

coincidimos con el momento en que esa seguridad decae: los mitos del progreso, de la libertad, la igualdad, la justicia social, etc., no han cumplido con sus promesas de felicidad para todos. Tales mitos se expresaron en «grandes relatos» ya agotados, y hoy presenciamos un cuestionamiento de los principios sobre los cuales se asentó esa *famosa* modernidad.

De inmediato vamos a considerar las grandes rupturas que se han dado a lo largo de los últimos siglos. Lo haremos respecto a los tres grandes polos de relación del hombre:

– La relación ser humano-naturaleza: mundo de la ciencia física, mundo de la producción y la economía.

– La relación ser humano-otro ser Humano: mundo político.

– La relación del ser humano consigo mismo: mundo del sujeto, del yo.

Si asumimos la división en etapas históricas así enunciada —esto es en la repartición en mundo premoderno, mundo moderno y mundo posmoderno—, vamos a ver que cada uno de nosotros participa de los tres.

## 2. RUPTURA, CON LA MODERNIDAD, DE LA REPRESENTACIÓN ANTERIOR DEL MUNDO FÍSICO: EL NUEVO ESPACIO-TIEMPO

En el aspecto de la representación del mundo físico —mundo de la naturaleza—, la modernidad representa el final de una «visión simbólica y sacralizada» del mundo. La representación existente refería a un orden cósmico, una «gran cadena del Ser» en la cual cada ser ocupaba el lugar que le correspondía; el de los seres humanos era un lugar intermedio entre los ángeles, los seres celestes y las criaturas que nos acompañan en la Tierra. El orden de ese «cosmos» era jerarquizado. Dicha visión era una herencia de la filosofía griega, que hablaba del ser humano como «ser intermedio» en cuanto participaba del *mundo de arriba* y del *mundo de abajo*. Asimismo, en la visión cristiana de la Edad Media, Dios había colocado al hombre en ese sitio intermedio. Con la modernidad se rompió esa visión de la totalidad como «cosmos inmediatamente sensato», en cuanto hablaba de y expresaba con evidencia la voluntad de Dios. Se pasó a una visión en donde el mundo ya no es «cosmos», es decir, «orden clausurado y limitado», y cuya jerarquización expresaba la voluntad divina. El mundo pasó a ser visto como «naturaleza», conjunto de leyes que funcionaba con autonomía total, sin referencia a nadie, y el hombre quedó expulsado del sitio intermedio que ocupaba. Tal ruptura va a dejar a la misma sociedad sin el respaldo «natural-divino» de su organización.

La ruptura operada por la modernidad a nivel de la representación del «cosmos» es fundamental en cuanto abrirá un conjunto de posibilidades nuevas a

partir de la modificación de la manera como el hombre se va pensar dentro de la totalidad. El cambio connotará modificaciones en la percepción y organización del espacio y del tiempo.

Nos vamos a detener en la consideración de esa ruptura en razón de la importancia que llegó a tener para el mundo moderno.

### **2.1. El mundo medieval**

En la Edad Media, Europa vivía en una representación del mundo que combinaba la herencia aristotélica y la cristiana. Se asumía que existían el mundo de arriba (Dios, los ángeles y las potencias celestes) y el mundo de abajo (tierra, minerales, plantas, animales). Participando de los dos mundos, el hombre era mediador entre el orden natural y el orden divino. El mundo de la naturaleza era «cosmos», como lo fue para los griegos; es decir, un todo organizado, pero no era considerado eterno, puesto que había sido creado por Dios. Sin embargo, en continuidad con la visión griega, dicho «mundo» se consideraba clausurado, limitado, sin evolución. Por otra parte, se entendía que la naturaleza era como un libro —un conjunto de signos con significación precisa— abierto para quien sabía leerlo. Ella hablaba inmediatamente, al ser humano, de Dios su creador.

Hasta el siglo xvi, Europa vivía en un mundo particular, en una representación de la organización de la totalidad que difería de las representaciones que se vivían en otros espacios culturales del planeta (China, África, América Latina, etc.). Sin embargo, su visión del mundo se apoyaba en una lógica similar a la que sustentaba las visiones del momento de los otros espacios culturales. La similitud descansaba en que, en todas partes, se trataba de *visiones simbólicas del mundo*. Cada cultura (Europa, África, América Latina) tenía sus particularidades y sus tradiciones propias, pero para todas ellas el *hombre formaba parte de un todo sensato* según el cual existían diferencias y complementariedades entre todos los seres. La visión de esos mundos era simbólica en cuanto se asumía que cada elemento, cada individuo, estaba inscrito en una totalidad configurada por la articulación, combinación/oposición de cada elemento con los demás. En razón de dicha articulación, la existencia de cada elemento e individuo encontraba inmediatamente sentido. En esa complementariedad se inscribían los mundos minerales, vegetales, animales y el mundo humano. Y dicha «diferencia y complementariedad» valía también para los seres celestes. Todos los diferentes entes se encontraban inscritos en una totalidad sensata en la cual cada uno encontraba sentido precisamente por esa diferencia y complementariedad con sus congéneres o con seres de géneros diferentes. El todo en cuanto tal remitía a Dios creador, del cual hablaba inmediatamente.

Con esa visión de la totalidad el *Renacimiento y la modernidad europeos van a operar una ruptura*. Esta ocurrió en Europa y representará la particularidad occidental. Por efecto de la colonización, pero sobre todo de la ciencia y la técnica que produjo, se generalizará la nueva visión europea del mundo y se *mundializarán* los «logros y problemas» de la particularidad europea. No se trata aquí de lamentar el hecho, sino de constatarlo. Tenemos que llegar a entenderlo, para poder después avizorar las salidas posibles a los problemas planteados. Veamos eso.

Dijimos que el *mundo medieval* inscribía su vida en un orden simbólico. Eso autoriza a hablar, en su caso, de un *funcionamiento simbólico* del conocimiento y de la sociedad. Para entender lo que esa expresión significa, nos ayudaremos con el libro de Edmond Ortigues, titulado *Le discours et le symbole*.<sup>15</sup> En el mundo griego, de acuerdo con lo que dice este autor, el símbolo era un pedazo de vasija que se rompía al momento de acordar un contrato comercial entre dos casas comerciales. Pasado el tiempo, en un mundo ágrafo, por lo tanto sin contrato escrito, la unión de los *símbolos* (o pedazos de vasija) hacia revivir el contrato que originó dichos símbolos. El ejemplo ilustra cómo el simbolismo es de expresión indirecta: el simbolismo no se da en el mero acercamiento de los dos símbolos materiales, sino remite a una estructura social que tiene acuerdos y pactos que duren. Remite, por lo tanto, a lo que dice una sociedad de ella misma.

Conviene subrayar las dos ideas esenciales en el simbolismo:

– *Su principio* remite a la relación de dos «elementos diferentes» que se pueden combinar: los símbolos.

– *Su efecto* es el de «hacer revivir una relación» mutua entre dos sujetos: hace revivir una alianza, un pacto.

Las anotaciones anteriores son suficientes para dar a entender cómo en la Edad Media hombre y naturaleza eran símbolos: la articulación de *hecho* de los dos elementos —hombre y naturaleza, diferentes y complementarios— remitía, evocaba, hablaba inmediatamente del creador de ambos, cuya existencia de *hecho* no podía ser entendida sin esa referencia.

Más allá de la relación hombre-naturaleza, debemos saber que en el mundo medieval todo lo vivido tenía valor simbólico. Cada momento de la vida del ser humano de la Edad Media remitía a un orden diferente del orden inmediato al cual pertenecía: hablaba inmediatamente de Dios, que había presidido y seguía presidiendo la articulación vivida. En tal mundo todo tenía un sentido simbólico. Así era para los actos de la vida cotidiana: trabajo, comida, etc. En ese mundo, el sentido simbólico se añadía o se descubría inmediatamente en el sentido y la finalidad del acto realizado. Todo era voluntad divina y unión con esa voluntad que quería que las cosas fueran tal como se presentaban.

---

<sup>15</sup> Cfr. Ortigues, E. *Le discours et le symbole*. París: Montaigne, 1962.

Lo divino penetraba lo cotidiano. Una buena cosecha era signo de la bondad divina; una inundación, signo del castigo de Dios. Las causas segundas —que Santo Tomás afirma con fuerza (a saber, que Dios no interviene directamente en el curso ordinario de la vida, sino a través de las leyes generales de la creación)— desaparecían en la mentalidad ordinaria, que asumía que en cada momento Dios podía intervenir y modificar las leyes del orden natural. Ángeles y demonios intervenían a cada momento. La vida humana era diálogo perpetuo e inmediato con lo sobrenatural: «Dios lo ha querido, lo ha hecho, te ha castigado», etc.<sup>16</sup>

En la Edad Media, esa representación simbólica del mundo respaldaba una ciencia física en continuidad con la física aristotélica. Esa ciencia física estaba más preocupada por la *esencia de las cosas* que por los *fenómenos*. La *ciencia* medieval no pretendía conocer ni modificar ni «intervenir sobre» los fenómenos de la naturaleza. Seguía pretendiendo conocer la «esencia» de las cosas. En cuanto a las intervenciones sobre la naturaleza, ellas no remitían a la ciencia sino más bien a la *magia* o *alquimia*.

De acuerdo con Aristóteles, la ciencia apuntaba a la *esencia* de la naturaleza. Es lo que ilustra Simplicio (filósofo del siglo VI d. C.) en su *Comentario sobre la física de Aristóteles*, en donde sostiene que «pertenece a la teoría de la física examinar lo que concierne a la esencia del cielo, de los astros, su potencia, su calidad, su generación y su distribución».<sup>17</sup>

La intervención sobre la naturaleza remitía pues a la *magia*, la cual se asentaba sobre la convicción de que todas las cosas son habitadas por fuerzas o principios animados. Como ciencia operacional, la magia pretendía dominar las fuerzas naturales —celestiales o infernales— con procedimientos similares a los que se utilizan sobre seres animados. El «mago, chamán, sacerdote o lo que fuese» pretendía que esas fuerzas naturales lo *obedeciesen* utilizando encantamientos, exorcismos, filtros o talismanes. Esa mentalidad, con el recurso a la magia, duró hasta los albores de la Edad Moderna.

Ernst Cassirer en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, dice que:

Subyace a la magia la idea según la cual el principio de toda intelección es la semejanza percibida por los sentidos. Toda comprensión, como todo

---

<sup>16</sup> Si sabemos mirar, reconoceremos que esa visión sigue presente «entre y en» nosotros. Recuerdo, por ejemplo, que en Piura la señora Chepa reconocía la intervención directa de Dios en cada momento de su vida. Desde luego, el «diluvio de 1983», como dijeron los campesinos, era para ella evidente manifestación del enojo de Dios con la población de Piura. Y Monseñor Cantuarias manifestó participar de esa visión cuando organizó una procesión para aplacar la ira de Dios, despertada por tanto pecado de los piuranos.

<sup>17</sup> Cfr. Simplicius. *On Aristotl'es Physics*. New York: Cornell University Press, 1989. Véase en especial II.2.

razonamiento intermediario, se reduce a un *acto de simpatía* mediante el cual nos aseguramos de la comunidad que nos liga a todo ser.<sup>18</sup>

En esa perspectiva, para la magia, la naturaleza no es *objeto*, sino su *sujeto*: ella es fuente de todo poder mágico gracias a la ley de atracción de lo semejante y de repulsión de lo diferente que norma su espacio.<sup>19</sup>

En la Italia del Renacimiento, Ficino, Pomponazzi, Savonarola (dominico quemado en Florencia) y Maquiavelo discuten de las *mirabilia* (curaciones, magia y profecías) dables en tal visión del mundo y del orden del cosmos. Ninguno de ellos niega esos fenómenos maravillosos; solo se diferencian por la explicación. Savonarola, en la Florencia de los Medicis y de Leonardo da Vinci, está autoconvencido de su don de profecía en razón de su unión con Dios. No duda de las *mirabilia* y ve la posibilidad de cada una (curación milagrosa, efecto a distancia, profecía) en la intervención directa de lo sobrenatural. Dios o el demonio. Los otros —píos laicos— no quieren hacer intervenir lo sobrenatural con iniciativa divina o demoniaca en cada caso, y para explicar esos fenómenos que reconocen, se refieren a las *Razones seminales*, al *logos espermaticus* depositado por Dios en todo lo creado. A partir de su concepción unitaria del mundo, los diferentes tipos de *mirabilia* les parecen explicables con tal de que «el agente y el paciente» estén bien dispuestos y puedan coincidir con las razones seminales depositadas por Dios en el mundo. Quien se entrega a la tarea con plena fe, puede captar las fuerzas dispersas en el mundo y puede producir efectos reales sobre el exterior.<sup>20</sup>

Evidentemente, allí estamos en presencia de una cosmología anterior al *meccanicismo*, anterior a la explosión del universo en espacios infinitos, anterior a la revolución conceptual de Galileo, Newton, Descartes y Kant. Pero, lo saben ustedes, en el Perú podemos encontrar todavía esa cosmología en lo que queda de los chamanismos tradicionales en la selva, la sierra y la costa.<sup>21</sup>

Para hacerles percibir con más fuerza lo que puede representar una visión simbólica del mundo, he aquí la carta que, en 1855, escribió un indio seattle de la tribu Swamish (en lo que hoy es el Estado de Washington) al presidente de Estados Unidos, Franklin Pierce, en respuesta a la oferta de compra de las

<sup>18</sup> Cfr. Cassirer, E. *Individu et cosmos: dans la philosophie de la renaissance*. París: Minuit, 1983, pp. 190-191.

<sup>19</sup> Respecto a la magia, ver de Wittgenstein: «Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer». En *Ocasiones Filosóficas*. Madrid: Ed. Cátedra, 1997, p. 69.

<sup>20</sup> Cfr. Granada, M. A. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Barcelona: Antrophos, 1988, p. 128.

<sup>21</sup> Cfr. Camino, L. *Cerros, plantas y lagunas poderosas: la medicina en el norte del Perú. Piura*: Cipca, 1992.

tierras en que vivían. El título actual con el que se conoce dicho texto es *Así termina la vida y comienza el sobrevivir*. El texto es el siguiente:

El gran jefe de Washington manda decir que desea comprar nuestras tierras. El gran jefe también nos envía palabras de amistad y buena voluntad. Apreciamos esta gentileza, porque sabemos que poca falta le hace, en cambio, nuestra amistad. Vamos a considerar su oferta, pues sabemos que, de no hacerlo, el hombre blanco podrá venir con sus armas de fuego y tomarse nuestras tierras. El gran jefe de Washington podrá confiar en lo que dice el jefe seattle con la misma certeza con que nuestros hermanos blancos podrán confiar en la vuelta de las estaciones. Mis palabras son inmutables como las estrellas.

¿Cómo podéis comprar o vender el cielo, el calor de la tierra? Esta idea nos parece extraña. No somos dueños de la frescura del aire ni del centello del agua. ¿Cómo podríais comprarlos a nosotros? Lo decidiremos oportunamente. Habéis de saber que cada partícula de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada hoja resplandeciente, cada playa con su zumbido son sagrados en la memoria y la experiencia de mi pueblo. La savia que circula en los árboles porta las memorias del hombre piel roja.

Los muertos del hombre blanco se olvidan de su tierra natal cuando se van a caminar entre las estrellas. Nuestros muertos jamás olvidan esta hermosa tierra porque ella es la madre del hombre piel roja. 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. Las crestas rocosas, las savias de las praderas, el calor corporal del potrillo y el hombre, todos pertenecen a la misma familia.

Por eso, cuando el gran jefe de Washington manda decir que desea comprar nuestras tierras, es mucho lo que pide. El gran jefe manda decir que nos reservará un lugar para que podamos vivir cómodamente entre nosotros. Él será nuestro Padre y nosotros seremos sus hijos. Por eso consideraremos su oferta de comprar nuestras tierras. Mas ello no será fácil porque estas tierras son sagradas para nosotros. El agua centelleante que corre por los ríos y esteros, no es meramente agua sino la sangre de nuestros antepasados, si os vendemos estas tierras, tendréis que recordar que ellas son sagradas y deberéis enseñar a vuestros hijos que lo son y que cada reflejo fantasma, en las aguas claras de los lagos, habla de acontecimientos y recuerdos de la vida de mi pueblo. El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre.

Los ríos son nuestros hermanos, ellos calman nuestra sed. Los ríos llevan nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si os vendemos nuestras tierras deberéis recordar y enseñar a vuestros hijos que los ríos son nuestros hermanos y hermanos de vosotros; deberéis en adelante dar a los ríos el trato bondadoso que daríais a cualquier hermano.

Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de ser. Le da lo mismo un pedazo de tierra que otro, porque él es un extraño que llega en

la noche a sacar de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemiga. Cuando la ha conquistado, la abandona y sigue su camino. Deja detrás de él las sepulturas de sus padres sin que le importe. Despoja de la tierra a sus hijos sin que le importe. Olvida la sepultura de su padre y los derechos de sus hijos. Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el cielo, como si fueran cosas que se pueden comprar, saquear y vender, como si fueran corderos y cuentas de vidrio. Su insaciable apetito devorará la tierra y dejará tras sí solo un desierto.

No lo comprendo. Nuestra manera de ser es diferente de la vuestra. La vista de vuestras ciudades hace doler los ojos del hombre de piel roja. Pero quizás sea así porque el hombre de piel roja es un salvaje y no comprende las cosas. No hay ningún lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco, ningún lugar donde pueda escucharse el desplegarse de las hojas de primavera y el rozar de las alas de un insecto. Pero quizás sea así porque soy un salvaje y no puedo comprender las cosas. El ruido de la ciudad parece insultar los oídos. ¿Y qué clase de vida es cuando el hombre no es capaz de escuchar el solitario grito de la garza o la discusión nocturna de las ranas alrededor de la laguna? Soy un hombre de piel roja y no lo comprendo. Los indios preferimos el suave sonido del viento que acaricia la cara del lago y el olor del mismo viento, purificado por la lluvia del mediodía o perfumado por la fragancia de los pinos.

El aire es algo precioso para el hombre de piel roja porque todas las cosas comparten el mismo aliento: el animal, el árbol y el hombre. El hombre blanco parece no sentir el aire que respira. Al igual que un hombre muchos días agonizante, se ha vuelto insensible al hedor. Mas, si os vendemos nuestras tierras, debéis dejarlas aparte y mantenerlas sagradas como un lugar al cual podría llegar incluso el hombre blanco a saborear el viento dulcificado por las flores de la pradera.

Consideraremos vuestra oferta de comprar nuestras tierras; si decidimos aceptarla, pondré una condición: que el hombre blanco deberá tratar a los animales de estas tierras como hermanos. Soy un salvaje y no comprendo otro modo de conducta. He visto miles de búfalos pudriéndose sobre las praderas, abandonados allí por el hombre blanco que les disparó desde un tren en marcha. Soy un salvaje y no comprendo cómo el humeante caballo de vapor puede ser más importante que el búfalo al que solo matamos para poder vivir. ¿Qué es el hombre sin los animales? Si todos los animales [desaparecieran] [...] el hombre moriría de una gran soledad de espíritu, porque todo lo que les ocurre a los animales pronto habrá de ocurrir también al hombre. Todas las cosas están relacionadas entre sí. Vosotros debéis enseñar a vuestros hijos que el suelo bajo sus pies es la ceniza de sus abuelos. Para que respeten la tierra debéis decir a vuestros hijos que la tierra está plena de la vida de nuestros antepasados. Debéis enseñar a vuestros hijos lo que nosotros hemos enseñado a los nuestros: que la tierra es nuestra madre. Todo lo que afecta a la tierra, afecta a los hijos de la tierra. Cuando los hombres escupen en el suelo, se escupen a sí mismos.



Esto lo sabemos: la tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra. El hombre no ha tejido la red de la vida: es solo una hebra de ella. Todo lo que [le] haga a la red se lo hará a sí mismo. Lo que [le] ocurra a la tierra [les] ocurrirá a los hijos de la tierra. Lo sabemos. Todas las cosas están relacionadas como la sangre que une a una familia.

Aun el hombre blanco, cuyo Dios se pasea con él y conversa con él de amigo a amigo, no puede estar exento del destino común. Quizás seamos hermanos, después de todo. Lo veremos. Sabemos algo que el hombre blanco tal vez descubra algún día que nuestro Dios es su mismo Dios. Ahora pensáis quizás que sois dueños de Él tal como deseáis ser dueños de nuestras tierras, pero no podréis serlo. Él es el Dios de la humanidad y su compasión es igual para el hombre de piel roja que para el hombre blanco. Esta tierra es preciosa para Él y el causarle daño significa mostrar desprecio hacia su Creador. Los hombres blancos también pasarán, tal vez antes que las demás tribus. Si contamináis vuestra cama, moriréis alguna noche sofocados por vuestros propios desperdicios. Pero aun en vuestra hora final os sentiréis iluminados por la idea de que Dios os trajo a estas tierras y os dio el dominio sobre ellas y sobre el hombre de piel roja con algún propósito especial. Tal destino es un misterio para nosotros porque no comprendemos lo que será cuando los búfalos hayan sido exterminados, cuando los caballos salvajes hayan sido domados, cuando los recónditos rincones de los bosques exhale el olor a muchos hombres y cuando la vista hacia las verdes colinas esté cerrada por un enjambre de alambres parlantes. ¿Dónde está el espeso bosque? Desapareció. ¿Dónde está el águila? Desapareció. Así termina la vida y comienza el sobrevivir.<sup>22</sup>

Esa visión simbólica del mundo que expresa el jefe indio seattle sigue todavía viva en el pensamiento andino, como bien lo señalan los estudios de Esterman.<sup>23</sup>

## ***2.2. ¿Qué va a pasar con la modernidad europea?***

La unidad del mundo simbólico medieval se romperá con la irrupción de la modernidad europea. El ser humano se separará de la «madre naturaleza» y ya no se sentirá él mismo como elemento de un cosmos perfecto. Rota la representación del mundo heredada de los griegos y del judeocristianismo, surge la relación sujeto-objeto.

---

<sup>22</sup> Cfr. *Carta del jefe indio seattle*. Lima: Tarea, 1991. Carta con que en 1854 el jefe indio respondió al presidente de los Estados Unidos de Norteamérica Franklin Pierce ante la imprecación y asedio sobre los temas de las tribus Dwanish y Suquamish.

<sup>23</sup> Cfr. Esterman, J. *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala, 1998.



Tenemos que seguir los pasos mediante los cuales se va a pasar del mundo geocéntrico, clausurado sobre sí mismo, eterno o creado, al mundo heliocéntrico e infinito, hasta llegar al gran «autómata cósmico», conjunto de leyes que ya no hablan de nadie. Así se llegará a un universo que ya no habla de nadie y cuyo silencio —«el silencio de los espacios infinitos»— asustaba a Pascal. Vamos a seguir el salto que se dio a nivel de la ciencia y ver la relación que se inaugura; así lo señala Alexandre Koyré:

El proceso encaminado hizo que el hombre perdiera su lugar en el mundo o, más exactamente quizás, perdió *el mismo mundo* que formaba el cuadro de su existencia y era el objeto de su saber y le orientaba, y debió transformar y reemplazar no solo sus concepciones fundamentales sino incluso las estructuras mismas de su pensamiento.<sup>24</sup>

Quien dice «cambio de las *concepciones fundamentales*» dice «producción de nuevas *significaciones imaginarias*».

Importante, para nosotros, es percibir el giro histórico que representa la ciencia moderna. Pretendemos entender el proceso intelectual allí implicado y ver qué se inicia con la *constitución del objeto-naturaleza*. Se da un nuevo proceso de inteligibilidad en el cual lo primero ya no será el objeto naturaleza, realidad constituida de antemano y que el hombre tendría la facultad de conocer, de leer objetivamente en su esencia, como en la teoría griega de la visión. Ahora, primero es el sujeto que se compromete y está implicado en la *constitución del objeto*; se pasa de la *ciencia teoría* (visión, ciencia contemplativa) a la *ciencia activa*. El ser humano pasa de ser *espectador* a ser *poseedor, dueño y transformador de la naturaleza*. Esos pasos se sostienen evidentemente en la duda metodológica de Descartes, quien, en medio del «escepticismo» generalizado al final de la Edad Media, busca un punto de apoyo firme y un método seguro que encontrará en las matemáticas. El punto de arranque deviene en el *yo* que piensa y ya no es el «cosmos», el ser, al cual el pensar se adecuaba contemplándolo. Por otro lado, la lectura del «cosmos» va a encontrar su método seguro en las matemáticas.

Se asume que la ciencia moderna se inició con Galileo y que con Newton adquirió su edad adulta. Vale la pena notar que la ciencia que emerge en los siglos XVI-XVII, se precia de ser antiaristotélica. Por eso, vamos a llevar adelante nuestra exploración de la ruptura entre «ciencia medieval y ciencia moderna», considerando primero el objeto de la ciencia aristotélica y después el rol que tenían las matemáticas en la física aristotélica. Dicho rol va a cambiar sustancialmente. Pero, para seguir los pasos del proceso de cambio, regresemos a

---

<sup>24</sup> Cfr. Koyré, A. *Du monde clos à l'univers infini*. París: Gallimard, 1973, p. 11.

Simplicio, comentarista de Aristóteles en el siglo v. Simplicio es un buen punto de arranque, puesto que Galileo dialoga con él.

Nos apoyamos de inmediato en el texto de Simplicio:

Pertenece a la *teoría de la física* (ciencia), examinar lo que concierne a la esencia del cielo y de los astros, su potencia, su *calidad*, su *generación* y su *distribución*; y, por Júpiter, ella tiene también poder de dar demostraciones tocando el tamaño, la figura y el orden de esos cuerpos. La *astronomía*, por el contrario, no tiene ninguna aptitud para hablar de esas primeras cosas; pero sus demostraciones tienen por objeto el orden de los cuerpos celestes, después de haber declarado que el cielo es verdaderamente ordenado; discurre de las figuras, de los tamaños y de las distancias de la Tierra, del Sol y de la Luna; habla de los eclipses, de las conjunciones de los astros, de las propiedades cualitativas y cuantitativas de sus movimientos.

Puesto que la astronomía depende de la teoría que considera las figuras desde el punto de vista de la cualidad, del tamaño y de la cantidad, es justo que ella *requiera el socorro de la aritmética y de la geometría*; y en relación a esas cosas, que son las únicas de las cuales está autorizada a hablar, es necesario que se acuerde con la aritmética y la geometría.

A menudo, por otra parte, el astrónomo y el físico toman el mismo capítulo de la ciencia por objeto de sus demostraciones; se proponen, por ejemplo, probar que el Sol es grande o que la Tierra es esférica; pero en ese caso no proceden por la misma vía; el *físico* (científico) debe demostrar cada una de sus proposiciones sacándolas de la *esencia* de los cuerpos, de sus potencia, de lo que mejor conviene a su perfección, de su generación, de su transformación; el astrónomo, al contrario, las establece mediante circunstancias que acompañan los tamaños y las figuras, de las particularidades cualitativas del movimiento, del tiempo que corresponde a ese movimiento. A menudo el *físico* se preocupará por la causa y centrará su atención sobre la potencia que produce el efecto que él estudia, mientras el astrónomo sacará sus pruebas de las *circunstancias* exteriores que acompañan ese mismo efecto; el *astrónomo* no ha nacido capaz de contemplar la causa, de decir, por ejemplo, qué causa produce la forma esférica de la Tierra y de los astros.

En ciertas circunstancias, en el caso, por ejemplo, en que razona sobre los eclipses, el astrónomo no se propone de ninguna manera captar una causa; en otros casos, cree deber adelantar ciertas maneras de ser, a título de hipótesis, de tal manera que admitidas esas maneras de ser, los «fenómenos sean salvados» [el entrecomillado es mío]. Por ejemplo, pregunta por qué el sol, la luna y los otros astros errantes *parecen moverse irregularmente*; que se supongan excéntricos al mundo de los círculos descritos por los astros, o que se suponga cada uno de los astros jalado en la revolución de un epíclito, la irregularidad aparente de su marcha está igualmente salvada; hay que declarar pues que las apariencias pueden ser igualmente producidas por una u otra de esas maneras de ser, de tal

manera que el estudio práctico de los movimientos de los astros errantes quede conforme a la explicación que se habrá supuesto. Por eso es que Heráclito del Ponte declaraba que es posible *salvar* la irregularidad aparente del movimiento del sol admitiendo que el sol queda inmóvil y que la Tierra se mueve de cierta manera [...] No pertenece pues de ninguna manera al astrónomo lo de conocer qué cuerpo está en reposo por naturaleza, de qué cualidad son los cuerpos móviles; plantea como hipótesis que tales cuerpos son inmóviles, que tales otros están en movimiento y examina cuáles son las suposiciones con las cuales se acuerdan las apariencias celestes. Es del *físico* preguntarse por lo que *son* las cosas, él conoce por los principios, principios según los cuales los movimientos de los astros son regulares, uniformes y constantes; después, con la ayuda de esos principios, él explica las revoluciones de todas las estrellas, tanto de las que describen círculos paralelos al ecuador como de los astros que describen círculos oblicuos.<sup>25</sup>

Recordando y comentando la visión de Aristóteles, Simplicio opone la *física*, que es conocimiento de la esencia de los cuerpos, a la *astronomía*, dedicada a *salvar, rescatar*, mediante procedimientos matemáticos, el orden de los fenómenos cuya apariencia es desordenada.

La física, en Aristóteles, es ontológica: considera las esencias; es decir, «aquello por lo que una cosa es lo que es», y trata de decir el ser de las cosas. Para ello, acude al «movimiento» que, en física, es el principio de *visión* e intelección. Representa el momento originario de la determinación del ser, de la determinación de todos los seres.<sup>26</sup> Así, él nos dice que los cuerpos «son móviles en potencia»: están en potencia en relación con el cambio de lugar, con los procesos de transformación o de generación. La física considera lo que es primero; es decir, la potencia. El movimiento es el paso de la «potencia» al «acto». Conociendo las cosas desde allí, la física conoce la realidad y la conoce por su esencia, que es el movimiento. El movimiento recto es imperfecto porque es infinito; el movimiento circular es figura de la perfección toda vez que el movimiento regresa a él mismo, análogo en eso a Dios, que es primer motor sin movimiento. Lo mismo vale para el cosmos: en él el movimiento circular es perfección porque regresa a su inicio y porque todo punto del movimiento es equidistante del centro de las diferentes esferas que configuran el universo. Dicho centro es la Tierra.

Diferente de la ciencia, la *astronomía* no se preocupa por lo que es «primero». Está subordinada a la física y de ella recibe el «principio» que la guía. Tal principio está dado en la afirmación del orden: «orden del cosmos, orden de los cuerpos celestes que giran de acuerdo con la perfección de la esfera». Habiendo

<sup>25</sup> Cfr. Simplicius. *Op. cit.*, II, 2.

<sup>26</sup> Cfr. Cassirer, E. *Op. cit.*, p. 22.

recibido de la ciencia-física el principio de lectura del cosmos, la tarea propia del astrónomo es usar las matemáticas para «salvar, rescatar los fenómenos». ¿Qué quiere decir tal expresión? Que es necesario recurrir a artificios de cálculo para que el desorden aparente de los fenómenos de los cuerpos celestes, que en sus movimientos «parecen» no cumplir con la perfecta circunferencia, regrese al «orden del movimiento circular». Como se ve, los fenómenos no mandan; lo que manda es la «afirmación de principio» del orden del cosmos. Esa actitud va a durar a lo largo de la Edad media.

A principios del Renacimiento, Leonardo da Vinci cuestionará esa actitud que desdeña la experiencia. En buena medida, según nos dice E. Cassirer en el libro ya citado, Leonardo es figura emblemática de la nueva actitud. A Leonardo le gustaba definirse como «hombre sin letras»: en el taller de Verrochio, donde fue alumno, practicó diferentes artes mecánicas y de allí le vino la atención y la pasión por la *experiencia*. A raíz de eso, se rebela contra quienes condenan los sentidos —la sensación y la observación— como obstáculo para la física y la sutil reflexión mental. Estaba convencido de que «ninguna investigación humana puede considerarse como verdadera ciencia si no pasa por las demostraciones matemáticas». Solo el conocimiento de la ley general que rige los fenómenos permite orientarnos. Leonardo se anticipa a Galileo y la ciencia moderna, anunciando el giro que se prepara: el de la ciencia que ya no se preocupará por la *esencia*, sino que observará los *fenómenos*. Sin embargo, todavía sigue presente el «animismo» en cuanto aún no se ha llegado a la relación con el objeto naturaleza. Con todo, lo importante en Leonardo es su insistencia en regresar a la experiencia. Son conocidos los artefactos que elaboró, su testaruda oposición a la autoridad y la tradición manifestada en su afición (sacrílega en aquel entonces) por la disección y los dibujos anatómicos.

Pero quién expresa, sobre todo, la necesidad de ruptura con los antiguos y los medievales es Francis Bacon (1561-1626), filósofo y canciller inglés, posterior en un siglo a Leonardo. Aunque, para respetar la cronología, convendría hablar de Bacon después de Copérnico (1473-1543), lo hacemos ahora en cuanto el primero expresa con mucha claridad la ruptura con la ciencia griega y medieval.

En sus dos libros, *Novum organum* (que retoma el título del *Organum* de Aristóteles) y *Nueva Atlántida* (retomando la idea de la Ciudad Ideal de Platón), se ve cómo Bacon pretende romper con la herencia griega. La nueva Atlántida es una sociedad hecha de investigadores que buscan cosas nuevas para el «bien estar» de la humanidad.<sup>27</sup> Por lo tanto, se trata de una ruptura con la Ciudad ideal o la Academia de Platón, solo preocupadas por la teoría.

