

EL MUNDO BLOQUEADO EN LO ECONOMICO POLITICO

Vicente Santuc Laborde, S.J.

RESUMEN

Con la ilustración la crítica se abatió sobre todo, se revisaron todas las ideas y formas de vida tradicionales. La sospecha de Descartes acabó por limitar y tocar completamente el mundo tradicional. Frente al capitalismo arrollador que no podía soportar la existencia del mundo tradicional, la crítica marxista supo denunciar los avatares de sus realizaciones, pero no supo proponer alternativas nuevas, es decir, universales. Tanto por la agresión del capitalismo como por los ataques del marxismo, el horizonte intelectual del Siglo XX aún descansa sobre el horizonte del Siglo XVIII.

Frente a este panorama, el autor acepta la necesidad de criticar, tal como lo hizo Marx, los conceptos capitalistas de producción y trabajo, pero considera al mismo tiempo que lo urgente es rechazar tales rupturas pasando a otro nivel, a otro horizonte. Los conceptos de transformación y trabajo deben ser complementados con los de creatividad, diferencia y obra; conceptos más universales y menos estrechos que aquéllos para dar debida cuenta de la realidad humana. Para ello hay que establecer una relación de gratitud y de celebración con la naturaleza y con los otros.

El rol revolucionario de la burguesía en el siglo XIX fue obra de destrucción. Destrucción de los lazos que antes de desarrollarse la empresa capitalista en el campo social, entrelazaban las relaciones sociales. Pero, si la burguesía pudo hacer eso al nivel de la sociedad, es que antes los filósofos de la ilustración habían como desencantado al mundo del pensamiento. Si pudo caer la cabeza real de Luis XVI bajo la guillotina, es que antes cierto cordón umbilical del hombre con la naturaleza y todos los seres existentes había sido

roto. Si queremos entender nuestro mundo de hoy y captar algunas pistas de salida del torquete económico-político en el cual estamos encerrados, creemos que es necesario regresar a la matriz explicativa que encontraremos en el horizonte intelectual de una esperanza posible para todos, habiendo exorcizado los demonios que nos alejan del posible sentido para todos.

Para entender la destrucción sufrida puede ser conveniente examinar la naturaleza de los la-

zos o servidumbre de los cuales nos han “liberado” el liberalismo y los filósofos del siglo de las luces.

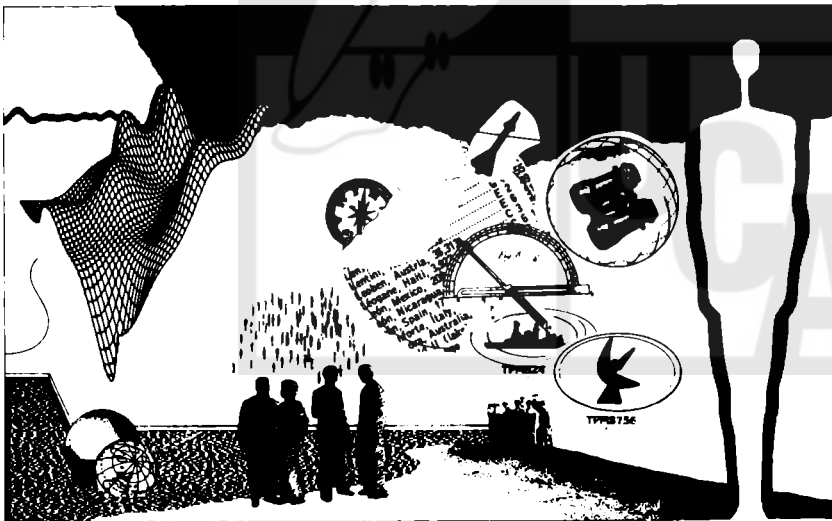
El registro simbólico

Los lazos del registro simbólico, sean de tipo legal, sacral o tradicional, tienen en común el formar un sistema y se ordenan en una representación coherente del universo y de la sociedad (Guillaune, *Capital et son double*, pág. 15).

¿Qué es el símbolo? Un ejemplo nos guiará. Al momento de separarse para un viaje dos comerciantes griegos, ligados por un negocio o cualquier otro contrato, rompían una vasija, cada uno de ellos se quedaba con un pedazo que podía juntarse con el pedazo del otro. Eran complementarios. Dichos pedazos complementarios —símbolos— eran la garantía en contra de cualquier eventualidad de la **permanencia del contrato**. Con su pedazo, el viajero de regreso se identificaba. Volvía entonces a **revivir el lazo**, el compromiso que le dio origen. El símbolo espera su junción, su unión con otra fracción para evocar **una unión**, una comunión que es **de otro orden** que los dos pedazos; pero orden al cual los dos remiten. Es así como el **símbolo hace entrar en un orden superior y distinto que siempre evoca**, le ha dado nacimiento y lo constituye.

Es así como el hombre todavía no desmembrado por las separaciones que operó el siglo de las luces, ha vivido su relación con la naturaleza. Lo expresa bien el jefe Seattle, en 1855, en su carta al presidente Franklin: “Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros, las fragantes flores son nuestras hermanas; el venado, el caballo, el águila majestuosa son nuestros hermanos. Todos pertenecemos a la misma familia. El hombre no ha tendido la red de la vida: es sólo una hebra de ella. Todo lo que hará la red, se lo hará a sí mismo. Nuestro Dios es su mismo Dios. El es el Dios de la humanidad y su compasión es igual para el hombre de piel roja que para el hombre blanco”. Como se ve, cada existencia es solidaria, todos los existentes remiten unos a otros y todos juntos remiten a una alteridad radical siempre presente.

En las sociedades precapitalistas la vida entera está como recogida en sistemas simbólicos: el trabajo, el alojamiento, el comer, etc. tienen un sentido simbólico que los estructura como enfiligrana, los amará y los determina profundamente; el comer, de manera muy manifiesta todavía hoy en nuestras comunidades campesinas, es un rito que va más allá del subsistir. Es rito en el cual la comunidad se expresa y se hace. El sentido del comer es hacer funcionar, manifestar y retomar pie en aquello que nos constituye



El desarrollo capitalista no podía soportar la red de lazos e interdependencias familiares y grupales medievales, pues sólo le interesa el hombre en cuanto fuerza de trabajo, una mercancía con valor de cambio.

como hermanos, solidarios, unidos por una presencia ya allí y que evoca e invoca.

