre que sean completamente definitivos:

“...que la particularidad no es un punto, un punto final de la aproximación – como lo son la generalidad y la singularidad-, sino un campo, un ámbito de juego.”¹⁶

Las reflexiones de Lukács sobre la obra de arte, en su particularidad, en realidad se aplican a este orden ontológico en el que estamos y permiten una adecuada visualización de los fenómenos implicados en el particularidad, especialmente porque resaltan la temporalidad constitutiva de cada cuerpo expresivo o, lo que es igual, su historicidad:

“Es, por un parte, inseparable del hic et nunc del instante histórico en cada caso; y, por otra parte, no excluye por su principio, por sus posibilidades, las disonancias más violentas. La unidad de lo interno y externo postulada por la posición estética, la unidad de la esencia y el fenómeno que hemos analizado detalladamente...”¹⁷

14 Whitehead, 1978.

15 Whitehead, 1978:6.

16 Lukács, 1967:230.

17 Lukács, 1969:235.

Ni la universalidad ni la generalidad son fenómenos primarios peor todavía esencias; ambas dependen directamente de los cuerpos expresivos en cuanto particulares. Merece un acercamiento especial la categoría de totalidad, que necesita ser repensada.

Una totalidad está dada por la conjunción de concreciones, por nexos de cualquier grado que unen los cuerpos expresivos, que forman en una temporalidad concreta un centro de intensidad que compone el mundo que le rodea:

“Piénsese... (la) totalidad intensiva de las determinaciones relevantes para el mundo que conforma.”¹⁸

Estas totalidades siempre son totalidades concretas, expresiones de cuerpos particulares, que están constantemente sometidos a su disolución o a la lucha por su permanencia como tales.

De hecho, estas totalidades deben ser comprendidas como *unas* multiplicidades, unas *determinadas* multiplicidades. La objetividad de las totalidades intensivas proviene de esa doble analítica mencionada más arriba: ha sido fruto del proceso de objetivación – como concreción de particulares- y de los procesos de transformación que los lleva a entrar en la composición de otros particulares, de otros centros intensivos.

Una síntesis de lo dicho hasta aquí sobre los cuerpos puede realizarse en términos de historias: conjunto de historias de sucesos, horizonte de sucesos, determinismo e indeterminación de sucesos.

- Historia de sucesos:

Los particulares cuerpos expresivos, una multiplicidad de cuerpos, puede ser descrita a través del conjunto de sucesos, que incluyen tanto los efectivamente dados como los posibles, tanto los simultáneos como los superpuestos.

Un particular es el conjunto de sucesos. Decir algo acerca de él es contar su historia: la que fue y la que pudo haber sido, la que es y la que será.

Cada particular cuenta su propia historia. Existe una multiplicidad de historias que se corresponden con unas multiplicidades de cuerpos. Al igual que los cuerpos, estas historias de sucesos pueden ser simultáneas o estar superpuestas o coincidir plenamente o divergir radicalmente.

No hay una historia. Hay historias.

- Horizonte de sucesos:

Estas historias de sucesos que describen a los cuerpos, están limitados por un horizonte que determina aquellos sucesos que son posibles para unos cuerpos y aquellos que no son posibles.

18 Lukács, 1967:238.

Igualmente establece el campo de los afectos e intensidades, el plano de las objetividades y el de las transformaciones. El horizonte orienta al modo en que los cuerpos entran en unas composiciones y no en otras, además de señalar qué queda determinado y qué queda indeterminado.

Sin horizonte de sucesos la historia de sucesos quedaría vagando en una infinitud, disuelta en una pura dispersión, imposibilitada de ser una multiplicidad concreta.

Si bien hay un tiempo, este pasa de muchas maneras. El horizonte de sucesos no establece la forma cómo cada cuerpo pasa el tiempo, sino que ubica los límites de su pasar el tiempo. Unas temporalidades le son accesibles y otras no.

- Determinismo e indeterminismo:

Vivimos en un universo determinista. Las leyes que lo rigen son férreamente deterministas. Una de las estrategias filosóficas para escapar al determinismo ha sido el camino gnoseológico: el mundo está determinado pero nosotros, por cualquier restricción que sea, no podemos saber en qué dirección va.

Se ha recurrido a la teoría del caos para desprender de ella consecuencias filosóficas; sin embargo el caos es completamente determinista.

En medio de este universo determinista, existen zonas de indeterminismo, con un sentido plenamente ontológico: son los sucesos los que están indeterminadas y por ende la historia de sucesos y su horizonte de sucesos.

Hay un constante flujo que recorre en un vaivén desde los procesos determinísticos a los indeterminísticos, un ir y venir constante de historias que se convierten en sucesos estrictamente determinados y la apertura permanente a historias cuyo curso no está previamente determinado.

4. CUERPOS EXPRESIVOS Y REFLEXIÓN.

Hasta aquí estas consideraciones se han movido en un plano ontológico general; si queremos entrar en la región del ser social, tenemos que introducir la noción de reflexión. En el campo social podemos decir que los sujetos sociales se constituyen como cuerpos expresivos y reflexivos.

La reflexión se origina en el momento en que se produce el choque entre un mundo regido por rigurosas leyes necesarias y la aparición de la libertad, que se muestre en un primer momento como la capacidad de someter esas leyes de la naturaleza a los intereses propios de la especie humana.

El trabajo en sus dos fases engarza al momento reflexivo: proposición de la meta a la que se quiere llegar –teleología- y la acción que la efectiviza. Para poder recorrer el trecho que va del uno al otro, se torna indispensable el momento reflexivo.

Mas, ¿qué se entiende aquí por reflexividad?¹⁹

Establecemos cuatro sentidos de la reflexividad:

1. Reflexividad gnoseológica, referida a procesos cognoscitivos. Reflexión como actividad de la conciencia, como un pensar acerca de..., con una conciencia de la conciencia.
2. Reflexividad epistemológica: capacidad de comprensión crítica de los fundamentos de la producción de conocimiento científico.
3. Reflexividad epistémica: capacidad de comprender los procesos de objetivación del sujeto que objetiva. Relación entre poder y saber.
4. Reflexividad ontológica, en el sentido de sociedad reflexiva: una sociedad que vuelve sobre sí misma, que se refleja como si fuera su propio espejo.

La reflexividad en el sentido 2 y 3 son las más tardías en su aparición e implican un desarrollo de la ciencia y de la técnica.

En cambio están en la base de la emergencia de los cuerpos sociales, la reflexividad 1 y 4. Estas reflexividades tienen una historia concreta. Aquí nuestro interés radica en las sociedades actuales.

Las sociedades contemporáneas giran sobre estos cuatro ejes de reflexividad. Analizaremos en primer lugar la 1 y la 4. Dejaremos para un capítulo posterior su episteme y su epistemología.

Las sociedades del capitalismo tardío han sido caracterizadas por su reflexividad, en la medida en que vuelven sobre sí mismas, actúan sobre sí mismas, se envuelven y enredan en sus propias dinámicas.

Esto implica una direccionalidad contraria a las tres anteriores, en cuanto excluye o no incluye de modo indispensable una toma de conciencia. Una sociedad que se mira a sí misma y se autodisuelve en esa mirar, para rehacerse en un nuevo nivel y así sucesivamente.

Como un efecto derivado de la modernidad reflexiva, se desarrollan las formas de reflexión cognoscitiva, epistémica y epistemológica.

Tenemos con esto que los sujetos sociales se constituyen como cuerpos expresivos y reflexivos, que vuelven constantemente sobre sí mismos, de modo reflejo, y que en este mirarse y alterarse, adquieren alguna forma de conciencia de sus propios procesos.

Estos sujetos sociales existen siempre como particulares. Se pertenece a una particularidad social cuando se ocupa o se pasa el tiempo de una misma manera, cuando se está sometido a la misma temporalidad.

¹⁹ Para una discusión más amplia de la reflexividad puede verse: Beck (1998) y Beck, Giddens y Lasch (1997)

La existencia de los particulares es, por esta razón, histórico-concreta. “Solo hay una ciencia, la historia”²⁰

Uno de los ámbitos de debate más amplio, de tendencias dispares, es este de la reflexividad, en donde se trata tanto del reconocimiento de lo que sea la reflexión, con exclusión de otros puntos de vista, como del lugar que cada una de ellas ocupa en una especie de jerarquización, o de las posibilidades de una combinatoria.

En la actualidad, se discuten al menos tres modos de producción de la reflexividad: cognoscitiva, hermenéutica y estética.

- Cognoscitiva:
 - estricta
 - epistemológica
 - epistémica
- Hermenéutica
 - Moderna
 - Posmoderna
- Estética:
 - Posmoderna
 - Crítica

La posición que se adoptará aquí, en consecuencia con las definiciones ya establecidas de la expresividad y el afecto, será partir de una reflexividad estética, como la más adecuada para la comprensión de la corporalidad, y desde aquí viajar hacia el plano cognoscitivo.

Este exige, además, un saldar cuentas con las perspectivas hermenéuticas, modernas o posmodernas.

Se tratarán los problemas de la reflexividad cognoscitiva en un capítulo aparte.

Poco asuntos son tan complejos de dilucidar que los estéticos, más aún si estos no son entendidos exclusivamente desde la perspectiva de los fenómenos de la belleza y del arte, sino que rebasan estos campos, para convertirse en modelizantes del conjunto de las relaciones sociales.

La reflexividad estética ocupa de lleno el campo de los particulares. Es un particular que refleja otro particular, mediante un proceso mimético. No tiene la estructura de la relación entre un particular como tal y otro particular provisionalmente totalizado, sino que permanece en el campo de los particulares como tales. Esta es precisamente la característica de cualquier obra de arte.

²⁰ Marx y Engels, 1976; Rossi Mario, 1974.

Sin embargo, más allá del plano de las obras de arte, la belleza constituye una característica de toda forma de reflexividad; por ejemplo, el carácter estético de las fórmulas matemáticas o de las leyes de la física, que lejos de ser un elemento secundario, entra a formar parte del quehacer científico. Como más adelante ampliaré, finalmente, la belleza, la verdad y el bien son uno solo.

En sentido estricto la reflexividad de los cuerpos, en tanto corporalidades, es estética. Los cuerpos se expresan estéticamente. La reflexividad estética de los cuerpos atraviesa por el devenir intenso y por los afectos. Aquello que se refleja en la reflexión es la intensidad de los cuerpos y sus afectos.

El mundo de la estética está constituido por un modo de ocupar y pasar el tiempo, de tal manera que el cuerpo que se comporta estéticamente –esto es, que se refleja sobre sí mismo, como es el caso de los sujetos sociales–, excreta un particular.

El cuerpo-reflejado es un cuerpo nuevo, que incluso está sometido a leyes propias, a un devenir histórico específico; sin embargo, aquello que lo mantiene articulado al cuerpo que está reflejando –que puede ser él mismo–, es que ocupan la misma geometría espacio-temporal, que se desplazan por él, aunque puedan hacerlo en direcciones opuestas, con lógicas diferentes.

No se trata ni de parecidos realistas, ni de planos formales –fenomenológicos que requieran de una determinada hermenéutica–, sino de procesos miméticos, en donde lo mimetizado es el tiempo. Mímesis del modo de ocupar y pasar el tiempo.

Si aplicáramos esto a la obra de arte, se podría decir que un cuadro específico mimetiza la realidad, en el sentido de que el tiempo incluido en él, es el mismo tiempo de aquello que está fuera de él.

La reflexividad estética es una mímesis del tiempo, ella misma, a su vez, temporal. Mímesis del tiempo a través de una mímesis temporal. Por esto, es deviene intensa.

El plano de las afecciones se introduce en estas mímesis y aunque es la misma afección que actúa sobre el cuerpo y sobre el cuerpo-reflejado, en este último las afecciones entran en un diferente plano de composición, de tal manera que el cuerpo-reflejado existe como otro particular, separado.

Podemos, ahora, avanzar hacia los sujetos sociales y establecer que aquello que establece la subjetividad del sujeto –y de hecho, su carácter de sujeto–, es su capacidad de reflejarse sobre sí mismo, de constituirse a partir de sí mismo una mímesis del tiempo y una mímesis temporal.

Esta recursividad del sujeto social, capaz de llamarse a él mismo, es histórica; más aún, es aquello que permite que haya una historia de los pueblos, y que haya proliferación de productos –entre ellos la cultura–, que emergen de dicha recursividad. La cultura no es otra cosa que la manera como unos sujetos sociales mimetizan su forma de pasar el tiempo, tratando de aprehenderlos, de sujetarlos, de someterlos, de destruirlos y recrearlos.

Las teorías hermenéuticas contemporáneas parten de la ruptura del cuerpo y el cuerpo reflejado, que pasan a ocupar otras temporalidades diferentes. La colocación del término trascendental como su eje indispensable, significa la ruptura del plano de la inmanencia, la creación –imposible- de una temporalidad que se colocaría fuera del tiempo.

La pragmática trascendental, en el caso de Habermas, es una pragmática formal; no se remite al reflejo histórico real de los sujetos sociales, sino a la forma general de la acción comunicativa, que se desprende del sistema e instaura el mundo de la vida.²¹

Mundo de la vida que habita otro tiempo, en donde las relaciones transcurren de otra manera, en donde la apropiación del tiempo se daría de manera consensual y equitativa, en donde la relaciones de poder quedarían fuera.

Entre el mundo de la vida y el sistema, no caben reflejos. Exclusivamente, el hecho de que el sistema coloniza el mundo de la vida y lo transforma en uno de sus componentes. Existencias paralelas, en órdenes temporales diversos.

Sin embargo, los modelos trascendentales no soportan una descripción de la realidad de los sujetos sociales, que no se encuentran oscilando entre el mundo de la vida y los sistemas sociales institucionalizados, sino que están inmersos completamente en el orden sistémico, corporeizados, negados a su corporalidad.

Precisamente, una de las tareas de la reflexividad estética es la ampliación del sentido de lo real y de lo real como tal, aunque fuera como pura virtualidad, que señala la dirección en la que puede abrirse camino lo nuevo, lo diferente, lo transgresor.

Nada de esto estaría completo, si no se toma en cuenta que esta dinámica de la reflexividad, produce cuerpos, ciertamente cuerpo que han sido originados por la reflexión; llámense estos cuerpos, cultura, conciencia colectiva, individuos. Como tales participan plenamente de las características de los cuerpos, en tanto expresivos, intensos, sometidos a los afectos.

Solo el producto específico de la conciencia, los conceptos, son incorpóreos. Sin embargo, hay que evitar cualquier malentendido sobre el papel de la reflexión o de la conciencia, que está implicada en esa corporalidad. La conciencia es también cuerpo. Sus conceptos son incorpóreos. Los incorpóreos están engarzados entre dos cuerpos, de lo contrario no pueden existir.

21 Habermas Jurgen, 1988.

CAPITULO II.SUJETOS SOCIALES.

1. Posibilidad e indeterminación.
2. Sujetos en cuanto cuerpos expresivos.
3. Temporalidades:
 - 3.1. Dilucidación del tiempo.
 - 3.2. El tiempo del capital.
 - 3.3. Los sujetos de la crisis.

Un sujeto es un cuerpo expresivo y como tal un centro de intensidad que se caracteriza por su carácter reflexivo.

Se estableció anteriormente que hay cuatro tipos de reflexividad:

- Reflexividad ontológica , RO.
- Reflexividad gnoseológica, RGn.
- Reflexividad epistémica, R Ep1.
- Reflexividad epistemológica, R.Ep2.

Primordialmente, un sujeto se define por su capacidad reflexiva ontológica. La reflexividad gnoseológica es un componente indispensable aunque derivado de la RO.

Según esto, un sujeto es un cuerpo expresivo y reflexivo ontológicamente.

Posibilidad e indeterminación.

Una larga tradición filosófica ha vinculado la existencia de posibilidades abiertas a la constitución de los sujetos sociales. Muchos caminos que pueden seguirse de muy diversas maneras. En los términos de Sartre: somos pro-yecto, estamos lanzados hacia delante hacia nuestras posibilidades y esto nos hace ser libres.

Los sujetos sociales son tales porque son libres. Esta libertad que aparece sustentada en la elección de un camino entre muchos posibles, en realidad tiene otra base, que le es decisiva.

El origen y la fuente de toda posibilidad efectivamente tal radica en la indeterminación. Sin estas las posibilidades son determinismos ontológicos que se nos dan como posibilidades en la medida en que desconocemos esas determinaciones. Seríamos, según esto, libres por ignorancia.

Hasta las reflexiones sobre la teoría del caos contienen esta paradoja: una apertura a comportamientos fractales que, a pesar de todo, son sólidamente determinísticos. La cuestión radica aquí en que nuestro conocimiento no está en capacidad de conocer todos y cada uno de los elementos que entra en juego y, por lo tanto, no podemos predecir el curso que seguirá un suceso. El caos también es un caos determinista. Esto es claramente insuficiente para fundamentar la libertad de los sujetos sociales.

Hay que encontrar detrás de las posibilidades abiertas que están dadas en el universo –y desde luego, en cualquier sociedad-, el basamento de estas y aquella condición que les permite a los sujetos sociales optar por alguno de los caminos que le han sido abiertos y que le están dados.

Se debe insistir en que la resolución de la selección de una de las posibilidades, que se elige en vez de otra, no tiene que detenerse en un fundamento puramente gnoseológico, porque esto nos devuelve otra vez a la condición de seres libres por ignorancia. Sería

como decir que estamos determinados a tal o cual destino, pero que no lo sabemos. Parecemos libres pero no lo somos, tal como es la tragedia de Edipo.

El fundamento de la libertad tiene que ser ontológico, debe desprenderse de las propias características de un universo en donde sea posible y se de efectivamente el hecho de la existencia de seres libres.

Por debajo y como sustento de las posibilidades se encuentra la indeterminación. Una situación en donde pululan simultáneamente muchos caminos posibles virtuales y la intervención de los sujetos sociales que obliga a pasar a esa virtualidad al campo de la efectividad, a través de un proceso de actualización.

Un sujeto social se constituye por su capacidad de reducir objetivamente la indeterminación; esto es, de elegir un curso para que dicha indeterminación se determine y se produzca un suceso.

Esta indeterminación existe efectivamente, ocupa el plano ontológico y de él derivan el conjunto de posibilidades. Los mundos posibles existen en el plano virtual –en el caso de los sujetos sociales- y desde allí se actualizan al mundo actual o efectivo. Pero, esos mundos posibles son posibles porque hay detrás de ellos una indeterminación fundamental.

Solo en este momento estamos en capacidad de percibir porque motivo se introduce la reflexividad en los cuerpos expresivos para dar lugar a la constitución de los sujetos sociales. La reflexividad en el sentido ontológico –RO- emerge de la necesidad de percibir los universos virtuales y elegir a uno de ellos como candidato para que se actualice.

Mediante la RO un cuerpo expresivo vuelve sobre sus propias condiciones, mira el plano de los sucesos que están allí en cuanto virtuales y elige una de ellas. Todo esto sucede realmente.

Ciertamente que en este momento también las otras condiciones de reflexividad son indispensables pero son, en todo caso, derivadas de la RO. El sujeto social requiere al menos de la reflexividad gnoseológica para discernir entre los diversos sucesos que coexisten en la virtualidad.

Téngase en cuenta que la sola existencia de realidades virtuales no explica por qué escogemos un mundo posible en vez de otro. Hay mundos posibles porque hay indeterminación y hay paso de la posibilidad a la efectividad porque hay indeterminación.

Por esto, en el esquema lógica hace falta este principio motor del sujeto social que mediante su reflexividad produce el paso de la virtualidad a la actualidad o incluso de mera posibilidad a la realidad virtual.

Posibilidad

Realidad

Abstracta

Real

Virtual

Efectiva

El sujeto social es aquel que permite el tránsito de la realidad virtual a la realidad efectiva, es el que forza a lo virtual a volverse efectiva. Esto es lo que llamaremos reducción objetiva.

Así que mientras en el mundo de los objetos físicos la reducción objetiva de la indeterminación se da por una serie de condiciones externas, que no están en manos de nadie; en el mundo de los seres sociales, la reducción objetiva de la indeterminación se da a partir de una elección. A esto llamaremos reflexividad ontológica.

La reflexividad gnoseológica interviene como el momento en que se requiere de la conciencia para discernir entre alternativas.

El carácter expresivo del sujeto social en cuanto cuerpo es, precisamente, que se expresa reflexivamente –en todas las modalidades de reflexividad- para forzar a la indeterminación a determinarse.

Los sujetos en cuanto cuerpos expresivos.

Los sujetos constituyen la emergencia de una novedad en el universo. Es el universo el que, azarosamente, ha encontrado el camino para volverse reflexivo. Los sujetos, por esto, son, ante todo, corporalidad: permanente emergencia de la novedad, proceso creativo que siempre está construyendo y destruyendo.

La corporeidad de los sujetos sociales es la excrescencia que se solidifica allí en el exterior y que regresa sobre la corporalidad para conducirla por una camino similar, para hacerla oscilar en el mismo plano, para dar paso a una continuidad provisional. Toda institución social es una corporeidad.

Los sujetos son cuerpos expresivos. El expresarse de los sujetos es la constante producción de sujetos. La “sujetivación” del universo social a partir de sujetos. Los sujetos solo pueden provenir de otros sujetos. Por esto, los sujetos son, siempre y en todo caso, primero sujetos sociales.

Este proceso de “sujetivación” expresa a los sujetos de modo exhaustivo. De tal manera que a la pregunta, ¿qué somos?, hay que responder: sujetos producidos por sujetos. Las sociedades son máquinas abstractas productoras de sujetos. Hasta las instituciones no son otra cosa que sujetos congelados, en donde la velocidad de los cambios ha sido reducida a un mínimo.

Los sujetos miran hacia atrás y hacia delante, se encuentran engarzados en una cadena. Quizás incluso la imagen anatómica de un plexo estaría más cercana para expresar esta realidad. Plexo: ese cruce gigantesco de camino y plaza en donde se hacen las relaciones.

Plexo que ha sido generado por procesos de objetivación. La “sujetivación” es un proceso de objetivación. Los sujetos son, como cualquier otra cosa en el universo, cuerpos. A partir de allí, los sujetos entran en procesos de transformaciones; estas son procesos de objetivación de sujetos, que se ha denominado aquí como “sujetivación”.

Los sujetos sociales, según esto, son aquello que deviene. Se cumple la norma universal: el ser de una cosa es su llegar a ser.²² Y lo que devienen los sujetos sociales, son nuevas sujetividades.

En su devenir los sujetos sociales entran en la composición de otros sujetos. La historia de cada sujeto se condensa en el modo en el que ese sujeto entra en la composición de otros sujetos. La historia en general es la historia de los modos de composición.

A su vez, el sujeto en cuestión es el modo concreto cómo los otros sujetos han entrado en su composición y cómo él entra en la composición de otros. A esto se denomina afecto. Los sujetos somos afectados y afectamos. La historia es la historia de nuestros afectos.²³

Estas composiciones provocan la concrescencia de **unas multiplicidades**. En primer lugar, multiplicidades. Todo lo que existe es la multiplicidad, plexo, lugar de entrecruzamiento de un sinnúmero de elementos, diversidad, heterogeneidad. Mas, una clase especial de heterogeneidad porque es una heterogeneidad productora de heterogeneidad, diversidad diversificadora.

Multiplicidad que no se deshace en una universo de diversidades que condujera a su aniquilación completa. Emergen **unas** multiplicidades, unas determinadas multiplicidades, unas concretas y específicas multiplicidades.²⁴

En el universo social no existe un único centro. La imagen no es la de círculos concéntricos, en donde una de las multiplicidades serviría de eje a las otras. Es un mundo enteramente policéntrico. Hay una multiplicidad de centros. Mas aún, se puede decir que ser sujeto es ser un centro de intensidad.