---

<sup>27</sup> Cfr. Bacon, F. *The complete essays of Francis Bacon*. New York: Washington Square Press, 1963.

En relación con la Edad Media, él va a criticar la magia que busca causas ocultas, mientras que el verdadero saber es de naturaleza experimental. Afirma que la función de la ciencia es buscar la verdad y beneficiar a la gente. Esto es ya una proposición nueva. La verdad, afirma Bacon, es hija del tiempo y no de la autoridad. En eso toma sus distancias respecto de la autoridad incuestionable de Aristóteles en la Edad media, la cual hacía que las cosas se sometieran a una interpretación ya prefijada.

Bacon se rebela con fuerza en contra de una ciencia reservada a unos pocos y aboga por un saber público que parta de la experiencia y resulte de la colaboración mutua con miras a la transformación del mundo. Quiere que la «filosofía de las obras» sustituya a la «filosofía de las palabras». No quiere perderse en la clásica defensa de un filósofo en contra de otro; según su parecer, todas las filosofías anteriores pecan de lo mismo, expresan una actitud moralmente culpable. En vez de escuchar e interpretar, con humildad, la obra del creador, la tradición se ha dedicado a astucias del ingenio y a oscuridades verbales; esas oscuridades que vienen de una filosofía de las esencias y que ocupaban las mentes más brillantes con preguntas como las siguientes: «¿cuántos ángeles pueden caber en la punta de una aguja?, ¿cuál es el mayor bien?, ¿el calor es bueno o malo?». Tales juegos de abstracciones, además de inútiles, le parecen peligrosos. Por eso fustigó a esos escolásticos que llenaron el mundo de «largas barbas y largas palabras», pero lo dejaron tan ignorante como lo habían encontrado.

Los griegos le parecen unos eternos niños y se pregunta si en la física y la metafísica de Aristóteles no se oyen, la mayor parte del tiempo, únicamente las voces de la dialéctica, mera lógica, y no las de la naturaleza. Pero ¿qué otra cosa cabría esperar de un hombre que construyó un mundo, por así decirlo, a partir de las categorías mentales, basándose en la distinción entre potencia y acto?

Para Bacon, la lógica tradicional (griega) es inútil para la investigación de las ciencias y además perjudicial porque solo sirve para consolidar y transmitir los errores de la tradición. El silogismo —instrumento de la ciencia para Aristóteles— que deduce consecuencias desde premisas es un instrumento incapaz de penetrar en la profundidad de la naturaleza. En cuanto a los axiomas, le parecen llenos de caprichos y aberraciones.

Bacon cogió odio al platonismo y al aristotelismo, únicamente preocupados, según él, de elevar el espíritu a la contemplación de cosas solo concebibles por el intelecto, mientras que la verdad está siempre ligada a la utilidad. Podemos reconocer allí al padre del pragmatismo anglosajón.

Lo que propone Bacon es hacer que los hombres regresen a la observación de los fenómenos particulares, respetando su sucesión y su orden. Se trata de observar e interpretar con un método. Pero para ello se debe emprender una

labor de demolición. Hay que derribar los ídolos; es decir, las múltiples nociones falsas que engeguen al ser humano. Para llevar adelante esa labor, él distingue:

- Los ídolos de la tribu. Son las evidencias falsas ligadas al intelecto humano y sus exigencias lógicas.
- Los ídolos de la cueva. Son los *a priori* y prejuicios que proceden del individuo.
- Los ídolos del foro. Son los que vienen del grupo de pertenencia.
- Los ídolos del teatro. Son los que vienen de las falsas doctrinas.

Según Bacon, la ciencia debe penetrar en la formas de las diversas cosas; es decir, en los íntimos secretos de la naturaleza, en su alfabeto, el cual permitirá entender su lenguaje, es decir las leyes. En eso coincide con Galileo, quien dice lo mismo en ese mismo tiempo. Para llegar a esas formas latentes, Bacon preconiza el método de la «inducción por eliminación». Se trata de establecer tablas de presencia y de grados para un fenómeno observado. Por ejemplo, para el calor se establecerán tablas de presencia y de grados haciendo observaciones con el fuego, el sol, el cuerpo animal, etc.

Su rechazo a los griegos lleva a Bacon a comparar los análisis conceptuales de Platón con «exhibiciones de funámbulos». Según él, las dos representaciones son muy parecidas. Una es abuso de la mente; la otra, un abuso del cuerpo. Ambas pueden despertar nuestro asombro, pero ninguna es digna de nuestro respeto.<sup>28</sup>

Se considera a Bacon el filósofo que abrió una nueva atmósfera intelectual con su pasión por el nuevo rol de la ciencia en la vida humana. Dos nuevos conceptos presiden su visión:

1. El ideal de la ciencia, a la cual se considera como algo activo que debe modificar la situación natural y humana.

2. La definición del hombre como ministro e intérprete de la naturaleza y ya no como animal racional contemplativo. Según Bacon, el hombre puede y debe actuar sobre los fenómenos con tal de que se conozcan las causas.

Con las anteriores consideraciones hemos anunciado el cambio de paradigma, de *significaciones imaginarias* que vamos a estudiar más adelante. La ciencia, que era teoría, visión, contemplación de las esencias, va a tener como perspectiva una práctica operacional. Allí está la nueva relación con la naturaleza. Las matemáticas, de salvadoras de los fenómenos, se tornarán en el lenguaje de la ciencia. Pero debemos ver los pasos que se dieron para llegar a ello.

Regresemos al legado de Simplicio. El conjunto de afirmaciones a través de las cuales él expresaba lo que es la ciencia, sufrirá cambios con la ciencia moderna. Si hasta la Edad Media la física era «conocimiento de la esencia» asentado en

---

<sup>28</sup> Cfr. Berry, A. *Los próximos 10,000 años*. Madrid: Alianza, 1977.

el conocimiento del movimiento y, en general, del devenir, a partir del Renacimiento la ciencia será «ciencia de los fenómenos». También se dará un cambio en el uso y el sentido de las matemáticas. En la ciencia aristotélica, las matemáticas permitían solo enderezar, corregir las deficiencias aparentes de los movimientos de los astros, cuya observación manifestaba apariencias distorsionadas en relación con la perfección del movimiento circular del cosmos. Por lo tanto, la matemática era ciencia subalterna, exterior a la verdadera ciencia «física», que era ciencia de las esencias. No eran operatorias; su rol era «salvar», rescatar los fenómenos.

Con Galileo y Newton cambiarán tanto el rol de la observación de los fenómenos como el de las matemáticas. El lenguaje matemático va a devenir intrínseco a la ciencia. Con ello, se señala el giro intelectual operado, el cambio de paradigma. De pura «teoría», visión de la esencia, contemplación, la ciencia tendrá como perspectiva una práctica operacional. Tal cambio es un verdadero salto que representa e inaugura una nueva relación con la naturaleza.

### ***2.3. La emergencia de una nueva relación con la naturaleza***

¿Cómo se dio el paso? Al final de la Edad Media ocurrió un conjunto de cambios en los comportamientos y las actitudes de los seres humanos y se dio una serie de descubrimientos que abrieron una corriente nueva.<sup>29</sup> La época del Renacimiento coincide con una serie de inventos de gran importancia surgidos en Europa o asumidos por ella. Pensemos en el cañón, la imprenta, la brújula, el reloj y una variedad de «máquinas» autónomas, fabricadas por «artesanos artistas». Estos aparatos/autómatas plantearon problemas teóricos a los científicos y filósofos, quienes empezaron a interesarse por su funcionamiento midiendo y calculando fuerzas y movimientos. El entusiasmo llevó a que se midiesen y se calculasen, con anticipación, los movimientos de esas máquinas y se considerasen los efectos esperables si se modificaban las condiciones de operación: por ejemplo, la trayectoria del obús se calculaba de acuerdo con la variación del ángulo del cañón. Todo lo medido y calculado se expresaba en términos matemáticos y surgió así una relación nueva entre la matemática y la práctica empírica. Ciertamente, dichos artefactos suponían gastos que solo podían ser costeados por los príncipes, y la posesión de diferentes inventos, además de dar prestigio, garantizó pronto más poder. Eso es evidente con el cañón, pero también con la brújula.

Al cabo de cierto tiempo, la atención de los científicos se desplazó de los artefactos hacia el cosmos. La fabricación de los autómatas mecánicos mediante una técnica artesanal llevó a descubrir regularidades y leyes en esos mecanismos.

---

<sup>29</sup> Al respecto es importante valorar el rol que tuvieron las cruzadas con el contacto con el mundo árabe musulmán.



Un pensamiento analógico hizo pensar que las regularidades y leyes del «cosmos» —del mundo de «la naturaleza»— eran similares a las que se observaban en los mecanismos de los autómatas artificiales producidos por el ser humano. El «cosmos» podía, por lo tanto, ser pensado como sostenido y animado por movimientos regulares inconscientes, susceptibles de ser medidos y conocidos.<sup>30</sup>

Copérnico (1473-1543), astrónomo polaco, revolucionó la cosmología al desplazar el centro del universo, *de la Tierra al Sol*. Para él, una teoría científica tenía evidentemente que estar conforme con ciertas «ideas madre», como la de la circularidad del movimiento para la ciencia aristotélica, pero tenía también que ser coherente con los hechos proporcionados por la observación. El geocentrismo (la Tierra en el centro del cosmos) no cumple con aquello, pero el heliocentrismo (el Sol en el centro del cosmos) sí cumple con lo que proporciona la observación. Como se puede ver, con la referencia a las «ideas madre», todavía queda la «carga» filosófica del movimiento circular perfecto, pero ya se privilegia la observación.

Se puede asumir que con Galileo (1566-1642) irrumpe la nueva visión del mundo junto con el nuevo uso de las matemáticas. Él expresa el momento en que a partir de las observaciones realizadas sobre los «artefactos mecánicos» y de la posibilidad de expresar el funcionamiento de estos en fórmulas matemáticas, se ensaya la proyección de estas fórmulas para dar cuenta de las regularidades y las leyes del cosmos. Ya no se trata de «salvar la perfección del movimiento de lo que proporciona la apariencia», sino de seguir y restituir el movimiento observado de los astros. La traslación de las técnicas de observación de «los mecanismos artificiales» al «cosmos» produjo una suerte de «explosión mecánica». Todo se leerá en términos de «mecanismo», desde el cuerpo humano hasta el cosmos, que será mirado como un «gran mecanismo autónomo y autosuficiente». Con esa perspectiva se pasa del «cosmos eterno o creado, pero limitado y clausurado» al «universo infinito» y a la naturaleza que no habla de nadie ni a nadie. El universo se entiende como un gran «autómata», cuyas partes son lo que son únicamente en virtud de su integración al todo y dentro del cual ningún elemento puede faltar sin anular el funcionamiento del todo. Se asume que el «autómata universo» (igual que los «artefactos autómatas») funciona mediante la reciprocidad de acción de todas sus partes, y que para *entenderlo o explicarlo*, igual que en cualquier «artefacto autómata», no es necesario ni pertinente preguntar por quién lo creó o inventó. Después de que esa actitud científica fue trasladada al «cosmos», la totalidad que este representa dejó de ser «cosmos» para devenir solo «naturaleza», en relación con la cual basta con saber cómo se sostiene por movimientos regulares o leyes.

---

<sup>30</sup> Cfr. Weil, E. *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférence*. París: Beauchesne, 1982, p. 349.

Son famosas las frases de Galileo en su obra *El ensayista*, de 1623, en la cual expresa lo que acabamos de anotar. Dice:

La filosofía (ciencia) está escrita en este vasto libro (el universo) que siempre se mantiene abierto delante de nuestros ojos, y no se le puede entender si, primero, no se aprende a conocer la lengua y los caracteres en los cuales está escrito. Ahora bien, está escrito en lengua matemática y sus caracteres son los triángulos, los círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales es humanamente imposible comprender nada en ese libro y sin los cuales uno corre vanamente en un laberinto oscuro.

Y Galileo añade: «Lo que conozco es poco; pero es igual al conocimiento divino».<sup>31</sup>

Conocer el universo pasa por conocer el lenguaje matemático y los caracteres geométricos. Ha desaparecido la antigua diferencia entre conocimiento de la «esencia» del físico y el recurso al «artificio matemático» del astrónomo para «salvar los fenómenos». Lo que el hombre conoce, lo conoce matemáticamente y, «en esa medida, su conocimiento es idéntico al conocimiento divino». El conocimiento matemático se ha tornado conocimiento de lo que es verdadero en la Naturaleza. Descartes protestará contra la identificación del conocimiento humano con el de Dios que establece Galileo. En efecto, dirá que «no es conocer como Dios si no conocemos la totalidad». Lo importante es que sepamos reconocer, en la afirmación de Galileo, la nueva seguridad de la nueva ciencia y su nuevo asidero: la matemática.

Con todo, el corte con la visión aristotélica no se dio sin dudas e interrogantes. Lo manifiestan ciertas reflexiones del mismo Galileo en relación con el heliocentrismo de Copérnico. Galileo llegó a preguntarse: «¿Será otro ardid para salvar los fenómenos?». Y se contestó a sí mismo: «¡No! Copérnico sabía perfectamente resolver el problema del movimiento aparente de los astros. Su heliocentrismo es para llegar a lo que es verdadero absolutamente».

Las afirmaciones de Galileo sobre la nueva manera de conocer el universo abrirán un nuevo mundo científico con serias consecuencias en cuanto a la manera de estar en el mundo de parte del ser humano. De hecho, decir que todo lo «real es matematizable» es ya «hacer abstracción», «prescindir» del Dios creador y de los sujetos humanos en cuanto personas «no susceptibles de

---

<sup>31</sup> Esas frases de Galileo podrían recordar lo que Platón escribió en el frontispicio de la entrada a la Academia: «Nadie entra aquí que no sepa matemáticas». Pero, lo podemos sospechar, el sentido es diferente. Para Platón se trataba solo de entrenamiento y de «agilizar» el intelecto; para Galileo se trata de otra cosa.

matematización». Y si, como hoy en día, el ser humano puede devenir mero factor económico, expresable matemáticamente, es porque, desde Galileo, la ciencia puede considerarlo todo abstractamente, poniendo solo su atención en la dimensión matematizable. En la nueva perspectiva, el hombre se encuentra expulsado del «cosmos», ahora él ya no es su centro y se encuentra perdido en el juego de las leyes de una naturaleza anónima. Él ya no es un «elemento simbólico» del todo; no es *una hebra de la vida*, como diría el indio seattle. Más bien el hombre está llamado a tomar distancia frente a todos los fenómenos para observarlos objetivamente. Surge allí la relación sujeto-objeto que dominará la modernidad.

El camino está abierto para los dos mundos de Descartes: el mundo de la naturaleza *versus* el mundo subjetivo-psicológico. La subjetividad del ser humano pensante es la primera instancia fundamental en la cual el conocimiento puede apoyarse. El pensamiento viene a ser, por lo tanto, instancia privilegiada puesto que alcanza directamente la esencia de su existencia, mientras que las otras esencias y las otras existencias le quedan subordinadas. Simultáneamente, el ser humano es consciente de su personalidad, de su unidad, libertad, actividad y perfectibilidad que capta mediante la intuición, y se sabe irreductible a las existencias materiales cuya naturaleza conoce. En el *yo* pensante, Descartes reconoce *ideas innatas*, que uno encuentra en sí, nacidas junto con la conciencia —es para él el caso de la idea de Dios— y *encuentra ideas adventicias y artificiales*, que llegan desde afuera y se refieren a cosas completamente distintas del «yo», que es pensamiento. Esas *ideas adventicias o artificiales* vienen del mundo exterior.

Con las ideas que nos vienen de afuera es difícil orientarse. El método cartesiano será admitir como reales solo las propiedades que logramos concebir de modo claro y distinto, lo cual lo llevó a *reconocer* la extensión como constitutiva o esencial del mundo. De hecho, cualquier calidad de un cuerpo (forma, color, etc.) supone la extensión. «No hay más que una misma materia en todo el universo y la conocemos por eso que es extensa», dice Descartes en sus *Principios de la filosofía*.

Lo revolucionario de Descartes es haber dejado de lado el «entretenimiento» de los sentidos, que no forman parte de la esencia del pensamiento ni de la esencia de la materia. Lo que pueden no es ciencia. La ciencia es de las ideas claras y distintas. La *res cogitans* y la *res extensa* del mundo pertenecen en cuanto tales a la ciencia. Se rompe con el «animismo-antropomorfista renacentista», según el cual todo estaba impregnado de espíritu. Entre *esas res cogitans y extensa* no hay grados intermedios. La materia es «espacio y movimiento», de los cuales se puede dar cuenta mediante las matemáticas y la geometría. El mundo es un inmenso reloj mecánico; animales y cuerpo humano son solo máquinas, «autómatas», dirá Descartes.