La destrucción simbólica

No se trata aquí de recorrer y recoger expresiones simbólicas ligadas a prácticas sociales. Cualquier observador puede reconocer varias de ellas en nuestras sociedades campesinas regidas por rituales mediante los cuales, es la percepción de la naturaleza y del tiempo, son las relaciones con la naturaleza y con los otros, las que se representan, se codifican y se controlan. La VIDA cotidiana, en una sociedad simbólica, está como enlazada en una red de comunicaciones y evocaciones que canalizan y regulan su funcionamiento a todos los niveles, regulando deseos y necesidades, fobias y amores, relaciones y exclusiones.

El desarrollo capitalista no podía soportar esa red de lazos e interdependencias, necesitaba de un hombre desnudado de interdependencias, de lazos grupales y familiares. Del hombre, lo que quiso fue su fuerza de trabajo. Pero el acto de desvestir al hombre de todos esos amarres o solidaridades de la sociedad simbólica está en coherencia y continuidad lógica con un conjunto de rupturas intelectuales que el hombre del siglo XVIII operó. Si bien la crítica de la economía política ha denunciado la abstracción que sufría el hombre, dicha crítica no se ha remontado a las fuentes intelectuales que la hicieron posible.

“El universo simbólico que había rodeado a cada hombre desde su nacimiento, a través de su pueblo, su guilda o su señor desapareció; he aquí la mayor tragedia moral del sistema industrial”, dice F. Tannenbaum (*A philosophy of labor*, citado por Guillaume, *Le Capital et son double*, pág. 23).

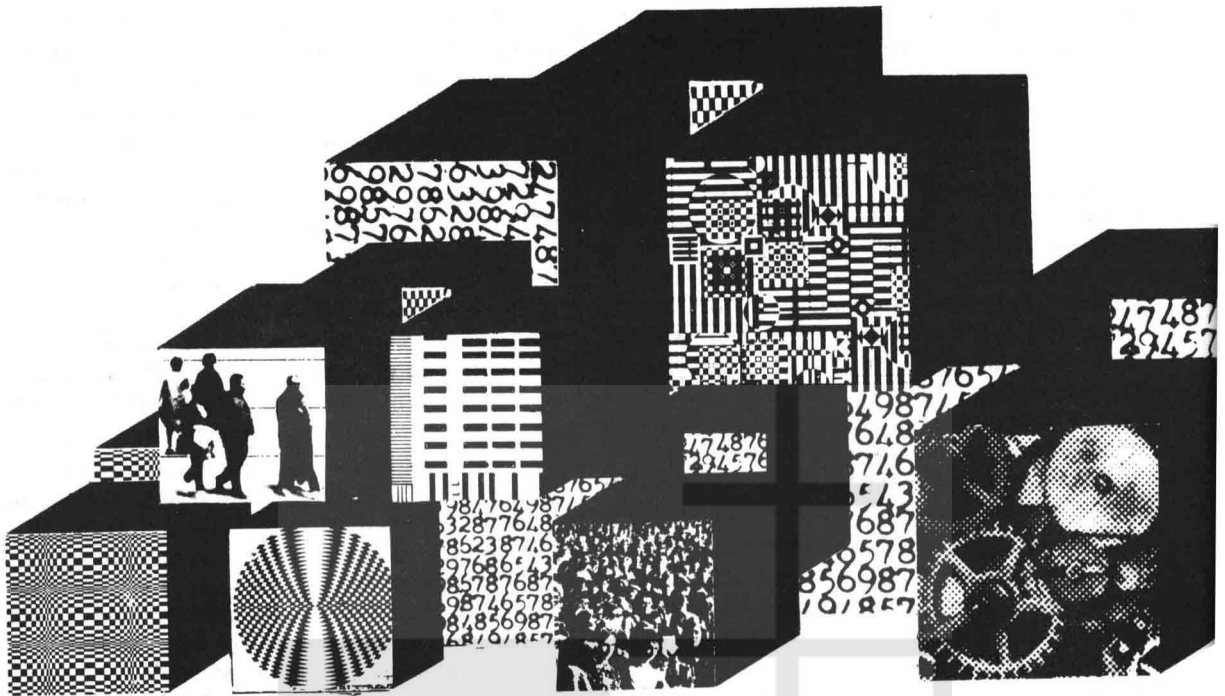
Pero antes de la industrialización el pensar humano se había dedicado al gozo del entendimiento y de la razón crítica. Fue la revisión general de todas las ideas tradicionales y la afirmación de la independencia del intelecto frente a la autoridad de la tradición y de la Iglesia. La sospecha que Descartes limitó, acabó por tocarlo todo. Si todavía para Descartes el mundo es para el hombre un orden dado, objetivo, sin cambios; pronto la ciencia experimental lo cuestionará cuando se pregunte dónde reside la causalidad. El espíritu humano llegará a ser para sí mismo su propio apoyo. La crítica se abatió sobre todo.

Lo que nos importa recalcar aquí es cómo de repente el hombre se encontró solo, mónada, autosuficiente, lleno de muchas potencialidades autónomas. Está solo, sin lazos con nada ni con nadie. La hermandad del mundo simbólico está rota. El hombre es lobo para el hombre. No sabe cómo explicar su ser en sociedad si no es acudiendo a un contrato social necesario y voluntario. Pero no aparece evidente que la unión sea inherente a la persona. Entonces, se van a hacer necesarias demostraciones y más argumentaciones para estudiar las condiciones de posibilidad del encuentro de dos conciencias y para asentar al hombre como relación al otro y justificar la ley que los pueda ligar.