Los centros de intensidad que se totalizan se convierten en universales; por ejemplo, en sociedades, en épocas, en culturas, en civilizaciones.

Desde el inicio de su historia, los sujetos sociales se convierten en unas multiplicidades: grupos, tribus, sociedades, géneros, etc. Estas multiplicidades son cuerpos expresivos particulares. Y estos son, ante todo, una forma de pasar el tiempo.

22 Whitehead, 1978.

23 Deleuze sobre afectos y multiplicidades en: www.imaginet.net/deleuze/

24 Deleuze, 1997.

Temporalidades.

3.1. Dilucidación del tiempo.

Nuestro siglo ha estado obsesionado por el tiempo, por aprehenderlo y someter su fugacidad. Sin embargo, la mayoría de las reflexiones sobre el tiempo se han quedado en una dilucidación abstracta del tiempo.

Uno de los ejemplos más influyentes de este tipo de pensamiento, ha sido el de Heidegger; incluso pensamientos tan aparentemente lejanos como el de Habermas o el de Prigogine dependen en última instancia de sus presupuestos básicos.

Heidegger en Ser y tiempo²⁵, concibe un tiempo que no tiene historia, aunque aparentemente hable de ella. El ser-ahí heideggeriano es un ser arrojado a la temporalidad. El ser-en-el-tiempo es uno de los existenciales fundamentales del Dasein.

Este Dasein se encuentra sumido en una cotidianeidad de término medio, envuelto en habladurías, rodeado de objetos a la mano. Este tiempo pasa igual para todos, sin importar las sociedades, las culturas, las épocas, porque está ubicado detrás de la historia, como su soporte.

La historia para Heidegger no es un fenómeno primordial sino derivado de una temporalidad abstracta, que nos es dada desde la primacía ontológica. Lejos de la historia, ya puede introducir en ese tiempo abstracto otro tipo de discriminaciones que tendrán en su pensamiento consecuencias nefastas: hay una temporalidad y una temporalidad impropia.

Aquellos que se curan apropiadamente y habitan ese tiempo en su radicalidad, acceden a una vida auténtica; los demás siguen en una vida inauténtica. No será extraño que Heidegger encontrara en el Tercer Reich la objetivación del tiempo auténtico, como separada del resto de Occidente que estaba sumido en la oscuridad, de un tiempo en donde el ser se había ocultado.

Este simple movimiento de retrotraer la temporalidad hasta separarla de su historicidad, conduce a un callejón sin salida, porque no permite comprender que los sujetos sociales como multiplicidades pasan el tiempo de diversas maneras, que siempre son específicas y concretas, sometidas a las reglas de composición entre los sujetos sociales que se dan en una época y para una sociedad.

En el caso de la acción comunicativa de Habermas, la historia se escinde en dos: la del orden sistémico contrapuesto al mundo de la vida. El mundo de la vida representa la dinámica democrática de una sociedad basada en la comunicación entre iguales, mientras que el orden sistémico está regido por el interés.

²⁵ Heidegger, 1962.

Aunque la intención crítica de Habermas es muy clara, al colocarse del lado del mundo de la vida, sin embargo esta ruptura de la temporalidad en dos, termina por evadir la comprensión de la historia efectiva, introduciendo en ella una especie de hermenéutica trascendental que tiene que hacer abstracción de los hechos sociales, para reinterpretarlos a su manera.²⁶

Habermas es conducido al concepto de pragmática trascendental, que es el modo de acción propio del mundo de la vida. Mas, ¿qué puede ser una pragmática trascendental? La unión de dos términos que terminan por anularse el uno al otro. De una parte, la orientación correcta hacia la práctica y la transformación de la realidad, junto con la propuesta de una democracia radical, se transforma en una variante de la lingüística: en aquellos actos que hacemos a través de las palabras, en el modo en el que nos comunicamos y nos transmitimos determinados significados unos a otros.

De otra parte, la introducción de la noción de trascendental le quita a la práctica cualquier referencia a sucesos tal como se producen. Y es en este momento en dos la historia termina por perderse, en donde la teoría se aleja de la comprensión de la realidad social y comienza a devorarse a ella misma.

Esos mundos aislados –el sistémico y el de la vida- ya no son instrumentos de análisis de los fenómenos sociales, sino una disquisición sobre un modo de interpretación de la historia, desde fuera de la historia.

La introducción de cualquier temporalidad que uniformice el transcurso del tiempo, aunque sea dividido en dos mundos, quiebra la aproximación al tiempo en su historicidad. La temporalidad es historicidad. “Hay una sola ciencia, la historia”

El análisis de cómo los sujetos, como centros de intensidad, pasan el tiempo, nos remite a las diversas formas cómo esto se ha dado a lo largo de la historia de la humanidad. Cada época, cada modo de producción es un modo de apropiación del tiempo, una forma de imposición del tiempo de unos sobre el tiempo de los otros.

Es indispensable realizar una crítica de la noción de acontecimiento: la recuperación de la historicidad contra estas temporalidades abstractas en ciertas ocasiones se manifiesta como la búsqueda de marcas en la historia que pudieran ser suficientemente significativas como para explicarla.

Este es el caso de la noción de acontecimiento en las reflexiones de Badiou, que distingue este concepto del más común: suceso o hecho social. Los sujetos sociales se caracterizarían por estar constituidos por acontecimientos. El principal acontecimiento sería la revolución.²⁷

La noción de acontecimiento introduce una especie de hechos preeminentes, no porque la historia los ubique como tales, sino que están predefinidos de ese modo. El solo hecho de devenir sujeto ya sería un acontecimiento y no un mero suceso.

²⁶ Habermas, 1988.

²⁷ Badiou, 1988.

Detrás de la noción de acontecimiento de esconde una cierta valoración ética, una gradación de los sucesos en donde los acontecimientos sería el origen y la fuente de todos los sucesos, además de conferirles sentido.

Hay que insistir que a pesar de que se pueden encontrar acontecimientos como una cierto tipo de sucesos sobresalientes, estos no están colocados previamente el devenir histórico en la estructura de los sujetos sociales, en su modo de devenir.

Los sucesos devienen acontecimientos por razones histórico-concretas y son plenamente explicados por la propia historia de sucesos, por ejemplo como una quiebra del horizonte de sucesos para crear una nueva temporalidad. Lo que no se puede dar es que los acontecimientos preexistiendo a la historia, la expliquen.

La temporalidad, como historia que es siempre, no acepta estas deducciones trascendentales del tiempo ni la separación entre un devenir propio e impropio.

La temporalidad de los sujetos sociales y el conjunto de los procesos de sujetivación, tanto del devenir sujetos como el hacer que otros sujetos emerjan a la existencia, tiene que ser entendida como el horizonte de sucesos con sus diversas trayectorias posibles, con las múltiples historias que contiene.

Historia de sucesos que está abierta hacia delante por una radical indeterminación. Los sujetos sociales eligen el camino para transcurrir desde esa indeterminación a un curso determinado, aunque siempre lo hagan al interior de un horizonte de sucesos.

El horizonte de sucesos coloca los límites que de los sucesos, estableciendo aquellos que pueden darse y los que no son posibles. Igualmente abre un campo para que aquellos sucesos se den efectivamente y los soporta en la historia. Incluso diríamos que el horizonte de sucesos permite que los sucesos tengan sentido. Un sentido que siempre es histórico.

Cada época, cada sociedad, cada modo de producción representa un centro de intensidad que establece un horizonte de sucesos e lo impone sobre otros horizonte de sucesos, en una batalla por lograr que solo se produzcan los sucesos en los que su tiempo entra en la composición de los sujetos sociales y que desaparezcan las otras temporalidades incompatibles con dicho horizonte.

3.2. El tiempo del capital.

El tiempo que la sociedad capitalista inaugura crea su propio horizonte de sucesos, el campo en donde se podrán dar unas trayectorias en vez de otras. El tiempo del capital establece la forma en la que pasa el tiempo y se crean las sujetividades, sometidas a su temporalidad.

El capital introduce en la corporalidad del devenir sujetos sociales, la corporeidad de su reproducción ampliada, la superposición del tiempo de trabajo socialmente necesario sobre el tiempo diverso del valor de uso, la homogeneización y abstracción del tiempo de los sujetos en cuanto cuerpos expresivos, creativos.

Se impone sobre la rica diversidad de modos de pasar el tiempo, una sola forma de transcurrirlo, mediante la introducción de una geometría espacio-temporal, que determina para sus intereses a la indeterminación de la historia.

Así la historia de la humanidad queda sometida a la historia del capital.

El espacio-tiempo social está curvado por el capitalismo y el patriarcado. Cualquier desplazamiento que se realiza en este, sufre las atracciones, repulsiones, restricciones que le impone su curvatura. Hay de modo permanente una gravedad capitalista y patriarcal.

Las subjetividades en la época del capitalismo comienzan con esta geometría social, no la preexisten. Nada hay que remita a algún tipo de esencia ya dada desde antes que tuviera su origen en la naturaleza –en los órdenes biológicos o fisiológicos–

El espacio-tiempo social capitalista y patriarcal en el que se deviene sujeto social está constantemente territorializándose y desterritorializándose, creando espacios y temporalidades, que forman un horizonte de sucesos, en los que se dan una multiplicidad de recorridos.

Las trayectorias múltiples siguen en muchos casos recorridos cercanos o similares que pueden ser representados por un gráfico de dispersión, en un momento dado en un sitio determinado, en un corte instantáneo que, con seguridad, habrá variado de alguna manera en el siguiente instante.

Historias de sucesos que tienen como referente, un horizonte de sucesos capitalista y patriarcal, en donde algunos sucesos se efectivizan, algunas trayectorias se recorren y otras quedan como posibilidades de caminos que pudieron caminarsse, pero quedaron vacíos, o de caminos que podrán andarse en el futuro.

Hay muchos modos de devenir sujeto social, que consiste en seguir una trayectoria en ese espacio-tiempo, en emerger en una temporalidad determinada, en una serie de sucesos que forman parte de esa historia de sucesos delimitada por el horizonte capitalista y patriarcal, en la permanente negación de la diversidad del valor de uso para someterlo al tiempo del valor de cambio, a la lógica abstracta del mercado.

Pero esta geometría está lejos de ser determinista, por el contrario se producen singularidades en donde se pueden seguir trayectorias que no estaban permitidas que, por lo tanto, fracturan, ahuecan los territorios capitalistas y patriarcales, e incluso se llega en ciertas circunstancias históricas a que un conjunto de trayectorias no permitidas terminan por cambiar la geometría del conjunto del espacio-tiempo patriarcal. Este es el modo concreto como en la época capitalista se pasa el tiempo.

De modo más específico, esta temporalidad capitalista –que determina una forma de apropiación del espacio–, tiene una serie de secuencias que es necesario comprenderlas a cabalidad, como primeros elementos para el análisis de la constitución de los sujetos del desarrollo.

Los tensores de la curvatura del tiempo capitalista se expresan en términos de ciclos y ondas que estructuran todo el espacio, que establecen sus propiedades, que se convierten en la geometría de la modernidad.

Mas dentro de esta ritmología capitalista se producen arritmias, porque los ritmos de la producción y la circulación no coinciden, porque la transformación de la mercancía en dinero y de la dinero en mercancía no se produce siempre y de modo inmediato, porque el dinero se torna autónomo, introduciendo en el capital una escisión, una esquizofrenia.

Esta escisión esquizofrénica conduce a:

“la disolución de los nexos sociales, por el hecho de que las relaciones entre los hombres se presentan, además, como relaciones entre las cosas”²⁸

Estas arritmias conducen al aparecimiento inevitable de las crisis del capital, como crisis de realización de la plusvalía, aunque las causas de la crisis están dadas por “determinaciones concretas, históricas y políticas...”²⁹

Interesa aquí resaltar este nexo orgánico entre esta temporalidad capitalista y el surgimiento de la crisis, porque finalmente es el tiempo capitalista en su conjunto el que entra en crisis, aunque las formas de su resolución dependan siempre de condiciones histórico concretas y no haya un curso predeterminado.

En la ritmología del capital, los grandes ciclos u ondas largas se caracterizan por sucesivas expansiones y contracciones en la producción, períodos de incremento de la tasa de plusvalía y períodos de caída de la tasa de la ganancia.

Mas estos ciclos están combinados con otra temporalidad, que marca la direccionalidad hacia delante en la dinámica del capital:

“conjugar diversas temporalidades: aquella de la repetición cíclica y aquella del desarrollo dinámico, en donde la flecha temporal se abre en muchas posibilidades. Estas temporalidades actúan unas sobre otras...”³⁰

Ahora bien, en el momento en que nos trasladamos a la producción estrictamente capitalista caben dos posibilidades:

- o bien las leyes del capital y sus temporalidades se aplican, aun cuando haya que tener en cuenta una serie de concreciones para explicar fenómenos específicos
- o bien se producen alteraciones, asimetrías, distorsiones o rupturas con las leyes del capital y los sujetos se constituyen desde otras temporalidades.

Son estas otras temporalidades que desplazan de las estrictamente capitalistas el objeto a estudiar. La construcción de elementos analíticos va en la dirección de comprender estas otras dinámicas, aunque teniendo siempre presente que cualquier desplazamiento se lo

28 Bensaid, 1995:43.

29 Bensaid, 1995:47.

30 Bensaid, 1995:76.

realiza en el espacio-tiempo capitalista y en que estamos sometidos a la geometría de la modernidad.

El horizonte de sucesos capitalista no es el único que se da en esta época de la humanidad. Sometidos y larvados otras formas de pasar el tiempo pululan en sus márgenes, recorren sus espacios como nómadas. Más aún, al interior del propio horizonte de sucesos capitalista se crean agujeros negros, con otra gravedad intensa que, en el caso de desarrollarse, pueden terminar por escindir el conjunto de la sociedad capitalista.

Hasta ahora, ciertamente, la historia de la humanidad ha sido la historia de la permanente explotación de unos seres humanos sobre otros. Aún así la historia permanece abierta, indeterminada en su curso.

Una caracterización más detallada del horizonte de sucesos capitalista y de las temporalidades que se generan dentro de ella, la encontramos en Wallerstein y que utilizaré en el marco de la construcción de los elementos analíticos para la comprensión de la constitución de los sujetos sociales, desprendidos de la sociedad capitalista y de la geometría de su modernidad.

Wallerstein distingue cinco TiempoEspacios: dos que son visibles de modo inmediato a partir de la ciencia y tres que el capital ha tratado de ocultar y que es necesario sacar a la luz:

TiempoEspacio Eterno
 TiempoEspacio geopolíticamente episódico
 TiempoEspacio cíclico-ideológico
 TiempoEspacio estructural
 TiempoEspacio transformacional

El TiempoEspacio eterno que es aquel de la naturaleza o mejor aún, el de las leyes de la naturaleza, en el que se darían todos los eventos y que como tal no está sometido a transformaciones, sino que las transformaciones se producen en ella. Es, por lo mismo, un tiempo espacio homogéneo, sin importan el lugar ni el momento en el que nos encontremos en el universo, y se aplica a “las realidades continuas infinitamente grandes”³¹

El TiempoEspacio geopolíticamente episódico, que regula el reino de lo micro, es aquel en donde se suceden los eventos de tal manera que:

“eventos que, por supuesto, ocurren en un instante de un punto particular –por lo tanto episódico entre una serie de episodios; por lo tanto, un evento entre una serie interminable de eventos”³²

31 Wallerstein, 1997:96.

32 Wallerstein, 1997:96.

Que, además de ser episódico, se caracteriza por ser geopolítico en el sentido que establece las condiciones en la que se vive en un espacio concreto, que conduce a la conversión de espacio en lugar.

El capital y su modernidad tratan de moverse exclusivamente utilizando estas dos temporalidades, porque de esta manera se ocultan plenamente tanto las ondas, las crisis, los cambios parciales o radicales que ocurren o pueden ocurrir, y se encubren las cadenas causales de la serie de acontecimientos desencadenados por el capitalismo.

A pesar o precisamente porque se encuentran en los extremos los dos tiempos son enteramente compatibles: el TiempoEspacio eterno ignora las diferencias particulares, se ubica por encima de los episodios y se vuelve indiferente a ellos, mientras que el TiempoEspacio geopolíticamente episódico vive en el anonimato de los eventos que se suceden unos a otros.

Sin embargo, las cosas son mucho más complejas que esto:

“El problema es que los actores de la realidad social... no están del todo limitados ellos mismos a estos TiempoEspacios estrechamente definidos y sobreespecificados”.

Existen otras temporalidades que existen con igual derecho en las sociedades capitalistas y que son las realmente estructuran tanto las posibilidades de la experiencia como las experiencias efectivas de los sujetos sociales.

TiempoEspacio cíclico-ideológico, que debe diferenciarse de las clásicas concepciones cíclicas del tiempo, que pretenden que la realidad vuelve a repetirse una y otra vez, interminablemente –tal como fue expuesto, por ejemplo, por los megáricos en Grecia-. Por el contrario este tiempo corresponde a fenómenos históricos muy precisos:

“ciclos que ocurren en el funcionamiento de los sistemas históricos particulares y que son, en efecto, los mecanismos reguladores de esos sistemas”³³

Este tiempo permanece encubierto por los anteriormente descritos, porque saca a la luz lo que realmente pasa en un sistema social, permitiendo que se lo explique en su dinámica interna y en las formas que adopta para autoregularse.

Sin embargo este tiempo es, con igual derecho, ideológico, en el sentido de que estos ciclos tienden a reificarse y a presentarse ellos mismos como la razón de ser de un sistema, dejando de lado sus transformaciones globales, que pueden o bien redefinir o bien alterar completamente el curso de dichos ciclos.

TiempoEspacio estructural que es aquel que nos permite pensar la vida de un sistema histórico, desde su nacimiento hasta su colapso y que permite tener:

33 Wallerstein, 1997:101.

“la unidad de análisis plena de sentido de la continuidad y del cambio social. Tenemos los parámetros básicos según los que ocurren la interacción social y los conflictos sociales”³⁴

Este tiempo nos lleva a la comprensión global del tipo de sistema con el que nos enfrentamos, de sus posibilidades de desarrollo y de sus límites orgánicos y que muestra que los sistemas quizás no cambian de un ciclo a otro, pero que en el largo plazo sufren alteraciones, que introducen modificaciones en sus tendencias.

TiempoEspacio transformacional: este esquema de las temporalidades que surgen del capitalismo y su modernidad, y que provocan el desenvolvimiento de cierto tipo de subjetividades sociales, no estaría completa sin este tiempo y espacio de las transformaciones.

Este tiempo se refiere a las transformaciones de sistema, al paso revolucionario de uno a otro, al desencadenamiento de una catástrofe que rompe con el orden cíclico y estructural de una sociedad:

“Es el momento de transición de un tipo de sistema histórico a otro, de un modo de organización de la vida social a otro... de la bifurcación en que un nuevo orden no predecible, emerge del caos en el que ha desembocado la estructura”³⁵

El TiempoEspacio de las transformaciones está conformado por dos vectores:

- la lucha política y
- la lucha en el mundo del conocimiento.

Este tiempo, además, afirma con toda claridad la existencia de la flecha del tiempo, que postula que todo sistema tiende a “moverse fuera del equilibrio”³⁶, que como cualquier oscilador armónico puede comportarse caóticamente por efecto de un atractor extraño, como señala la Teoría del Caos.

A este esquema de Wallerstein cabe añadirle consideraciones importantes, que pueden ser enunciados en términos de postulados:

Postulado de la simultaneidad: los tiempos no se suceden unos a otros en una cadena lineal, sino que pueden coexistir en un mismo sistema, aun en el caso del TiempoEspacio transformacional que ubicándose en el momento de quiebra global de un sistema social, o bien redefine a los otros tiempos bajo su lógica o bien esos otros tiempos, sobre todo el estructural, se imponen haciendo que las condiciones históricas de transformación desaparezcan.

Postulado de la composición: en cada momento de la historia de la humanidad, esta define por el modo específico en que unos sujetos entran en la composición de otros o, lo que igual, la manera en que una temporalidad obliga a otras temporalidades a

34 Wallerstein, 1997:103.

35 Wallerstein, 1997:104.

36 Wallerstein, 1997:105.

sometérselas. Hay aquí un conflicto permanente entre el horizonte de sucesos que pugna porque no haya sucesos que rompan la línea de su horizonte.

En cualquier sociedad y en cualquier momento de esta, hay siempre más de una multiplicidad, aunque una de ellas haya impuesto la lógica de sus procesos temporales sobre las demás.

Postulado de la asimetría: las temporalidades se desarrollan, hasta cierto grado, con su propia lógica y sus movimientos particulares y no hay una correspondencia funcional de unos con otros, aunque tarde o temprano los cambios en una temporalidad terminarán por expresarse en otra temporalidad.

Temporalidades que definen el campo de las experiencias posibles y los modos concretos de darse dichas experiencias, y los conocimientos acerca de estas.

3.3. Los sujetos de la crisis.

La crisis recurrente del capitalismo es el procedimiento fundamental en la constitución de subjetividades y sus correspondientes objetividades. La crisis no arroja exclusivamente sujetos funcionales a esta, sino que produce sujetos que comienzan a seguir trayectorias divergentes que entran en conflicto con el horizonte de sucesos capitalista y patriarcal.

Ha sido A. Negri uno de los que más ha insistido en mostrar los vínculos internos entre la dinámica del capital y la producción de sujetos sociales y de un determinado tipo de subjetividad social, que se correspondería con la apertura de la posibilidad de una “subjetividad revolucionaria”³⁷ en el hueco de cada crisis cíclica del capital.

Desde luego esta subjetividad está pensada como voluntad y no como mero efecto determinista de las condiciones económicas; esto es, como capacidad de establecer un curso diferente al establecido para las indeterminaciones que pululan en los momentos de crisis.

La “subjetividad revolucionaria” es la capacidad de quebrar el horizonte de sucesos, de ahuecar cada esquina del Estado Capitalista, para permitir que emerja otro tiempo, otra historia, otro modo de existir.

De tal manera que se puede afirmar que el “Capital” es:

“un texto político, la unión de la captura de la posibilidad revolucionaria presentada en la crisis inminente y de la voluntad teórica de una síntesis adecuada a la acción comunista de la clase obrera”³⁸

Se trata, para Negri, de romper con el falso objetivismo y mostrar cómo de la lógica Capital se desprende un tipo de subjetividad. Surgida del capital, esta subjetividad social queda enmarcada en el conflicto:

37 Negri, 1979:19.

38 Negri, 1979:19.

“fuera del antagonismo no solo no existe movimiento sino que no pueden existir las categorías”³⁹

Siguiendo todavía los rastros de la lógica hegeliana –entiéndase que es un texto de 1979- Negri vincula totalidad a subjetividad, porque dicha totalidad está ubicada en un “sujeto portante”. Por eso,

“la totalidad solo puede constituirse como categoría de la diferencia, como totalidad del sujeto, de la diferencia, del antagonismo”⁴⁰

Es esta inmersión en la subjetividad, lo que permite que la crítica de la economía política no se quede atrapada en un objetivismo vacuo o determinista, sino que encuentre la posibilidad de un nuevo tipo de sociedad, postulada por ese sujeto antagonista que ha sido producido al interno del proceso de producción capitalista.