Con el mecanicismo cartesiano, que abarca todo el mundo no espiritual, se derrumba una concepción del mundo y crecen nuevas perspectivas de investigación. Surgen nuevas estructuras mentales y lingüísticas con nuevos modelos de interpretación de la realidad. Asimismo, se asienta la relación sujeto-objeto dominante en la modernidad.

¿Qué aportó Newton? (1642-1727). Su aporte esencial fue haber hecho efectivo el principio del mecanismo según el cual «el estado del movimiento de un sistema, en un momento dado, viene del estado de movimiento que lo ha antecedido inmediatamente». Antes, con Galileo, se conocía el movimiento como conjunto: aceleración de la velocidad de un cuerpo cuyo movimiento es uniformemente acelerado durante su caída<sup>32</sup>. Con el *cálculo infinitesimal*, Newton hizo posible calcular el estado del movimiento a partir del estado anterior inmediato y así se pudo calcular el movimiento en cuanto tal y no solo fracciones de este.

Con Newton nace la física tal como la conocemos como «física moderna», que ya no se preocupa por la ciencia de las esencias aristotélicas, sino que observa los *fenómenos naturales* y los describe de acuerdo con leyes que *descubre* en la naturaleza, objeto que aparece autónomo, infinito y sometido a una causalidad natural y mecánica. En este contexto, Newton formulará la primera ley universal: «Dos cuerpos ejercen uno sobre otro una fuerza que varía de acuerdo con el inverso del cuadrado de la distancia que los separa y de acuerdo con el producto de sus masas». Dicha ley es universal: vale a nivel atómico y astronómico. El universo es un solo sistema dinámico y aparece como una gran máquina. Si uno conoce un estado particular del sistema en un momento dado, es capaz de conocer su pasado y prever su porvenir. Ya estamos con el principio universal de la homogeneidad del espacio, homogeneidad que no tenía lugar en la física aristotélica, en la cual había un arriba y un abajo y donde los cuerpos tenían movimiento propio según los espacios a los cuales pertenecían.<sup>33</sup> Estamos ante una homogeneidad del espacio y ante una total autonomía del universo; es eso lo que autorizará, más tarde, a Laplace contestar a Napoleón: «Dios es ya una hipótesis que el científico no necesita».

La naturaleza ya no es simbólica, no habla de nadie ni remite a nadie; autónoma en su funcionamiento, no tiene complementariedad evidente con nada. Triunfan el mecanicismo y el determinismo; es decir, la marcha del universo se explica totalmente como la de una máquina. Hay previsibilidad segura de los fenómenos en un universo que está *organizado* sin el hombre; es exterior al sujeto que conoce y existe independientemente de él.

---

<sup>32</sup> Recuérdense sus experimentos en la Torre de Pisa.

<sup>33</sup> Cassirer, E. *Op. cit.*, p. 232.

Conocer un momento del sistema mediante una ley universal es conocer todos los otros momentos. Ese conocimiento no afecta al orden del mundo ni a su funcionamiento. El universo, gran máquina infinita y ya no «cosmos limitado», es sordo a la música del hombre, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes. Podemos entender a Pascal y su miedo frente al «silencio de esos espacios infinitos».

La entrada a ese «paradigma», a esa manera de conocer y organizar las cosas, acaba por tener efectos sobre el hombre mismo. El hombre llega a autoperibirse en su totalidad y no solo en su corporeidad, como con Descartes, desde esa perspectiva de la máquina. Lo ilustra un pequeño texto de Voltaire sacado de sus novelas filosóficas.<sup>34</sup> Un personaje, el ingenuo, se encuentra después de muchos viajes en la cárcel La Bastilla con un jansenista, quien en su providencialismo ve en todo el dedo directo de Dios. El jansenista examina al ingenuo y le pregunta: «¿Qué piensa usted, pues, del alma, de la manera como recibimos nuestras ideas?, ¿qué piensa de nuestra voluntad, de la gracia?». «Nada —responde el ingenuo—, si algo pudiera pensar es que nosotros estamos bajo el poder del Ser Eterno igual que los astros y los elementos: que Él hace todo en nosotros, que somos pequeñas ruedas de la inmensa máquina que Él es; que Él actúa por leyes generales y no por visiones particulares». El hombre mismo se ve como una máquina.

Lo que acabamos de evocar manifiesta la producción de nuevas significaciones imaginarias en el contexto del Renacimiento y en el siglo XVII. Esa época, de mucha creatividad y descubrimientos, rompió con las representaciones del universo existente hasta entonces. La base y la fundamentación de la perspectiva anterior (clásicos y medievales) y de sus posibilidades —el hombre como ser intermediario— descansaban en una visión del mundo dividido en *mundo supralunar* y *mundo sublunar*. Y si bien se asumía que el mismo «logos», la misma voluntad divina estructuraba la totalidad del cosmos y al hombre, había heterogeneidad entre mundo de arriba y mundo de abajo. Esa división desaparece y entramos en la homogeneidad.

Recordemos también que para los antiguos y los medievales, el mundo era objeto de *visión*, de contemplación. El hombre debía saber reconocer en él la huella del logos eterno o del Dios creador.<sup>35</sup> El mundo era un espectáculo en el que el hombre podía ser actor en la medida en que desposaba, «coincidía con» el logos divino o la voluntad divina. Dentro de esa perspectiva, venida de Aristóteles, el conocimiento del logos, de la ley, de la voluntad divina era lo que realmente movía al hombre.

---

<sup>34</sup> Cfr. Voltaire. «El ingenuo». En *Romans et contes*. París: H. Benac, 1960.

<sup>35</sup> Recuértese la divisa de Santo Domingo: *Contemplari et aliis contemplata tradere* (Contemplar y entregar a los demás las cosas contempladas).

El *nous*, el intelecto, era la facultad humana capaz de captar, intuir, aprehender ese «objeto» que era el *logos* en todo, «logos-razón» en el mundo y en el ser humano mismo. El hombre era capaz de intuir ese «logos» en la «idea». Lo pensaba como forma que informa sobre todo lo visible. San Agustín, en continuidad con esa visión, había dicho que toda la creación, en su diversificación de seres individuales, descansaba sobre una *praeconceptio* divina. Según él, «la puesta en forma de la materia se dio en el indivisible momento de la creación». Para que el orden fuera inteligible, el «logos en el cosmos» tenía que ser pensado como una ley inmanente a la naturaleza, y tenía que ser pensado como presidiendo desde siempre el origen, el acondicionamiento del mundo.<sup>36</sup>

Elevándose a la contemplación de ese *logos*, el hombre tenía acceso al *arché*, al «principio de todo, ya que la contemplación del ser daba acceso no solo a lo derivado del principio (el mundo, los diferentes seres) sino al principio mismo».<sup>37</sup> Reconocer el principio de todos los entes era fundamental, asegurar, justificar el conocimiento de todos ellos.

Desde esa perspectiva el hombre podía filosofar, ir hacia el saber. La verdad no le quedaba oculta. Podía comprender el mundo porque participaba de ese intelecto que todo lo sostenía; en cuanto *chispa divina*, participaba del *gnosis gnoseos*, «pensamiento de pensamiento», que es Dios. El filósofo comprendía al hombre comprendiéndose a sí mismo. Se entendía como realizado *en y por* ese intelecto. Esa comprensión era la verdadera *praxis*; es decir, acción de unión perfecta que no tiene ninguna exterioridad; y el hombre alcanzaba la felicidad al vivir por la parte divina de su ser.<sup>38</sup>

Para los modernos, el mundo deja de ser objeto de visión, de contemplación. Las ciencias de la naturaleza, gracias a las matemáticas y la técnica, abren el campo a la intervención en el «gran mecanismo naturaleza». Es el inicio de una ciencia y de una técnica nuevas en donde el concepto de *producción* viene a ser la «nueva significación imaginaria» dominante. La emergencia de esa nueva significación imaginaria llegará a tener impacto en la representación del hombre sobre sí mismo.

#### **2.4. La producción: nueva significación imaginaria dominante**

Evidentemente, la producción de la nueva «significación imaginaria» que llevó a ver el universo como gran mecanismo, tendrá inmediatamente una repercusión

<sup>36</sup> Cfr. Vernant, J. P. *Mythe et pensée chez les grecs*. París: François Maspero, 1965, en especial el capítulo VII.

<sup>37</sup> Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, 1141a 17.

<sup>38</sup> Ídem, 1177b 26 y ss.

sobre la manera como el hombre entiende su relación con la naturaleza y su rol en ella. Ya lo hemos señalado: para el hombre moderno desaparece el «cosmos» y surge la naturaleza, que ya no se concibe como ofreciendo el espectáculo de una perfección por contemplar, sino que está pensada como un conjunto de leyes que expresan el orden existente, las cuales, si se conocen, permiten intervenir sobre el gran mecanismo. Estamos lejos de la «compañera de la existencia por respetar» del indio seattle.

La serie de cambios que hemos evocado señala cómo la atención del hombre se desplaza hacia nuevos puntos de interés, acompañando el desplazamiento del punto de arranque y de apoyo del conocimiento, en el cual, del *ser* antiguo y medieval se había pasado al *sujeto* cartesiano. Es lo que expresó la fórmula: «Dudo, pienso, luego existo». Se abrió, entonces, una perspectiva en la cual el hombre se percibe como el ser que levanta significaciones, que da sentido a las cosas y al mundo. Habiéndose distanciado del mundo (el ser humano ya no es un elemento del gran Todo), el hombre, al instituir la naturaleza como mecanismo, se instituye a sí mismo como *productor* de significaciones.

Ese nuevo «paradigma» marca el surgimiento y la preeminencia de la «significación imaginaria» de la *producción*, la cual es consistente con la visión del universo como mecanismo. La idea de producción va a dominar toda la modernidad. El hombre produce su mundo, lo organiza, pone en orden las cosas y ya no se conforma con el orden recibido en la naturaleza. Se regocija y se autocontempla en el orden que produce. En ese nivel son ilustrativos los jardines del palacio real de Versalles, donde la naturaleza está ordenada de manera totalmente artificial. El concepto «producción» expresa lo que *es y hace* el hombre en todos los niveles; ya no es el ser que se contenta con coincidir consigo mismo coincidiendo con «el ser, con el logos» en él: ahora se concibe a sí mismo como *productor*. El concepto *producción*, que sirve, por lo tanto, para expresar la relación del hombre consigo mismo (es el ser el que se produce a sí mismo), va a abrir un régimen de producciones en diferentes niveles. Con la naturaleza comienza otra aventura de producción industrial, y en la relación con los demás empieza otra aventura de producción social: la sociedad aparecerá como producto de un acuerdo, de un contrato social, y el orden social ya no se verá como algo recibido de Dios o los antepasados.

Como podemos intuir, el cambio en la representación de la relación hombre-naturaleza obligó a reconsiderarlo y repensarlo todo. Al respecto, Hume planteó preguntas decisivas que luego retomará Kant. Su idea es la siguiente: el gran *autómata* funciona con regularidad independientemente de nosotros. Es lo que nos permite constatar la observación de los fenómenos. Pero ¿cómo hablar de *causalidad*?, ¿con qué derecho ir más allá de lo que permite la observación



de los fenómenos para hablar de la «causalidad», que es algo que ocurriría al interior de ellos y que no podemos alcanzar mediante los sentidos? Lo que podemos observar es que, hasta ahora, tal fenómeno siguió a tal otro, pero ¿quién dice que será siempre así? Si hablamos de causalidad, es decir, si decimos que *A* es causa de *B*, que la sucede, lo hacemos por costumbre psicocultural. Otros, con otras costumbres, pueden dar otras respuestas. Eso es cierto. En la sierra peruana, el campesino aimara o quechua atribuye los buenos resultados de su cosecha más a los ritos bien cumplidos que a la aplicación de los fertilizantes que le recomendó el ingeniero. Campesino e ingeniero hablan de causalidad, pero el contenido de esta no es el mismo.

Hume rechaza la causalidad como existente en las cosas mismas. Con ello cuestiona evidentemente la ciencia en su pretensión de leer lo que ocurre en los fenómenos y cuestiona también la metafísica tradicional, según la cual a partir de la cadena de los efectos era posible remontarse a la causa de todos ellos. Para Hume, la metafísica no fue nunca verdadera ciencia (experimentación), sino fruto de la vanidad humana, que quiso, a partir de la esfera de los objetos, decir algo sobre lo absolutamente inaccesible al entendimiento humano. Kant, cuestionado por las observaciones de Hume, procurará resolver el problema planteado por este a nivel de la ciencia acudiendo a las «estructuras *a priori* del intelecto humano», que, según él, son las que configuran lo que conocemos y aportan la «necesidad y universalidad» en el conocimiento científico. Ya veremos esto con detalle más adelante.

Veamos ahora la dimensión del hombre productor en el aspecto que nos interesa aquí, en la relación con la naturaleza.

#### *2.4.1. El hombre como animal productor de objetos*

El mundo técnico en el cual nos movemos, configurado por la aplicación técnica de los conocimientos proporcionados por la ciencia moderna, es la mejor expresión del mundo del hombre moderno. Por eso, conviene ir hacia la comprensión de la técnica y de sus efectos. Exterior al hombre, la naturaleza aparece, en la modernidad, no como dada al hombre para que la contemple (mundo antiguo), sino para que la domine mediante la producción técnica, la ponga a su servicio y así haga que le sea útil. En esa línea de pensamiento, la naturaleza llega a aparecer como reservorio de materiales y energías: hay que conocer la naturaleza, entendida como gran autómatas, para sacar provecho de ella y ponerla al servicio del hombre. En esta nueva relación con la naturaleza, surgen categorías nuevas, «significaciones imaginarias» tales como trabajo, producción técnica, rentabilidad,

eficacia, competencia. Estos nuevos conceptos están determinados por una nueva concepción del trabajo y por la necesidad de fabricar objetos y productos nuevos.

Hegel será el primero en identificar la relación entre cultura moderna y producción. De este modo, expresó un hecho que hoy constatamos, cualquiera sea nuestra ideología —liberal o socializante marxista—: el conjunto de la humanidad ha llegado a considerar al ser humano «sobre todo como trabajador, como animal productor». Asimismo, se ve el trabajo como el espacio de realización del hombre. Se entiende que este se realiza trabajando, en cuanto así toma conciencia de sus capacidades, modifica y deja su huella en la naturaleza transformada. Igualmente, en el trabajo todo ser humano se vincula de manera esencial con los demás. De este modo, el trabajo va a devenir en el articulador decisivo del lazo social como también el horizonte universal a partir del cual todo ser humano se piensa, se entiende, se proyecta y se realiza o no. Esto es lo que tipifica la sociedad moderna industrial, en contraposición con el mundo medieval y el mundo griego, en donde, por ejemplo, era evidente que decir «hombre libre» era decir hombre liberado del trabajo. De ninguna manera el trabajo griego tenía el sentido de realización que el mundo moderno occidental le ha dado.<sup>39</sup>

Con la expansión de la sociedad industrial, el trabajo —su dinámica y su organización— ha llegado a ser lo que distribuye las relaciones sociales y da sentido a la vida. Esa nueva representación preside todavía hoy la organización de nuestra sociedad. Eso es tan cierto que todos nos sentimos realizados, respetados y participando del sentido de la vida, de lo que es esencial en el mundo, según trabajemos o no. Quien no trabaja se siente marginado. Ilustrativa es la actitud del «ama de casa moderna, que se siente mal mientras no tiene un trabajo afuera. Tiene entonces el sentimiento culposo de no aportar nada al ingreso familiar, aunque esté cansándose todo el día en su casa, cocinando, lavando ropa, limpiando, etc. Una de esas amas de casa, al no soportar más su situación, un día fue a ofrecer sus servicios a la vecina que salía corriendo cada día a su oficina. Entonces, fue a realizar, en la casa de la vecina, lo mismo que hacía desde siempre en su propia casa. Pero ahora ya salía de su casa y recibía un salario. Desde entonces, su mundo cambió y podía aportar anécdotas de su trabajo a la conversación familiar. Y, ¡oh milagro!, el producto bruto interno nacional creció en cuanto ella hizo crecer el intercambio de bienes y servicios nacionales contabilizables.