Si todavía para Descartes la naturaleza era un orden dado, objetivo, conjunto de leyes sobre las cuales se asienta la inteligibilidad del mundo; especie de garantía de un orden en el hombre y las cosas que permite intercambiar significaciones, en cuanto el sujeto conforma la regla de su actuar a la naturaleza; con el siglo XVIII la naturaleza viene a ser un potencial de fuerzas. Es la época de los experimentos, del dominio técnico de la naturaleza donde sujeto y naturaleza-objeto están los dos sometidos a una finalidad operacional. La naturaleza ya no habla de nadie, no remite a una presencia de orden distinto a ella, ofrece solamente un refugio o permite una evasión, y más bien la naturaleza va a ser captada bajo el principio de producción como potencial de fuerzas que hay que captar, utilizar, aprovechar. El cordón umbilical del mundo simbólico está cortado. La naturaleza es la realidad que hay que expresar, manifestar mediante un proceso de trabajo y de transformación.

La tierra ya no es parte del hombre, como decía el jefe Seattle, la tierra no es su hermana “al hombre le da lo mismo un pedazo de tierra como otro, porque es un extraño que llega en la noche a sacar de la tierra lo que necesita”. Su insaciable apetito devorará la tierra y dejará tras de sí sólo un desierto, decía el indio estrechando ya la mano de nuestros ecologistas modernos.

Un hombre liberado de sus lazos y solidaridades simbólicas; una naturaleza separada del hombre y de toda relación a cualquier alteridad para ofrecerse únicamente al trabajo, a su transformación. Ese es el mundo, sin sortilegios y sin amarres, que liberó el pensamiento del siglo XVIII. Es ese mismo pensamiento el que está en el horizonte del mundo técnico - industrial de hoy, tanto en el este como en el oeste, en el sur co-



Hay que cambiar de problemática, rechazando las Casandras que nos quieren limitar a dos alternativas, la fatalidad del capitalismo o las modulaciones de los poderes estatales fuertes.

mo en el norte. Sirvió al desarrollo del capitalismo, es cierto. Frente a ese capitalismo arrollador la crítica marxista supo denunciar los avatares de sus realizaciones, pero no supo salir de sus aguas para llevar al hombre hacia alternativas nuevas, razonables, es decir, integrales y universales. Es así como, tanto por la agresión del capitalismo como por los ataques del marxismo que se ha mantenido en la misma corriente, hoy día, a nivel mundial, la matriz del horizonte intelectual descansa en el horizonte cultural del siglo XVIII. Hoy día América Latina, como todos los demás países, se debate en las algas mortíferas de aguas envenenadas desde el inicio, alimentadas por fuentes que no respetan "lo que es". El problema, a nuestra manera de ver, no radica en tradiciones culturales respetadas, identidades nacionales dudosas, en dependencias económicas, ideológicas, etc., cada vez más afinadas. Seguir con estas denuncias, las cuales hay que hacer por cierto, es seguir arrastrados por la lógica que debe cambiar y de la cual hay que salir.

Análisis de algunos conceptos carceleros

La liberación del hombre que operó el siglo XVIII generó el desmigajamiento de un mundo en el cual cada elemento se encontró de repente fundado en sí mismo. Cada fragmento encerrado en su propia justificación estaba expuesto a las contestaciones dispersas de otras conciencias que caminaban al ritmo de sus descubrimiento parciales. Eso abrió el campo a las exploraciones filosóficas, la gran herencia del occidente.

En ese contexto se van a imponer las teorías económicas y políticas de los ingleses las cuales darán pie al desarrollo de organizaciones productivas que descansan sobre la ganancia, la competición y la jerarquía social. Producción, trabajo y mercancia vienen a ser los conceptos primordiales que van a articular la dinámica de la sociedad mundial, como también a condicionar la visión del hombre y su relación con la naturaleza y los demás.

El hombre despojado de los lazos de la sociedad simbólica interesa al capital en cuanto fuerza de trabajo, la cual como mercancía tiene un valor de cambio. Inscrita en el proceso de producción estará utilizada como valor de uso generando plusvalía. En la sociedad industrial naciente, el trabajo ha reemplazado todas las formas de riqueza y el concepto dominante es "producción". Dicho concepto acabará por dominar hoy día toda la vida consciente de la humanidad. Se habla de producción industrial, de producción teórica, artística, etc. Nuestra vida está sobredeterminada por ese código, espejo de la economía política.

Frente a la lógica del capital, la crítica de Marx ha sido despiadada, pero no radical. Más bien asumió y propagandizó la sobredeterminación del código de la economía política. Aunque denunciando su individualismo contradictorio, asumió el esquema de la economía liberal de producción, sometiéndose así a una separación y a una abstracción liberal. Cierto, ubicará la plusvalía y denunciará la apropiación privada de un producto social, pero aceptará demasiado, a nuestra manera de ver, la identificación del individuo con su fuerza de trabajo y con su reto de transformar la naturaleza.

Al respecto, Baudrillard dice: "El marxismo, más que Marx, ayuda en eso a la trampa del capitalismo, persuadiendo a los hombres que están alienados por la venta de su fuerza de trabajo, impidiendo el acceso a la hipótesis más radical que lo son en cuanto fuerza de trabajo, en cuanto creadores de valores" (*Le Mirior de la Producción Casterman*, pág. 21).

Marx, asumiendo el esquema de la economía política liberal de producción y de necesidades, va a llegar a simplificar el intercambio social atento sobre todo a las necesidades. Así se somete en algo, y somete las críticas del sistema, a las abstracciones y separaciones del capitalismo. Las luchas sindicales (que simplificarán la lectura de Marx) puramente economicistas son una ilustración de eso.

La enfermedad más seria que nuestro mundo occidental padece es la determinación y la lectura de todos los niveles de existencia de los individuos y de los pueblos a partir de lo económico. Eso es herencia del horizonte cultural del siglo XVIII y de la sociedad liberal a la cual da pie con su dinámica progresista, técnica y experimental. Es la racionalidad de lo económico, ubicando y

evaluando todo el devenir del hombre a partir de esa línea. Esto llevó a Marcuse a decir: "El trabajo no es un concepto económico, es un concepto ontológico, es decir, que capta al ser mismo de la existencia humana, encunto tal" (*Cultura y sociedades*). Marx no dijo tal cosa aunque para él el trabajo fuera autoproducción y auto-objetivación del hombre. Tanto las ideologías marxistas como burguesas han desarrollado éticas del trabajo. Frente a ellas la estética del juego y la dimensión de celebración han aparecido como secundarias. Es el trabajo el que asienta el mundo como objetivo y al hombre como histórico. Estamos ya tan acostumbrados que no nos damos cuenta de lo que estos planteamientos tienen de parciales, limitados y relativos.