A partir de estas consideraciones generales, D. Bensaid desprende tesis claves en el pensamiento de Negri, al mismo tiempo que avanza críticamente sobre ellas:

- la relación entre crisis y catástrofe es algo siempre abierto y depende básicamente de la acción de los sujetos. Lo que realmente se revela aquí es la estructura antagonista de la producción capitalista, que hace que solo

“la intervención comprometida de la subjetividad determine la fecundidad de la crisis”⁴¹

- los sujetos sociales son los únicos que pueden romper con la circularidad perversa del capital, en su reproducción ampliada, haciendo que la historia pueda avanzar efectivamente.⁴²

Sin embargo, esta subjetividad en Negri, a pesar del señalamiento de los elementos que lo conforman antagonistamente desde el capital, queda flotando sin una precisión histórica concreta suficiente:

“Omnipresente, el sujeto de Negri permanece misterioso y de alguna manera fantasmal”⁴³

Y esto porque le falta encarnarse en las condiciones históricas de sus luchas y de sus necesidades, porque de otra manera, a pesar de las intenciones explícitas del pensamiento de Negri, el objetivismo estructuralista se cuele nuevamente bajo la forma de un nuevo determinismo, en este caso de una subjetividad antagonista que se constituye de modo casi espontáneo.

Una vez formada esta subjetividad, entonces actúa sobre las posibilidades revolucionarias y lleva la historia en una u otra dirección. Mas, la cuestión radica en que si son suficientes las condiciones de producción del capital, para desembocar en la

39 Negri, 1979:21.

40 Negri, 1979:55.

41 Bensaid, 1995:173.

42 Bensaid, 1995:74.

43 Bensaid, 1995:179.

constitución de esa subjetividad portante de una nueva imagen de la sociedad, de una nuevas relaciones que serían las comunistas.

La subjetividad resultante de la crisis y que no le es funcional, amplía el sentido de lo real, postulando nuevas reglas de composición de los sujetos sociales, mostrando que hay otros modos distintos de pasar el tiempo, diferentes del tiempo capitalista y patriarcal.

Para nuestro trabajo, se desprenden de estas consideraciones dos afirmaciones básicas:

La primera que se refiere a que el capital produce en su propio interior unos sujetos y unas subjetividades sociales y que esta constitución tiene la forma de antagonismo, de una estructura conflictiva.

La segunda, esta producción de una subjetividad social está constreñida por las condiciones histórico concretas en las que se da y que no hay ningún automatismo o espontaneismo en esta dinámica. Nada hay que vincule directamente crisis y catástrofe.

Depende de los propios sujetos, el paso y la dirección que tome el indeterminismo al determinarse, aunque siempre se lo haga en condiciones dadas que están establecidas por el horizonte de sucesos ya existente.

Esta superposición de tiempos, esta simultaneidad conflictiva de temporalidades, conduce a caracterizar a la sociedad capitalista como un tiempo marcado por su heterogeneidad estructural.

Esta “heterogeneidad estructural fue elaborada como alternativa a al dualismo, que era la piedra angular de la teoría de la modernización”⁴⁴, que conducía a una brutal simplificación de la estructura de nuestras sociedades.

Y el punto central en el que resulta todavía clave para el entendimiento de la dinámica social, está en que el ingreso del capital a todas las esferas de la sociedad, y no solo en las económicas, lejos de producir una homogeneización, conduce a una heterogeneidad cada vez más profunda.

La globalización va acompañada, en el otro extremo, de un estallido de fenómenos de distinto orden, del apareamiento de localismos de todo tipo, de regionalizaciones cada vez más específicas:

“Lo que la crisis deja al descubierto, en consecuencia, es que el proceso que parecía llevar a la homogenización capitalista, estalló muy lejos antes de ese potencial resultado, aunque no antes de haber avanzado la descomposición de las bases de reproducción de los otros patrones de poder antes activos...”⁴⁵

44 Quijano Aníbal, 1990:9.

45 Quijano Aníbal, 1990:23.

A cada paso que avanza la sociedad capitalista, en cada ampliación de su horizonte de sucesos –reproducción ampliada del capital-, se generan nuevos centros de intensidad, que recorren trayectorias antagónicas con el capital.

En este contexto, las relaciones entre economía y sociedad –y por lo tanto entre economía y sujetos sociales- se ven de manera diferente. Antes que nada la ruptura de una relación directa entre estos dos componentes, la ruptura de cualquier principio de simetría.

En términos de Quijano esto se expresa de la siguiente manera:

“...eso significa que puede admitirse que el sistema de clases sociales del capital es el principal en la sociedad, pero que estarían presentes otros sistemas y/o fragmentos de ellos que no tienen el mismo carácter...Y aunque no pueden ser pensadas por fuera de las relaciones de producción, tampoco podrían ser explicadas únicamente en esa vinculación”⁴⁶

46 Quijano Aníbal, 1990:27.

CAPITULO III. SUJETOS POLITICOS

1. Introducción
2. El continuo sociedad civil-sociedad política.
3. Cuerpos expresivos políticos.
4. La constitución política de las clases subalternas.

1. Introducción.

Se ha establecido hasta aquí el modo de constitución de los sujetos sociales, como cuerpos expresivos y reflexivos, en el entorno del capital, sus crisis, el conflicto y los antagonismos.

Se trata, ahora, de enfrentar la cuestión de la formación de los sujetos políticos en general, y de manera específica al interior de las sociedades capitalistas. Habrá que preguntarse, si dicha formación es válida de la misma manera tanto para las clases dominantes como para las clases subalternas o, si por el contrario, difieren en naturaleza y no solo en grado.

Discutiré la tradicional separación hegeliana entre sociedad civil y sociedad política, retomando algunas tesis de Marx, para desembocar en una tesis del continuo entre la sociedad civil y la sociedad política.

A la luz de las consideraciones de los capítulos anteriores, se tratará de repensar la política desde una teoría expresiva de la política, que vaya más allá de las concepciones centradas en la representación.

2. El continuo sociedad civil-sociedad política.

Lo político en Hegel se ubica en esa separación entre la sociedad civil y la sociedad política, encontrándose el Espíritu Absoluto un paso adelante en su regreso a sí mismo, esto es, en la recuperación de la universalidad plena, más allá de los particularismos propios de la sociedad civil, que vive fragmentada en formaciones dispersas.

Aquí la sociedad política se convierte en la realización de la sociedad civil, en su verdad plena, tanto a nivel de la realidad efectiva como de su representación en el plano cognoscitivo. La sociedad política establece un principio de jerarquización respecto de la sociedad civil, porque se levanta sobre ella y vuelve sobre ella para conferirle un sentido y un razón de ser que antes no tenía.

Para Hegel hay una radical discontinuidad entre la sociedad civil y la sociedad política, porque aunque el Estado realiza a la sociedad civil, la supera conformando una nueva objetividad que rebasa a la objetividad de la sociedad civil, y que no se explica por esta. La sociedad civil queda alienada y confrontada con una objetividad superior que reúne el conjunto de sus intereses particulares volviéndolos universales.

Para Marx la crítica parte de restablecer las relaciones auténtica entre particular y universal, mostrando la falsa universalidad del Estado, que pretende representar al conjunto de la sociedad, aunque realmente solo representa a una clase social, la burguesía.⁴⁷

Lukács utiliza el esquema hegeliano, aunque alterándolo en aspectos importantes, para desarrollar una teoría del partido revolucionario. Esta claro que el partido revolucionario

47 Marx, 1968.

representa los intereses del conjunto del proletariado y a través de este, del conjunto de sectores subalternos que se le presentan como aliados.

Pero, la representación no le viene dada por una suerte de autodefinition automática, sino porque el partido encarna el paso de la conciencia en-sí de la clase a la conciencia para-sí, paso que la clase obrera no puede dar por estar atrapada en el mundo de la inmediatez de la producción capitalista y porque está constituida por una diversidad de sectores.

Podemos decir que la sociedad civil requiere, para ser consciente de sus intereses generales e históricos, del surgimiento de lo político, y por ende del partido revolucionario que es su momento más alto.

Esta tesis de Lukács se sostiene sobre un pilar básico: el proletariado por ocupar el sitio que tiene en el proceso de producción capitalista, es el único que está capacitado para percibir la realidad de la explotación capitalista en su esencia, pero solo puede hacerlo como clase, esto es, trasladándose al plano político, a la clase obrera organizada políticamente, que es la que realiza el paso de la conciencia en-sí a la conciencia para-sí.

La introducción de un elemento en este esquema echa por tierra todo el andamiaje construido, porque si sostenemos que la relación entre la realidad efectiva y su representación es siempre una pretensión y no llega jamás a establecerse como la verdad definitiva, ni siquiera para el instante en que es formulada, entonces el paso de la conciencia en-sí a la conciencia para-sí, es también una pretensión o, si se prefiere, una mera posibilidad.

El proletariado pretende, probablemente con buenas razones estructurales, que representa el conjunto de los intereses del proletariado y de las clases subalternas, pero esto tiene que ser sometido a la confrontación con los hechos y ni aún en este caso puede quedar demostrado de una vez y por todas que esta representación se ha realizado de una manera plena y completa.

Hay entre la conciencia y la realidad una escisión, un hueco, que no puede ser llenado por razones de principio, porque la realidad escapa a su aprehensión plena y total, mientras que la conciencia pugna en cada momento por acercarse a ella.

Baste con señalar que la representación de la realidad se da a partir de una existencia particular, en un momento concreto, de la clase, y desde esa particularidad mira a la realidad y a lo mucho puede argumentar que su representación es la mejor en ese momento, aunque cabe permanentemente la posibilidad de encontrar una interpretación o una teoría superior a la existente.

(De alguna manera la explicación de Lukács es contemporánea del programa matemático de Hilbert, de hallar una axiomatización plena de la matemática. La crisis del programa hilbertiano se manifiesta también en los cuestionamientos al modelo de Lukács. Podemos establecer como programa que, aunque tardíamente, tenemos que gödelizar todo el universo político, especialmente el que se deriva de la hipótesis de Lukács. Diríamos que si la conciencia para-sí es completa entonces es inconsistente, y si es consistente, entonces es incompleta. Y esta segunda parte habría que afirmar a

propósito de Lukács: su teoría sin lugar a dudas es consistente, pero incompleta, abriendo el campo de las posibilidades a que otra representación de la realidad sea mejor que la que actual).

A pesar de las acusaciones de voluntarismo que se le hicieron a Historia y conciencia de clase⁴⁸, el núcleo fundamental de su razonamiento estaba en otra parte: en la manera como Lukács asumió la teoría política como teoría de la representación, en donde jerárquicamente estaba primero la representación en el plano cognoscitivo de los intereses generales de la clase y de la humanidad y luego la representación se trasladaba al plano político.

Desde luego, era la representación exagerada de la subjetividad revolucionaria como elemento determinante de la situación lo que apareció como voluntarista, como un efecto de balanceo a una teoría centrada en el plano cognoscitivo, ante que en el ontológico. Esta obsesión por trasladar las cosas al plano ontológico atravesará los escritos del último Lukács, aunque allí se pierde la reflexión directa sobre las cuestiones políticas, en la búsqueda de cimentar primero la ontología del ser social. Dejó de percibir que la constitución ontológica del ser social atraviesa de modo indispensable por su constitución política, como un hecho ontológico y no solo de conciencia.

Hasta aquí, se ve un claro predominio de las tesis representacionistas de la política, tanto en el sentido de que la sociedad política toma sobre sí para realizar las tareas planteadas por la sociedad civil, como en la formulación de que, de esa manera, la sociedad política, en último término, resuelve las cuestiones de la sociedad civil.

Pongamos aquí las bases para una relectura de Gramsci más allá de los marcos establecidos por Lukács, e incluso por Hegel, y así poder trasladarnos a una lectura expresiva. Quizás esto podría clarificar algunas dificultades de la formulación del pensamiento gramsciano sobre sociedad civil y sociedad política.⁴⁹

Retomemos los elementos de una teoría de la expresión y su significado para la constitución de lo político. Una teoría expresiva de lo político, establece una serie de relaciones entre la sociedad civil y la sociedad política que es necesario tener en cuenta:

En primer lugar reconoce como válidas únicamente las relaciones de inmanencia entre las dos sociedades, que en realidad son una sola aunque sus formas de vida sean diferentes, aunque sus modos de existencia sean diversos. La sociedad civil se expresa como sociedad política, y la objetividad de esta, queda engarzada en la objetividad de la primera. Sigue siendo válido que la verdad de la sociedad civil es la verdad de la sociedad política. Lo político es un modo de ser de lo social.

No se puede buscar el principio de explicación de lo político más allá de lo social, porque lo social comprende completamente lo político. Hay un principio de continuidad entre las dos sociedades, engarzadas en un punto virtual, que quedará clarificada con una metáfora.

48 Lukács, 1985.

49 Gramsci, 1974. Y para una revisión de la discusión sobre sociedad civil y sociedad política, Anderson, 1978

Vale la pena introducir esta metáfora para pensar esta relación entre sociedad civil y sociedad política, como la formación de un continuo. Estas se comportan como la luz que es simultáneamente onda y partícula.

Como onda la luz se difumina, trata de alcanzar todos los rincones, se expande y pierde fuerza. Como onda, sus propia oleadas se superponen, produciendo iluminando más o produciendo sombras, se filtra por todas partes, penetra todo, permitiendo ver. Ver directamente la luz nos deslumbra, nos ciega. Las sentimos indirectamente, en la medida en que ilumina las cosas y las vemos. Esto es la sociedad civil, esas masas nada silenciosas, diversas, divergentes, que lo llenan todo, que no podemos comprenderlas a cabalidad, que no sabemos cuándo permanecerán indiferentes y cuándo habrá un estallido inesperado, que van y vienen, que marchan muchas veces sin dirección, sinsentido. Pero que son la verdad de todo, que nos permiten comprender y actuar, que nos crean el espacio necesario para que el surgimiento de la diferencia, de la heterogeneidad.

Como onda, las acciones de las masas se difuminan, se pierden, son absorbidas con facilidad por los cuerpos negros de la represión o de ideología; cualquier situación agita el agua, pero dada la extensión inmensa, rápidamente es absorbida, neutralizada.

Pero, esta misma luz difusa e imprevisible, se comporta de otra manera, como partícula, como haz de luz dirigido y concentrado, que puede llegar a ser un láser cortante e hiriente. Entonces, ese movimiento de las masas, en su vaivén, se concentra, se reúne, se orienta en una misma dirección, se vuelve sociedad política.

Esto lleva directamente a un cambio en las relaciones entre las dos formas de expresión de una misma realidad, en cuanto lo político no se coloca sobre lo social, lo social no se aliena en lo político, no se vuelve otro, superior, que hipotéticamente realizaría el nivel inferior de desarrollo del Espíritu Objetivo, tal como es en Hegel. (Marx ha mostrado en su crítica precisamente este elemento de que no hay una jerarquía superior de parte de lo político sobre lo civil)⁵⁰

Por eso, las relaciones, aunque complejas, entre social y político deben establecerse de manera horizontal, porque estamos tratando con esas masas que son en una ocasión onda y en otra partícula, o que son simultáneamente onda y partícula.

Sin embargo, los efectos de la onda y la partícula son claramente diferenciables.

En la dinámica del proceso de expresión, el hecho de que la sociedad civil se exprese en la sociedad política, o mejor, en la medida en que la sociedad civil se expresa como sociedad política, el modo de existencia de la sociedad civil se altera, dando lugar a nuevos fenómenos que antes no estaban presentes, enriqueciendo a la sociedad civil con otros desarrollos que, desde luego, le son inmanentes.

El apareamiento de nuevos aspectos, cualidades, atributos, de la sociedad civil en la sociedad política son inmanentes a lo civil, esto es, le son inherentes y no le dejan de pertenecer en caso alguno.

50 Marx, 1968.

Así se establece que la política desde la teoría de la expresión queda conformada de la siguiente manera:

La sociedad civil que es la que se expresa

La sociedad política que es lo expresado, el producto de la expresión de la sociedad civil.

La forma o el modo como la sociedad civil se expresa en la sociedad política; y el modo como la sociedad política retorna reflexivamente sobre la sociedad política.

No existe una sola forma de expresión de lo civil en lo político, sino que esto depende directamente del tipo de sociedad civil de que se trate, de la época histórica, de las condiciones histórico-concretas que se estén atravesando.

Cada época, cada sociedad, cada momento de esta, desarrolla una forma concreta de expresión de lo civil en lo político y un modo específico de reflexividad de lo político sobre lo civil.

3. Cuerpos expresivos políticos.

La sociedad civil se expresa en la sociedad política: coloca en una extensión suya, en otro de sus múltiples planos, la exigencia de la resolución de aquellos conflictos que ella no puede resolver, porque exige la intervención de una determinada forma de reflexividad.

Los cuerpos expresivos políticos actúan, ante todo, a través de la reflexividad ontológica: la política es la misma sociedad civil en cuanto regresa para actuar sobre ella misma, en una determinada dirección, en una cierta situación concreta, a fin de obtener unos resultados.

Ciertamente que esta reflexividad ontológica presupone en todo caso una reflexividad gnoseológica, un grado de conocimiento orientador de la acción, un tipo de conciencia social de la acción que se debe realizar, que le permite a la reflexividad ontológica intervenir en aquello que tiene que hacerlo si quiere alcanzar un resultado.

La política como cuerpo expresivo es afección: un particular modo de afectarse a ella misma que tiene la sociedad civil. Este particular modo de afección introduce en el seno de la sociedad civil, el ejercicio del poder.

Poder como introducción de una serie de reflexividades ontológicas tendientes a someter a una parte de la sociedad civil a las necesidades expresivas de otra parte de esta sociedad.

En nuestra época, el colocar las necesidades expresivas del capital y de su razón, sobre las necesidades expresivas del conjunto de la humanidad y de las razones que han sido dejadas al margen.

La temporalidad del capital –de la que ya se ha hablado en el capítulo anterior- se eleva a principio de la reflexividad ontológica, que está allí para garantizar a cada paso y en

cada aspecto, que la sociedad civil en su conjunto se someta a dicho tiempo. Esta allí para anular las otras temporalidades, para introducir en el conjunto de la vida social el predominio del tiempo abstracto del capital.

Tiempo del capital que produce una razón, unos discursos, unos sentidos, que posibiliten la reproducción ampliada del capital y que, además, dejen fuere o supediten a otras razones, discursos o sentidos.

El capital y su razón erigen un horizonte de sucesos y establecen una historia de sucesos que sea plenamente compatible con su reproducción ampliada, y lo hacen desde los cuerpos expresivos políticos. Los ciclos del capital son impuestos desde la político como ciclos de la sociedad entera.

Sin embargo, la reflexividad ontológica de la política –junto con la reflexividad gnoseológica- del capital, no pueden realizarse sin el surgimiento de crisis, que no se dan únicamente en el plano de la sociedad civil, sino que se generan en el plano de la expresividad política.

En la medida en que la reflexividad ontológica de la política constituye a los sujetos políticos del capital y de su razón –empresarios e intelectuales-, se asienta sobre el conflicto de imponerse sobre el resto de la sociedad y la humanidad.

En ese movimiento de resistencia generado por el conflicto surge el antagonismo, que es portado por unos sujetos, llamados aquí: clases subalternas.

La temporalidad de la sociedad civil está determinada por el tiempo que se le ha impuesto como predominante, que es el tiempo capitalista, reducido y abstraído a tiempo socialmente abstracto, que funciona como medida del valor, como tiempo de cálculo de la plusvalía. Es este tiempo el que atraviesa el conjunto de la sociedad, disgregando y supeditando a otras temporalidades, sometién-dole a sus ritmos y a su lógica, impidiéndoles un desarrollo autónomo.

Desde la perspectiva de las clase subalternas, el tiempo referencial es este en el que están sumidos, en primer lugar porque es el lugar de los procesos de producción capitalista, y luego porque al penetrar el conjunto de la sociedad, penetran en otras esferas que no son directamente capitalistas. De tal manera, que la temporalidad capitalista penetra con sus brazos hasta los extremos de la sociedad, tratando de que nada se escape a su dominio, al imperio de un tiempo concebido como tiempo socialmente necesario.

La abstracción del tiempo no solo se dirige al interior de los procesos de producción particulares, para homogenizarlos en una misma substancia, sino que otras temporalidades sociales e incluso individuales son abstraídas y atraídas a la lógica del capital. Los tiempos de las otras esferas son tiempos sometidos a la circulación de la forma de vida del capital.

El capital carece de un sentido histórico de largo alcance, de una Cuenta Larga, que permita conferir sentido a sus diversas acciones; el único sentido histórico del capital es su propia conservación y ampliación, en todo lo demás produce fragmentaciones y

rupturas, escisiones y confrontaciones, de las diversas partes de la sociedad que quedan despedazadas luego de su sometimiento a la circulación del capital.

Desde la sociedad civil, las clases subalternas únicamente pueden moverse en esta especie de magma impalpable, de bruma que se cuele hasta los rincones, y muchas de sus acciones permanecen inmersas en el juego de obtener un margen de maniobra, de movimiento, al interior de la circulación del poder capitalista, como son, por ejemplo, los parlamentos, las elecciones, las negociaciones sindicales.

No importa cuánto se haga en esos espacios, cuánta denuncia se pueda levantar desde ellos, la verdadera máquina de absorción de las estrategias contestatarias radica en que son absorbidas por la temporalidad del capital, y que finalmente quedan articuladas a las necesidades de reproducción ampliada del capital. (No se trata de dejar estos espacios sino de tener claro sus limitaciones intrínsecas, más allá del juicio de que una determinada estrategia sea correcta o incorrecta).

La posibilidad de una experiencia de un tiempo diferente, requisito para pensar una sociedad distinta, se enfrenta con esta limitación.

Precisamente la política desde las clases subalternas se presenta como aquella acción de los sujetos que pretende la quiebra de la temporalidad capitalista, el fin de la historia del capital, y la apertura a una nueva temporalidad, a una nueva historicidad.

El diálogo entre las diversidades sociales que propone a la sociedad civil un futuro relevante, coloca a los sujetos políticos en el ámbito de los eventos, esto es, en entrar en la perspectiva de una experiencia y de una transformación expresiva y reflexiva, que se inaugure ella misma como una nueva temporalidad; por esto, la revolución es el expresión por excelencia de la posibilidad de una nueva sociedad civil, porque nuestro tiempo se desprende de él, empezamos a contar los sucesos históricos o estos adquieren sentido solamente en cuanto están referidos a esa nueva expresión, nuestros hitos son marcas del tiempo revolucionario, aun en los fracasos.

Hay que entender la política como la acción de los sujetos, batallando en la sociedad civil, tratando de que esta rompa con la temporalidad del capital, con sus ritmos, con su sometimiento al tiempo socialmente necesario valorizador del capital, y se introduzca otra temporalidad diferente, surgida desde el diálogo de los diversos, en donde estas diversidades mantengan sus propios ritmos, sus propias historicidades como irreductibles a un nuevo tiempo opresivo, general.

Sin embargo, debe ser un tiempo particular que existe en la medida en que entra en diálogo con otros, para compartir la experiencia histórica, para lograr echar abajo la temporalidad abstracta del capital, y reemplazarla con otra acorde al futuro relevante que se haya delineado desde y para el conjunto de los sectores de la sociedad civil.

4. La constitución política de las clases subalternas.

El siglo XX ha estado signada por las revoluciones socialistas y por su fracaso. El proyecto socialista traicionado en manos de las burocracias, que expropiaron el poder a

obreros y campesinos, impidieron la consolidación y desarrollo de sociedades alternativas a las capitalistas.

La caída del Muro de Berlín marca el fin de una época, más allá de las oleadas milenaristas que precedieron al fin de siglo. El cierre del ciclo abierto por la Revolución Rusa dio paso a la exaltación de las sociedades capitalistas como las únicas posibles y viables, como modelos de vida para todos los pueblos. Incluso en casos extremos llevó al surgimiento de la ideología del fin de la historia –Fukuyama-; en otros casos, se convirtió en un regreso nostálgico a los valores de la modernidad –Habermas- o sus desesperanzada crítica –Baudrillard-.⁵¹

En esta situación histórico-concreta del cierre de un período de la humanidad, se plantea el problema de la constitución de las clases sociales subalternas, como proyecto reflexivo ontológico y gnoseológico, pero que requiere de otros elementos concurrentes, de carácter general, sin los cuales las sucesivas oleadas de resistencia al capital tienden a disolverse.