La nueva visión moderna del trabajo representó un cambio enorme y todavía seguimos viviendo bajo esa misma concepción. Poco a poco, la modernidad ha ido instituyendo el trabajo como su *sagrado*, es decir, aquello a partir del cual

---

<sup>39</sup> Cfr. Santuc, V. *¿Qué nos pasa? Ética y política*. Lima: CEDEP/ESARM, 1997, en especial el artículo titulado «Trabajo y ocio».

se valoran las cosas y se descubre el sentido de la vida. Siempre, en todas las culturas, ha existido el trabajo; sin embargo, existía como necesidad ineludible, condición necesaria para la sobrevivencia biológica y cultural; pero, aunque necesario, era marginal con relación al sentido de la vida. Así, en Grecia, hablar de trabajo o producción era hablar de esclavos o de aspectos de la vida no relevantes en relación con lo que daba sentido a la vida. En otros mundos, si bien todos podían trabajar, el trabajo quedaba limitado a tiempos específicos, como ocurre todavía en los mundos selváticos del Perú. El mundo moderno occidental es la primera cultura que ha instituido el trabajo como centro de su vida; ya no es la religión, ya no son ciertos valores como el honor o la fidelidad.

Evidentemente, entender el mundo moderno es tomar conciencia del cambio de sentido ocurrido en el trabajo. Como acabamos de decirlo, siempre el hombre ha trabajado. Es un hecho. Pero en ningún mundo cultural conocido, el trabajo ha significado lo que ha llegado a significar en la sociedad moderna, ni fue considerado necesario para todos. Además de reconocer la centralidad del trabajo en la vida moderna, conviene reconocer cómo se operó el cambio en la manera de concebirlo. Con la modernidad, este llegó a ser concebido como «lucha constante con la naturaleza para dominarla y sacar provecho de ella». No se trata, por lo tanto, de complicidad, hermandad o reciprocidad con la naturaleza o con la Pachamama, como en la sierra peruana.<sup>40</sup> Se ha roto la relación simbólica con ella y se ha perdido el mundo del «gran cosmos» en el que el hombre estaba en su casa; ese cosmos que dejaba transparentar el *sentido* que nos enlaza con lo de arriba y con todo.

Al luchar en contra de la naturaleza para sacarle cada día más productos, más posibilidades de bienestar y más progreso, el trabajo moderno se entiende como lucha en contra de la *violencia en la naturaleza*; es decir, en contra de lo que en ella aparece como «insostenible por modificable». Dicha violencia varía según las culturas y los momentos históricos. Así, ayer, las hambrunas, la muerte por epidemias, por la peste o por el cólera como el de 1832 que provocó 40 millones de muertos en China, eran violencias de la naturaleza en contra de las cuales el hombre no podía hacer nada y las soportaba con resignación. Hoy en día siguen existiendo dimensiones de la naturaleza en contra de las cuales no se puede hacer nada (inundaciones, terremotos, ciclones), pero el ser humano con la ciencia y la técnica modernas ha hecho retroceder los límites de la violencia de la naturaleza y se han vuelto intolerables —y así deben ser consideradas— desgracias que podríamos dominar, como las hambrunas y epidemias. Es inadmisibles que todavía muchos seres humanos se vean expuestos a esas desgracias.

---

<sup>40</sup> Véase en este sentido los textos de José María Arguedas sobre ritos de siembra y cosecha en sus *Obras completas*. Lima: Horizonte, 1983. 5 t.

Además de lucha «organizada» en contra de la naturaleza, el trabajo moderno es lucha en contra de los demás, en contra de aquellos con quienes cada uno tiene que competir por mejores puestos, mejores ingresos, mayor acceso a más productos. Eso se expresa en un conjunto de significaciones imaginarias que nos dominan en este mundo moderno. Son: cálculo, productividad, competencia, racionalidad, racionalización, etc. Con esa dinámica de producción, el ser humano moderno ha acabado por crear un nuevo mundo, producto suyo: es un mundo de artefactos que circulan y de relaciones interhumanas plasmadas y sostenidas por el intercambio de productos y por las relaciones que se establecen entre estos.

El ser humano ha producido ese mundo gracias a la ciencia y la tecnología modernas, gracias a su razón calculadora, instrumental, estratégica, pero dicho mundo ha acabado por adquirir cierta «autonomía» y parece estar sostenido por leyes naturales propias. Así el hombre ha terminado por verlo como algo independiente de él y al cual tiene que someterse. En virtud de la red de relaciones e interdependencias que el trabajo ha producido y que la comercialización generaliza, el mundo de la producción y del comercio aparece como un espacio autónomo, sostenido por las leyes «objetivas y naturales» propias del mercado. Es como si dicho mundo tuviera consistencia fuera del hombre. Ese mundo «económico-productivo-comercial» llega entonces, como lo dirá Hegel, a presentarse al ser humano como una «segunda naturaleza» en cuanto se define como algo *objetivo* (independiente de la voluntad del hombre) y *universal*. De la misma manera en que ayer la «naturaleza objetiva número 1» determinaba las condiciones de vida de todos los seres humanos, estuvieran donde estuviesen, con la modernidad, la «sociedad productiva» ha llegado a ser el punto de apoyo obligado para todos los humanos, cualquiera fuere la cultura a la cual pertenezcan. Inclusive, cualquier shipibo o asháninka de la selva peruana, se sitúa también hoy en relación con la sociedad moderna productivo-comercial, pues debe producir y calcular sus costos para vender su producto y comprar los útiles escolares de sus hijos, el arroz, etc. Se asume que la sociedad económico-productiva, en su objetividad, está movida por leyes que se pueden conocer y que permiten actuar sobre ella: igual que ayer, el conocimiento de las leyes de la naturaleza exterior ha permitido accionar sobre esta. Siendo así, se ve cómo la sociedad productiva también se interpreta a sí misma en términos de un «gran mecanismo».

Ahora bien, con la planetarización actual, la sociedad económico-productiva-comercial resulta ser un espacio internacional/mundial, estructurado por múltiples sistemas de comunicación que se compenetrán, un espacio universal de competencia, producción, productividad y racionalización. Dicho espacio

es evidentemente una producción del hombre; pero este ha olvidado que ese *artefacto* es creación suya y lo considera como «esfera objetiva» que se impone por ella misma.<sup>41</sup>

#### 2.4.2. Nuevos «espacio y tiempo»

No nos toca aquí examinar la sociedad moderna en cuanto tal. Hacerlo remite a consideraciones que son de filosofía política. Sin embargo, debemos notar diferentes aspectos que representan preguntas filosóficas que nos vienen hoy de dicha sociedad. A diferencia de los espacios simbólicos de ayer, que se organizaban en torno a un centro,<sup>42</sup> el espacio económico productivo actual carece de centro o, más bien, su centro está en todas partes. Ese mundo técnico-productivo, en virtud de la competencia internacional, ha llegado a ser *el mismo* en cualquier lugar; a tener en todas partes las mismas características. Y desde cualquier lugar se toman decisiones que interesan a cualquier espacio socioproductivo mundial. En Estados Unidos, Japón, Europa o América Latina se toman decisiones que afectan a otros espacios humanos. Para competir, los diferentes países y sus empresas tienen que adoptar las mismas técnicas y la misma organización del trabajo. Si no lo hacen, quedan fuera de la competencia y pueden ser presa fácil de la agresión comercial del vecino. La lógica de ese mundo genera una gran homogeneización que tiende a eliminar las diferencias culturales y sus expresiones de ayer: vestimenta, alimentación, expresiones religiosas, éticas, etc.<sup>43</sup> Siendo así, la comunidad nacional, el país, el poder político —que ayer era espacio de unidad e identidad— pierden su pertinencia como referencia para orientarse. Hoy es necesario ir a donde hay oportunidades de éxito, mejores oportunidades de inscribirse en un punto de la telaraña mundial económico-comercial. Lo confirma la masa de emigrantes económicos de hoy día.

En ese espacio económico-comercial, lo importante, para orientarse, es saber reconocer las coordenadas de ese mundo; lo que vale es saber ubicarse en la telaraña de las relaciones mercantiles en que uno está necesariamente inscrito. Pero dicho espacio no es simbólico, no articula a los seres humanos sobre la base de afirmaciones que expresan un sentido; es un espacio meramente operacional;

---

<sup>41</sup> Al respecto conviene mirar el capítulo «El fetichismo de la mercancía y su secreto» en *El capital*, de Marx.

<sup>42</sup> Piénsese en el Apu precolombino, la Kaaba, Jerusalén, Roma, Pekín, el río Ganges, que son centros de referencia para culturas específicas.

<sup>43</sup> Engels y Marx anunciaron el fenómeno con mucha lucidez en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848).

es decir, un campo de fuerzas en donde uno está en el cruce de relaciones productivas y comerciales llevadas desde la lógica de la competitividad. Incluso dentro de ese espacio, el hombre acaba por aparecer como un mero «elemento» de ese gran *engranaje*. Que sea «x» o «y», que tenga tal o cual nacionalidad, sexo o edad, eso no importa al sistema. Pero sí le importa que cada uno aporte su fuerza de trabajo o su competencia profesional. Y desde la consideración abstracta de esa dimensión cada uno interesa al sistema.

En esa dinámica productiva moderna surgió la *técnica moderna*. Evidentemente, siempre existió cierta técnica para trabajar. Pero la técnica, con el sentido que ha cobrado en la modernidad, no es tan vieja como la humanidad. Con la técnica ha pasado algo similar a lo que ha ocurrido con el trabajo en el sentido moderno. La técnica moderna es diferente del uso de herramientas fabricadas por el ser humano desde sus orígenes. Ciertamente, de suyo, la técnica no impone ninguna visión del mundo, pero, cabe subrayarlo, la técnica moderna no puede convivir con las tradiciones de ayer. ¿Por qué? Porque ella exige que no domine ninguna visión del mundo; requiere la negación de toda significación permanente de un espacio o un tiempo en los que el hombre pudiera encontrar raíces. Cuando todos los sagrados de ayer desaparecen, la técnica moderna puede desarrollarse; se desarrolla cuando todo es manipulable en función de la eficiencia. Esto produce esa *naturaleza segunda*, horizonte actual de todo hombre y grupo humano. La universalización de *facto* de las exigencias de la técnica moderna ha podido comprobarse recientemente en diferentes acontecimientos.

No hace mucho en ciertos espacios políticos<sup>44</sup> dominaban todavía afirmaciones de ciertas visiones del mundo que, de suyo, cuestionaban la modernidad y su talante homogeneizador. Sin embargo, hemos podido ver cómo dichas visiones del mundo, para poder subsistir, han acabado por acudir a la técnica moderna o a sus productos. Por ejemplo, China, para defender el nuevo sagrado de su revolución, después de luchar en contra de la técnica moderna y de hacer, con Mao Tse Tung, costosos ensayos para eludir la técnica occidental, acabó por importar tecnología de punta tanto para la producción como para la organización de esta. Los países árabes, en razón del control que tienen sobre importantes yacimientos de petróleo, pueden todavía, para defender su sagrado, importar solamente los productos de la tecnología moderna —aviones, armas, computadoras, etc.—, sin importar la técnica productiva ni la organización del trabajo que ello conlleva. Lo hacen así para defenderse de los efectos desestructurantes de la técnica. Pero su solución durará mientras dure su control sobre el petróleo y mientras este se mantenga en su posición de fuente energética de primer orden.

---

<sup>44</sup> Por ejemplo, la China de Mao y los mundos musulmanes.

Al mismo tiempo que introduce cambios dentro de la relación con la naturaleza y los demás, la técnica también cambia la relación con el tiempo. En un mundo compulsivamente dominado por las exigencias del aparato productivo, por la eficiencia, el cálculo y la competencia, *el tiempo es dinero*. Consecuencia de ello: los tiempos sagrados de la comunidad tradicional (peregrinaciones, fiestas patronales, cumplimiento con el día semanal del culto, etc.) deben desaparecer.<sup>45</sup>

En el trabajo moderno, al trabajador se le paga por hora trabajada. Manda el proceso de producción, el cual domina el tiempo moderno, que ya no es el del ritmo del día y de la noche, ni el de la comunidad tradicional. Tampoco es el tiempo psicológico ni el del crecimiento del hombre: niño, joven, adulto, varón y mujer, niño y adolescente, blanco y negro, tienen todos que alinearse en función del trabajo y de un mismo rendimiento por hora.

El dominio del tiempo de producción moderno sobre la conciencia es tal que incluso las etapas de la vida del hombre (*niñez, adolescencia, madurez y vejez*) se piensan en función de la inscripción en el trabajo. Presente y porvenir se leen a partir del trabajo. Hay que prepararse: para ello, el joven invierte en estudios y sacrifica tiempos de ocio y distracción. Hay que planificar la vida. Así, desde joven, el ser humano tiene que volverse *calculador y racional* si quiere ingresar al sistema. Pero el tiempo no adquiere sentido por eso. Todos los tiempos de la vida del ser humano se piensan «en función y a partir de» la máquina productiva. La juventud es preparación para el trabajo y la vejez, la jubilación. En cuanto al *ocio*, que en el mundo griego era el tiempo dedicado a lo propiamente humano, en la modernidad ha devenido en tiempo de vacaciones; es decir, tiempo «liberado-vacío» de trabajo. A menudo, el individuo, que ha sido preparado únicamente para usar su tiempo en el trabajo, no sabe qué hacer con un tiempo liberado de este.<sup>46</sup>

Con lo que decimos, estamos señalando cómo, en el mundo moderno, el hombre ha sido expulsado de la «naturaleza madre, compañera de la existencia», hacia una «nueva naturaleza número dos», mundo artificial configurado por la mecánica productiva. Ciertamente, eso acaba por condicionar la manera en que el hombre se entiende a sí mismo. Él vive, en función del trabajo: integrado o expulsado.

---

<sup>45</sup> En Piura, los miembros de las cooperativas nacidas de la Reforma Agraria tenían mucha dificultad para integrarse a esa visión moderna del tiempo. Cuando llegaban los días de las peregrinaciones a la Virgen de Paita o al Señor de Ayabaca, por más que la cosecha de algodón estuviese a punto de ser recogida, ellos dejaban los campos e iban a cumplir con la Virgen o el Señor. Evidentemente, eso tuvo parte de culpa en el fracaso económico de las cooperativas.

<sup>46</sup> Cfr. Santuc, V. *Op. cit.* «Trabajo y ocio».



#### 2.4.3. El hombre expulsado de la producción

Ahora bien, el proceso de producción ha sufrido y sigue sufriendo cambios que modifican la situación del hombre en el mismo trabajo. Veámoslo a partir de consideraciones sobre diferentes etapas de la técnica:

a) *La herramienta* es un mero artefacto producido por el mismo trabajador y que es una prolongación de la mano. Ayer era la base del proceso de trabajo. Permitía todavía un contacto directo con la naturaleza y era una mediación en las relaciones con la naturaleza exterior, consigo mismo, con los demás.<sup>47</sup>

b) *La máquina* no es lo mismo que la herramienta. No es auxiliar de la mano, sino del cerebro en cuanto connota la objetivación anticipada de múltiples operaciones; es un anexo del lenguaje, intermediario entre el hombre y la naturaleza. La máquina va a permitir el proceso de industrialización con la producción en cadena, donde manda el «servicio de la máquina».<sup>48</sup>

c) *Hoy hemos pasado de la máquina al robot*. Es una etapa cualitativamente diferente: el robot está dotado de memoria y puede asumir series repetitivas de acciones; incluso existen robots que reaccionan al ambiente. Ya no se trata de un auxiliar del cerebro, pues ejecuta ciertas operaciones de este. El paso al robot señala un cambio de paradigma. ¿Qué queremos decir con ello? El término «paradigma» fue primero de uso *lingüístico* para referirse a un *modelo*. Platón lo usó en ese sentido en cuanto el mundo de los seres eternos es paradigma del mundo sensible. Un paradigma es un conjunto configurado por varios elementos que pueden soportar variaciones en su distribución y relaciones, sin que anulen su existencia. Sin embargo, ciertas variaciones alteran el modelo tanto que hacen que se salga de él. En una frase, al decir «Tengo un lapicero rojo» o «Tengo un lapicero azul» no salgo del paradigma. En cambio, si digo «Tengo un lapicero para volar», el esquema se rompe: he salido de cierto tipo de paradigma de significación. Cambiar de paradigma es, por lo tanto, salir de las variaciones posibles que soporta un marco dado. A esto se ha llegado en el ámbito productivo con la introducción del robot en la cadena de producción.

d) *El robot señala la introducción de la llamada «inteligencia artificial» en los procesos productivos*. Hoy los robots son inteligentes. Están en capacidad de

---

<sup>47</sup> Cfr. Marx, K. *Manuscrito: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1968

<sup>48</sup> Allí encontramos a F. Taylor (1856-1915), inspirador de lo que se llamará taylorismo, esto es, la racionalización de la producción con separación entre diseñadores, organizadores y ejecutores, y a H. Ford (1863-1947), inspirador, a su vez, del fordismo; es decir, del principio del regreso de parte de los ingresos a los trabajadores: «Pago bien a mis obreros para que compren mis carros», decía Ford. Para una idea más global puede revisarse el texto de Coriat, B. *El taller y el cronómetro*. Ensayo sobre taylorismo y *fordismo* y la producción en masa. Madrid: Siglo XXI, 1982.

analizar y resolver problemas. Ejemplo de ello es el tren TGV (Tren de Gran Velocidad) que se ha generalizado en Europa. El maquinista está allí solo para tranquilizar a los pasajeros. Pero, de hecho, ese tren no requiere de un piloto, puesto que es un robot el que realiza todas las operaciones. A la hora dada, el robot hace que el tren adelante por sí solo hacia su andén, ensaye todas sus funciones, abra las puertas, emita los mensajes adecuados; incluso puede hacer diferentes amagos de cerrar las puertas para apurar a los pasajeros. Durante el recorrido analiza las situaciones de peligro en la vía, chequea lo que pasa con las ruedas y verifica si existen problemas en los circuitos eléctricos, etc. Si se presenta una situación para la cual no está programado, el robot detiene el tren y cede la operación al hombre.