Si la burguesía plantea la alternancia "tiempo de trabajo" y "tiempo libre", tiempo "lleno y vacío", Marx plantea el tiempo del juego y de la libertad para el final del proceso de desarrollo de las fuerzas productivas. La forma de trabajo ha invadido toda la existencia; incluso en Marx, la relación sexual está también inscrita dentro del concepto de producción. En efecto, para él en la relación sexual el desgaste físico es útil, es una inversión, y no una volatilización gratuita y festiva de los cuerpos, animados por el deseo del otro. No hay intercambio simbólico en el trabajo con la naturaleza ni con el otro, aunque reconozca que la necesidad que empuja al hombre tiene inscrita en ella el deseo de cumplir con la totalidad de las necesidades, es decir, ser hombre.

En el trabajo y en el sexo, lo que el hombre ha entregado de su cuerpo, no es dado, ni devuelto por la naturaleza bajo la forma de reciprocidad, como lo expresaba el jefe Seattle, quien decía: "los ríos son nuestros hermanos, ellos calman nuestra sed. Los ríos, llevan nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si les vendemos nuestras tierras, deberán recordar y enseñar a sus hijos que los ríos son nuestros hermanos y hermanas; deberán en adelante dar a los ríos el trato bondadoso que darían a cualquier hermano"; la relación de producción central en el capitalismo apunta a **hacer dar**. Es inversión en la naturaleza; como dice Baudrillard: "Es una puesta en valor, en vez de una puesta en juego simbólico".

Trabajo y producción, centrales en la lógica de la economía política, son una reducción y racionalización en cuanto vienen a ser conceptos esenciales para captar, leer y expresar al hombre en su existencia. Allí encontramos una ruptura de la relación del hombre con la naturaleza y con los

demás que corresponde a la ruptura epistemológica, diagnosticada en el horizonte cultural del siglo XVIII, horizonte que nos envuelve a todos. ¿Será posible romper ese círculo y restaurar el intercambio humano con la naturaleza y con los demás en la dinámica del intercambio simbólico? Ello supone que el hombre vuelva a encontrar cierta hermandad con la naturaleza, que la respete, que ella no sea un simple "juego de fuerzas" que pueda usar y despilfarrar, sino que debe respetar, entrando con ella en el juego del intercambio. Igualmente el hombre tiene que dejar de pensarse como mónada aislada, autosuficiente y autónoma para asumir su existencia como desde siempre ha sido relación al otro. Dicha relación no tiene que probarse, buscar sus condiciones de posibilidad, es la tierra natal del hombre. El hombre es relación y circulación simbólica de esa relación.

Si bien, como lo hizo Marx, hay que criticar estos conceptos de producción y trabajo que nos dominan y en los cuales nos miramos; lo urgente es rechazar esos cortes, esas separaciones operadas en el hombre y que tendieron a hacer que sólo su dimensión económica y política fuera pertinente, tanto al nivel individual como social. Para eso hay que salir de este horizonte cultural. Hay que pasar a otro nivel, a otro horizonte intelectual.

Una condición se nos hace ineludible. Primero, entender el código de la economía política y, después caer en la cuenta de su etnocentrismo y regionalismo. Cuando la economía política aborda otros mundos culturales, otras civilizaciones, los destruye, sometiéndolos a la necesidad del progreso, de la industrialización, del desarrollo de las fuerzas productivas. Vacía pueblos y campos para movilizar la fuerza de trabajo, somete el campo a la ciudad, que viene a ser aglomeración funcional. Es así cómo el sistema se da las condiciones para someter al hombre a las necesidades de uso de las fuerzas productivas. La regla de la ganancia organiza y distribuye fuerzas y recursos; organiza el trabajo, pero también organiza la demanda y tiene que crear masivamente nuevas demandas, aunque no las puede satisfacer, servicios, equipamientos, salud, enseñanza, seguridad, espectáculos, diplomas, etc. El surgimiento y el desarrollo de nuevas demandas, no tan importantes en el siglo XIX dominado por necesidades fundamentales, llegan a tener un rol decisivo en la destrucción simbólica.

Esta dinámica ha llegado a constituir una

red que encierra al mundo entero. Pero esa universalidad, de hecho, no resta nada al etnocentrismo y al particularismo que allí se expresa.

Como dice Cardan: "La idea de que en todas las sociedades el desarrollo de las fuerzas productivas ha determinado las relaciones sociales de producción y, por consiguiente, lo político, lo jurídico, lo religioso, etc., presupone que en todas las sociedades existe la misma articulación de las actividades humanas, que la técnica, el derecho, la política, la religión estén siempre necesariamente separadas y sean separables. Es extrapolar al conjunto de la historia la estructuración propia de nuestra sociedad, que no tiene necesariamente sentido fuera de ella ("Marxismo y teoría revolucionaria", *Socialisme et Barbarie*, 1965, 40).

Como lo nota Baudrillard: "Si es así, la cosa es seria. De la misma forma que un pueblo que oprime a otro pueblo no es libre, una cultura que se engaña sobre otra, se engaña —quizás— sobre ella misma. Ese desconocimiento sobre las sociedades sin historia, no históricas, nutre un desconocimiento teórico sobre las formaciones económicas sociales capitalistas. El desconocimiento del nivel simbólico nutre las ilusiones políticas racionalistas del materialismo histórico. La lógica del materialismo dialéctico histórico no percibe que las contradicciones que diagnostica mediante su análisis estructural no son más que los síntomas de la ruptura que fundamenta el sistema. Ruptura del funcionamiento simbólico, ruptura asentada sobre la separación, la división que articula toda nuestra sociedad" (*Le Miroir de la Production*).