Basta pensar en las dificultades de organizar una resistencia coherente a la ocupación capitalista de los nuevos avances científicos y tecnológicos que, por el momento, se expresan de modo anarquista en los hackers, como los primeros obreros rompiendo las máquinas.

Se requiere introducir varias nociones en cuanto a la conformación política de las clases subalternas, a fin de visualizar los caminos que estas clases siguen en su conformación y que lo hacen de modo radicalmente diferente de las clases dominantes. Una de los conceptos que utilizaré será el de Cuenta Larga.

4.1. La Cuenta Larga:⁵²

La noción de Cuenta Larga fue introducida por los mayas en su concepción de la historia. El tiempo maya estaba caracterizado por una diversidad de ciclos:

“Los antiguos mayas registraban el paso del tiempo mediante varios ciclos calendáricos distintos, agrupando días en grandes períodos basándose en consideraciones astronómicas y de otra índole.”⁵³

Establecieron diversos ciclos:

- Haab: ciclo similar al gregoriano, dividido en 18 meses de 20 días cada uno, con un mes menor complementario,
- Calendario Ritual: ciclos de 260 días, llamado cuenta de los días o tzolkin,
- Rueda Calendárica: ciclo formado de la combinación de haab y el calendario ritual, que muchas veces se acompañaba de su ubicación correspondiente en la Cuenta Larga,

51 Fukuyama, 1992; Baudrillard, 1988.

52 Para una discusión detallada de las concepciones temporales de los mayas: León-Portilla Miguel, 1994; León-Portilla Miguel, 1988; López M. Carlos, 1999.

53 Schmidt, De la Garza, Nalda, (coord.), 1999.

- Ciclo Lunar: 29 o 30 días, que podían colocarse al interior de la rueda Calendárica, formando las Series Lunares,
- Cuenta larga:

“Si bien el haab era el más útil para especificar los eventos que tendrían lugar en un año solar, no era el más adecuado para especificar eventos históricos ocurridos a través de grandes períodos temporales. Por esta razón, inventaron un calendario Era, también conocido como Cuenta Larga...”⁵⁴

Esta Cuenta Larga abarcaba un período de 5 125 años, compuesto de la siguiente manera:

Tun: 360 días, divididos en 18 uinales, cada uno de 20 días

Katun: veinte tunes

Baktun: veinte katunes

Era: 13 baktunes.

La Cuenta Larga mide el conjunto de la civilización maya:

“La actual Era maya comenzó el 11 de agosto de 3114 a.C. (día juliano 584 283 de la astronomía occidental) y terminará el 21 de diciembre de 2012 d.c. (día en que ocurre un solsticio de invierno)”⁵⁵

Cada fecha de la historia maya podía ser registrada en esta Cuenta Larga, utilizando: baktun, katun, tun, uinal y kin.

Esta serie de calendarios mayas, se correspondían con su “conciencia histórica del tiempo”, que somete hasta a los dioses:

“Para acercarnos un poco al meollo de esta peculiar concepción parece indispensable recordar antes lo más significativo de los atributos de los principales dioses-períodos-de-tiempo, los personajes del drama en el universo de los antiguos mayas.”⁵⁶

Y, a su vez, cada momento de esa Cuenta Larga está regida por un dios, que le pone su sello y tonalidad, y al que hay que realizar sacrificios. Cada tiempo se vuelve así un tiempo preciso y particular, en donde, además, actúan varios dioses, que van y vienen dentro del ciclo histórico:

“Cada momento no es solo presencia de un dios, sino suma de muchas presencias. Las deidades de los números, los dioses del día y del mes y, en su caso, el Ahau del katún y otros más, se reúnen en los distintos períodos a través de los ciclos, y con la resultante de sus fuerzas, van tiñendo de múltiples formas el escenario universal en que viven y piensan los mayas.”⁵⁷

54 Schmidt, De la Garza, Nalda, (coord.), 1999:195.

55 Schmidt, De la Garza, Nalda, (coord.), 1999:195.

56 León-Portilla Miguel, 1994:49.

57 León-Portilla Miguel, 1994:59.

El tiempo maya, si bien está comprendido dentro de ese larguísimo ciclo, sin embargo es extremadamente complejo, tanto que permite dar cuenta de cada situación histórica concreta, hasta llegar a conocer las influencias que se ejercen sobre un día cualquiera.

Un solo tiempo maya que pasa de diversas maneras, reguladas por las entradas y salidas de los dioses de los diferentes momentos y del entrecruzamiento de los ciclos de los calendarios.

Más aún, cada dios adquiere un rostro determinado en cada momento de la historia, especialmente en cuanto se refiere a K'inh:

“K'inh, sol, día, tiempo, es realidad primordial, divina y sin límites... El ser divino de k'inh no se piensa como algo abstracto e indiferenciado. En él se distinguen innumerables momentos, cada uno de los cuales tiene su rostro y lleva consigo una cara en la que se muestra sus atributos.”⁵⁸

Cada tiempo está signado por la diversidad de influencias, por los diferentes dioses o rostros de los dioses, que se manifiestan. Como el tiempo, hay un escenario cambiante y multiforme, en donde se desarrollan una multiplicidad de historias –historias de sucesos-, aunque están entrelazadas entre ellas al pertenecer al mismo horizonte de sucesos.

El ciclo mayor y que incluía a todos los demás era esta Cuenta Larga de 5 125 años, que más allá del número concreto, tenía la función histórica y simbólica de señalar cada la pertenencia de cada uno de los eventos sociales, en los diversos momentos, a la historia, a una sola historia, aun en sus diversidades y complejidades. La cuenta narra la historia de un solo pueblo, de la humanidad maya.

Esta Cuenta Larga actúa como horizonte de sucesos del conjunto de la historia maya: es contra este fondo que se delinea la civilización maya, que la podemos ver desde una misma perspectiva, desde donde las eventos adquieren un determinado sentido. La historia se mueve en la dirección colocada por este gran ciclo, suficientemente comprensivo como para aceptar avances y retrocesos, victorias y derrotas.

En la constitución de las clases subalternas necesitamos reconstruir la secuencia de la Cuenta Larga: ese gran ciclo de lucha contra el capitalismo y su razón, en sus victorias y derrotas, incluso en un momento como este en donde los ideólogos de la razón burguesa globalizada, insisten en que esa cuenta ha desaparecido del todo. Una secuencia histórica que nos permita pensar la unidad de la historia de la resistencia contra el capital y la diversidad fundamental de esta.

Ciertamente, ha habido un gran quiebre en la Cuenta Larga del Socialismo. Pareciera que el fracaso de los proyectos socialistas y la caída de los países de la Europa del Este, con su perverso regreso al capitalismo, hubieran sido suficientes para borrar ese

58 León-Portilla Miguel, 1994:63.

horizonte de sucesos que confería razón de ser a las acciones de resistencia de los pueblos contra el capital.

Como consecuencia de esto, nos sentimos imposibilitados de contar las luchas de los pueblos como parte de la misma historia de sucesos y no vemos cómo encadenar la lucha de Chiapas, con el PT o con los levantamientos indígenas en Ecuador. Esta quiebre del horizonte de sucesos, hace que nuestra reflexividad se quede limitada a acciones locales, que pronto son absorbidas por la inteligencia del mal.

En el camino de constitución de las clases subalternas, tenemos que reconstruir el ciclo de la Cuenta Larga Socialista y ubicarnos plenamente en el momento histórico en que vivimos.

Es indispensable una primera tarea de preservar la memoria de la resistencia contra el capital –al mismo que aprender de los errores cometidos- y establecer la secuencia histórica de las luchas, que contra el horizonte socialista, volverán otra vez a ser significativos, abrirán puertas a acciones con mucha más claridad estratégica y táctica.

Más aún, en un momento en donde el horizonte de sucesos del capital, únicamente está permitiendo que contemos todos los sucesos desde su perspectiva, reabsorbiendo los movimientos de resistencia, aún en aquellos lugares en donde se han expresado con fuerza.

Frente a los fenómenos de la globalización del capital es indispensable oponer este otro sentido de lo “global”, que corre como un río profundo por debajo del asfalto y los rascacielos, que está dado por integrar todas las luchas mundiales en la historia de sucesos de la resistencia contra el capital, en esa otra historia que, los pueblos oprimidos, contamos y que casi no está registrada.

Si antes era cierto, ahora lo es más todavía: la Cuenta Larga Socialista no solo es ese horizonte temporal de las acciones de resistencia contra el capital, sino que tiene como referente espacial al planeta entero.

La temporalidad de la Cuenta Larga inunda todo nuestro mundo, precisamente en la medida en que el capital no ha dejado lugar a salvo, ni siquiera los espacios virtuales, para los cuales igualmente se aplica esta noción temporal.

Recordemos, además, que solo contra este horizonte de sucesos se da el surgimiento del horizonte de sentido, en donde las significaciones tienen lugar; esto es, la reflexividad ontológica precede a todas las demás reflexividades.

4.2. Antagonismo y autonomía.

Junto con este horizonte de sucesos, dos ejes cruzan esta constitución de las clases sociales subalternas como sujetos políticos: antagonismo y autonomía.

Si hemos dicho ya, en la parte de la constitución de los sujetos sociales, que todo sujeto se conforma en el antagonismo –al menos hablando de la sociedad capitalista y

patriarcal-, en el caso de los sujetos políticos este elemento se convierte en el centro constitutivo, en su núcleo histórico.

Dado que el capital se apropia del tiempo de los otros para someterlos a su propia temporalidad, a su reproducción ampliada, la máquina de corporalización de nuestras sociedades constantemente somete a los otros y los corporeiza, estructurándolos e institucionalizándolos.

De tal manera que, como señala Negri en Fin de Siglo⁵⁹ la subjetividad está vinculada al antagonismo, y especialmente al antagonismo de clase. Todo sujeto es como tal sujeto antagonico, al menos en las sociedades que hasta ahora hemos conocido.

“Sujeto, sujetos, relación ontológica, insistencia antagonista forman parte de la fenomenología inmediata de la experiencia humana”⁶⁰

Más allá de los estructuralismos y posestructuralismos, hay que reintroducir a la subjetividad como elemento fundamental de la historia, pero sujetos que se oponen en la inmediatez de la resistencia a las formas de opresión –con respuestas específicas en cada situación histórica-.

Con la emergencia de lo político, la sociedad civil se expresa de modo permanente como antagonica, a tal extremo que se puede decir que la sociedad política es la misma sociedad civil, pero considera en cuanto constituida por el antagonismo; además, un antagonismo que se reproduce:

“El antagonismo, pues, no simplifica, sino que perfecciona la complejidad que constituye los sujetos; y esta complejidad, construyéndose, construye antagonismo”⁶¹

De tal manera, que la sociedad política mira constantemente a la sociedad civil, porque está allí intentando resolver –mediante la lucha política- esos antagonismos que se expresan en ella:

“Nuestro problema es el de fundar la autonomía de lo político, no donde lo político se emancipa de lo social, sino donde lo político resume en sí lo social, por entero e independientemente”⁶²

Antagonismos que se expresan en los colectivos sociales, de forma primordial. Los otros antagonismos, de los grupos reducidos e interindividuales, se desprenden y se forman como sub-expresiones de los antagonismos sociales.

“Es una forma particularísima de ontología, la que aquí podemos señalar: ontología constitutiva que alcanza la formación de identidades colectivas a través de un cúmulo de operaciones siempre analíticas, siempre plásticamente eficaces.”⁶³

59 Negri Antonio, 1992.

60 Negri Antonio, 1992:125.

61 Negri Antonio, 1992:127.

62 Negri Antonio, 1992:147.

63 Negri Antonio, 1992:127.

Junto con el concepto de antagonismo, se coloca la noción de autonomía, como aquello que caracteriza de manera específica la constitución política de las clases subalternas. Sin autonomía no hay, en último término, sujeto político alternativo.

“Que es el de la autonomía política del nuevo sujeto, que es el de una radicalidad máxima de principio.”⁶⁴

Este principio de la autonomía está lejos de desprenderse de consideraciones voluntaristas o puramente anarquistas; por el contrario, la autonomía emerge del centro de las consideraciones que se han realizado. Si se quiere oponer una salida coherente y global a la sociedad capitalista y patriarcal, no hay otra alternativa que colocar frente a ella, antagónicamente, un horizonte de sucesos de iguales dimensiones, que puede darle continuidad y coherencia a las acciones de resistencia y que, incluso en las derrotas históricas, conserve la memoria.

Que las clases sociales subalternas se constituyan desde la autonomía es una exigencia de la Cuenta Larga Socialista; de lo contrario, como se ha visto por ejemplo en Habermas, incluso el pensamiento radical termina teniendo como referentes la sociedad burguesa y sus valores ilustrados.

“El único hilo rojo que recorre esta constitución es el político, la autonomía de lo político, o bien la política de la autonomía”⁶⁵

Aquí, como señala Negri, se colocan ya los términos claves: hilo rojo, autonomía de lo político y política de la autonomía; esto es, horizonte de sucesos –y de sentido-, constitución de los sujetos subalternos y acción revolucionaria de los sujetos subalternos.

“Un concepto de lo político fundacional. Un concepto de lo político que se confunde con el concepto mismo de autonomía... todo es político, hay un concepto político de poder y un concepto político de autonomía”⁶⁶

También se encuentra contenido aquí, la capacidad de cambio radical de los sujetos subalternos, la potencia de su corporalidad que revienta las corporeidades del capital y de su razón y que es vista por la razón occidental como:

“(la) transgresión innovadora de lo social”⁶⁷

Esta voluntad de los sujetos subalternos –constituidos autónomamente en el antagonismo-, atraviesa por la reflexividad gnoseológica, por la apropiación colectiva tanto de su situación histórica como de la referencialidad a la Cuenta Larga Socialista – si es que quiere ser eficaz e innovadora-:

64 Negri Antonio, 1992:146.

65 Negri Antonio, 1992:147.

66 Negri Antonio, 1992:148.

67 Negri Antonio, 1992:152.

“Autonomía política del obrero social = autorreconocimiento el sujeto = reapropiación de lo social = innovación política del mundo”⁶⁸

En cada momento en que se funda una acción y reflexión política desde la antagonismo autónomo, la reflexividad ontológica del sujeto político sobre el sujeto social se rehace y se renueva en un nivel más elevado:

“Lo aquí puesto en movimiento es, pues, un verdadero y propio mecanismo de reapropiación: reapropiación del nexo social antagónico”⁶⁹

Sin embargo, este antagonismo autónomo está lejos de ser un principio de homogenización abstracto, que sería una recaída en la forma de vida del capitalismo, que somete todo valor de uso a valor de cambio y transforma la diversidad de las temporalidades en el cálculo del tiempo socialmente necesario.

Por el contrario, al interior de la Cuenta Larga Socialista hay una proliferación de fuentes, orígenes, formas de expresión y de reflexión gnoseológica, que pertenecen a la diversidad de sujetos subalternos, que el propio capitalismo patriarcal va dejando a su paso, como subproductos que quisiera desechar pero no puede hacerlo.

También al interior de este horizonte de sucesos, la historia de sucesos de cada sector subalterno sigue su propia trayectoria. Aquello que les une, que les congrega en un movimiento, que les hace actuar como partícula y no como onda, es el antagonismo y la autonomía, en la referencialidad permanente a la Cuenta Larga Socialista. Esto es lo que se convierte en ley de agregación –o como hubiéramos dicho de modo clásico: en la guía de la política de alianzas de clase-:

“En el proceso constitutivo, la ley de unificación, de agregación, de reconocimiento, recorre la diversidad, la diferencia, de manera horizontal y transversa”⁷⁰

Así que la “igualdad de criterio” no proviene de la imposición de una visión del mundo sobre las demás o de una forma de resistencia sobre las otras, sino en la pertenencia a estos hilos conductores, de tal forma que la historia de los oprimidas es una sola historia, pero pasa de muchas maneras:

“...en el sentido de que la transversalidad de la relación cooperativa es, en esta coyuntura, fundamental. La igualdad es el criterio que unifica las libertades, los comportamientos y las actividades de los sujetos que forman la nueva figura productiva...”⁷¹

Desde estas consideraciones, habrá que partir –en otro momento-, para plantearse la cuestión que ha originado este trabajo: la conciencia clase y la organización política revolucionaria. La cuestión de la constitución de los partidos de las clases subalternas:

68 Negri Antonio, 1992:148.

69 Negri Antonio, 1992:151.

70 Negri Antonio, 1992:151.

71 Negri Antonio, 1992:151.

“la organización es el elemento material central, fundamental, de la constitución del sujeto”⁷²

Por el momento, y siempre con Negri, diré que la organización revolucionaria es memoria de esa Cuenta Larga, aquella que permite que la historia de los sucesos antagónicos y autónomos pertenezca a la misma historia de sucesos:

“Organizar la militancia es desarrollar los contenidos y la tensión constructiva de la conciencia. No hay conciencia fuera de la militancia, fuera de la organización... la autoorganización precede a la memoria. Más allá de la memoria, existe para el nuevo sujeto, una permanencia ontológica, un inconsciente maduro, un cúmulo de experiencias que la reaparición de la acción públicamente reordena e impone como matriz y horizonte del autorreconocimiento”⁷³

Nada de esto sucede sin que simultáneamente sean los sujetos los que empujan lo civil hacia lo político y sin que, una vez dados esos sujetos políticos, vuelvan sobre la sociedad civil para transformarla.

A tal extremo que podemos decir que lo político es el producto de la subjetividad expresiva actuando sobre la sociedad civil.

El sujeto si bien es un producto del paso de la civil a lo político, es él mismo excedentario a la situación, porque no está contenido del todo, o presupuesto en todos sus aspectos y por lo tanto puede ir más allá de los condicionamientos que le han sido establecidos de antemano, porque si bien está sometido a constricciones, estas no actúan como ciegas determinaciones.

La política se hace desde los sujetos civiles que se expresan, que con su experiencia producen sucesos históricos. Estos sujetos vuelven sobre la sociedad civil, forzándole a seguir un curso determinado, y en ese forzamiento está implicada una verdad y unos saberes, simbólicamente, culturalmente estructurados.

De tal manera que la política establece una nueva relación entre voluntad y representación que había quedado rota en la razón burguesa y que lo mostró muy bien Schopenhauer y que hizo crisis en Wittgenstein, desde el punto de vista filosófico, pero que hace crisis a diario en las acciones particulares desde el manejo del poder burgués.

Para las clases subalternas, el sujeto es ante todo la voluntad que forza a lo civil en una determinada dirección, partiendo de una representación que solo adquiere sentido en un horizonte de sentido constituido como mundo simbólico, como plexo estructurado de símbolos, que actúan sobre la realidad, comportándose como reglas para la acción, pero igualmente proporcionándole la direccionalidad suficiente para su organización y para pensar el futuro en términos de sociedad alternativa.

5. CUENTA LARGA Y REVOLUCIÓN PERMANENTE.

72 Negri Antonio, 1992:149.

73 Negri Antonio, 1992:149-150.

La Cuenta Larga Socialista amplía el sentido de la historia, permitiendo que tomemos las revoluciones proletarias que se han dado hasta ahora, exclusivamente como la primera tentativa de la humanidad de caminar hacia el socialismo, como un camino que en su inicio mostró las posibilidades de una nueva sociedad, pero que terminó por conducir a otro modo de explotación del hombre por el hombre.

Igualmente nos permite reflexionar, aunque fuera de modo extremadamente inicial, sobre el carácter de las revoluciones socialistas en este nuevo siglo que hemos iniciado, retomando las cuestiones planteadas por la revolución permanente.

La teoría de la revolución permanente fue elaborada con el fin de comprender “el carácter, el nexo interno y los métodos de la revolución internacional en general”⁷⁴ y que mostró con claridad las tareas de los proletarios a la hora de la toma del poder, al inicio de las transformaciones socialistas desde el inicio y a la resolución de las tareas democráticas, a las que la burguesía había dado la espalda.

Manteniendo la perspectiva de la validez general de las tesis sobre la revolución permanente, se torna indispensable ubicarla en la temporalidad de la Cuenta Larga Socialista e indagar cuál puede ser su significado una vez que el tipo de revoluciones inaugurado por la Revolución Rusa se ha clausurado y que desconocemos qué nueva forma tendrán las revoluciones socialistas en esta época.

Se puede partir de reafirmar algunas cuestiones que ahora parecen básicas: las revoluciones venideras tendrán que ser internacionales, puesto que los propios procesos burgueses están creando las condiciones, a través de los mercados comunes, el borramiento de fronteras, la construcción de macroestados, la globalización. Desde luego, esto se combina con un resurgimiento de los problemas locales y microrregionales, que se articulan de modo complejo a la globalización.

Tanto por este fenómeno, como porque es evidente la incapacidad de la burguesía de resolver los problemas de la humanidad, así como por el gigantesco desarrollo de las nuevas tecnologías, consideramos que la humanidad está preparada para el socialismo, en sus condiciones objetivas:

“Por tanto la revolución socialista se convierte en permanente en un sentido nuevo y más amplio de la palabra: en el sentido de que solo se consuma con la victoria definitiva de la nueva sociedad en todo el planeta.”⁷⁵

Nunca como antes hemos vivido esta contradicción tan brutal entre las condiciones subjetivas y las objetivas, entre un mundo que está maduro para la revolución socialista y la ausencia de los factores subjetivos para llevar a cabo esta tarea.

A la luz de la Cuenta Larga Socialista, la revolución permanente encuentra su ubicación para comenzar a pensar los problemas de las nuevas revoluciones socialistas, porque constituye un referente global, un horizonte histórico real y de sentido para las acciones,

74 Trotsky Lev, La revolución permanente, Ed. Orbis S.A., Barcelona, 1985, p.185.

75 Ibid. p. 188

al sostener no solo la posibilidad sino la urgencia de una revolución socialista, como una tarea actual para toda la humanidad.

La Cuenta Larga Socialista se coloca a sí misma como el gran ciclo histórico, comprensivo y englobante, de lo que ha sido hasta ahora la historia de las revoluciones proletarias, desde sus primeros inicios en el siglo XIX hasta nuestros días. Recoge, sintetiza, critica y propone que con esos elementos se construya una propuesta alternativa para nuestras sociedades, que una tanto la perspectiva renovada de la actualidad de la revolución así los métodos, las vías, las formas de organización política de las que haya que dotarse.

La revolución es permanente en este preciso sentido que le confiere la Cuenta Larga: frente a las experiencias fracasadas de las revoluciones socialistas del siglo XX, la posibilidad y la actualidad de la revolución socialista se renuevan. Las masas explotadas de la humanidad se dispersan en cientos de direcciones en búsqueda de caminos alternativos, se trazan rutas que no se sabe todavía a dónde conducen, emergen fenómenos de resistencia que no logran coordinarse.

La Cuenta Larga es nuestra memoria de largo alcance que nos dice de dónde venimos, a qué tradición pertenecemos y que nos lanza hacia el futuro que, para elegirlo, tendremos que inventarlo, porque no está dado de antemano y cuya forma nos es desconocida.