Con el robot podemos ver de qué manera el trabajo ha cambiado de sentido y el alcance. Todavía, en este momento, quedan todas las etapas de la técnica de ayer, pero, cada día más, trabajar es dialogar con un intermediario autómatas mediante símbolos matemáticos; es hacer funcionar, dar metas a la esfera intermedia de los diferentes robots. Ayer el trabajo era lucha en contra de la naturaleza; hoy es inscripción en un sistema de códigos. Eso trae como consecuencia diferentes cambios en el ámbito social: cada día más hombres son expulsados del trabajo por efecto de la robotización de la producción. Así hemos llegado al final de un sistema de organización social mundial asentado sobre la figura del trabajo. Estamos en una encrucijada en que un paradigma ha agotado sus posibilidades. Aunque le queden todavía por desarrollar espacios de posibilidades, ya se hace sentir la urgencia de salir de él.

La informatización, en el proceso de trabajo, ha tomado la posta de la energía. De la energía humana se pasó a la energía animal (burro, buey); después a la energía físico-química (carbón, petróleo), y luego a la energía nuclear. Pero hoy se da una ruptura cualitativa: ya no se trata de tener reactores cada vez más potentes, sino de saber utilizar mejor la información. Durante la presidencia de Ronald Reagan en Estados Unidos, la antigua URSS perdió la guerra de las galaxias antes de que empezara, únicamente en razón de sus diez años de atraso en computación.

Todo el mundo lo dice: en la competencia mundial, en el aspecto productivo, la fuerza está del lado de la acumulación del saber informatizado. El saber se ha convertido en la principal fuerza de producción, y la informatización no solo cambia la organización del trabajo, sino modifica el *sentido mismo de la palabra trabajo*. Este ya no es lucha contra la naturaleza; es ingreso a un sistema simbólico de comunicación artificial. Es cierto que quedan espacios en los cuales el trabajo sigue siendo lo que fue, pero hay que reconocer la incidencia nueva de la informatización. Sin embargo, estamos en un momento en que nadie sabe cómo conducir lo que tenemos entre manos. La introducción de la inteligencia artificial en el

proceso de producción está operando cambios sustanciales en el mismo trabajo, pero lo seguimos inscribiendo en una legislación social laboral que no acaba de tomar seriamente en cuenta lo que ha ocurrido ni sabe cómo hacerlo. Continuamos afirmando el principio de la jornada laboral de ocho horas, cuando la productividad por hora laborada no tiene nada que ver con lo que ocurría en 1918, año en que se definió dicha jornada laboral. Igualmente, para la distribución del producto social, seguimos sosteniendo la propiedad privada de los medios de producción, a pesar de que estos resultan hoy en día de la confluencia de aportes intelectuales que desbordan el marco de la propiedad privada y, de hecho, este concepto se ha diluido ya mediante diferentes sistemas de participación en el capital.

Además de los problemas del empleo, actualmente vivimos pendientes de los que nos vienen desde la ecología, la amenaza nuclear y, en su conjunto, desde la lógica del «sin límites» que preside la técnica. Ese «sin límites» técnico aplicado, por ejemplo, a la reproducción biológica humana ocasiona que no sepamos muy bien lo que estamos haciendo con nosotros mismos.<sup>49</sup> Todas esas circunstancias originan que hoy vivamos un reflujo del oleaje de esperanzas que levantaron la idea del progreso y la visión mecanicista de la naturaleza como objeto diferente y opuesto al hombre. Se plantean problemas nuevos que no se podrán solucionar en la lógica de la organización de la sociedad —asentada sobre el trabajo— que conocemos. Surgen nuevos problemas éticos, políticos y filosóficos: ¿qué hacer?, ¿cómo hacer?

#### *2.4.4. Los problemas planteados desde el cambio de las relaciones con la naturaleza*

¿Será cierto que el trabajo tiene que asumirse como el organizador esencial de las relaciones entre los hombres? Hubo sociedades en las que no fue así y existieron otras que se defendieron de la lógica de acumulación y creación de nuevas necesidades que tanto apasiona al hombre moderno. Marshall Sahlins, en su libro *Edad de piedra, edad de abundancia* hace referencia<sup>50</sup> a diferentes sociedades africanas y australianas cuyos miembros se negaron a introducir en su proceso de producción una tecnología nueva que estaba a su alcance. En su sabiduría, dichas sociedades vieron que si bien estaban en condiciones de conducir razonablemente las relaciones humanas que habían asentado sobre la base del tipo

---

<sup>49</sup> Cfr. Santuc, V. «El nuevo hombre mundial: el topo en sus laberintos». En *Neoliberalismo y desarrollo humano: desafíos del presente y del futuro*. Lima: Instituto de Ética y Desarrollo Antonio Ruiz de Montoya, 1998.

<sup>50</sup> Cfr. Marshall S. *Edad de piedra, edad de abundancia*. Madrid: Akal, 1983.

de organización y producción alcanzadas, al mismo tiempo percibieron que la introducción de una nueva tecnología los iba a enfrentar a problemas que no sabían cómo conducir. Por eso la rechazaron, prefiriendo cierto grado de equilibrio humano a la multiplicación de bienes y necesidades.

¿Será cierto que la percepción de un salario —remuneración por un tiempo de trabajo— tiene que seguir siendo el elemento de referencia para pensar el derecho a la sobrevivencia del ser humano? Cada día tomamos mayor conciencia de la creciente dificultad que tiene la gente para encontrar trabajo. Por ello, si, definitivamente, no habrá trabajo para todos los seres humanos en edad de trabajar, ¿sobre qué base pensar la articulación social y la distribución del producto social?<sup>51</sup> La ayuda alimentaria internacional, que distribuye en el sur los excedentes del norte, señala, de cierta manera, que hemos tomado conciencia del problema. Aunque de manera incoativa, allí se expresa una conciencia nueva, puesto que se asume *como deber de todos* alimentar a seres humanos que no están inscritos «dentro de» ni son «útiles a» la máquina productiva. Sin embargo, lo que en ese caso hace la sociedad productiva se parece al «baile o al té de caridad» de las esposas de los industriales que ridiculizaba Marx: los países del norte reparten sus obras para tranquilizar su conciencia. Ese tipo de «humanitarismo» es lo único que puede permitir la lógica del sistema económico productivo mundial mientras esté sostenida por las actuales leyes del mercado y su lógica de competencia; no puede ir más lejos. Pero, como ya lo anotaba Hegel en *su Filosofía del derecho*,<sup>52</sup> distribuir de esa forma los excedentes producidos a personas que siguen excluidas de la participación en el trabajo, que se afirma a la vez como espacio de dignificación de todos, es violentar la dignidad de los mismos beneficiarios. Sin contar que, por otro lado, desde esa lógica la sociedad productiva no tendrá nunca bastantes excedentes para asumir las necesidades de todos los excluidos de la producción.

Si, como nos hace pensar lo que observamos en este momento, mañana vamos a estar en una situación en la cual no todos los hombres podrán ni deberán participar del trabajo, se plantea el problema de redefinir el punto de apoyo para distribuir las relaciones sociales y asentar el derecho a la sobrevivencia de cada ser humano. La participación en el trabajo ya no lo podrá ser ni teórica ni legalmente, como ahora. Estamos confrontados a la necesidad de la producción de una nueva significación imaginaria, *guiada por los principios de solidaridad y justicia social, y presidida por una clara visión antropológica de la dignidad de todo ser humano por el mero hecho de ser «ser humano»*. Dicha nueva significación

---

<sup>51</sup> Dicho problema está bien ilustrado por J. Rifkin en *The end of Work: the decline of the global labor force and the dawn of the post market era*. Nueva York: Putnam Books, 1995.

<sup>52</sup> Cfr. Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1968.

imaginaria debería guiarnos para saber plasmar un mundo de justicia y solidaridad sin matar la producción. Dicho reto plantea un problema de política a nivel mundial. Pero ¿cómo combinar el problema político de la justicia social (redistribución ahora) con el mantenimiento de la producción (acumulación ahora para producir más mañana) en una sociedad en la cual, hasta ahora, la competencia —que interesa tanto a productores como a consumidores— fue esencialmente la base del éxito del individuo y del sistema?

El problema planteado a nivel mundial por el nuevo «aparato productivo» lleva a reformular la cuestión de la «justicia social» antes asumida por los Estados particulares. ¿Cómo hacer hoy? Tradicionalmente se habló de sector *primario* (extracción), *secundario* (industria, transformación) y *terciario* (servicios) como etapas sucesivas del sistema productivo para la creación de puestos de trabajo en el nivel nacional. Hoy todos esos sectores tienden a estar saturados por efecto de la robotización. Actualmente, se habla de un sector *cuaternario* que reagruparía todas las actividades comunicacionales y de servicio y sería susceptible de crear nuevos puestos de trabajo. En esa lógica habría que pensar que la *utilidad social* de actividades de asistencia, animación cultural y deportiva, de atención a los delincuentes, podría ser incorporada y asumida por la producción económica social general, no en forma marginal sino como responsabilidad humana y social de la economía.<sup>53</sup> La perspectiva planteada lleva a pensar que el ingreso individual tiene que diferenciarse de la mera remuneración calculada a partir de la contribución del individuo a la producción económica; más bien las empresas tendrían que incorporar en sus cálculos una dimensión de «utilidad social» que ya no debería pensarse en términos de generosidad filantrópica opcional, sino como dimensión ineludible. Tal consideración lleva a renunciar al concepto de justa remuneración calculada según el principio moderno del salario o sueldo y que se establecía de acuerdo con la calificación profesional y las horas trabajadas. Emerge un principio diferente que habla de «igualdad en el derecho a un ingreso» para todos los seres humanos. Dicho ingreso, en cuanto mínimo asignable, sería definido antes y no después del proceso de producción. El asidero de tal derecho a un ingreso ya no tendría vinculación con la participación laboral en el proceso de producción; más bien operaría sobre la base de la riqueza mundial

---

<sup>53</sup> Cfr. Wolmann, W. y Colemasa, A. *The Judas economy*. Sensible al problema mundial planteado en 1999, el secretario de la ONU, Kofi Anan, mediante la propuesta del *Pacto Mundial*, exhortó a los líderes de la producción y comercio mundial a contribuir en la construcción de los pilares sociales y medioambientales necesarios para que la globalización redunde en beneficio de los problemas globales. Por otra parte, cabe notar las reiteradas llamadas del papa Juan pablo II para que las empresas no se olviden de su responsabilidad social. Ver *Laborem exercens* y otras encíclicas.

alcanzada y desde la conciencia actual de la dignidad de toda persona que los derechos humanos han generalizado. Desde allí podemos pensar que todo ser humano, por el mero hecho de existir, tiene derecho a una vida humana digna que la situación económica actual está en condiciones empíricas de garantizarle. El problema ya no es técnico, sino político y ético.

Evidentemente, tal derecho solo puede tener asidero real en el marco de la riqueza mundial actualmente producida y que alcanza, en principio, para todos los seres humanos existentes. Por ello, surge el problema de saber *si y cómo* podríamos mantener el actual ritmo de la producción cuando haya desaparecido el motor de ella, que en la modernidad ha sido la competitividad para, mediante la participación en el trabajo, participar en el reparto de la riqueza general generada. Ciertamente, queda abierto el problema de la «motivación» para aquellos que serían responsables de la generación de la riqueza social general, como se abre también el problema del sentido de la vida para todos en cuanto el mismo ya no consistiría en la participación en el trabajo. Se impone no solo encontrar nuevas motivaciones para los productores, sino ligarlas a una nueva significación imaginaria a la cual todos puedan acogerse y desde la que todos puedan reconocer que se cumple con la satisfacción de sus intereses no solo en el aspecto del *tener* sino también del *ser*. El problema señalado no es utópico si sabemos que en la URSS de Breznev, la ausencia de la lógica de competitividad y la pérdida de la «mística» socialista hicieron bajar la producción a niveles tan alarmantes que se implementaron brigadas especiales de policías que perseguían, durante las horas de trabajo, a los trabajadores que estaban en los cines o los bares para devolverlos a las fábricas.

Las últimas consideraciones plantean otro problema. A fin de cuentas, el trabajo devenido en el sagrado de la sociedad productiva moderna, ha resuelto muchos problemas y cumplido muchas funciones: ha entretenido al hombre, ha canalizado su agresividad y su violencia y ha sido un organizador de las relaciones humanas. ¿Qué hacer en un mundo donde la mayoría de la población nunca podrá participar en el trabajo tal como lo entendemos? ¿Qué hacer con el tiempo *libre*, liberado del trabajo? Se vienen épocas en que el ocio será el tiempo más largo para todos. Nos asusta la perspectiva de vidas humanas conducidas esencialmente con tiempo libre. Pero sabemos que los aristócratas griegos no se habrían asustado y, más bien, se hubieran extrañado de nuestros problemas. Ellos sabían usar el «ocio» porque los preparaban para ello. Lo usaban para el deporte, la discusión, el teatro y sobre todo para resolver juntos lo asuntos políticos. Por lo tanto, la apertura de la perspectiva de largos tiempos libres exige otro tipo de educación. Parece que se avecinan tiempos en los cuales la formación de los jóvenes, si bien no podrá descuidar la preparación para la participación en el mundo de la producción, tendrá que poner un particular énfasis en la dimensión

educativa de la personalidad de cada uno. Se tratará de educar a hombres y mujeres que estén en condiciones de asumir la pregunta: «¿Qué hago con mi vida, con mi libertad?».

Sigamos con la consideración de la relación hombre-naturaleza.

#### *2.4.5. Hemos llegado a una etapa de nuevos paradigmas científicos. Etapa posmoderna en cuanto pérdida de la lógica del mecanicismo, de la causalidad lineal*

##### 2.4.5.1. Nuevos datos para tener en cuenta

Últimamente han cambiado las representaciones de la naturaleza que nos legó el mundo moderno. Ahora se constata que lejos de aparecer como un objeto mecánicamente previsible exterior al hombre, la naturaleza escapa a los intentos de la física por aprehenderla. Después del paradigma de *representación del gran autómatas*, modelo de comprensión guiado por el orden y la regularidad del gran mecanismo físico, surgen espacios físicos en los cuales el desorden y el azar vienen a ser nociones maestras. La naturaleza ya no aparece solo como un gran mecanismo regular cuyas leyes pueden ser leídas por el observador; ahora ella nos trae sorpresas y el científico no sabe muy bien lo que alcanza en su observación.

Se habla ahora del *orden por el ruido*. Se dice que un orden existe, que una forma en la naturaleza se mantiene mientras todos los elementos que la configuran estén en condiciones de hacer circular entre ellos —emitir y recibir— información que tenga sentido para cada uno de ellos. Cuando interviene un nuevo factor, se produce una agresión —hay ruido—. El nuevo elemento es inmediatamente un parásito en cuanto interfiere con la comunicación existente. Pero si su presencia persiste, él entra en el juego de emisión y recepción de mensajes junto con los demás y de allí emerge un nuevo orden de comunicación. Esa constatación ha llevado a decir que «el desorden es creador de orden». El orden de la naturaleza ya no se ve como regularidad indefinida. En ella el orden es solo un momento entre diferentes etapas de organización.<sup>54</sup>

Ese paradigma del «orden por el ruido» es útil en relación con la sociedad en cuanto nos puede hacer pensar cómo el orden no es una dimensión permanente y que más bien lo normal es que se alternen «orden y desorden». Por otro lado, nos lleva a pensar que el orden tiene que ser entendido como el momento en que todos los hablantes se escuchan y emiten todos mensajes recibidos por

---

<sup>54</sup> Cfr. Pessis-Pasternak, G. *Faut-ils brûler Descartes? Du chaos à l'intelligence artificielle. Quand les scientifiques s'interrogent*. Éditions La Découverte, 1991, y de Smoot, G.; Davidson, K. *Las arrugas del tiempo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1994.



los demás. En tal perspectiva, ya no se trata de pensar el orden social como un juego de fuerzas entre sectores o clases sociales, hasta que uno de ellos llegue a imponerse y dominar a los demás. Habría ya perdido su pertinencia la perspectiva de la «dictadura del proletariado» que, después de Marx, fue preconizada por la izquierda de todos los países. Más bien la física proporciona a las ciencias sociales una matriz nueva que abre a una perspectiva, que veremos más adelante con Apel, de una ética y política de la comunicación entre todos los interesados.