Hoy día podemos constatar que hemos entrado ya a una nueva etapa del capitalismo, es el pasaje de la mercancía al signo. Hoy día, los intercambios se realizan bajo la ley del código. Es así como cuando uno compra un carro, un calzoncillo, una casa, lo que está en juego no es tanto comprar una cosa útil, sino comprar una **identificación social**. Lo importante es inscribirse en el código social del consumidor. El consumo se instituye como sistema monopólico; estamos en un proceso de profundización de la destructuración simbólica. Las relaciones sociales ya no se juegan sobre la propiedad de los medios de producción, sino al nivel del adueñamiento del código. Algunos tienen su monopolio y lo imponen. Juntos manejan significantes que no remiten a nada más que al puro funcionamiento del código. El valor de uso se ha esfumado; las necesida-



Tanto en el pensar como en el actuar tenemos que respetar la alteridad de la vida y su ofrecimiento gratuito.

des están codificadas. El consumo sirve la producción que no tiene otra finalidad que ella misma: se consumen diplomas, carros, medicinas, etc.

Como dice R. Barthes: "Ahora, en nuestras sociedades, la cultura de masas mezcla las ideologías, las superestructuras. Da a consumir a clases que no poseen los recursos económicos para consumir los productos de los cuales, a menudo, no consumen más que las imágenes".

Frente a eso, parece que la amenaza ya no viene tanto de las masas laborales, que son parte del sistema, y que pueden y quieren consumir "signos" que producen, sino de los marginales o marginalizados, masas sin trabajo del tercer mundo: juventud, mujeres, homosexuales, etc. Entonces, frente a esa amenaza, las defensas del sistema, desde el sistema, son la referencia económica: consumo, salario, crecimiento, producción. Lo económico juega así el rol de integrador social.

Hoy un sistema articulado por la forma "signo" nos somete a todos. Nadie desde Piura hasta Tokio y Moscú escapa al sortilegio de esos signos. La crítica ubicada, bloqueada, como se

suele hacer, al nivel del funcionamiento económico no va a permitir desbloquear el sistema. Se trata de salir de una sociedad articulada por la separación porque consagra y asume la repartición del hombre en sectores de existencia y de inteligibilidad. La respuesta exigida se ubica al nivel integral, al nivel simbólico, y plantea la posibilidad y la exigencia de producir relaciones sociales articuladas simbólicamente, relaciones que nos introduzcan al ciclo ininterrumpido del hombre como relación y haciendo funcionar la integralidad de sus relaciones: ciclo del dar y devolver en solidaridad. Cada vez que un hombre retoma la palabra de Rimbaud "cambemos la vida", el hombre entero con todas sus dependencias reales y anheladas está ya allí, anhelando su reinscripción en una totalidad distinta en el movimiento simbólico y proyectando un antimundo. Ya no se trata de lucidez. Todo se ha dicho sobre el capitalismo y sus posibilidades, sobre los países ricos y los países pobres. No se trata de lucidez sobre lo económico político. Las dos clases universales, burguesía y proletariado, que debían poder orientar una estructuración y comprensión globales de la sociedad han tropezado con limitaciones evidentes. Quizás se trate de que el

hombre se acerque a una estructuración y comprensión globales de la sociedad y de su propia existencia en términos nuevos.

Proyecciones de esperanza

Cambiar la vida hoy —fórmula repetida, bella—, pero vacía en muchos casos. La historia y las circunstancias de hoy no anuncian muchas perspectivas alentadoras. No se trata de soñar con las sociedades simbólicas de ayer, ni pretender reconstruir a partir de los islotes simbólicos que todavía pueden quedar esparcidos en América Latina. Por otra parte, constatamos que las sociedades que han procurado escapar a la lógica capitalista han caído en formas nuevas de explotación y alienación.

La sociedad capitalista nos hace funcionar sobre la base de un deseo ceñido a la norma del "siempre más", consiguiendo así cierto tipo de integración social. Todos padecemos y criticamos ese mal, pero tenemos las alternativas porque la proyección hacia otro tipo de lógica de sociedad parece suponer un poder político fuerte y tememos los riesgos de desviaciones en beneficio de ese poder político.

Creemos que hay que cambiar de problemática y no debemos de creer a las Casandras que nos quieren limitar a dos alternativas: la fatalidad del capitalismo como mal menor o las modulaciones de poderes estatales fuertes. Por encima de las contradicciones este-oeste, norte-sur, surgen en el horizonte de la conciencia mundial dos condicionamientos nuevos, todavía manejados muy ideológicamente, pero que de hecho nos obligan a un planteamiento unitario terrestre: son el crecimiento demográfico y la limitación y posibilidades de agotamiento de los recursos naturales. Frente a esos dos grandes problemas la colectividad humana choca contra límites que superan la ciencia que siempre, en el horizonte cultural del siglo XVIII, nos redimió de todo. Las soluciones parciales, encontradas en uno de estos niveles, acaban por producir efectos más nocivos a corto o mediano plazo. Después de haber vivido en el horizonte abierto de progreso y con capacidades de ampliación indefinida, el hombre colectivamente choca contra límites. No sólo su existencia individual está limitada, sino también existen límites que se imponen al hombre terrestre. Es al interior de esa constatación que puede enraizarse un nuevo planteamiento del ser hombre terrestre. Hoy como ayer, la sociedad

humana aparece como una totalización en curso nunca acabada y por naturaleza inacabable, pero que hay que enmarcar dentro de ciertos límites que ineludiblemente tienen que tenerse en cuenta y manejarse en forma distinta: son el hombre masivamente invitado a la mesa de la vida y una naturaleza cuyos recursos se agotan irremediablemente o que exigen un respeto y un cuidado nuevo para su mantenimiento y renovación. Dos dimensiones que el capitalismo y el sistema industrial han tratado con irresponsabilidad guiados por un espíritu de codicia o de utilidad.