La última formulación de la teoría de la revolución permanente, llamada por Ernest Mandel “la tercera ley”, contiene los elementos más desarrollados, con los que reflexionar esta teoría en las condiciones actuales de la humanidad.⁷⁶

Confrontado Trotsky a la degeneración burocrática de la URSS, se ve obligado a profundizar la teoría de la revolución permanente:

“De ellos dedujo una verdadera tercera ley de la teoría de la revolución permanente. La construcción del socialismo no presupone solo un trastocamiento fundamental del sistema económico: presupone igualmente un trastocamiento permanente de *todas* las relaciones sociales: las relaciones de producción, las relaciones de distribución, las relaciones entre hombre y mujeres, jóvenes y adultos, maestros y estudiantes, las relación entre producción y técnica, entre trabajo y producción, entre trabajo manual y trabajo intelectual, entre producción y enseñanza, entre producción y consumo culturales.”⁷⁷

En el momento histórico en el que vivimos, el propio desarrollo de las fuerzas productivas del capital, en su necesidad de incrementar las ganancias, ha revolucionado estos aspectos señalados anteriormente, de una forma caótica, colocándolas enteramente al servicio de la reproducción ampliada del capital, distorsionándolas a cada paso.

Es visible para todos que es una época de grandes transformaciones, que están lejos de contribuir a resolver los problemas acuciantes de la humanidad: alimentación, salud,

76 Ernest Mandel (ed), Trotsky: teoría y práctica de la revolución permanente, Ed. Siglo XXI, México, 1983, p. 34.

77 Ibid. p.34.

vestido, viviendo, bienes culturales, aunque jamás se haya tenido como ahora la posibilidad real de hacerlo.

Por el contrario, los fenómenos de concentración de la riqueza son cada vez mas fuertes, y una masa cada vez más grande de seres humanos son echados a la miseria, expulsados de la humanidad.

En esta perspectiva, la teoría de la revolución permanente debería trabajar para mostrar de qué manera los cambios tecnológicos y sociales, hasta ahora en manos de una minoría, podrían ser mirados desde una perspectiva socialista, desde la necesidad de superar las contradicciones en las que se sume el capital a cada paso.

Hay una tarea inmediata y es la de señalar las potencialidades de una nueva sociedad que están contenidas en el desarrollo actual de la humanidad, por ejemplo, las nuevas tecnologías de la comunicación que, fuera del marco del mercado capitalista, producirían una explosión del conocimiento y liberarían las potencialidades del relacionamiento humano.

Baste mencionar aquí las enormes posibilidades de redefinir las relaciones entre trabajo manual e intelectual con la introducción de la informática en los procesos de producción y con el hecho de que el propio conocimiento se ha convertido en una mercancía de las más valiosas.

El contenido potencialmente socialista del mundo actual no es una tarea que deberá llevarse a cabo como primer paso de cualquier revolución, sino que tiene que iniciarse ahora, aunque solo podrá realizarse completamente con la revolución socialista. Quizás esto impida nuevas recaídas en formas de explotación del hombre por el hombre, en totalitarismos que se reinventan una y otra vez.

La humanidad al inicio de este siglo tiene en sus manos su propio destino, incluso aquel de saber a dónde se conducirá como especie, ahora que el mapa del genoma humano ha sido descifrado:

“La construcción del socialismo es, ante todo, para Trotski, la conquista por el hombre de la capacidad de determinar su propio destino.”⁷⁸

Las revoluciones socialistas venideras, en la nueva época de la Cuenta Larga Socialista, serán indudablemente revoluciones culturales, en el amplio sentido de esta palabra, que incluya todos los ámbitos de los bienes materiales y simbólicos de la humanidad, que no deje sin combatir ni uno sola de las innumerables desigualdades que pululan en nuestras sociedades.

Las nuevas tecnologías de la información, la genética, las ciencias de los nuevos materiales, los avances en la construcción de sociedades plenamente interrelacionadas, muestran que tenemos ya la capacidad de enfrentar la gran tarea:

78 Ibid. p. 34.

“Liberar a todos los hombres y a todas las mujeres de la obligación del trabajo mecánico, repetitivo, enajenante; permitir a todos y a todas la plena expansión del conjunto de sus potencialidades humanas...”⁷⁹

La Cuenta Larga Socialista convertida en nuevo horizonte de suceso y horizonte de sentido, abre el campo para acciones de cuestionamiento, desde la perspectiva revolucionaria, de todos los ámbitos de la vida, pero todo ya no como un asunto complementario a la cuestión de la toma del poder, sino como la punta de lanza de la toma del poder, que se convierte, de este modo, en la construcción de la nueva sociedad, desde ahora.

Revolución permanente que se convierte en “revolución permanente de todas las relaciones sociales” y en constante proceso de autoemancipación de las masas, de los diferentes movimientos sociales, cuya lucha tiene que articularse con todos los otros procesos de autoemancipación si quiere que la revolución triunfe.

No hay posibilidad de triunfos aislados. Ciertamente se podrá avanzar mucho en el plano de la lucha contra algún tipo de desigualdad, por ejemplo de género; sin embargo, si no está articulada al combate contra las otras formas de explotación, tarde o temprano encontrará obstáculos insuperables e incluso retrocesos significativos. Esto, desde luego, vale con toda su fuerza para el proletariado.

Tenemos ya aquí algunos de los ejes del socialismo de nuestro siglo:

Cuenta Larga Socialista – Revolución Permanente – Revolución Cultural – Revolución de todas las relaciones sociales

79 Ibid. p. 35.

CAPITULO IV. SUJETOS DEL CONOCIMIENTO.

3. Introducción.

4. Distorsiones estéticas de las epistemologías contemporáneas

- 2.1. La “teología negativa” de Popper
- 2.2. En el origen fue la Torre de Babel
- 2.5. Los hombres que solo podían comprender el pasado.
- 2.6. Medusa muere cuando se mira al espejo.

3. Algunas lecturas necesarias.

3.1. Impactos de la informática sobre el conocimiento.

3.4. Teoría del caos y el tiempo como horizonte de reflexión general.

3.5. Mecánica cuántica, inteligencia artificial y conocimiento.

- La necesidad de un continuo entre las ciencias.
- Una revalorización del teorema de Gödel.

1. Introducción.

La cuestión del conocimiento se aborda desde la perspectiva que hasta aquí se ha seguido: cómo se conforman los sujetos sociales y cuál es la dinámica de la relación entre sujetos, sujetos sociales y sujetos políticos, en el marco de una sociedad capitalista y del cierre de una época.

Los problemas del saber, tal como los trataba la epistemología del siglo XX, ya no pueden enfrentarse desde una auto-referencialidad, sino que obligan a ir más allá, mostrando sus vínculos con los sujetos sociales en sus antagonismos, en su autonomía.

Además, dado que el capital y su razón han separado la verdad de los otros ámbitos de la subjetividad, introduciré como meta a la que se espera conducir estas reflexiones, la radical unidad de bien, verdad y belleza.

Se retoma el programa platónico: la búsqueda de la verdad debe significar al mismo tiempo la búsqueda del bien y la de la belleza; desde luego, la persecución de estas otras dos, está íntimamente ligada con la producción de la verdad.

Únicamente desde esta direccionalidad se podrán iluminar de manera adecuada las condiciones de la verdad, especialmente en un momento en donde el capital se ha apropiado del conocimiento, transformándolo directamente en una de las mercancías que más se vende y se negocia.

El conocimiento científico fue ubicado en el análisis de la producción capitalista como parte de las fuerzas productivas, como parte indispensable de los procesos de producción, al permitir una adecuada apropiación de la naturaleza y un control de los procesos sociales.

Sin embargo, a más de esta función de apoyo a la producción, el conocimiento ahora es directamente mercancía, no tanto al servicio de otros bienes, sino él como bien terminal, que se compra y se vende, en ese mercado del conocimiento que se llama Internet.

En este primer acercamiento a las cuestiones del conocimiento científico, se pasa revista a las principales propuestas epistemológicas, señalando lo que se considero sus limitaciones estructurales irresolubles. Luego, se introducen los debates actuales en epistemología y algunas de las consecuencias de los procesos informáticos en la estructura general del conocimiento.

La epistemología, mucho más que cualquier otra área filosófica, depende directamente de los cambios que se producen en la ciencia, cuya lógica general intenta comprender. De hecho, gran parte del desarrollo de las epistemologías en nuestro siglo se debió a las profundas transformaciones en algunas ciencias, especialmente en la física y en la biología.

Los debates epistemológicos escogían sus ejemplos o contraejemplos de estas áreas del conocimiento, con la pretensión de que cada una se ajustaba mejor que otra al curso histórico real del quehacer científico más avanzado.

Sin embargo, estas epistemologías se quedaron detenidas, circulando en torno a sus propias afirmaciones, sin ser capaces de nuevas teorizaciones, mostrándose cada vez más como programas de investigación retrógrados.

Al menos dos causas concurrieron para que se llegue a esta situación: la tercera revolución científica y tecnológica que estamos viviendo, especialmente en el campo de la telemática y de la biología, y un cambio en el estado de ánimo de la cultura por la penetración de la posmodernidad en estos campos.

En el primer caso, de la telemática, se ve con claridad que las epistemologías ya clásicas de nuestro siglo no estaban preparadas para comprender los impactos de la informática sobre el conocimiento, las alteraciones sociológicas en las comunidades científicas por la introducción del Internet y la aceleración de las comunicaciones, los debates en torno a la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia natural, las tendencias a reducir el conocimiento humano a procedimientos computacionales, los desaforados avances de la biología con la biogénética, con su ejemplo espectacular: la clonación.

En el segundo caso, la posmodernidad empezó ya desde el texto básico de Lyotard, La condición posmoderna⁸⁰, como un embate contra las concepciones de la ciencia, contra las narraciones omnicomprendivas que se desprendían de ella. En esta alteración del estado de ánimo de la cultura de la época, está también el cuestionamiento desde la perspectiva de género y ecológica a la forma que había adoptado la ciencia en Occidente y a los desastres que estaba produciendo en la relación entre los seres humanos y la naturaleza, y entre los propios seres humanos.

Propongo un acercamiento crítico a las epistemologías clásicas contemporáneas, señalando sus fuertes distorsiones estéticas, sus lados monstruosos que nos dejaron un sabor permanente a insatisfacción y que exigen cambios en estas conceptualizaciones. Me aproximaré a tres autores: Popper, Kuhn y Lakatos.

Luego de estas consideraciones críticas, tomaré algunos debates que me parecieron claves para redefinir la epistemología o que, al menos, no podían dejarse de lado a la hora de plantear nuevas teorizaciones acerca de la ciencia y la tecnología.

A pesar de que todas estas epistemologías estaban diciéndonos algo cierto acerca del quehacer científico; sin embargo, algo mal resuelto existía en cada una de ellas, que finalmente la hacía aparecer como incompleta o equivocada, a pesar de que explicaba ciertos hechos de la ciencia. Así que nos enfrentábamos a una paradoja porque de una parte nos convencían sus argumentos y de otra, a pesar de todo, resultaban insuficientes.

Nada hay en el pensamiento contemporáneo que pueda parecerse a una epistemología general que supere las limitaciones de las anteriores; por el contrario, hay una persistencia en los mismos modelos aunque ya no sean plenamente explicativos o el recurso a una serie de epistemologías locales y debates específicos o hay una desentenderse de los viejos debates epistemológicos y caminar siguiendo las exigencias del área de la ciencia en la que se trabaje.

80 Lyotard, 1984.

Además será difícil encontrar en las reflexiones actuales una epistemología separada de un acercamiento a la realidad, como si esta parte de la filosofía hubiera comprendido que solo se puede desarrollar si empatiza estructuralmente con presupuestos ontológicos, al menos de alguna ontología regional.

2. Distorsiones estéticas de las epistemologías contemporáneas.

Una mirada estética puede guiarnos en la crítica a las epistemologías clásicas contemporáneas, permitiéndonos encontrar aquel elemento que produjo ese sentimiento de insatisfacción o frustración, que quizás no estaba claramente formulado, pero que a pesar de su aparente vaguedad, era plenamente real.

2.1. La “teología negativa” de Popper.

El falsacionismo popperiano sostenía que las teorías científicas no podían ser verificadas ni declaradas como ciertas, sino que lo único que podíamos hacer frente a ellas es debatirlas racionalmente, mediante la búsqueda de ejemplos que las demostraran como claramente falsas; en cuyo caso se tenía que abandonar la teoría y habría que colocar otra en su lugar.⁸¹

La verdad científica era cuestión de aproximaciones sucesivas, aunque jamás se llegara definitivamente a la meta. Si una teoría era capaz de ser falsada, se garantizaba su cientificidad, de lo contrario se trataba de una cuestión metafísica, carente de sentido.

Esta era una suerte de “teología negativa”, en la que no podíamos aproximarnos a la obra de los dioses mediante la revelación de su acción en la naturaleza, sino que únicamente la “religión” de la verdad científica consistía en ir diciendo a cada paso en la vida: “esta no es una prueba de la presencia de dios, y esta otra tampoco”.

Además, la honestidad intelectual consistía en que no descansar en la ascética búsqueda de estos elementos negativos, como si la única posibilidad de relación con la naturaleza fuera ser siempre externos a ella, como si ella solo nos hubiera dotado de la capacidad de comprender lo que no es, y los dioses al echarnos del paraíso nos hubieran condenado a no alcanzar jamás la verdad ni la comprensión cabal de la realidad.

¿A qué obligaba a renunciar el esquema popperiano?

- A una relación adecuada con la naturaleza, a tal extremo que fue llevado a pensar que existía un tercer mundo, completamente separado de la mente y del mundo, en donde estaban las proposiciones científicas. Y por lo tanto a la negativa implícita de que la mente de los seres humanos –y su capacidad cognoscitiva- estaba completamente separada de la naturaleza y que no era parte de ella.
- A la aceptación de que al menos algunas cosas conocemos con certeza, aunque no fueran más que los hechos inmediatos. O como diría Wittgenstein, hay que establecer las razones que tenemos para dudar sobre un amplia base de conocimientos que hemos establecido como ciertos.

⁸¹ Popper, 1962 y 1985.

- A una visión unitaria de la ciencia en donde cabe tanto la verdad como el error, los ejemplos que nos ayudan a estar ciertos de algo y aquellos que niegan nuestras teorías. Se trataba de una imagen epistemológica cortada por la mitad, como si al no poder resolver las cuestiones de la relación entre conocimiento y realidad, decidiéramos que tenemos que permanecer en su relación negativa, estableciendo aquello que no es conocimiento de la realidad, pero evitando aquello que es conocimiento efectivo de la realidad a través de teorías. Esto es antiestético, hay algo cortado, mutilado en este esquema.

Hubiera sido preferible declarar que la inducción fue –y sigue siendo- un procedimiento científico válido, que lo utilizamos en la vida diaria de la investigación, una y otra vez, con todas las limitaciones que pueda tener, y que no comprendemos plenamente cómo funciona. Hubiera sido mejor conservar la inducción y la posibilidad de la verdad y la afirmación de las teorías de cara a la realidad, y cambiar la epistemología, en vez de mutilar el conocimiento de esa manera.

Hay que buscar una epistemología que amplíe el horizonte del conocimiento, en vez de que lo encasille dentro de estrechos límites.

2.2. En el origen fue la Torre de Babel.

En el caso de los paradigmas de Kuhn, no pudimos estar en desacuerdo con su existencia, con el hecho de que los conocimientos se organizan en generalizaciones simbólicas y que se comparten ejemplos, además de terminar constituyendo comunidades científicas que validan los conocimientos. Una comunidad científica está constituida por aquellos que comparten un paradigma, y un paradigma es aquello que es compartido por una comunidad científica.⁸²

La imagen de la Torre de Babel se nos venía a la mente: la proliferación no solo de lenguas sino de modos de comprensión del mundo, hasta dentro de una misma racionalidad como es la de Occidente.

Sin embargo, este principio de la diversidad de los conocimientos científicos iba mucho más lejos que los lenguajes, ya que estos eran traducibles aunque no total ni literalmente en otros idiomas, mientras que los paradigmas eran completamente intraducibles.

La tesis de la relatividad cultural se volvía en el plano epistemológico radical: los paradigmas eran inconmensurables entre sí.

¿En dónde nos dejaba esto?

En la admisión de la imposibilidad de que hubiera comunicación entre productos humanos, que no eran accesibles unos desde otros, que estaban encerrados como mónadas en sus propios universos y no existía armonía preestablecida que pudiera ponerlos en contacto.

Y nuevamente hubiéramos preferido una epistemología que evitara este recurso antiestético a un solipsismo insostenible: la de la inconmensurabilidad de los

⁸² Kuhn, 1983.

paradigmas. Y tal vez debió abrirse una puerta a preguntas tales como: ¿si existen paradigmas, cómo estos se pueden comunicar?, ¿en qué medida o grado, o con qué límites se pueden comunicar estos paradigmas?, ¿en caso de ser inconmensurables, quiénes son inconmensurables: los paradigmas o los seres humanos creadores dichos paradigmas?.

De tal manera que se tuviera un margen de indefinición, de aquello que no estaba bien comprendido, pero que se mantuviera firmemente la idea de que, de alguna forma, se transita entre paradigmas, aunque no comprendiéramos exactamente cómo. Se debió introducir en la teoría de los paradigmas serios cambios para ajustarlo estéticamente.

2.3. Los hombres que solo podían comprender el pasado.

Finalmente, en el caso de los programas de investigación de Lakatos, otra forma de condena pesaba sobre los seres humanos echados del paraíso: una vez que cruzaban el umbral de este quedaban ciegos para el presente y el futuro, y solo podían mirar hacia el pasado.⁸³

Al mirar hacia atrás podían decir con claridad si la mujer de Lot estaba efectivamente convertida en una estatua de sal o si, por el contrario, no paraba de reírse cínicamente de aquellos que escapaban del mal. Nos había quedado exclusivamente una tarea reconstructiva de la racionalidad científica.

Aun corrigiendo los errores más serios de Popper, descubriendo una relación más sana entre los postulados metafísicos del núcleo duro y las hipótesis científicas, el carácter científico de las teorías podía establecerse únicamente cuando estaban ya hubieran concluido su ciclo histórico.

Hay en la teoría de Lakatos un fuerte acento fatalista: miramos las diversas empresas científicas que se han dado y podemos decir si ellas han sido o no propiamente tales; en cuanto al juicio que nos merecen las empresas científicas actuales y a sus tendencias, estamos ciegos, nada podemos decir acerca de su racionalidad.

Conocemos como cierto o falso aquello que ya no podemos alterar; ignoramos si es cierto o falso aquello que si podemos cambiar.

Con estos elementos de las tres epistemologías que hemos escogido, alcanza para construir un moderno Gorgias:

Nada podemos conocer.

Si algo podemos conocer, es lo falso, jamás lo verdadero.

Si conocemos lo verdadero, es solo para enunciados que están en el pasado.

Si algo podemos conocer como cierto, alcanza únicamente para mi comunidad.

2.4. Medusa muere cuando se mira al espejo.

⁸³ Lakatos, 1983.

Mas, ¿qué sucede cuando realizamos un bucle con estas epistemologías, cuando realizamos con pleno derecho científico, un movimiento recursivo y las llamamos desde sí mismas?

Curiosamente estos programas se cuelgan, no soportan mirarse en un espejo, se vuelven como la Medusa, de piedra.

Una breve revisión del pensamiento de Popper, nos conduce a una paradoja: si lo que se está diciendo es científico, entonces es falsable, y la tarea fundamental de Popper debió ser buscar sin descanso los casos que hubieran podido contradecir su teoría, pero sus reflexiones están plagadas de lo contrario: se citan largamente los casos que prueban la validez de la teoría, que concuerdan con la falsación. Aquí yace una contradicción.

A menos que la teoría de Popper sea una buena metafísica, que debe ser mirada con algo de condescendencia, y que no realiza afirmaciones acerca de la ciencia, sino que se limita a sugerir alguna vagas problemáticas.

Porque Popper en sus diversos escritos está muy preocupado de demostrar que el curso histórico de la ciencia coincide con sus afirmaciones, por lo que al probar la validez de la falsación, está probando simultáneamente su negación.

Quizás debió sostener que la falsación se aplica a todas las teorías científicas, excepto a la suya propia, o que su teoría era una mera especulación sin sentido.

En el caso de Kuhn, cabe preguntarse desde qué paradigma habla, y no podría criticar otros paradigmas, ni debatir con otros puntos de vista como el de Popper o Lakatos porque estos son inconmensurables, o no podría en el mismo libro hablar acerca de la mecánica clásica y de la teoría de la relatividad porque son inconmensurables.

Entonces, o bien no son totalmente inconmensurables, o bien los paradigmas son completamente inconmensurables pero los seres humanos que los construyeron, no lo son, y pueden salirse de un paradigma para ir a otro, y viajar de una a otro, para utilizarnos en diversas circunstancias, como pasa con la propia mecánica clásica o la mecánica cuántica, o con la diversas geometrías que son inconmensurables entre sí, pero no lo son para nosotros, que podemos trasladarnos de una a otra según nuestras necesidades.

Podemos imaginarnos la siguiente situación: Lakatos escribiendo su teoría, publicándola, debatiéndola con otros, sosteniendo que la única posibilidad es la reconstrucción racional de las teorías, una vez que ya han pasado históricamente. ¿Qué juicio le merece su propia investigación? Al estar en el presente, no tiene derecho a afirmar la validez de su teoría, sino esperar toda una época para que una comunidad científica en el futuro, decidiera si su teoría era racional o no. Él en ese momento estaba solo opinando y nada más.

Además, si las teorías parten de un núcleo duro, metafísico, como elemento que se acepta como un postulado, que sostiene a las hipótesis que emergen de ella, ¿cuál es la metafísica de la que él partió y que finalmente no explicitó?

3. Algunas lecturas necesarias.

Los debates actuales en epistemología provienen de diversos campos del saber, que se encuentran en el camino de su propio desarrollo con cuestiones que atañen a los fundamentos del conocimiento y que exigen una clarificación de estos.

Reflexiones que se originan, por ejemplo, en: teoría de los sistemas, pensamiento complejo, teoría del caos y de las catástrofes, generalizaciones de la entropía, cuestiones matemáticas como una revalorización del teorema de Gödel, inteligencia artificial, sistemas expertos, redes neurales, biotecnología, física teórica -especialmente la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad-, las ciencias cognitivas.

Revisaré algunos de estos ejemplos a fin de ilustrar los nuevos debates epistemológicos que se dan en la actualidad y la influencia de los hallazgos científico-tecnológicos en los procesos cognoscitivos: inteligencia artificial e informática, teorías del caos, entropía, mecánica cuántica.

3.1. Impactos de la informática sobre el conocimiento.

Los ordenadores son máquinas instruccionales: solo hacen aquello que les decimos explícitamente que hagan, de manera completamente detallada. A la hora de simular los procesos cognoscitivos este hecho ha tenido una consecuencia importante y ha sido el de descubrir que aquellos procesos que parecían simples, eran muchísimos más complejos y que estábamos lejos de haberlos comprendido efectivamente.

Este es el caso del reconocimiento de caracteres o de sonidos que para nosotros es algo simple y sencillo, que lo manejamos en cada momento de nuestra vida diaria. Podemos oír y entender lo que dicen diversas voces, con tonos y acentos distintos, que transmiten contenidos acerca, por ejemplo, de estados de ánimo, de afectos o énfasis de cualquier tipo. Igualmente nos enfrentamos a manuscritos en donde las mismas letras, son escritas con una enorme variación, aunque dentro de límites que nos resultan reconocibles.

Para poder instruir a que un ordenador lea un manuscrito u oiga diversas voces y las traslade a su memoria digital, ha sido necesario penetrar en el campo de estos fenómenos de forma muy detallada, y analizar cómo se dan efectivamente. Desde luego, estos son problemas aún mal resueltos por la informática.

La informática -y la inteligencia artificial- es una poderosa herramienta discriminadora de los procesos cognoscitivos, al obligarnos a descomponer los fenómenos de la mente, en sus más mínimos detalles, a fin de que puedan ser programados.