Otra novedad para considerar: si antes el sujeto vivía tomando *distancia objetiva* del objeto-naturaleza para conocerla científicamente, hoy constatamos que el sujeto regresa al conocimiento de la naturaleza. Existen niveles de la realidad en los cuales el proceso de observación afecta al comportamiento de los fenómenos naturales observados. Y no se puede llegar a esos niveles de la realidad sin que el observador interfiera. Se rompe así la famosa visión objetiva de la naturaleza y se plantea el problema de saber si el objeto de la nueva ciencia sigue siendo la naturaleza o más bien la *misma relación hombre-naturaleza*. Asimismo, en la nueva ciencia, se asume que, lejos de *describir* (Galileo) y *expresar en su objetividad* un momento de lo observado, los formalismos matemáticos no pasarían de ser meras formulas cómodas para decir y expresar la relación hombre-naturaleza y para tener una operación sobre esa misma relación.

Otra consideración que conviene expresar aquí es, como ya se sabe, que no siempre hay coherencia entre las fórmulas que permiten dar cuenta de un mismo fenómeno; por ejemplo, no existe fórmula unitaria que dé cuenta de la luz. ¿Es fenómeno corpuscular u ondulatorio? No lo sabemos. Se observan comportamientos diferentes que responden a una y otra teoría.

Con todo ello, debe quedar bien asentado que las fórmulas matemáticas ya no tienen valor descriptivo, sino que son simples «entes de razón» capaces de dar cuenta de ciertos fenómenos y no de otros. La teoría ya no se concibe como «inducción», es decir, generalización de una ley descubierta a partir de la observación de unos casos, sino que se piensa la teoría como una estructura lógica cuya validez y utilidad temporal se verificará o no.<sup>55</sup>

La física cuántica (esa hipótesis de Plank según la cual la energía de radiación está distribuida por los cuerpos radiantes en forma *discontinua* pero en *masas fijas o cuantas*, las que son proporcionales a la frecuencia de las vibraciones), dice Jeannière, abre la puerta a la metafísica, ya sea se trate de la materia, del espacio o del tiempo. El problema es: ¿qué conocemos?, ¿conocemos algo más allá de los límites del alcance de nuestros lentes, o de nuestro lenguaje, como diría Wittgenstein? No se trata de regresar a lo de ayer: ya sabemos que la búsqueda

---

<sup>55</sup> Cfr. Ladrière, J. *L'articulation du sens*. París: CERF, 1984, p. 38.

del sentido no está del lado del simbolismo pasado, presencia en el elemento «del Ser o de Dios». El sentido ya no viene de arriba ni tampoco está dado por la naturaleza. Llegamos así al «principio antrópico», de Stephen Hawking, en su lectura del mundo a partir del Big Bang, explosión atómica inicial.<sup>56</sup> Hawking nos dice: «Las cosas son así *since we are*». Este *since* del *we are* puede tomarse en dos sentidos:

– Puede querer decir: *Puesto que somos, existimos*. Entonces se piensa que el proceso cósmico a partir del Big Bang hubiera escogido, de entre todas las posibilidades existentes en su momento, el único proceso —*lo constatamos, es un hecho*— que podía dar lugar a la existencia del hombre. Vivimos en el «más probable de todos los mundos posibles».

– Puede querer decir: *Porque somos tal como somos*. La lectura del proceso en esa forma está ligada a la configuración de nuestra mente, que nos lo hace leer así. Otra mente, configurada de distinta manera, lo podría leer de modo diferente.

Eso lleva a Hawking a una real modestia en sus afirmaciones. Dice de hecho: «Hasta donde he podido ir, esa teoría es una teoría última. Pero ¿será así?». En relación con eso existen tres posibilidades:

1. Esa teoría es completamente unificada.
2. No es la teoría última; no es más que una en medio de otras posibles.
3. No es una teoría. Las observaciones no pueden ser descritas, ni predichas, mas allá de cierto punto de vista, y solo son arbitrarias.<sup>57</sup>

Tanto en la producción económica como en la ciencia física nos encontramos con un nuevo simbolismo cuyas características conviene precisar.

#### 2.4.5.2. El nuevo simbolismo hoy

Debemos caer en la cuenta de que actualmente se usa la palabra simbolismo en un sentido diferente que hemos precisado anteriormente. Antes «simbolismo» remitía a ese proceso de significación vivido como «natural», y se reconocía en las expresiones «lingüísticas» y «sociales». En ese marco cada cosa y cada acción humana se inscribían en «lazos considerados naturales, incluso cuando eran pactados». Eso hacía que palabra, cosa o gesto se «articularan con» y «remitiesen a» otro mundo —comunitario, espiritual o divino—, no inmediatamente visible «en y por» el elemento considerado. Es lo que expresa Ortigues cuando

<sup>56</sup> Cfr. Hawking, S. *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*. Madrid: Alianza, 1993, y Boslough, J. *Stephen Hawking's Universe*. New York: William Morrow, 1985.

<sup>57</sup> Cfr. Boslough, J. *Op. cit.*, p. 149.

dice: «Mientras el signo propone un significado de un orden diferente al del significante (*así la palabra-signo “pez” es significativa del orden lingüístico, y su significado es del orden animal*), el simbolismo pertenece a un orden de valores significantes que se presupone a él mismo en su alteridad radical en relación a cualquier realidad dada».<sup>58</sup> Esto que decimos lo puede ilustrar el simbolismo del pez en la primitiva comunidad cristiana. Pez en griego se dice: IKTHUS. Es el anagrama griego de: *Iesus Khristos Theou Uios Soter*, lo que quiere decir: *Jesús Cristo de Dios Hijo Salvador*. El pez, en cuanto símbolo, remitía al orden de valores de los primeros cristianos; pero solo podía ser símbolo para quien había sido introducido a la comunidad cristiana, a sus códigos y a la significación de estos; de lo contrario, no era comprensible.<sup>59</sup>

Los símbolos que se suelen manejar hoy son de un orden diferente en cuanto el «referente del símbolo» ha devenido en el «símbolo matemático», que no es más que una convención de escritura. Tenemos que ver que solo por un abuso de lenguaje o por analogía se habla de «lenguaje matemático». En este no se habla sino por la «intermediación de una lengua natural» que proporciona, además de la expresión fonética para el simbolismo matemático, la formulación de axiomas que permiten determinar el valor de los caracteres. Así, es fruto de una elaboración segunda; es instrumento ideal de una ciencia objetiva que elimina por principio el referente subjetivo-social. El símbolo allí no remite más que a esa totalidad artificial (la coherencia de los signos como totalidad) de la cual forman parte los símbolos matemáticos y que la constituyen.

En la medida en que el simbolismo matemático se ha constituido en la referencia para pensar el simbolismo hoy, podemos entender cómo nos hace entrar solamente a una *cultura de signos* que se combinan y contraponen según códigos acordados, pero remiten únicamente a las capacidades de articulación y combinación al interior del mero mundo artificial de los códigos. El simbolismo llega a ser un mero juego de espejos entre «los artefactos humanos» que son los valores dados a cada signo matemático.

Como lo señala muy bien M. Guillaume, actualmente «producción y consumo están dominados por el signo».<sup>60</sup> ¿Qué quiere decir? Simplemente que hoy en día, más que bienes de consumo —es decir, bienes que «responden a» y satisfacen necesidades básicas humanas— se «producen o consumen» signos de identificación con un grupo social. Debo tener tal pantalón, tal calzoncillo o tal *brassière* si quiero estar a la moda. Así el simbolismo evoluciona en el aspecto del «código», de la señal de identificación social. Al decir «señal» tenemos que

<sup>58</sup> Cfr. Ortigues, E. *Op. cit.*, p. 61.

<sup>59</sup> Les sugiero la lectura de la novela *¿Quo Vadis?*, de Henryk Sienkiewicz.

<sup>60</sup> Cfr. Guillaume, M. *Le capital et son double*. París: PUF, 1975.

pensar en la señal de circulación colocada en la carretera y que inmediatamente dice lo que se debe hacer y no remite a otra cosa que al código y a las reglas de circulación. De la misma forma, vemos que «producción y consumo» se ciñen a los códigos de la estructuración social en la cual cada uno se mueve. En la medida en que la producción de bienes remite esencialmente a los códigos de la circulación mercantil de los productos, se olvida de las personas, de sus necesidades y del sentido de su vida, para considerarlas únicamente como potenciales consumidores en quienes inducir necesidades artificiales.

La sociedad entera, por efectos de la propaganda, parece querer funcionar sobre la bases de mensajes cuya intención se limitaría a hacer funcionar el sistema de códigos de la máquina productiva y comercial. Así, en relación con el problema del hambre —técnicamente posible de solucionar—, la máquina productiva está tan encerrada en sus códigos de «producir más para ganar más», producir novedades para seguir en la competencia y mantener las ganancias, que ya se olvidó de la finalidad humana del producir: satisfacer las necesidades humanas —todas y para todos— y no solo hacer funcionar la máquina económica.

Se plantea el problema de saber si el lenguaje humano —intercambio simbólico de sentido entre hombres— puede reducirse a signos-símbolos intercambiados en función del servicio de la gran «máquina productiva». Frente a esa tendencia se levanta la protesta de ciertos *antimodernos*, *posmodernos*, para quienes la lógica de modernidad sustenta y está sustentada por esa tendencia. El sentimiento de estar colocados en un callejón sin salida en razón de la fuerza del engranaje de la máquina productiva, lleva a algunos a pensar que después de la gran aventura del progreso, habría que asumir la muerte del hombre y de sus preguntas metafísicas en razón de la reducción y limitación del hombre a la funcionalidad que tiene dentro del sistema. El hombre se ha tornado mero factor de producción.

Frente a esa situación, se proponen diferentes alternativas. Para Michel Foucault, el ser humano tendría que regresar a esa inexistencia serena de ser «un ser de la naturaleza» igual a los otros seres. «El hombre (es decir, esa capacidad de decir no, de tomar distancia de la naturaleza, de proyectarse en finalidades que se propone) no existe», dice él. Es rodaje de una gran máquina humana, parecido en eso a la hormiga. El hombre fue una ilusión. Pero no existe. Sin embargo, el hombre quiere seguir existiendo. Lo constatamos a pesar de todas las «casandras posmodernas».<sup>61</sup> «Por más que se disuelva el sujeto en lo que son sus infraestructuras (naturales, sociales, inconscientes) que lo mueven más que [lo que] él pueda moverlas», como dice Philippe Hodard, «el yo quiere seguir existiendo».<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Cfr. Foucault, M. *La arqueología del saber*. México D. F.: Siglo XXI, 1985.

<sup>62</sup> Cfr. Hodard, P. *Le Je et les dessous du Je: essai d'introduction à la problématique du sujet*. París:

Parecería que volviésemos a encontrar las preguntas del hombre en los albores del pensamiento, cuando estaba luchando en contra de fuerzas que lo dominaban y chocaba con el destino. En Homero encontramos dos actitudes posibles en similares circunstancias.

En la *Iliada*, los héroes aparecen despojados del dominio de su destino personal por fuerzas idénticas a las que mueven la naturaleza. Ciertamente, esas fuerzas son dioses, pero ellos también mueven la naturaleza y parecen jugar caprichosamente con el hombre. Pero en la *Odisea*, vemos a un hombre que quiere asumir su vida. Ulises regresa a su casa sin la ayuda de los dioses, simplemente con el trabajo de su razón.

Mientras en la *Iliada* se mezclan insatisfacción y resignación: «como nacen las hojas de los árboles, así nacen los hombres» (Libro VI/146), en la *Odisea* se muestra a un hombre cuya iniciativa se enfrenta con el destino.

De cierta manera, Foucault nos decía «seamos como las hojas de los árboles». Nos predicaba la resignación en ese mundo desencantado, atrapado en el mecanismo de la sociedad moderna. Hoy en día ni siquiera hay dioses. Ni el orden de la naturaleza ni el orden económico hablan de nadie; ya no hay ninguna presencia.

Esa actitud existe. Pero también se abren nuevas ventanas y, de hecho, el desencanto es ya de ayer. Como señala Heisenberg:

La concepción de la realidad objetiva (la de la modernidad) se ha curiosamente disuelto [...] con la claridad de una matemática que ya no representa al comportamiento de la partícula sino el conocimiento que nosotros poseemos de ella. Así, la ciencia de hoy no es más que un eslabón de la cadena infinita de los diálogos entre el hombre y la naturaleza y ya no es posible hablar de una naturaleza en sí (es decir, fuera de la relación con el hombre).<sup>63</sup>

Nosotros estamos menos seguros que los hombres de la modernidad de lo que es el universo y de lo que somos. Más que ayer, somos conscientes de que lo que decimos de la naturaleza son producciones nuestras, significaciones imaginarias producidas por nosotros en el diálogo hombre-naturaleza, y nuestro mundo ya no se puede escindir con tanta evidencia en los dos polos diferenciados y opuestos del sujeto y del objeto. Ahora bien, nosotros queremos comprender esa comprensión emergente. El cuestionar metafísico del hombre retoma vida: ¿Qué es la realidad, qué es el tiempo? ¿Cómo pensar ese inicio, el Big Bang, que tiene futuro pero que no puede tener pasado? Dejemos las cosas con esa apertura.

---

Aubier-Montaigne, 1981.

<sup>63</sup> Cfr. Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona: Ariel, 1976.

En las páginas anteriores hemos insistido y reflexionado sobre las rupturas de las representaciones del mundo físico en razón de su importancia hoy en día. Lo importante, en lo que hemos visto, ha sido identificar la serie de producciones imaginarias del hombre moderno en su relación con la naturaleza; producciones imaginarias que han configurado un mundo e inducido una nueva comprensión del hombre *por y sobre* él mismo a través de nuevas representaciones. La presentación de la naturaleza como gran mecanismo objetivo dio pie a la sociedad industrial y a la comprensión del hombre como productor. Sin embargo, hoy presenciamos la ruptura de la representación de la naturaleza como máquina; al mismo tiempo, la introducción de la inteligencia artificial y de esclavos mecánicos en la producción nos hace preguntarnos si de verdad el hombre es esencialmente productor. El hombre es productor de cosas pero también tiene que ser productor de sociedad, de humanidad en un mundo en que el ocio será cada día más el tiempo del cual se beneficiará todo ser humano, en un mundo ya no articulado por la misma visión del trabajo.

Algunos, como Pierre Levy, hablan de una necesaria «mutación antropológica».<sup>64</sup> Tomar en cuenta esa mutación por efectuar, nos hace regresar a preguntas originales: ¿qué puede conocer el hombre?, ¿qué puede esperar?, ¿qué debe hacer?, ¿qué es el hombre a fin de cuentas? Antes de asumir esas preguntas consideremos las otras rupturas.

### 3. RUPTURA EN EL ASPECTO POLÍTICO-SOCIAL. LA NUEVA VISIÓN DE LO HISTÓRICO

#### ***3.1. Generalidades sobre la ruptura moderna en el aspecto político-social***

En el apartado anterior hemos hablado ya, en parte, de los cambios que se dieron en la esfera de lo político-social. Dichas consideraciones surgieron a partir de los cambios introducidos por la nueva relación con la naturaleza y por el consecuente desarrollo de la sociedad productiva. Pero ahora queremos estudiar más específicamente los cambios introducidos por la modernidad en las relaciones político-sociales.

En el aspecto político, la modernidad representó la deconstrucción y el abandono del «artificio natural» de una organización político-social piramidal —la de la Edad Media— que se entendía a sí misma como naturalmente querida por Dios y encontraba en Él su justificación. Dios quedaba como instancia superior/exterior y al mismo tiempo permanente e inmediatamente presente. En

---

<sup>64</sup> Cfr. Levy, P. *La machine univers*. París: Éditions La Découverte, 1987.

analogía con la figura de Cristo, mediador entre Dios y la humanidad, dentro de la fe que articulaba a toda la cristiandad europea, diversas figuras retomaban, en el mundo medieval, la función de mediación. El papa, quien se beneficiaba con el reconocimiento de una autoridad a la vez espiritual y temporal, tenía un rol de mediación espiritual para con la cristiandad en su totalidad; pero se le reconocía también una autoridad y una función de mediación en lo político. Así, le tocaba reconocer la legitimidad del candidato a emperador de Occidente; lo consagraba y podía sancionarlo. Cada rey se beneficiaba con el reconocimiento y consagración de parte de los obispos de su reino. De acuerdo con la frase de san Pablo, se asumía que toda autoridad viene de Dios y ejerce una función de mediación.