Frente a esa situación bloqueada, podemos dimitir, sea regresando a modelos anteriores, sea dejando con fatalismo que la lógica en curso produzca sus últimas consecuencias. También con un voluntarismo generoso, podemos pretender asaltar la historia sin tomar suficientemente en cuenta las condiciones. Pero podemos también procurar pensar el momento. Como dice H. Lefebvre "no existe pensamiento sin utopía, es decir, sin querer aquello que se descubre al crearse: la diferencia" (**Manifiesto diferencialista**, Siglo XXI, pág. 123). Dos conceptos a subrayar allí: creación y diferencia.

La predominancia del concepto de producción nos ha metido en el crecimiento como medio y fin. Se ha confundido crecimiento con desarrollo. Hay que acabar con esa indiferencia conceptual ante el crecimiento y el desarrollo. El crecimiento se guía por modelos que pretenden ser generales, aplicables y, por lo tanto, coercitivos. El desarrollo implica un enriquecimiento complejo, sin reducción de las relaciones sociales. Implica la creación de formas de vida social, valores, ideas, nuevos medios de vida, estilos. Connota, implica y desarrolla diferencias. No existen modelos, existen caminos. Por eso, se trata de favorecer la creatividad y atacar las estrategias reductivistas. "Por eso, salir de una sociedad molar donde grandes masas están organizadas centralmente en función de una sociedad molecular, hecha de divisiones, minigrupos, ramificaciones" (Guillaume id., pág 162). Se trata de fomentar al **grupo**, cuyo concepto base es la **cohesión**, resultado de comunicaciones directas, múltiples y recíprocas anudadas entre los miembros. Grupos en fusión que viven la solidaridad entre miembros, habiendo eliminado entre ellos, por la fuerza y la lógica de una acción común, relaciones de exterioridad, de agresividad. Dichos grupos permiten a su nivel un actuar, una creación sobre la realidad. En tales grupos las re-

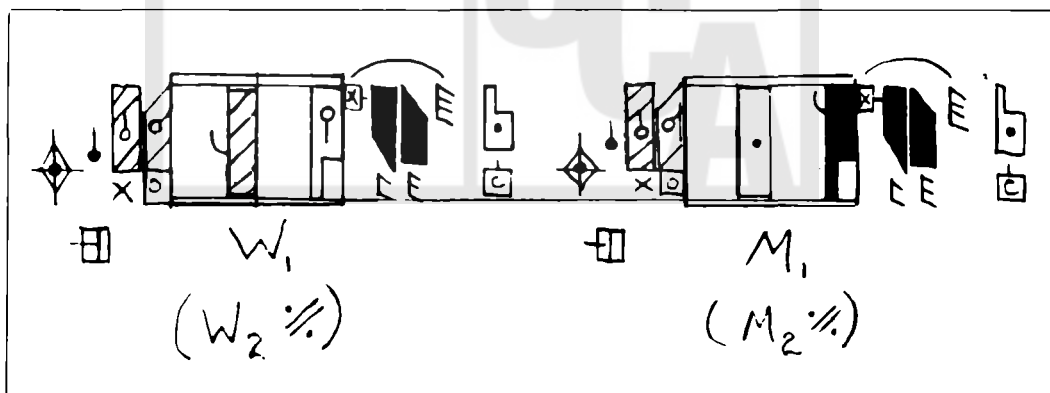
laciones no son mediatizadas por un código social. No hay palabra exterior en cuanto todas las palabras pueden ser interiorizadas. La autoridad como instancia exterior se disuelve. Entraríamos así a una situación diferente de la serialización del individuo por el sistema, en el cual cada uno está limitado un rol de receptor.

Eso supone la ruptura de la seducción y de la necesidad de someterse al código social que produce deseo del orden público, respeto de las convenciones, de los impresos, de lo dicho por T.V., etc. Ciertamente, podemos pensar que esto manifiesta ese "deseo del hombre como deseo del otro" que señala Lacan (*Escritos*, Senil, 1966, pág. 628), en cuanto "el otro es el lugar en donde se constituye el yo que habla con el que escucha lo que uno dice, siendo ya la respuesta, y el otro diciendo en su escucha si el primero ha hablado o no" (id. 242). En la escucha del otro, como en la sumisión a su palabra, lo que hay es el deseo de ser reconocido por un otro. Deseo inalienable. Pero en la sociedad serial, que es la nuestra, el otro no está. Lo que hay es un código que juega con nuestros deseos y que, con trampa, juega el papel del otro, y es fuente de poder para los hombres y las organizaciones que lo manejan.

Pero si, como decía Sartre, "Nunca somos el mero producto de lo que han hecho de nosotros", entonces podemos pensar que ese código no es tan intangible... Lo que hará el grupo es reducir el impacto del código social, haciendo jugar la comunicación en el mismo. Cada uno podrá encontrar al otro por medios sencillos, como son la palabra, la fiesta, etc. Entonces será posible que ese deseo evolucione dentro del grupo.

Inscrito en un grupo de ese tipo, el hombre no necesita los espectáculos de identificación de la sociedad serial que lo proyectan en mil organizaciones en las cuales tiene que participar para reconstituir en su representación interior los fragmentos de su ser disperso. En el grupo su deseo de identidad puede encontrar mecanismos de reconstrucción. La comunicación puede allí acceder a un funcionamiento simbólico escapando, tanto a un narcisismo sutil, como a una funcionalidad utilitaria, en cuanto el otro no está presente, porque sea mi colaborador, mi vecino, o mi cliente, sino en cuanto **interlocutor**, es decir, aquel a quien la expresión expresa, con quien expreso y con quien puedo **celebrar el hecho de comunicar, de estar juntos**. Deseo del otro que es la **socialidad**. Socialidad, estado y conquista en la cual nos encontramos juntos frente al existir común, ajeno y compartido. Socialidad en que nos encontramos dentro y frente al otro que es el sentido de nuestro existir.

En los países del norte grupos de este tipo surgen y se diagnostican como hitos de las fuerzas de cambio social inscritas en ellos. Lo que producen es una protección parcial y transitoria de sus miembros en relación al poder de la sociedad serial, pero también son pedagogías de libertad. En América Latina, las comunidades tradicionales, como también los múltiples grupos que surgen, representan fuerzas y espacios que en ese sentido merecerían una reflexión seria. En todas partes, lo que más o menos conscientemente se reivindica y lo que hay que escuchar es el derecho a la diferencia, no para vivir o pensar diferentes, sino **ser diferentes**, como dice H. Lefebvre.