Tomemos el caso de las inferencias, esto es, del paso riguroso de unas premisas conocidas a una conclusión desconocida, que sometida al trabajo del ordenador requiere niveles de especificación extensos y minuciosos.

Boden enumera las inferencias que cabe distinguir, en una lista no exhaustiva, antes de pensar en instruir a una máquina a que haga inferencias:

Inferencias especificativas:

Componentes conceptuales que permiten completar una teoría.

Inferencias causales:

Causas probables de una acción o estado.

Inferencias resultativas:

Consecuencias probables de una acción o estado.

Inferencias motivacionales:

Intenciones que condujeron a un actor a realizar una acción.

Inferencias sobre capacidades:

Estados que deben concurrir para que tenga un lugar un hecho.

Inferencias funcionales:

Direccionalidad de acciones que confieren sentido a estas.

Inferencias sobre capacitación y predicción:

Estados que deben concurrir para tenga lugar un hecho y determinar la probabilidad de su comportamiento.

Inferencias sobre incapacitación:

Estados que necesariamente no deben concurrir para que un hecho se dé.

Inferencias sobre mediaciones:

Serie de procesos que se producen entre las causas y los efectos probables.

Inferencias predictiva de acciones:

Serie de condiciones que conducen probablemente a una acción determinada.

Inferencias sobre propagación del conocimiento:

Partiendo de los conocimientos que se tienen, obtener otros conocimientos sobre otras áreas de la realidad.

Inferencias normativas:

Comportamiento regular de acontecimientos que se repiten.

Inferencias sobre permanencia de estados:

Duración de una serie de acciones o hechos.

Inferencias de rasgos:

Características de una entidad que llevan al descubrimiento de otras características no conocidas de dicha entidad.

Inferencias de situación:

Estado de cosas conocido que conduce al conocimiento de un nuevo estado de cosas.

Inferencias sobre intención de la expresión

Consecuencias probables de la elección de un determinado lenguaje especificado.⁸⁴

Este efecto discriminador incluso tiene repercusiones sobre los grandes y clásicos temas del conocimiento, como es la noción de objeto, que queda desbordado de su aproximación tradicional como correlato del sujeto en el proceso del conocimiento.

La programación orientada a objetos (POO) requiere de definirlos con toda precisión, de tal manera que le podamos decir a la máquina: cuando concurren estas características plenamente especificadas, reconózcalo como un objeto.

La noción de objeto de la POO proviene de dos fuentes: la teoría de los conjuntos y de la pragmática –véase así un tratamiento similar para las palabras en el segundo Wittgenstein-.

Se parte de un primer acercamiento pragmático:

“Un objeto es una entidad cuyo comportamiento se caracteriza por las acciones que realiza.”⁸⁵

Aunque se mantiene el vínculo con la realidad:

“Un objeto es un componente del mundo real que se transforma en el dominio del software.”⁸⁶

A esto se une otro componente que el de la teoría de los conjuntos en cuanto:

“Un objeto (desde el punto de vista formal se debería hablar de clase)... es una abstracción de cosas (entidades) del mundo real”⁸⁷

De tal manera que las clases –o conjuntos- están formadas por objetos, que tienen un estado y sobre ellas se puede realizar determinadas operaciones. Y a partir de esto los programadores pueden ya aproximarse de una manera instruccional a la noción de objeto:

84 Modificado de Boden, 1984.

85 Joyanes, 1996:26.

86 Pressman, 1992:372.

87 Joyanes, 1996:78.

“Los objetos tienen las siguientes características:

- Se agrupan en tipos llamados clases.
- Tienen datos internos que definen su estado actual.
- Pueden heredar propiedades de otros objetos.
- Soportan ocultación de datos.
- Pueden comunicarse con otros objetos pasando mensajes.
- Tienen métodos que definen su comportamiento.”⁸⁸

Resumiendo, un objeto es una “combinación de datos y colección de operaciones que actúan sobre los datos”⁸⁹

Sobre esta base se construyen los lenguajes orientados hacia objetos, como es el caso del Eiffel, que parte de establecer lo siguiente:

1. Conceptos Básicos

Eiffel se basa en un modelo del objeto puro. Todas las entidades en un programa de Eiffel son objetos y todos los objetos son instanciados a partir de una (y solamente una) base que genera la clase.

Una clase de Eiffel es una puesta en práctica de un tipo abstracto de los datos es decir, una clase describe las operaciones disponibles para el tipo de dato y las características formales de esas operaciones. Una clase describe objetos run-time posibles.

Eiffel se tipifica fuertemente. Cada entidad se declara de un tipo particular.

Un programa de Eiffel es una colección de clases con una clase señalada como clase `root` desde la cual la ejecución comienza.

2. Objetos

Los objetos en Eiffel son casos de un tipo abstracto de datos. Las características de los tipos abstractos de los datos se describen en una clase.

Un tipo abstracto de los datos separa la puesta en práctica de una clase del interfaz `público`. El interfaz del público detalla las maneras en que un objeto se puede manipular con operaciones. Puede haber más de un interfaz público para una clase particular de Eiffel. El interfaz depende del tipo del objeto que solicita una operación particular.

Los objetos tienen una identidad inmutable que exista para el curso de la vida del objeto. La identidad de todos los objetos en un programa de Eiffel es única.

⁸⁸ Joyanes, 1996:82.

⁸⁹ Joyanes, 1996:647.

Los objetos tienen estado único (es decir, los datos para cada objeto son únicos). Los objetos del mismo tipo comparten la misma puesta en práctica. Es también posible que los objetos compartan entidades particulares de estado entre todos los casos de su tipo.

Las entidades pueden ser referencias a los objetos (llamados un tipo de la referencia) o pueden ser los objetos reales ellos mismos (llamado los tipos ampliados).

2.1 Operaciones

Las operaciones de Eiffel se basan en el modelo clásico del objeto. Cada operación tiene un recipiente, una operación (aplicable al recipiente) y discusiones opcionales.⁹⁰

La importancia de esta larga referencia al Eiffel, consiste en mostrar que en esta elaboración de la noción de objeto, por los lenguajes de programación o por uno en particular, estamos ante una conceptualización acerca del objeto que nos aleja de las aproximaciones tradicionales, y bastantes simplificadoras, realizadas por la filosofía.

No se trata, desde luego, de reducir la realidad a este tipo de definiciones objetuales, sino que, por el contrario, se quiere mostrar que el objeto es una construcción conceptual y pragmática de cierto tipo, con finalidades y límites determinados.

La construcción de objetos por parte de los lenguajes orientados a objetos (LOO) es un proceso de creación de objetos abstractos, que vienen definidos por su capacidad de simular de una mejor manera que otros procedimientos, el comportamiento efectivo de la realidad.

De tal manera que los objetos han sido virtualizados agrupándolos en clases y definiendo sobre ellos una diversidad de operaciones de acuerdo a procedimientos.

Desde la perspectiva epistemológica se trataría –y esta es la investigación que habrá que realizar-, de utilizar este concepto de objeto para trasladarlo a otras áreas y analizar su utilidad o sus limitaciones.

Por ejemplo, qué sucedería si introducimos en los procedimientos metodológicos esta noción de objeto, cuando tratamos de establecer el objeto de investigación. Quizás el grado de precisión acerca de lo que efectivamente vamos a hacer crecer y nos permitiría lograr mejores resultados en nuestras búsquedas científicas.

Incluso se podría discutir si hay una noción de objeto, o más bien, nociones de objetos, dependiendo de la utilidad que le queramos dar, de la finalidad que nos proponemos. ¿Nos habría enseñado la informática a considerar que cualquier definición de objeto, antes que estar relacionado con el grado de proximidad de este con la realidad tal como es, se ha transformado en un proceso de creación de datos abstractos, que los conocemos en cuanto abstractos, y cuya utilidad científica y tecnológica deriva de su capacidad de simular estados efectivos de la realidad?

90 En: www.eiffel.com

Al igual que en los ejemplos señalados aquí, otras áreas de la informática están exigiendo un tratamiento epistemológico, tanto para clarificar en qué medida son capaces de simular la realidad, como por las consecuencias que tienen o pueden tener sobre los procesos cognoscitivos. Baste citar aquí la necesidad de reflexionar sobre el concepto de realidad, a la luz de la emergencia poderosa de la realidad virtual, que es incluso un problema no solo gnoseológico sino ontológico.

3.2. Teoría del caos y el tiempo como horizonte de reflexión general.

La teoría del caos ha entrado de lleno en el campo de la ciencia, sobre todo para entender los fenómenos no lineales y los sistemas dinámicos, así como los procesos continuos. De hecho, es una rama de la matemática plenamente definida y, a pesar de todo, tiene un fundamento muy poco especulativo.

Los problemas no provienen de su uso en la biología, economía o meteorología, sino de la amplitud de su explicatividad; esto es, en su aplicabilidad y en la validez de esta a ciertos campos, como por ejemplo, para explicar los procesos de creatividad o como una forma de escapar a los férreos determinismos de las leyes de la física.

Me centraré aquí exclusivamente en una cuestión central de la teoría del caos: qué podemos conocer o cuáles son los límites de nuestro entendimiento, para colocarlo de una forma kantiana.

Establezcamos que un sistema caótico se caracteriza por:

- estar sometido a leyes y ecuaciones deterministas
- describir estructuras irregulares y complejas
- el grado de previsibilidad depende del caos del sistema.

La teoría del caos ha sido una herramienta valiosa para romper con la reducción de la realidad a sistemas lineales, y ha abierto el camino para entender la relación entre el orden y el desorden, y las posibilidades de creatividad de esta relación.

Sin embargo, desde la perspectiva epistemológica, hay que resaltar que el caos al que se refiere siempre la teoría del caos, es plenamente determinista: “siguen leyes y ecuaciones deterministas”.

De tal manera que:

“Los sistemas caóticos son sistemas físicos en evolución dinámica, o simulaciones matemáticas de tales sistemas físicos, o simplemente modelos matemáticos estudiados por sí mismos, en los que el comportamiento futuro del sistema depende de forma extremadamente crítica del estado inicial exacto del mismo.”⁹¹

91 Penrose, 1994:36.

Efectivamente el caos es determinista. Lo que pasa es que se necesita conocer en un grado muy preciso las condiciones del estado inicial, lo que cual es casi imposible, y de allí que en la práctica, se desprende su no predictibilidad. Además, la cantidad de parámetros que intervienen en este tipo de sistemas es tal que –nuevamente- en la práctica no es computable.

Pero, esto atañe ante todo a nuestra capacidad de predecir el comportamiento de un fenómeno caótico, aunque realmente esté plenamente determinado.

Se refiere, por lo tanto, a las limitaciones del conocimiento humano y la capacidad computacional efectiva, así que:

“Ninguna computación podría predecir el comportamiento *real* de las últimas bolas de la cadena –en un juego de billar-, porque no habría forma de determinar con suficiente precisión la posición y la velocidad inicial del taco o la posición de las primeras bolas de la cadena.”⁹²

Así que nos enfrentamos a una paradoja a la hora de valorar epistemológicamente la teoría del caos: de una parte, ha permitido comprender que gran parte de la realidad no se comporta de modo lineal, sino que sigue cursos no lineares, dinámicos; de otra parte, se nos escapa al conocimiento el que podamos conocer esos elementos que determinan los comportamientos no lineares, esas condiciones iniciales a las que el sistema caótico es muy sensible.

Los diversos autores que resaltan la importancia de la teoría del caos y que tienden a constituir la en una especie de explicación general del comportamiento del universo, permanecen anclados en la primera parte de la paradoja: el comportamiento no lineal de los fenómenos estudiados; sin embargo, hay un silencio sobre el otro aspecto.

De lo contrario se verían obligados a sostener esta especie de agnosticismo parcial: hay una parte de la realidad que escapa a nuestro conocimiento, aunque sabemos que está sometida a leyes y estructuras deterministas.

Sin embargo, quizás habría que resaltar que la mente humana encuentra un recurso creativo para escapar a estas limitaciones impuestas por el caos sobre su capacidad cognoscitiva: en último término podemos simular el comportamiento caótico en una computadora, y aunque no sepamos “lo que *realmente* sucede”, lo que sí se puede alcanzar es:

“En cualquier caso, lo que sí es perfectamente alcanzable es la simulación de un resultado típico”⁹³

3.3. Mecánica cuántica, inteligencia artificial y conocimiento.

- La necesidad de un continuo entre las ciencias.

92 Penrose, 1994:37.

93 Penrose, 1994:38.

Las ciencias de la naturaleza, con sus leyes, son profundamente deterministas, incluso las leyes del caos tienen estas características. Las ciencias sociales remiten de modo necesario a un mundo no determinista, en donde existe la libertad, la voluntad, la capacidad de tomar decisiones sobre rumbos que no están predeterminados de manera completa.

Hasta ahora la ciencia en Occidente ha trabajado con estos dos modelos de ciencias, o en los peores casos, con un intento de reducción de las ciencias sociales a un pretendido modelo físico. En otras ocasiones, cuando se intenta “salvar” el rigor de las ciencias sociales, se las desligó completamente de cualquier referencia a las ciencias de la naturaleza, como dos modos de conocimiento completamente separados.

En el momento en el que se introduce la reflexión sobre las bases físicas de la conciencia, esta discusión sobre la ciencia regresa a primer plano, porque si se trata de establecer que existe un continuo entre naturaleza y conciencia, habrá de igual manera un continuo entre todas las ciencias, en cuanto la mente se la considere como parte de la naturaleza.

En otros términos, ¿cómo pensar el continuo de la ciencia sin caer en reduccionismos positivistas?

Pareciera que con las discusiones de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, ha habido más bien una aproximación entre los debates epistemológicos de las ciencias naturales y de las ciencias sociales; por ejemplo, en el papel de la subjetividad o en los problemas de la medición, o en las reflexiones sobre el carácter objetivo o no de ciertos fenómenos.

Se trata, por lo tanto, de partir de algunos hechos básicos: hay conciencia, hay leyes deterministas. ¿Cómo cambiar la física, a fin de que se pueda dar cuenta de estos hechos sin negarlos o reducirlos?

O bien, hay determinismo y hay libertad. ¿De qué manera compatibilizar estas dos imágenes del mundo?

Tomemos la relación entre determinismo y conocimiento: tres respuestas se dan en los debates epistemológicos actuales:

- Todo es computable, aunque al momento se tengan limitaciones en cuanto a la memoria o al tipo de procesadores de las computadoras. La inteligencia natural no es otra cosa que un tipo de inteligencia artificial y puede ser simulada en sus aspectos fundamentales. Esta es una opción determinista y se asemeja mucho a la posición ontológica de N. Hartmann.
- Hay sistemas dinámicos que se comportan de manera caótica y que son impredecibles, tanto en principio como de hecho. No todo en el conocimiento es computable, sin embargo estos sistemas dinámicos no lineales pueden ser conocidos a través de procedimientos estadísticos. Esta es una opción ontológicamente determinista, aunque gnoseológicamente indeterminista. No deja de estar ubicada en los planteamientos de N. Hartmann, quien consideraba que todo era necesario y que la posibilidad era solo una forma de expresión de nuestra ignorancia.

- La naturaleza, en el nivel cuántico, se comporta efectivamente de modo indeterminista y es este el que sirve de base a la conciencia. Aquí el indeterminismo penetra tanto en el nivel ontológico como en el gnoseológico.

Cabe decir que para esta última posición, el conocimiento es capaz de comprender y manejar estos tres niveles: lo computable, lo caótico mediante el conocimiento del comportamiento típico, y aquellos hechos que son indeterminados.

Analicemos este último caso a través de las reflexiones en torno al teorema de Gödel.

- Una revalorización del teorema de Gödel.

A principios de siglo D. Hilbert propuso una axiomatización de los sistemas formales, a través de la demostración de su consistencia.

Gödel estableció que:

“...ningún sistema formal válido de reglas de demostración matemática puede ser suficiente, ni siquiera en principio, para establecer todas las proposiciones verdaderas de la aritmética ordinaria.”⁹⁴

El hallazgo de Gödel coincidía plenamente con la no computabilidad establecida para ciertas áreas de la matemática por Turing; esto es, que para ciertos casos, no se puede hallar un algoritmo que los resuelva.

De tal manera que:

“La segunda importante conclusión de Gödel es aún más sorprendente y revolucionaria, porque muestra la existencia de una fundamental limitación en la potencia del método axiomático. Gödel demostró que los Principia o cualquier otro sistema dentro del cual pueda desarrollarse la aritmética, es esencialmente incompleto.”⁹⁵

Desde una perspectiva epistemológica, el teorema de Gödel tuvo una lectura directa y simple: se demostraba no solo la imposibilidad de probar la consistencia completa de un sistema formal, sino que la propia mente humana estaba atrapada en esta limitación establecida por el teorema, como si hubiera un área del conocimiento que fueran inaccesibles a la mente humana.

Sin embargo, ni el propio Gödel ni sus interpretaciones más ajustadas estaban diciendo esto. Por el contrario, establecían, desde la perspectiva cognoscitiva, una cuestión mucho más sorprendente que la incompletitud de los sistemas axiomáticos:

94 Penrose, 1994:79.

95 Nagel y Newman, 1974:76.

“Es decir que aun cuando los axiomas de la aritmética sean ampliados con un número indefinido de otros axiomas verdaderos, siempre quedarán verdades aritméticas que no son formalmente derivables del conjunto ampliado.”⁹⁶

Se señalaba que el conocimiento humano podía –y de hecho lo hace- encontrar verdades plenamente tales aunque no pudieran desprenderse de una determinada axiomatización y que, por lo tanto había que extraer una conclusión fundamental:

“Pero también puede construirse una sólida argumentación según la cual sus resultados mostraban algo más que esto, y establecían que la intuición y la comprensión humanas no pueden reducirse a ningún conjunto de reglas computacionales.”⁹⁷

La mente humana no puede reducirse a una mera variante de la inteligencia artificial, sino que la rebasa; esto es, allí en donde algo no es computable, todavía mediante otros métodos podemos establecer que es o no verdad.

Esto nos lleva, desde la perspectiva epistemológica, a cambiar la orientación del razonamiento: allí en donde establecemos las limitaciones de un modo de aproximarnos a la realidad, encontramos otro recurso cognoscitivo que permite eludir dicho obstáculo.

Así, si bien los paradigmas son inconmensurables, las mentes no lo son; podemos trasladarnos de un paradigma a otro, hallar sus puntos de transición. Los sistemas dinámicos no lineales se comportan caóticamente y no podemos predecir el curso que seguirán, sin embargo, acudimos a la estadística para comprender su comportamiento típico e incluso construir algoritmos para simular el caos. El teorema de Gödel establece la incompletitud de los sistemas axiomáticos –los límites de cualquier axiomatización y por ende los límites de la computabilidad-, pero la mente humana tiene la intuición y la comprensión de verdades que los axiomas o los ordenadores no pueden probar o construir.

96 Nagel y Newman, 1974:77.

97 Penrose, 1994:79.

CAPITULO V. SUJETO ETICOS-POLITICOS.

REFLEXIONES SOBRE EL MAL Y LA LIBERTAD.

1. Propositiones para una ética anticapitalista o la necesidad de un estoicismo contemporáneo.
2. Spinoza y los malos encuentros.
3. Jean-Luc Nancy: mal y libertad.
4. Baudrillard y la transparencia del mal.
5. La libertad creadora. El socialismo como postulado de la libertad.

1. Propositiones para una ética anticapitalista o la necesidad de un estoicismo contemporáneo.

- 1.1. Una mirada sobre el siglo XX nos llevaría directamente al centro del mal: los campos de concentración y Hiroshima, como símbolos de aquello que caracteriza a nuestra época; esto es, el perfeccionamiento ilimitado de la máquina de matar, como ejemplo extremo de que se puede elegir el mal por el mal. Desde ese centro el mal se irradia en todas direcciones, sin dejar lugar a salvo. Nuestra época está penetrada por el mal, por un mal que se ha vuelto transparente.

“En la medida en que nos aproximamos al fin del siglo, necesitamos hacer una pausa y reflexionar sobre su lugar en la historia de la humanidad. Uno se refiere al siglo doce como el siglo de las cruzadas y al siglo trece como la edad gótica. Uno habla del siglo diecisiete como la edad de la ilustración y el dieciocho como la edad de la revolución industrial. ¿Cuáles serán los íconos con los que la gente inteligente después de un siglo, nos identificará?... Estos dos momentos de la historia de la humanidad, señalados como Auschwitz y Hiroshima serán los íconos de nuestro siglo.”⁹⁸

Una de las características de nuestra época se encuentra en el título de la obra de Baudrillard: “La transparencia del mal”; el mal se ha hecho explícito, cínico, evidente, está allí y ni siquiera se trata de ocultarlo. Se afirma su presencia como algo inevitable, como una estrategia de supervivencia o como la simple ejecución del poder que unos seres humanos tienen sobre otros.

Sin embargo, esa transparencia del mal conduce a su ocultamiento, por la vía del exceso de evidencia, por su obscenidad: aquello que se muestra demasiado. El mal está tan presente que terminamos por ignorar su presencia, porque se vuelve cotidiana, se la toma como un fenómeno más, como cualquier cosa que termina por volverse vano..

Baudrillard se pregunta: “¿dónde se ha metido el Mal?” Y se responde: “En todas partes: la anamorfosis de las formas contemporáneas del Mal es infinita.”⁹⁹

De tal manera que desembocamos en “la minimización del Mal, profilaxis de la violencia, seguridad. Fuerza condescendiente y depresiva de la buena voluntad que solo concibe en el mundo la rectitud y se niega a considerar la curvatura del Mal, la inteligencia del Mal.”¹⁰⁰

- 1.2. Constatamos la existencia del mal. Mas, ¿qué es el mal?. Dejar atrás la idea de que el mal proviene de la conformación de la realidad. No hay relación entre la finitud y el mal. Aquello que es, simplemente se limita a ser, no contiene un germen de mal únicamente porque sea limitado. De lo contrario, habría que admitir que el mal es necesario.

98 Blumenthal David, *The holocaust and Hiroshima: icons of our century* , en www.emory.edu/UDR/Blumenthal/index.html

99 Baudrillard, 1991:90

100 Baudrillard, 1991:95

El mal jamás puede servir para buenos propósitos. Resulta inadmisibles ciertos discursos teológicos que afirman que el mal puede ser una buena pedagogía en manos de Dios, como si este aunque no fuera responsable del mal, lo usara para fines benéficos de las almas de los cristianos.

¿Qué clase de Dios sería este que utiliza el mal para el bien? Hay que reafirmar que el mal no puede tocar el bien y peor aún que el Bien Supremo pueda manipular el mal. Dios no permite el mal para enseñarnos; nos deja ser libres, nada más.

- 1.3. El origen del mal se encuentra en la libertad, exclusivamente en el mal uso de la libertad. Por esto, todos somos capaces del mal.

“Dios ha creado un mundo que es, no el mejor posible, sino el que contiene todos los grados de bien y de mal”¹⁰¹

La elección del mal no niega nuestra libertad, sino que expresa la posibilidad de su mal uso. Más aún, mal uso que está ligado en muchos casos al conocimiento pleno de lo que se hace y de las consecuencias de nuestros actos.

Anthony de Mello señala que:

“Nadie hace el mal a sabiendas... porque la persona iluminada no puede hacer el mal. La persona iluminada es libre. Jesús fue libre, y porque fue libre, no pudo hacer nada malo. Pero, como podemos hacer cosas malas, no somos libres.”¹⁰²

En este discurso hay varias paradojas escondidas que es preciso sacar a la luz. Se parte del supuesto de equiparar el conocimiento a conocimiento justo, a esa imbricación de bien y verdad y se postula que el conocimiento que ilumina es el único y verdadero conocimiento.