La enfermedad más seria del mundo moderno es la lectura de todos los niveles de la vida a partir de lo económico.

En cuanto a la naturaleza, hemos dicho cómo en el horizonte intelectual del siglo XVIII ella se redujo a ser un conjunto de fuerzas esperando la intervención tecnológica del hombre para su transformación y dominio. Se confundió dominio y comprensión y esto fue acentuándose a medida que crecía la matematización de todos los procesos naturales. La naturaleza no perdura ya en el discurso científico, sino como abstracción, para designar "lo real" o "el objeto" en general a transformar y aprovechar. Como dice Lefebvre: "cómo comprenderían estos espíritus precisos pero serios la gran paradoja del pensamiento clásico". La rosa no tiene un por qué, florece porque florece, no se preocupa de sí, misma, no desea ser vista; la rosa da y se da, no sabe para quién, ni el por qué de su generosidad (id. 90).

Los más concretos y positivos dirán que la flor precede al fruto, indefinidamente, en un ciclo. Angelus Silesius aclara que la flor no se reduce a una particularidad de la naturaleza, sino que es la naturaleza misma la que se declara en ella. Y Lefebvre comenta: "la flor va más allá de las funciones y las estructuras porque viene de más lejos. **Difiere** y se ofrece, sin saberlo, a quien diferente de ella, recibirá el don soberano, y sin que tampoco éste sepa el por qué ni el cómo. En tal diferencia es donde se encuentra el don" (id. pág. 91).

Cuando nuestros científicos industriales no captan de la rosa más que la posibilidad de transformación que pueda sufrir para hacer un perfume están perdidos. Y lo que hacen con las rosas lo hacen con toda la naturaleza, que da, se da y no sabe ni para quién ni el por qué de tanta generosidad. Más allá de lo que se obtiene por un trabajo, más allá de la serie de causas y efectos, ¿no hay también algo que se da por gratitud y por gracia? Esta flor simboliza el deseo, como dice Lefebvre. No sería el deseo un don, una gracia, venidos no se sabe de dónde. Será posible leer en el ser una orientación, un sentido al cual la libertad puede adherir movimiento hacia el otro sin retorno a lo mismo. Movimiento que no tenga ninguna complacencia, que no busque ninguna recompensa, a la vez libre e imprescindible.

Los conceptos de transformación y trabajo son demasiado estrechos para dar cuenta de eso. Tanto en el pensar como en el actuar tenemos que respetar esa alteridad de la rosa y su ofrecimiento a nosotros. Para eso, otros conceptos nos parecen necesarios: creatividad, diferencia y obra.

El hombre con su cuerpo, tanto en su pensar como en su actuar, se sumerge en el mundo y, en consecuencia, expresa este mundo al mismo tiempo que lo piensa. En eso su gesto no es sólo descarga nerviosa, ni aprovechamiento utilitario y funcional, sino celebración del mundo, de la naturaleza, de la rosa. Somos a la vez sujetos y parte de este mundo, desde la percepción hasta la expresión creadora que respeta la diferencia y produce la obra. En cuanto esos "pensar" y "obrar" del hombre se realizan en un horizonte de integralidad, nos introducen a la comprensión del ser, son de dimensión ontológica. El lenguaje y la obra son así moradas del ser. Pero hay que salir de las separaciones instrumentalizadoras y de las matematizaciones en las cuales estamos entrapados, y entrar, incluso en la relación con la naturaleza, con una actitud de gratitud y celebración. Ya fracasó la racionalidad de la empresa extendida a toda la sociedad y a toda la naturaleza.

Diciendo esto no hacemos más que señalar una exigencia, sin indicar pistas o caminos. En la medida en que esa exigencia vaya haciendo cuerpo en la sociedad podemos pensar que inducirá a buscar y encontrar caminos. Viene el momento en que no es opción, sino necesidad urgente, es el conjunto de hombres en su relación con la naturaleza que se encuentra en la misma situación histórica marcada por las desviaciones señaladas. En la obra el hombre no crea otra cosa que él mismo y el mundo, al mismo tiempo. Como dice Sartre: "la realidad humana es creación de sí mismo fuera de ella misma".

Las dificultades del planteamiento filosófico en América Latina

De acuerdo a lo señalado se ve cómo, a nuestro entender, el esfuerzo de la reflexión filosófica se invierte en la lectura y manifestación del itinerario lógico que busca dar cuenta, siguiendo la razón, de lo que es el hombre en su existencia concreta y unificada. Se trata de ir hasta el fundamento último procurando respetar todas las categorías y su ordenamiento. En el momento de mi llegada a América Latina, en las circunstancias de los años 70, choqué con el hecho de que la pregunta y la respuesta filosóficas tuvieran que acoger como ineludible e impostergable ciertas categorías con el riesgo aparente de renunciar a la coherencia del lenguaje. **El reino de la violencia y la urgencia de la acción** parecían postergar

la necesidad de forjar un discurso coherente. La coherencia filosófica exigida parecía un lujo desprovisto de interés. En concreto, si bien hablaba del hombre, no le daba nada que no tuviera ya, y lo urgente era la creación, la acción. Crear, hacer algo que no existía antes. No crearse para recaer en la reflexión; sino hacer una obra de acuerdo a las exigencias latinoamericanas.

Si como lo dice Guibal, "el hombre es este ser paradójico que accede a la palabra solamente por el hecho de encontrarse cogido y constituido por ella. Recibe y trasmite la palabra mediante su cuerpo, pero sin poder apropiársela nunca. El hombre cree poseer la palabra, no es más que su eco. Es el significante de una palabra que existe antes de él y que perdura después de él y que su cuerpo fija en el mundo". Se puede pensar que las circunstancias indicaban que América Latina se estaba sacudiendo del discurso y de la coherencia heredados de la independencia. Lo hacía atendiendo a discursos ya hechos, no criticados, donde escuchaba sobre todo la urgencia de la acción. Muchos lenguajes circulaban, importados, remendados, todos obnubilados por lo económico-político. No eran para inducir a la reflexión, sino para plantear un quehacer de acuerdo a las circunstancias latinoamericanas.

Se trataba de usar el lenguaje para invertir en un quehacer económico-político, una existencia determinada en relación a la cual el hombre quedaba como herramienta de realización. Se asumía que la realización del mismo, porque ya pensada aquí o allá, caería de suyo en el dominio de lo universal, o que lo económico-político era la forma de lo universal hoy.

Ese lenguaje de los hombres del quehacer (revolución o lo que sea) sigue hoy día. Es lenguaje del sentimiento y llama a los sentimientos. Puede exponer su proyecto como sentido de la historia, realización de la libertad, etc. Las palabras no lo limitan con tal de que le permitan ganar el concurso de los demás. Las palabras de esos creadores de nueva sociedad, no forman un discurso, sino un "mito". A ese nivel el discurso no está llamado a normar la vida y los actos de los hombres, porque no da al hombre un sitio definido en un mundo entendido. Ese lenguaje mítico no es verdadero ni falso. Es útil y sincero.

Frente a estos hombres del "que-hacer" económico-político, el filósofo llega a aparecer como un enemigo, en cuanto si bien está dispues-

to a actuar debe entender del proyecto; y que si tiene que renunciar al juicio, renuncia a la acción. Enemigo peligroso en cuanto el filósofo puede distraer a los demás del proyecto o desconazarlos.

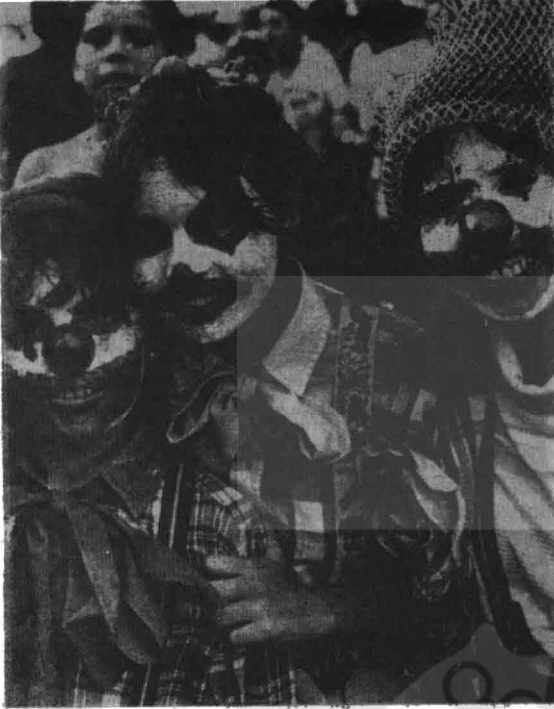
No se trata de armar andamiajes artificiales ni pasadizos de reconciliación. La pregunta que se le puede hacer a la filosofía es si tal actitud corresponde a una categoría inteligible, aunque la actitud misma no haga sobre ella misma el esfuerzo de su intelección. Podemos asumir que el lenguaje del hombre del quehacer es el lenguaje del imperativo, pero no del tipo kantiano que, como dice E. Weill: "no incluye ningún imperativo concreto, sino sólo juicios en relación a actos posibles". Aquí lo bueno y lo malo se reducen a cuestiones técnicas. El quehacer y nada más.

Pero, por más que los caballeros generosos del quehacer inmediato lo olviden, de hecho, se trata de realizar al hombre. Tarea fijada para y por el hombre mismo que sabe que todavía no es hombre y la filosofía va a procurar expresar a la realidad del hombre a realizar en la historia. Si bien la filosofía no puede ni quiere impedir a nadie vivir o morir como lo entiende, lo que si debe procurar hacer es entender lo que los hombres hacen y entienden. Para ella, la historia no es un objeto exterior, sino su propia esencia; la historia es la filosofía en devenir y expresa la realidad del hombre a realizar en la historia. La filosofía apunta a un discurso coherente de la libertad en el proceso de su realización. En ese esfuerzo el hombre se define como razonable.

Para el hombre, en la historia, se trata siempre de lo mismo: ser hombre. ¿Los hombres de diferentes culturas lo lograron? Sí. Puesto que fueron hombres; pero también no, en cuanto ninguna civilización ha llegado a una permanencia absoluta. En cuanto el hombre se realiza se muestra así mismo libre, presencia de sí mismo, libertad activa; el hombre es y puede ser libertad comprometida en el mundo, transformándose a sí mismo al mismo tiempo que transforma el mundo.

Ser hombre es el reto que todos resolvemos cada día por nuestra cuenta con los demás y cada uno lo resuelve únicamente para sí, soportando y haciendo vivir los condicionamientos de su existir, procurando acceder a lo universal dentro de lo particular, mediante un discurso singular que trata de acceder a lo que es, a la presencia.

Los conceptos de transformación y trabajo deben ampliarse con los de creatividad diferencia y obra.



Discurso y situación. He aquí los dos polos entre los cuales cada hombre se va a jugar y definir como razonable. Para nosotros, hablando desde América Latina, es urgente tener en cuenta los condicionamientos, pero se trata de tenerlos en cuenta en un discurso razonable, es decir, universal.

Asumiremos, para acabar, el rol que Ernst Bloch da al filósofo. Debe ser el ser que busca discernir; es el que ve, prevé y desvela, como también debe indicar caminos en el desierto de la realidad. Tendría que dar indicaciones valiosas para orientar nuestra acción en los acontecimientos. Debería procurar descubrir lo que podría esclarecer el presente y anunciar ya el futuro. No debe ser funcionario de nadie, pero sí hombre ligado por los suyos, a sus responsabilidades concretas. Esto hace del filósofo un militante especializado en la interpretación de los signos de nuestros tiempos. Por fin, su tarea específica sería distinguir dónde se encuentra la esperanza de los hombres y los caminos mediante los cuales se puede caminar en este mundo.