Sin embargo, el conocimiento está bastante alejado de sus pretensiones de bondad, incluso muchas veces de sus pretensiones de verdad. El conocimiento diario y el científico, lo sabemos bien, está colocado muchísimas veces al servicio del mal.

Luego, sobre la relación entre mal y libertad, habría que decir que el razonamiento de Anthony de Mello lleva en dirección contraria a lo que pretende afirmar: la responsabilidad que tenemos sobre nuestros actos, porque si se diera el caso de que no somos libres cuando actuamos mal, entonces tampoco seríamos responsables de nuestros actos.

Es indispensable mantener la idea de que mal y libertad coexisten autoimplicadas, a fin de que la responsabilidad que los seres humanos tenemos sobre nosotros y sobre los demás, no se pierdan.

- 1.4. Más aún, todos somos capaces de elegir el mal por el mal. Todos somos capaces de dañar a los otros por dañar a los otros. Detrás de las diversas

101 Weil Simone, 1994:115

102 De Mello Anthony, 1998:137

motivaciones que pueden conducir a un uso equivocado de la libertad, yace siempre el gesto por el cual escogemos el mal por el mal. Cualquier acto malo, no importa las “explicaciones” que demos de él, contiene en su raíz, una libertad que ha escogido al mal como su opción.

Creo que es indispensable no desviar la mirada de esta afirmación. No se trata de que en casos extremos, algunos genocidas o criminales sin conciencia alguna, hayan escogido el mal por el mal mismo.

Por el contrario, aquí se sostiene que esa elección del mal por el mal, está detrás de todas y cada una de las elecciones específicas que nos conducen a que actuemos mal, aunque estén rodeadas de una serie de argumentaciones o motivaciones o condicionamientos que intentarían “explicar” aquello que hemos hecho.

Hacer un mal, por más pequeño y ridículo que sea, es ya optar por el mal como mal. Quizás la confusión proviene de las consecuencias del mal. Un mal minúsculo que pasa inadvertido, que no provoca desastres y que puede hasta ser ignorado, desde el punto de vista ético es ya el ejercicio de la libertad que escoge el mal, como su opción.

Allí queda, cada uno de nosotros, confrontado a la posibilidad y la realidad de haber escogido el mal.

Por este mismo motivo no existe el mal menor. Es una teoría que nos conduce a escoger un mal frente a otro. Esta es una falsa elección, un dilema equivocado. Optar por el mal menor es también elegir el mal, bajo la apariencia de la disminución de las consecuencias. Hay que abrir una brecha para que el bien, aunque sea un bien minúsculo, insignificante, penetre en esta oscuridad y evitemos esa falsa elección.

- 1.5. Aceptar como la mejor descripción del mal la aproximación de Spinoza: el mal es un mal encuentro, conmigo mismo o con los otros.

Quizás nadie lo ha mostrado tan claramente como Sartre en “A puerta cerrada” lo que la afirmación de Spinoza significa. Ciertamente que esta obra fue leída, mucho más adelante, como la consumación del existencialismo, mas no en el momento en que fue escrita y representada.

En 1944, A puerta cerrada¹⁰³, tiene un significado preciso, que es entendido sin subterfugios tanto por las fuerzas nazis de ocupación como por las de la resistencia: el mal es un mal encuentro con los otros, en donde la afirmación de que “el infierno son los otros” quiere decir exactamente aquellos que conducen a los judíos a los campos de concentración.

Los otros no son una noción abstracta, cuyo contacto deberíamos rehuir para buscar una especie de soledad existencial imposible o una afirmación de la incomunicabilidad de los seres humanos.

103 Sartre, 1974.

Los otros son aquellos capaces de hacernos mal, de dañarnos de degradarnos; y en muchas ocasiones, cada uno de nosotros puede constituir un mal encuentro para otra persona; nos convertimos en el infierno de los demás.

La búsqueda de fundamentos ontológicos del mal está destinada a fracasar, a menos que comprendamos que emerge en las relaciones sociales, interpersonales e incluso en las relaciones con uno mismo. De hecho, cuando alguien se hace daño a sí mismo o se degrada, no importa cuánto lo oculte a los ojos de los demás, al incapacitarse a sí mismo para una relación plena con los demás, termina por transferir su mal a los demás.

- 1.6. Bien y mal. No existe relación alguna entre bien y mal. El bien no redime al mal, en forma alguna. El mal no puede tocar al bien, no lo puede alcanzar. No somos los extremos opuestos de una misma realidad, son realidades radicalmente diferentes, aunque ambas provengan, en último término, del ejercicio de la libertad. Ciertamente hace falta una teoría del bien, como forma de aprehensión general de la realidad social. Sin embargo, esta no existe.

“Lo que el mal viola no es el bien, porque el bien es inviolable; no violamos más que un bien degradado”¹⁰⁴

El hecho de que el bien no pueda tocar al mal lo vuelve irredimible, injustificable, imperdonable.

- 1.7. El mal es irredimible. Una vez que está hecho, está hecho para siempre. No hay manera de alterarlo. Se puede y se debe actuar sobre sus consecuencias. El mal no puede ser redimido y peor aún por algún tipo de bien.

La dificultad de aceptar una proposición como esta, se encuentra en el entorno cristiano en el que estamos inmerso, más allá de nuestras convicciones personales o de nuestras creencias. Incluso, cuando en nuestro medio alguien adhiere a otra iglesia o a otra religión, o pertenece a una secta, difícilmente vive estas realidades fuera de la comprensión católica del hecho religioso. De hecho, suele tratarse de otro modo de ser católicos, tal es la fuerza con que hemos sido penetrados por ese modo de ver el mundo.

Vivimos en un entorno cristiano, estamos sumergidos en un medio católico, aunque la mayoría de veces, tiene un significado sociológico antes que religioso. En la religiosidad diaria y cotidiana, e incluso en muchos de los discursos teológicos, la reflexión sobre el mal se convierte rápidamente en la cuestión del pecado y de su justificación.

Difícilmente se puede encontrar una reflexión estrictamente teológica y contemporánea sobre el mal, porque se convierte enseguida en una problemática socio-política –lo que es correcto, pero insuficiente-. En otros casos, las reflexiones teológicas están todavía sometidas a una vieja metafísica, que contempla el mal como un producto de la finitud

104 Weil Simone, 1994:112

de la naturaleza y esto lleva a generalizar el mal, pero al mismo tiempo a disolverlo en su especificidad humana.

Sin embargo, hay que detenerse a reflexionar sobre el mal, antes de que se convierta en discurso sobre el pecado, la justificación y la salvación, antes de su instrumentalización religiosa, cuando todavía permanece en el puro plano ético.

Porque únicamente de esta manera el problema del mal adquirirá su verdadera dimensión y la encararemos adecuadamente, además esto pondrá un freno a la disminución de su importancia para la vida actual.

No importa lo que venga después, sea el pecado o su justificación, el mal una vez que está hecho es definitivo. No puede deshacerse, no puede ser redimido ni justificado. Quizás se lo puede explicar, encontrar la serie de componentes, razones, motivaciones u otros artefactos que lo rodean

El mal es un mal encuentro. Cuando este se ha producido, queda allí indeleble, como una marca permanente en la historia de la humanidad. Sobre él se realiza un ejercicio de olvido, especialmente de parte de los vencedores que son los que hasta ahora han escrito la historia.

Por esto, hay que mantener la memoria de los grandes males de la humanidad e incluso de los males sociales y personales, porque hay que evitar que se repitan una y otra vez, porque hay que combatirlos en el exterior y dentro de cada uno de nosotros mismos. El mal debe ser objeto de un constante ejercicio de la memoria, de reflexión sobre los modos en que se produjo, sobre las consecuencias que tuvo, sobre sus alcances y especialmente sobre la serie de acciones necesarias para evitarlo.

Es esta conciencia permanente de nuestra capacidad de hacer mal, junto con la memoria del mal, la que capacita a las sociedades y a los sujetos a adoptar una posición ética adecuada y no desde valores abstractos que se presentan como normas intemporales del quehacer humano.

Los valores éticos en su positividad son ineficaces, a menos que muestren el camino para combatir el mal. De aquí se desprende la necesidad no solo de evitar hacer el mal sino de combatirlo por todos los medios JUSTOS que se encuentren a nuestra disposición. Hay un mal en hacerlo y también hay mal en permitirlo que el mal se realice.

- 1.8. Hay dos fuentes del sufrimiento. La finitud de lo existente y el mal. El sufrimiento como producto de la necesidad, como imposición del determinismo. El sufrimiento como producto del mal, como mal uso de la libertad, como un mal encuentro.

Frente al sufrimiento que proviene de la finitud, de la estructura espacio-temporal de todo lo existente, cabe únicamente una actitud estoica: mirar con los ojos abiertos el sufrimiento que nos ha tocado, dejar que obre en nuestro interior aquello que debe obrar, rehuir toda forma de compensación imaginaria, impedirse escapar a su tarea.

Ante el sufrimiento provocado por el mal, hay que atacar el mal que lo provoca para acabarlo de raíz. Es un dolor inaceptable, ante el cual no cabe resignación alguna. Debemos batallar por encontrar una forma de combatir el mal, de impedir que el otro me haga mal, de evitar que el otro me degrade.

Si impido que él me haga sufrir, él mismo no se degradará.

Estos dos orígenes del sufrimiento tienen que permanecer claramente diferenciados. El mal actúa transfiriendo una forma de sufrimiento a otra, persuadiendo para que aceptemos el dolor que proviene de un mal encuentro como si fuera algo inevitable, algo necesario, algo que está en la naturaleza.

Cabe preguntarse constantemente si el dolor que nos aflige –colectiva e individualmente- proviene de la finitud o por contrario es obra de un mal encuentro con ese Otro, que es aquel que maneja el poder y el saber, y que tiene la capacidad de decidir sobre nuestra existencia.

- 1.9. La existencia del mal presupone en todos los casos una degradación social, una ruptura en la calidad de las relaciones humanas, una alteración radical de la solidaridad humana.

El mal que ejerzo me degrada. El mal que se ejerce sobre mí degrada a la sociedad. El mal que se ejerce sobre mí existe únicamente en medio de una sociedad degradada.

“El acto malvado supone un traspaso al prójimo de la degradación que uno lleva en sí mismo.”¹⁰⁵

Por esto, hay que evitar que el mal me degrade, por cualquier medio que esté a mi alcance, excepto por la utilización de otro mal compensatorio.

Por otra parte, esta proposición sostiene que todo mal es social, incluso aquel que se realiza contra uno mismo o que se da entre dos personas. Hay un mal social como componente de todo mal y, a su vez, todo mal tiene repercusiones sociales.

- 1.10. El mal se llama capital, dinero, ganancia. Fuera de este, sin ninguna relación con él, se encuentra el bien.

El combate contra el mal atraviesa por la lucha contra el capital y su razón, contra el dinero y sus argumentos, contra la transparencia corrupta del mal.

Y el mal adopta la forma de poder como capacidad de decidir el destino de los otros, por encima de ellos, imponiendo un curso a la vida de los demás. Aun en los casos en donde se pretende utilizar el poder para combatir el poder, yace el mal, en el solo hecho de estar por encima de la libertad de decisión de otro.

105 Weil Simone, 1994:113

Hay situaciones en las que nos vemos obligados a tomar el poder. Debería ser siempre transitorio, deberíamos dejarlo atrás lo más rápido posible. Un contacto permanente con el poder terminará por conducirnos al ejercicio del mal, hasta en nombre del bien.

La batalla contra el mal, en cualquier nivel social e individual, es una batalla contra toda forma de poder, una lucha por su abolición completa y definitiva, en la perspectiva de una sociedad en donde nadie tenga el más mínimo poder sobre el otro.

1.11. Nadie está más allá del bien y del mal.

Quienes afirman que se han colocado más allá del juicio de la sociedad sobre sus actos y que hagan lo que hagan han escapado ya a su responsabilidad histórica, se aproximan al mal desde el cinismo, sostienen que sus acciones pueden seguir cualquier curso sin que tengan que responder por ello.

La otra alternativa para entender este tipo de opiniones, es que hay gente que está muerta en vida, que solo esperan tener asegurado un monumento en una avenida de la ciudad, para morir.

1.12. Por un estoicismo contemporáneo:

Frente a la transparencia del mal, se propone un estoicismo contemporáneo, que nos devuelva a la corporalidad de los cuerpos, a la intensidad del tiempo, contra el tiempo uniforme del capital, expresado en el trabajo socialmente necesario y en el tiempo fetichizado de la mercancía.

Una ética que se diferencia con claridad de cualquier propuesta elitista que divida al mundo en “auténticos” e “inauténticos”, en seres humanos realizados y no realizados, iluminados y no iluminados. Una ética para las masas, no para la constitución de las élites.

Una posición que signifique un encuentro con la multitud que nos atraviesa, que intenta expresarse a través de nosotros, que nos hace existir en la búsqueda incansable de ser ella misma y de ir más allá de ella y que se agota en su sociabilidad. Encuentros que se producen con la mayoría silenciosa que vaga en el desierto del capital.

2. Spinoza y los malos encuentros.

Entremos de modo más detallado en la idea spinozista de que el mal es un mal encuentro. Para esto seguiremos el rastro de Deleuze, en sus cursos de los martes en Vincennes.

(Estos textos se encuentran en Internet y las citas se harán de acuerdo a los cursos de los que se toman, porque la paginación está ausente. El sitio de Internet es: www.imaginet.fr/deleuze/, en donde encuentran los llamados Cursos de los Martes).

¿Cómo llega Spinoza a la idea de que el mal es un mal encuentro?

Spinoza parte del afecto y de separar claramente este de los conceptos. El afecto es un cuerpo, mientras las ideas son incorpóreas, podemos decir siguiendo los términos estoicos.

“Todo modo de pensamiento como no representativo será llamado afecto. Una volición, una voluntad, implica en rigor, que yo quiero algo, eso que quiero, es objeto de representación, eso que quiero está dado en la idea pero el hecho de querer no es una idea, es un afecto porque es un modo de pensamiento no representativo. Esto no es complicado, funciona.”¹⁰⁶

A mi entender, este es un punto de partida crucial –que Deleuze y Guattari retoman- para salir del nominalismo contemporáneo, tan centrado en el significante, en donde se termina por reemplazar la reflexión sobre la realidad por el delirio sobre el lenguaje.

Por esto, aquí no se trata de cómo se habla del mal, de cuál es la pragmática del lenguaje que utilizamos para referirnos a los hechos morales o a los juicios con un contenido ético. Lo que está en juego es el mal, como afecto, como un determinado tipo de afecto, como una forma de ejercicio de la voluntad que, aunque siempre tenga un correlato en la representación –en el concepto- es mucho más que esta.

El afecto equivale a la existencia. Existe aquello que es afectado y que tiene capacidad de afectar. Este afecto se vincula directamente con nuestra capacidad o fuerza para existir, que puede incrementarse o disminuir. Podemos vivir la vida más o menos intensamente.

Toda afección implica la relación entre dos cuerpos –sean estos materiales o espirituales-. El afecto es “un efecto, o la acción que un cuerpo produce sobre otro... la acción implica un contacto, una mezcla de los cuerpos...” “Toda mezcla de cuerpos será llamada afección”¹⁰⁷

Hay un hecho básicamente relacional en la noción de afecto, en cuanto este el volcarse de un cuerpo sobre otro. El afecto significa el encuentro –occursus- de los cuerpos, que van desde “las simpatías espirituales” a hasta las “relaciones corporales”.

Y es en este contexto que el mal se establece como un mal encuentro:

“¿Qué es el mal? Pregunta Spinoza. Esto se encuentra en la correspondencia; son las cartas que envía a un joven holandés malintencionado. Este holandés no quería a Spinoza y lo atacaba constantemente, le exigía: Dígame lo que, para Usted, es el mal... Spinoza dice que el mal, y eso no es difícil, el mal es un mal encuentro. Encontrarse con un cuerpo que se mezcla mal con el tuyo. Mezclarse mal quiere decir mezclarse en condiciones tales que una de tus relaciones subordinadas o que tu relación constituyente está, o bien amenazada o bien comprometida o bien destruida.”¹⁰⁸

106 Deleuze, Cursos de los martes, (24/01/78)

107 Deleuze, Cursos de los martes, (24/01/78)

108 Deleuze, Cursos de los martes, (24/01/78)

Hay en todo esto un principio de composición que está actuando. Unos cuerpos se componen con otros cuerpos. Cualquier realidad no es otra cosa que una particular composición de cuerpos. Mas esta viene dada por los afectos que encadenan unos cuerpos con otros. Los afectos establecen las formas de composición de los cuerpos, los modos que tienen de mezclarse.

El mal es una mala composición, una mala mezcla de tu cuerpo con otro cuerpo y esto incluye tanto los aspectos espirituales como los específicamente corporales.

Hay dos afectos básicos que permiten diferenciar cuándo estamos ante una mala o una buena composición y mezcla:

“Y todas las pasiones, en sus detalles, las va engendrar Spinoza a partir de esos dos afectos fundamentales: la alegría como aumento de la potencia de actuar, la tristeza como disminución o destrucción de la potencia de actuar. Volvemos a decir que cada cosa, cuerpo o alma, se define por una cierta relación características, compleja, pero yo también había dicho que cada cosa, cuerpo o alma, se define por un poder de ser afectado. Pasa como si cada uno de nosotros tuviera un cierto poder de ser afectado.”¹⁰⁹

Hasta aquí ya Spinoza ha hecho bastante con la ética, empezando por sacarla de cualquier consideración esencialista vacua. No existe el mal como tal o como contrapuesto al bien. Se trata en todos los casos de relaciones de afectación entre cuerpos.

El mal se instala únicamente en esos espacios que van de un cuerpo a otro, de un alma a otra. Cuando la mezcla de los cuerpos produce tristeza estamos ante el mal, como un mal encuentro; cuando la mezcla de los cuerpos produce alegría estamos ante un buen encuentro.

Así que cuando hemos obrado mal, la cuestión se transforma de manera inmediata en: para quién hemos sido un mal encuentro; o si hemos sido objetos del mal, quién ha sido para nosotros un mal encuentro. A veces un encuentro con nosotros mismos, puede terminar en un mal encuentro, por ejemplo, una acción autodestructiva.

La libertad es la capacidad de la voluntad de tener malos o buenos encuentros, de componerse y mezclarse con otros cuerpos de diversas maneras. Somos, en último término, aquello de lo que somos capaces.

La tristeza es aquello que disminuye mi capacidad de actuar, que atenta contra el gusto de vivir, que piensa en la muerte antes que en la vida:

“Y sobre esta línea melódica de la variación continua constituida por el afecto, Spinoza va a asignar dos polos: alegría-tristeza que serán para él las pasiones fundamentales, y será triste toda pasión que envuelva una disminución de mi potencia de actuar, y será alegre toda pasión que aumente mi potencia de actuar.”¹¹⁰

109 Deleuze, Cursos de los martes, (24/01/78)

110 Deleuze, Cursos de los martes, (24/01/78)

Una de las principales armas del poder es la tristeza, en cuanto disminuye mi capacidad de actuar, de tomar decisiones, de afirmar a la vida:

“La Etica es una verdadera denuncia: la gente que es totalmente impotente es la más peligrosa. Son los que van a tomar el poder. La gente del poder son impotentes que solo pueden construir su poder sobre la tristeza de los otros. Tienen necesidad de la tristeza: solo pueden reinar sobre los esclavos y el esclavo es precisamente el régimen de disminución de potencia.”¹¹¹

Frente a esto cabe afirmar una ética de la vida, de la alegría, del aumento constante de nuestra capacidad de actuar, aunque queden inevitablemente tristezas locales, afectos negativos que no podemos evitar.

Es una ética de la búsqueda permanente de los buenos encuentros, de aquellos que nos llevan a la vida, a la acción, a las decisiones, que entran plenamente con cada uno de nosotros en una composición adecuada, frente a cualquier elemento de descomposición directa, provocada por un mal encuentro.

Resulta de la posición de Spinoza un sentido profundamente social del mal, una ontología social del mal, que gira en torno a los encuentros que tenemos con los demás, en donde se definen las cuestiones de la ética, del bien y del mal.

Fuera de los encuentros, están los discursos abstractos sobre la ética, sobre el ser y el deber ser. Igualmente, cualquier acción moral va a ser juzgada por el hecho de haber producido o no un buen encuentro y no únicamente por la comparación con determinada norma. Incluso la mejor norma moral puede conducir a un encuentro equivocado.

3. Jean-Luc Nancy: mal y libertad.

Nancy comienza citando a Adorno sobre lo que es no solo la clave de la comprensión del siglo XX, sino sobre el pensamiento y la cultura en Occidente:

“Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustradora encierra más contenido que el de ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos.”¹¹²

Es aquí en el centro de la cultura europea, en la exaltación de su razón, en donde surgió el fascismo, en donde se dio el peor encuentro de la humanidad con el mal; esto es: con el capital y con los productos de su razón.

La razón tiene que explicar con claridad el mal, señalando aquellos aspectos que no pueden ser evadidos:

111 Deleuze, Cursos de los martes, (29/01/81)

112 Nancy Jean-Luc, 1996:137

- “1. La clausura de toda teodicea, o logodicea, y la afirmación de que el mal es estrictamente injustificable.
2. La clausura de todo pensamiento del mal como defecto o perversión de un ente cualquiera, y su inscripción en el ser de la existencia: el mal es *malignidad* positiva.
3. La encarnación efectiva del mal en el horror exterminador del montón de cadáveres: el mal es insostenible e imperdonable.”¹¹³

Nancy recoge la terminología del joven Hegel y establece la positividad del mal, en cuanto es un hecho, algo que se da efectivamente, rebasando los límites del pensamiento. Dejaré de lado esta terminología, ya que termina por crearse un equívoco ontológico sobre esta positividad, que ya ha causado dificultades suficientes en la reflexión filosófica.

A menos que se establezca nítidamente que esa positividad del mal, su carácter de real, es real e irracional a la vez; o, si se prefiere, la razón occidental contiene en sus propios fundamentos, una raíz irracional que la ha vuelto compatible con el mal, que ha sido posible que en su seno se generara un pensamiento y unos hombres que eligieran el genocidio.

El mal es siempre una posibilidad de la libertad. Somos libres para elegir entre el bien y el mal. La libertad está siempre primero, en el inicio, en la capacidad de decidir y elegir. Una vez que está dada esta doble direccionalidad de la libertad, se elige entre el bien o el mal.

“Ni el bien ni el mal precede. Solo la libertad se precede.”¹¹⁴

Al elegir el mal, al tomar la decisión de hacer el mal, se está aboliendo la posibilidad del bien. Seguir el camino del mal cierra las vías para seguir el camino del bien. O lo uno o lo otro, aunque esto no quiere decir que el bien sea lo opuesto del mal, sino que van en direcciones opuestas en cuanto a la dinámica de la libertad:

“Sino que el mal es, si cabe decirlo así absolutamente relativo al bien en cuanto que es la ruina del bien como tal, no su privación, sino su aplastamiento en una noche de la nada da derecho a decir que seguiría siendo la víspera tenebrosa de la aurora”.¹¹⁵

Hasta aquí, pareciera que la formulación de Nancy sobre el mal es irreprochable.

Varias cuestiones se abren desde esta reflexión, que ya no son bastante más discutibles; especialmente aquella que puede formularse así: ¿qué le pasa a la libertad cuando esta opta por el mal?.

Digámoslo de entrada: al dejar de lado el hecho del mal como un mal encuentro, Nancy recae en aquello que quiere evitar, los equívocos ontologizantes del pensamiento de Heidegger. Veamos cómo.

113 Nancy Jean-Luc, 1996:139

114 Nancy Jean-Luc, 1996:143

115 Nancy Jean-Luc, 1996:142

Para Nancy cuando libremente optamos por el mal, es la libertad la que se vuelve contra sí misma y se destruye. El mal vuelve contra la libertad y la aniquila, porque la libertad se sabe a sí misma orientada hacia el bien:

“...es la libertad misma la que se desencadena en ella misma contra ella misma. La libertad lo conoce, lo sabe como bien, y es ese bien lo que ella devasta ejerciéndose ella misma en cuanto libertad”.¹¹⁶

El mal se coloca es la anulación de la libertad, la negación de la vida, de la existencia. Cuando la libertad se decide por el mal, termina ella misma por perderse.

De tal manera que nos vemos conducidos a una de las más terribles paradojas de la existencia humana:

“Pero en este sentido, el mal está en el existente como su posibilidad más propia de rechazo de la existencia.”¹¹⁷

Es esta posibilidad de negar la existencia en su totalidad lo que el mal introduce en la esfera humana; al obrar mal, el ser humano se arruina y lo hace, además, con su existencia y en muchos casos la de los demás.

Sin embargo, este razonamiento esconde dificultades grandes. ¿Acaso se quiere decir que una vez ejecutado el acto en donde se ha elegido al mal como tal, cesa la libertad, puesto que se ha arruinado a sí misma, en un odio autodestructivo? ¿Cesa, además, la responsabilidad durante toda la ejecución del mal y su responsabilidad?

Quizás, aquí la confusión radica en mezclar dos situaciones diversas: el mal niega la vida, introduce la tristeza en el mundo, descompone la existencia en los malos encuentros; pero, continúa con igual fuerza en cada momento, persistiendo como libertad que sigue colocando al mal como su elección, como libertad que hace frente o no a la consecuencia de sus actos.

El mal al arruinar la existencia de los otros, en el mal encuentro con el capital y su razón, pone en riesgo a toda la existencia entera, degrada el conjunto de la vida humana. Sin embargo, el mal, desde la perspectiva del que hace mal, si este es constante, se convierte en una forma de vida, en una manera de apropiarse de la existencia de los otros para afirmarse.

Si bien Nancy enlaza adecuadamente libertad, decisión y mal, se pierde de nuevo en una especulación sobre la decisión sobre el mal, porque al elegir el mal –como furor en la terminología de Heidegger que él utiliza-, esa decisión se pierde como tal en el momento en que ha sido tomada.

Frente a este planteamiento, hay que insistir que la decisión que tomamos libremente al elegir el mal, mantiene todo el tiempo la capacidad de decidir: seguimos o no en el mal, afrontamos sus consecuencias, tomamos o no las responsabilidades de nuestros actos.

116 Nancy Jean-Luc, 1996:143

117 Nancy Jean-Luc, 1996:146

La libertad no cesa, no descansa; nuestra capacidad de decidir está allí, aunque hayamos optado por el mal. (Un caso totalmente distinto es cuando a alguien se le ha expropiado la libertad, en cuyo caso no podrá optar ni por el bien ni por el mal; mas en esa situación, ya no se es plenamente humano).

Además de esta problemática hace falta en el pensamiento de Nancy, una teoría del bien, porque mientras el mal aparece en toda su “positividad”, el bien queda indefinido e inaprensible. Lo captamos como aquello que la maldad impide que exista, que lo que es negado de modo absoluto. ¿Qué sería la positividad plena del bien? No se sabe.

4. Baudrillard y la transparencia del mal.

Difícilmente podemos encontrar un diagnóstico más lúcido sobre nuestro mundo contemporáneo, que el de Baudrillard, ciertamente desesperanzador y amargo, con un énfasis excesivo en lo que sucede virtualmente, como si lo virtual hubiera ya absorbido completamente la realidad.

La tesis central de Baudrillard sobre el mal, que fundamenta simultáneamente tanto su ubicuidad como su invisibilidad, es la anamorfosis: esta capacidad del mal de mostrarse cínicamente tal como es o de desaparecer subsumida en cualquier manifestación de la existencia contemporánea.

No está por demás recordar como nuestra lengua defina a la anamorfosis:

“Anamorfosis. Pintura o dibujo que ofrece a la vista una imagen deforme y confusa, o regular y acabada, según desde donde se la mire.”¹¹⁸

Hemos sido conducidos a una “sociedad donde ya no existe ninguna posibilidad de nombrar el Mal...”¹¹⁹

Ese mal que fue identificado con el Otro, que ahora hasta ha desaparecido del horizonte y ha sido reemplazado por:

“...el discurso de los derechos del hombre –valor piadoso, débil, inútil, hipócrita, que se sustenta en una creencia iluminista en la atracción natural del Bien, en una idealidad de las relaciones humanas (cuando, evidentemente, para el Mal no existe otro tratamiento que el Mal)”¹²⁰

En una sociedad en donde los discursos de las buenas intenciones proliferan en la misma medida en que el mal campea; de hecho son las dos caras de la moneda. De una parte, la incapacidad de nombrar al mal con todas sus palabras y consecuencias; de otra, la invasión de estos discursos maniqueos que reconocen únicamente la existencia de

118 Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española.

119 Baudrillard Jean, 1991:90

120 Baudrillard Jean, 1991:95

tendencias buenas en los seres humanas, que se centran en el “pensamiento positivo” o en el peor de las ironías, en algo así como “una taza de chocolate para el alma”.

Mientras tanto, el mal se enseñorea en nuestras ciudades, la corrupción se torna una constante tanto en la vida pública como en los negocios privados; una sociedad cuya trama se deshace, en donde ni siquiera los afectos de pareja se sostienen sin ser penetrados por los malos encuentros del capital y su razón.

Precisamente, es esta razón que se pretende ilustrada la que se cierra al discurso y a la reflexión sobre el mal, y se abre desmesuradamente a los discursos sin contenido, a las alternativas de todo tipo que pregonan la salvación del alma, mediante la adopción de alguna retórica.

“Es la minimización del mal, profilaxis de la violencia, seguridad. Fuerza condescendiente y depresiva de la buena voluntad que solo concibe en el mundo la rectitud y se niega a considerar la curvatura del Mal, la inteligencia del Mal.”¹²¹

La consecuencia que Baudrillard extrae de esto, se orientan a restablecer la capacidad de reconocer el mal, de nombrarlo, de reintroducirlo en el discurso de la razón, de la economía del capital, muchas veces con bastante brutalidad:

“Derecho esencial, fundamental: derecho al accidente, derecho al crimen, derecho al error, derecho al mal, derecho a lo peor y no únicamente a lo mejor; eso es lo que nos convierte en hombres dignos, mucho más que el derecho a la felicidad.”¹²²

A pesar de lo escandalosa que pueda parecer esta reivindicación, este grito de Baudrillard, se trata de reconocer la presencia del mal, su inteligencia, su poderío sobre el conjunto de nuestro mundo contemporáneo, su actualidad monstruosa que ha sido disfrazada en esa anamorfosis permanente.

Más allá de los acuerdos o desacuerdos con lo aquí planteado, la intención de este texto es introducir la discusión sobre el mal, reequilibrar esa retórica que nos ha invadido de tal manera que pensamos que lo único que debemos hacer frente a los malos encuentros con el capital y su razón, es dedicarnos a adoptar un discurso sin contenido, que nos llena de palabras altisonantes, que han dejado de tener un significado preciso que, como dice Pessoa, consuelan porque no existen.

5. La libertad creadora.

En su momento básico, en su punto de emergencia, la libertad es la capacidad de elegir entre el bien y el mal. Estos ya están allí frente a cada uno de nosotros como algo dado y como determinadas posibilidades, como historias de sucesos que no rebasan —ni pretenden hacerlo—, el horizonte de sucesos de una sociedad en un momento específico de su historia.

Hay en esta realidad de la libertad algo de paradógico.

121 Baudrillard Jean, 1991:95

122 Baudrillard Jean, 1991:96

Por una parte, si queremos ser libres, no cabe otra alternativa que la de elegir. Dejar de elegir es dejar de existir. Estamos obligados, como seres humanos, a realizar elecciones en cada momento de nuestras vidas. De modo igualmente inevitable, nosotros no ponemos los términos de la elección, sino que son dados independientemente de nuestra voluntad, de nuestros deseos. El futuro muestra claramente las líneas que podemos seguir, las pistas por las que nos podemos deslizar, con límites de velocidad y medios férreamente establecidos.

Por otra parte, solamente de esa manera nuestra libertad puede expresarse. Toda libertad es una libertad condicionada. La serie de condiciones sociales, de trabas, de impedimentos, pero también de aperturas y posibilidades, hacen que la libertad exista como tal. La búsqueda de una libertad incondicionada o de una reducción de condiciones para ejercer nuestra libertad, nos conduciría directamente a un vacío, en el que nada hay que puede ser elegido.

Una profunda educación ilustrada ha conducido a la idea de que la mejor y mayor libertad es aquella que se ha autonomizado de sus determinaciones, de su entorno, para flotar en una especie de ejercicio omnímodo de la voluntad de cada uno de nosotros. Una práctica tal, en caso de ser posible, llevaría a devorarse a sí mismo, a caer en un delirio profundo.

Aquí está libertad, aquí están las condiciones de situación, tal como está dada o proyectada. Allí debemos elegir, allí la libertad deberá expresarse y tomar uno u otro camino.

En cualquier caso, a pesar de la paradoja, los límites impuestos a la libertad por el horizonte de sucesos delimitan, del todo, el campo de ejercicio de la voluntad. Las historias de sucesos, las opciones éticas, están igualmente enmarcadas. Hacemos el mal que no es permitido –y que la sociedad amplía sin cesar-, y elegimos el bien que nos está permitido.

Fuera de estos límites, ni siquiera se nos permite pensar en otros bienes u otros males. Eso cae en el campo de lo inimaginable. La imaginación está secuestrada en los límites del horizonte de sucesos del capital. Como Marx los mostró, el capital no solo produce mercancías, sino que inventa la necesidad de ellas. Esto es, el capital es una gigantesca máquina que devora el imaginario, incluyendo el imaginario ético.

Mas la libertad es el único instrumento que tenemos para ir más allá de los límites impuestos por el capital y su razón.

En un momento superior, la libertad en su plenitud destraba la paradoja de tener que elegir entre las opciones que están dadas. Se pregunta a ella misma, qué sucede cuando ninguna de las opciones presentadas aparece como justa, como correcta. Con toda seguridad es empujada hacia la perversa idea del mal menor.

(La elección por el mal no puede justificarse en circunstancia alguna, ni siquiera del llamado mal menor. Aun en este caso, es la elección del mal por el mal, aunque pensemos que estamos evitando algo.)

¿En caso de no existir una opción justa, qué hacer?

La libertad empuja a la voluntad y esta a la imaginación más allá de los límites del horizonte de sucesos del capital y su razón. Rompe con esa gravedad monstruosa que nos somete a la comprensión de la ética, como la ética de lo posible establecido como lo permitido y necesario para la reproducción ampliada del capital y su razón.

Así, la elección se dirige primero a postular teóricamente el objeto de la libertad, que aún no existe. Se dice a sí misma: No cabe elegir entre lo dado, porque los términos son injustos. Es preciso ir más: inventar un mundo, ampliar la realidad y el sentido de la realidad y decir: esto es lo que quisiera elegir.

No se trata de construir una utopía. Por el contrario, este movimiento de la libertad exige de la realidad que postula como objeto de la libertad, sea un bien alcanzable, realizable, aunque comprenda claramente que tenga que romper con el horizonte de sucesos dado y comenzar a construir un nuevo horizonte de sucesos, claramente no capitalista.

La libertad en su plenitud una vez que ha colocado teóricamente el objeto de su elección, da el paso concreto: elige el movimiento que le conduce a la ruptura – revolucionaria sin duda- del horizonte de sucesos del capital, aunque todavía dentro de este.

Se hace preciso reconocer las líneas de fractura de la sociedad capitalista, para actuar allí profundizándola, obligándola a quebrarse, permitiendo la entrada del vacío, en una tarea que tiene simultáneamente elementos destructivos del viejo orden y las primeras figuraciones del nuevo orden.

Se elige una perspectiva, una estrategia que confiere un nuevo sentido a las acciones, que establece otros parámetros de lo que es bueno y malo, justo o injusto. Se empieza a taladrar el viejo mundo, para que un mundo nuevo aparezca.

De esta manera, la libertad escapa al secuestro al que está sometido en nuestras sociedades y lo hace creando el mundo que quiere elegir. Esta es una tarea colectiva, una tarea de las masas. Difícilmente un individuo aislado alcanza a constituir el mundo que quiere elegir. Son las masas las que, con sus acciones, empujan al viejo orden contra sí mismo, lo arrinconan, y crean el espacio necesario para la emergencia de una nueva realidad.

El nuevo mundo ético se convierte, además, en un conferidor de sentido. Las acciones que realizamos adquieren una nueva dimensión, antes desconocida, son iluminadas por otra luz, que ocupa otro espacio de fase. Provisionalmente –y jamás como adquisición definitiva-, otras acciones y otros sentidos no capitalistas emergen, y ciertos movimientos son ya prefiguraciones del nuevo mundo.

La libertad destrabada señala el camino a la voluntad y a la inteligencia, indica aquello que se debe buscar y aquello que se ahora se puede pensar. En todo caso, exige que los medios para llegar a ese nuevo mundo ético sean claramente colocados, como acciones

plenamente factibles, a pesar de estar sumergidos las historias de sucesos que se cuentan todos los días como partes de la sociedad capitalista.

La vieja confrontación entre ética y política puede tener en este planteamiento un esbozo, elemental, para ser superado, mostrando que los dos son parte de la libertad que empuja hacia la construcción del objeto a ser elegido, en la ampliación de la realidad y del sentido de la realidad.

Por una parte, las acciones elegidas por la libertad adquieren una categoría ética, en la medida en que serán buenas o malas, según vayan o no en la dirección de la constitución de una realidad alternativa, no capitalista, orientadas hacia la superación de la explotación del hombre por el hombre.

Por otra parte, la ampliación de la realidad exige acciones concretas, eficaces, que se ejecutan en el presente ampliada en el que vivimos, en medio de las situaciones dadas por el ejercicio de poder de las clases dominantes. Y por esto, la libertad ética es simultáneamente libertad política.

Ética y política vuelven a juntarse, establecen un diálogo constante, en donde la ética pregunta: ¿van tus acciones en dirección del nuevo mundo sin opresión alguna?, ¿son coherente tus acciones con ese nuevo mundo ético que las masas postulan? Y la política pregunta: ¿están tus acciones orientadas a quebrar ese orden opresivo?, ¿en qué medida esas acciones son eficaces y provocan la apertura de agujeros en la sociedad capitalista?

Ninguna de las dos cuestiones se separan, desaparece la razón de Estado como el supremo justificador de cualquier hecho; igualmente se anula la voluntad utópica que no da paso a acciones reales en el mundo real.

Así, somos plenamente libres en el momento en que nos ponemos a construir el mundo en el que queremos vivir, cuando decidimos sobre nuestra historia, cuando las masas ponen en sus manos hacia dónde quieren ir, de qué manera quieren pasar el tiempo.

El capitalismo, su Estado y su razón han secuestrado la libertad, la han sometido a las elecciones dadas y posibles dentro de sus estrechos límites, han coartado cualquier forma de pensamiento que lo rebasara, han glorificado la mentira, muchas veces teñida de escepticismo y pesimismo.

Mas, la libertad como una poderosa corriente subterránea, termina por encontrar un camino de salida, por imaginar un mundo que quiere vivir y lo elige. La libertad únicamente se contenta con el mejor de los mundos posibles, de lo contrario vive esclavizada, realizando trabajos sin perspectiva histórica, al servicio de la reproducción ampliada del capital.

Y es la libertad la que postula el socialismo como aquel mundo que quiere vivir y empuja tanto a la voluntad como al pensamiento, obligándolos a encontrar el camino ético y político que conduzca a su consecución efectiva.

Emerge, así, desde el seno de la libertad otro horizonte de sucesos –como una ampliación de la realidad-, en donde, al fin, las masas pueden vivir otras historias que, seguramente, no se cuentan y no quedan registradas en la historia de los vencedores.

Un nuevo tiempo se inaugura, una nueva forma de vida se vislumbra. Y este horizonte emergente mira hacia atrás y comienza a reconocer las formas que le precedieron, como intentos fallidos, como fracasos, como lecciones de las cuales aprender, pero, de manera especial, como de una tradición de la cual reclamarse.

La libertad comprende que detrás de ella ha quedado la “primera edad del socialismo” y que es indispensable reinventar la “segunda edad del socialismo”. ¿Qué encadena la primera con la segunda, qué debe conservarse y debe desecharse, cómo deben ampliarse y redefinirse los conceptos anteriores, cuál será la forma de autoorganización de las masas, qué tipos de partidos de masas se requerirán?

Son todas cuestiones abiertas tanto a la voluntad de inventar iniciativas concretas en sociedad específicas, en contextos de lucha dados, como para la razón: nuevas reflexiones sobre el nuevo curso socialista de la humanidad.

Esta es la *tarea urgente* colocada frente a nosotros, la que debemos emprender sin demora, en medio de las enormes dificultades colocadas por una época en la que pareciera que solo tenemos como horizonte al capital y que estamos rodeados por el desaliento y el desánimo.

Colocarnos dentro del tiempo que estamos viviendo, dentro de la historia de las masas y de su resistencia al capital. Ubicarnos en esa Cuenta Larga Socialista para transitar con todo su bagaje histórico de la primera edad a la según edad, del paleolítico al neolítico, del capitalismo al socialismo.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson Perry, 1978, Las antinomias de A. Gramsci, Ed. Fontamara, Barcelona.
- Badiou A., 1988, L'etre et l'évenement, Ed. du Seuil, Paris.
- Bajtín M.M., 1982, Estética de la creación verbal, Ed. Siglo XXI, México.
- Baudrillard, 1988, El otro por sí mismo, Ed. Anagrama, Barcelona.
- Baudrillard, 1991, La transparencia del mal, Ed. Anagrama, Barcelona,.
- Beck, Giddens y Lash, 1997, Modernización reflexiva, Alianza Editorial, Madrid.
- Beck Ulrich, 1998, La sociedad de riesgo, Piados Básica, Barcelona.
- Bensaid Daniel, 1995, Les discordance des temps, Les Editions de la Pasion, Paris.
- Bergson Henry, 1977, Memoria y vida, Textos escogidos por G. Deleuze, Alianza Editorial, Madrid.
- Boden Margaret, 1984, Inteligencia artificial y hombre natural, Ed. Tecnos, Madrid.
- Blumenthal David, The holocaust and Hiroshima: icons of our century, en: www.emory.edu/UDR/Blumenthal/index.html.
- Blumenthal David, The banality of Good and Evil: a descriptive-analytic and a prescriptive-normtive reflections, en www.emory.edu/UDR/Blumenthal/index.html.
- Briggs J. y F.D. Peat, 1994, Espejo y reflejo, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Chalmers David, 1996, The Conscious Mind, Oxford University Press, New York.
- De Mello Anthony, 1998, Despertar. Peligros y oportunidades de la realidad, Ed. PPC, Madrid.
- Deleuze y Guattari, 1997, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Ed. Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze Gilles, Cursos de los martes, Spinoza, en: www.imagnet.fr/deleuze/:
- 24/01/78
25/11/80
13/01/81
20/01/81
17/02/81
24/03/81
- Derrida Jacques, 1971, De la gramatología, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

Fukuyama Francis, 1992, El fin de la historia y el último hombre, Ed. Planeta, Barcelona, 1992.

Gramsci Antonio, 1974, Antología, Ed. Siglo XXI, Madrid.

Habermas Jurgen, 1988, Teoría de la acción comunicativa, t.1, Ed. Taurus, Madrid.

Hawking y Penrose, 1993, Cuestiones cuánticas y cosmológicas, Ed. Alianza, Madrid.

Heidegger Martín, 1962, Ser y tiempo, FCE, México.

Joyanes Aguilar Luis, 1996, Programación orientada a objetos, Ed. McGraw-Hill, Madrid.

Kuhn T.S., 1983, La estructura de las revoluciones científicas, F.C.E., México.

Lakatos Imre, 1983, La metodología de los programas de investigación científica, Alianza Editorial, Madrid.

León-Portilla Miguel, 1988, Mesoamerica 1492, and the Eve of 1992, 1992 Lecture Series, Working Papers No.1, U. de Maryland, College Park.

León-Portilla Miguel, 1994, Tiempo y realidad en el pensamiento maya, Unam, México.

López M. Carlos, 1999, El Popol Wuj y sus epistemologías, Abya-Yala, Quito.

Lukács Georg, 1967, Estética. 3. Categorías básicas de lo estético, Ed. Grijalbo.

Lukács Georg, 1969, Prolegómenos a una estética marxista, Ed. Grijalbo, México.

Lukács Georg, 1985, Historia y conciencia de clase, Ed. Orbis, Barcelona.

Lyotard Jean-Francois, 1984, The postmodern condition: a report on knowledge, U. de Minnesota Press, Minneapolis.

Lyotard Jean-Francois, 1983, Le Différend, Les Editions de Minuit, Paris.

MacIntyre Alasdair, 1987, Tras la virtud, Ed. Crítica, Barcelona.

Mandel Ernest (ed), 1983, Trotsky: teoría y práctica de la revolución permanente, Ed. Siglo XXI, México.

Marx y Engels, 1976, La ideología alemana, en: Obras escogidas, T.I, Ed. Progreso, Moscú.

Marx Karl, 1968, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Ed. Grijalbo, México.

Milliband Ralph, Socialismo para una época de escépticos, Ed. Siglo XXI, México, 1997.

- Nagel y Newman, 1979, El teorema de Gödel, Ed. Tecnos, Madrid.
- Nancy Jean-Luc, 1996, La experiencia de la libertad, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Negri Antonio, 1979, Marx oltre Marx, Feltrinelli, Milano.
- Negri Antonio, 1992, Fin de Siglo, Piados, Buenos Aires.
- Rae Alastair, 1989, Física cuántica, ¿ilusión o realidad?, Ed. Alianza, Madrid.
- Penrose Roger, 1996, Las sombras de la mente, Ed. Crítica, Barcelona.
- Popper Karl, 1962, Conjeturas y refutaciones, Paidós, Buenos Aires.
- Popper Karl, 1985, Realismo y el objetivo de la ciencia, Ed. Tecnos, Madrid.
- Pressman Roger, 1988, Ingeniería del software, Ed. McGraw-Hill, México.
- Prigogine Ilya, 1997, El fin de las certidumbres, Ed. Taurus, Madrid.
- Quijano Aníbal, 1990, La nueva heterogeneidad estructural en América Latina, Hueso Húmero No. 26, Lima, febrero.
- Recherche La, 1991, La science du désordre, volumen 22, mai.
- Rossi Mario, 1974, La génesis del materialismo histórico, 3. La concepción materialista de la historia, Alberto Corazón Editores, Madrid.
- Sartre Jean-Paul, 1974, A puerta cerrada, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Schmidt, De la Garza, Nalda, (coord.), Los Mayas, CNCA-INAH/Landucci Editores, Italia, 1999.
- Smart J.J.C., 1975, Entre ciencia y filosofía, Ed. Tecnos, Madrid.
- Trotsky Lev, 1985, La revolución permanente, Ed. Orbis, Barcelona.
- Wallerstein Inmanuel, 1997, Espacio y tiempo como base del conocimiento, incluido en: Revista de la Universidad de Cuenca, Anales, tomo 42, noviembre, Cuenca, Ecuador.
- Weil Simone, 1994, La gravedad y la gracia, Ed. Trotta, Valladolid.
- Whitehead A.N., 1978, Process and Reality, The Free Press, New York.
- Wittgenstein Ludwig, 1988, Investigaciones filosóficas, Ed. Crítica, Barcelona.
- En Internet: www.eiffel.com