Para nosotros, nacer dentro de un estrato social u otro es siempre un accidente. No existe ningún vínculo de necesidad entre lo genético y lo social al interior de la existencia humana. Pero en la sociedad premoderna medieval europea, como en todas las sociedades premodernas, dicho accidente se vivía como *destino*: cada recién nacido tenía que encajar dentro de las expectativas sociales que le asignaban las circunstancias de su nacimiento. Cada individuo nacía en un estamento social. Sujeto él mismo a una organización piramidal de la sociedad, la cual era inmediatamente percibida como plasmación del orden social querido por Dios. Cada uno nacía con derechos, deberes y obligaciones que correspondían a su propio estamento. El espacio social en donde uno nacía definía la realización personal y social a la cual cada uno podía acceder, igual que el tipo de educación, consumo y distracciones, etc., a los cuales podía pretender, como también las funciones que uno debía o podía desarrollar a lo largo de su vida.

El orden sociopolítico premoderno, que encontraba su garantía en Dios, estaba asegurado, sobre todo, en su sentido y duración, sobre la bases de sus raíces en la vida cotidiana. Cierta tipo de mecanismos para la reproducción ético-cultural guiaba las relaciones diarias, dentro y entre estratos y sexos. La representación piramidal, mejor expresión de su organización societal, permitía entender cómo el conjunto y las partes estaban unidos dentro de un funcionamiento simbólico de reciprocidad asimétrica. Cada elemento —individuo o estrato— remitía a los otros elementos, diferentes y complementarios, y todos estaban ligados por compromisos de fidelidad, jurada o no. Tal orden, que descansaba sobre una base muy amplia, podía sufrir embestidas en los niveles de su superestructura (luchas entre reyes, príncipes con reyes, reyes con obispos, emperador contra el papa) sin que el orden fuese cuestionado. Teniendo en cuenta la consistencia de ese edificio, puede considerarse, según Agnes Heller, que «la deconstrucción del edificio “natural” a manos de la dinámica de la modernidad y su resultado, la aparición del orden social moderno, es el mayor avance en



la historia de las civilizaciones humanas». <sup>65</sup> «Tal vez seamos iguales ante Dios, como pensaba el hombre medieval, pero en este valle de lágrimas debemos vivir de acuerdo con nuestras virtudes particulares, deberes y destinos, las del perfecto señor o esclavo, del noble o del siervo, o de la esposa obediente, según la jerarquía de los fines. Esta formación funcionó y a veces muy bien», dice Heller. <sup>66</sup>

La irrupción de la modernidad va a representar la ruptura de la organización política piramidal antes señalada, con la introducción de nuevas significaciones imaginarias. De una organización política estamentaria, de desigualdad reconocida y justificada por la referencia a un orden natural querido por Dios, se va a pasar, mediante la producción de nuevas significaciones imaginarias —como son la razón universal, la autonomía individual y social, la libertad e igualdad, la movilidad social, etc.—, a una organización política que entiende que no depende de ninguna instancia exterior y que descansa solamente sobre lo que hay de razón en el hombre. La modernidad se embarcó así en un experimento histórico único: la coexistencia humana empezó a renegociarse. Eso se va a dar a través de un tiempo largo mediante procesos y etapas de gran aliento. Primero surgieron los Estados, que eran organizaciones políticas ya no asentadas sobre la reciprocidad de lealtades, sino en una legislación y una administración estatales. La emergencia y consolidación de burguesías comerciales y administrativas llevarán a nuevas reparticiones del poder. En la discusión en torno al contrato social, los primeros modernos encontraron una buena alegoría para expresar esa renegociación que asienta el principio de una *reciprocidad simétrica* en todos los niveles. Después de largas luchas se llegará a diferentes figuras de monarquías constitucionales, antes de desembocar, en fin, en la democracia constitucional que conocemos.

Antes de llegar a la «instancia razón» en el hombre, que fue la gran afirmación de la Ilustración y de la Revolución francesa para organizar la vida en común, evoquemos rápidamente las diferentes etapas.

### ***3.2. Algunos hitos de las etapas de transición***

Previamente a que se operase la ruptura moderna en el aspecto político, se dio un conjunto de acontecimientos y se produjeron nuevas significaciones imaginarias que indujeron lecturas diferentes de la realidad política, al mismo tiempo que incidieron sobre los mismos acontecimientos. Veamos esto a través de los hitos que representan algunos pensadores.

---

<sup>65</sup> Cfr. Heller, A. *El péndulo de la modernidad*. Barcelona: Península, 1994

<sup>66</sup> Heller, A. *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona: Península, 2000, p. 122.

### 3.2.1. Maquiavelo

Maquiavelo (1469-1527) es hombre del Renacimiento italiano; participó directamente en la política durante cierto tiempo con los Médicis en Florencia. Caído en desgracia, se tornó en un fino observador de la política de su tiempo. Fue el primero en observar y analizar los fenómenos políticos desde una actitud científica. Desligándose de toda interpretación previa, Maquiavelo observa los fenómenos políticos y el comportamiento de los seres humanos en la política como puede hacerlo un entomólogo estudiando el comportamiento de los insectos. No califica los comportamientos, los observa y registra. Maquiavelo procura circunscribir lo que es «político» en su carácter puro e irreducible. Observador atento de lo que ocurre en diferentes espacios, hace hincapié en tres temáticas en su empresa: 1) la de una *lógica atomista*: las decisiones del príncipe se inscriben todas dentro de un modelo de racionalidad calculadora y utilitarista que asume que todos los individuos están guiados solo por un interés egoísta; 2) temática de una *lógica dinámica y cualitativa* que corresponde a la formación de los diferentes grupos sociales. Con ello el autor asienta una causalidad social que descansa no sobre los individuos sino sobre los grupos; 3) temática de la *virtú*, que es la temática política por excelencia. La *virtú* del príncipe procura abrirse camino entre los egoísmos privados y los conflictos de clase, tanto para saber utilizarlos como para protegerse de ellos.

Maquiavelo fue contemporáneo de los gobiernos de Luis XI, en Francia, y de Fernando el Católico, en España. Dichos reyes procuraron asentar cada uno un Estado ya no articulado en el principio feudal de la reciprocidad de fidelidades, sino sobre la imposición de una ley objetiva para todos. También implementaron, por primera vez en su tiempo, un sistema organizativo que será la base de lo que devendrá en la «administración pública». Evidentemente la ley es la expresión de la voluntad del monarca; pero esta se da en una objetividad nueva.

En Italia, Maquiavelo observa cómo acceden al poder príncipes como el duque de Gandía, hijo del papa Alejandro VI, y el duque de Sforza en Milán, hijo de un bandolero. Los dos llegaron al poder «en medio de» y «gracias a» todo tipo de exacciones, asesinatos, traiciones y violencias. Eso autoriza a Maquiavelo a decir: No me vengan con el cuento de que esos príncipes tiene su poder por voluntad divina. «El poder se conquista y defiende con virtud (*valor*) y fortuna (*saber aprovechar las circunstancias*)».<sup>67</sup>

Lo interesante de Maquiavelo es que, por un lado, plantea la relación del príncipe con sus súbditos en términos económicos, cuantificables. Ya sea que se

---

<sup>67</sup> Cfr. Maquiavelo, N. *El príncipe*. Madrid: Alianza, 1993.

trata de bienes, honores o recompensas, el príncipe utiliza todo ello, según Maquiavelo, al servicio del fin, que es la *citta*, el Estado. Por otra parte, pregona ya la emancipación de la política de la esfera religiosa, por un lado, y, por otro, inaugura una observación de la realidad político-social que pretende ser objetiva.

### 3.2.2. *Los humanistas y la Reforma protestante*

#### *Los humanistas*

Conviene, para seguir la ruptura de los marcos medievales y la emergencia de nuevas significaciones imaginarias, no dejar de lado la reflexión de los humanistas y los aportes de la Reforma protestante.

Los humanistas (Erasmus, Rabeláis, Montaigne, Ficino, Pomponazi, De Cusa) tomaron distancias de la filosofía medieval, última escolástica, que había desembocado en un formalismo vacío de aplicación de la lógica de los silogismos a todo. Ellos regresan a la vez al Evangelio directamente y a la antigüedad griega y latina. A las «catedrales de ideas y silogismos», los meros sistemas lógicos, prefieren investigaciones y observaciones concretas. Con ellos surge la perspectiva histórica para estudiar y comprender las cosas. Lo esencial radica en una actitud nueva frente al saber y a las cosas del mundo. Comprendiendo el pasado uno llega a comprender su diferencia, y lo importante que surge es la atención al hombre concreto y ya no al hombre eterno, metafísico.

Nicolás de Cusa (1401-1464) es una figura emblemática de dicho humanismo renacentista. Él nos legó la doctrina de la *docta ignorantia*, ignorancia reconocida, pero después de mucha información y reflexión. Dice: sobre las cosas finitas podemos llegar a un conocimiento, pero lo infinito siempre nos quedará desconocido. Con ello rompe con los medievales, que centraban su atención sobre lo infinito: Dios, Trinidad, ángeles. Hay desproporción entre la mente humana y el infinito. Por otra parte, señala: «Todo lo que existe en acto está en Dios, porque Dios es el acto de todo. Cada ser resume todo el universo y también a Dios. Todo el universo es “flor en la flor”, es viento en el viento, “agua en el agua” y todo está en todo». Ya se ha abandonado la visión piramidal del ser, del «cosmos» repartido en espacios diferentes. El hombre es microcosmos y ya no ser intermedio.<sup>68</sup>

#### *Reforma protestante*

La incidencia del protestantismo en la política es de primer orden. Después de su enfrentamiento con Roma, tiene que abocarse a emitir una opinión sobre la

---

<sup>68</sup> Cfr. Nicolás de Cusa. *La visión de Dios*. Pamplona: EUNSA, 1994.

organización político-social de los países, o zonas geográficas, donde domina. La Reforma está marcada por una fuerte crítica de la autoridad de la tradición y de la estructura eclesial para conducir la relación con Dios de los fieles. Se asume que cada fiel tiene acceso directo a Dios mediante la lectura de las Sagradas Escrituras, sin tener que pasar por ninguna otra mediación. Coherente con esa nueva significación imaginaria, la Reforma subraya la igualdad de todos ante Dios con relación al cual todos somos igualmente príncipes. «Ustedes los creyentes —dice san Pedro en una carta suya— son una raza elegida, un sacerdocio real y una nación santa».<sup>69</sup> Ciertamente, dicha referencia cuestiona el principio de la realeza por derecho divino.

Durante los siglos xvi y xvii, la reflexión política, que enfrenta grandes cambios en todas partes, está representada sobre todo por Groccio, Hobbes y Locke. Todos ellos, en formas diferentes, cuestionan el principio del «poder real absoluto» que sigue asentándose sobre la «pretendida» voluntad divina. Cada uno llegará a plantear figuras de monarquía constitucional que afirman que el poder se encuentra en el pueblo, y cada uno asentará su modelo de Estado sobre razones diferentes: el miedo en Hobbes, o la confianza (*trust*) en Locke.<sup>70</sup>

### **3.3. Rousseau, expresión de la modernidad política**

Rousseau es quien adelantará los planteamientos más revolucionarios que van a quedar como la mejor expresión de las «significaciones imaginarias» modernas en el aspecto político y van a tener mayor influencia en razón del prestigio que llegó a ganar dicho autor. De él Madame de Staël dijo que «aunque no haya inventado nada, lo había imbuido todo de fuego». Es muy conocida la frase de Rousseau: «Todos los hombres son libres e iguales por naturaleza». Allí formula el credo de la reciprocidad simétrica de la modernidad, que puede desagregarse en: «Todos los humanos están igualmente dotados de conciencia, de razón; tienen el mismo derecho a una vida digna, a la libertad y a la búsqueda de la libertad y de la felicidad». Esas declaraciones, «nuevas significaciones imaginarias», señalan la defunción del orden premoderno sin que importe si la vida concreta real concuerde o no con ellas.

Después de su declaración de «igualdad de libertad en el nacimiento», Rousseau constata que muchos hombres se encuentran todavía encadenados y se pregunta cómo organizar entre hombres libres una vida social que garantice

---

<sup>69</sup> I Pedro, 2, 9.

<sup>70</sup> Cfr. Hobbes. Th. *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza, 1993; o de Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza, 1990.

esa libertad. Hay que reemplazar el «artificio del orden natural» premoderno, fundado artificial y violentamente sobre la voluntad divina, por instituciones, conscientemente artificiales en cuanto nacidas de la autonomía humana, que expresen los contenidos de las nuevas significaciones imaginarias. Para pensar el nuevo lazo social, que no descansa sobre nada exterior a él mismo, Rousseau acude a la figura de una *convención*, libremente consentida por todos. Es lo que formuló en el *Contrato Social*.<sup>71</sup> No vayamos a entender este contrato como un hecho histórico. Es, más bien, un «principio de inteligibilidad» que permite entender la posibilidad de un nuevo orden social sin el recurso a Dios para fundarlo o garantizarlo. Es aquello a lo cual hay que referirse para poder —sin apelar a la voluntad de Dios— pensar y entender lo social, la intercomunicación existente y llegar a su fundamento de autonomía. Se estima que todos los hombres ponen en común su persona y su potencia bajo la dirección de la voluntad general. Esa voluntad general no es la resultante de la voluntad particular de todos, sino que es lo «razonable» que hay en cada uno de nosotros humanos.

Rousseau tuvo una importancia singular en la Revolución francesa de 1789. Sus ideas presidieron la primera constitución republicana francesa. Asimismo, la democracia, que sería el modelo de gobierno que pronto se impondría, se construyó sobre la base del planteamiento de que hay igual razón o posibilidad de razón en cada hombre. El consenso entre hombres razonables es consecuencia de una *racionalidad (razonabilidad) inmanente a lo social*.

Aquí notemos que en lo político se dio una nueva relación ante la ley. Antes esta era voluntad del príncipe, quien mediaba entre el hombre y la voluntad de Dios. Podemos constatar que esta evolución corre paralela a la que se dio en el mundo de la naturaleza. Recordemos que en física se pasó de las leyes que un Dios creador imponía a la naturaleza —y que podía modificarlas a su antojo— a un mecanismo autosuficiente con leyes inherentes a él mismo. En política se transitó de la legitimidad del rey sancionada por Dios (la unción real) a una racionalidad inherente al cuerpo social. Se pasó del rey por derecho divino y cuya voluntad o arbitrariedad era ley, a un legalismo que expresa leyes inherentes a la naturaleza del hombre y de los pueblos.

Mientras que en el orden premoderno la ubicación de cada uno en su estrato social determinaba las funciones que iba a desempeñar, en el orden moderno surgen diferentes instituciones especializadas, y serán las funciones que cada uno desempeña en el seno de dichas instituciones las que determinarán su puesto en la «jerarquía social». Como se ve, los orígenes del puesto y de la función se han invertido. Libre, cada uno puede pasar de una institución a otra. La libertad está

---

<sup>71</sup> Cfr. Rousseau, J. J. *Del contrato social*. Madrid: Alianza, 1982.

en la posibilidad de desempeñar varias funciones en el interior de instituciones especializadas funcionalmente: políticas, educativas, económicas, etc. La originalidad del orden de la sociedad moderna descansa sobre el hecho de que cada institución introduce estabilidad y, al mismo tiempo, ofrece la posibilidad de un «cambio constante». Quizás la novedad más llamativa de la modernidad sea la asunción del principio de cambio permanente. Ciertamente, estamos acostumbrados a dicho cambio en el mundo de la tecnociencia, pero nos cuesta asumirlo en el aspecto sociopolítico. Sin embargo, de hecho, cambio y progreso van juntos, y la asunción de esa significación imaginaria nos lanza a una sociedad en perpetua redefinición de ella misma. He allí una cosa muy diferente de lo que ocurría en las sociedades premodernas, muy atentas a sus tradiciones, y que, por otra parte, nos invita a procesar el duelo por cierta tendencia «natural» que nos lleva a creer que lo que vivimos nos articula inmediatamente con lo que «debe ser».

Ahora bien, la «perpetua redefinición» del orden sociopolítico que tipifica el espíritu moderno, no debe llevarnos a pensar que el orden moderno ha sido construido con una voluntad teleológica, como puede haber sido instituido, en parte, el mundo medieval premoderno. En la sociedad moderna no hay destino preestablecido para nadie ni para la sociedad en conjunto.

Lo que socialmente se maneja es «un haz de posibilidades» abiertas. Todos los hombres están lanzados a la libertad, es decir, a «nada definido», en tanto cualquier definición descansa sobre el acto de libertad. Sin embargo, la perspectiva de la libertad por realizar *para y por* todos, si bien no señala nada preestablecido, indica de hecho un *quehacer* que es de creatividad, autonomía, autorrealización. Consciente de ser negación de una etapa anterior, la modernidad siempre se vive como «negación». Nunca puede entenderse como algo «natural», como fue el caso de la sociedad premoderna. La «negación», como lo subraya A. Heller,<sup>72</sup> sigue siendo el elemento permanente del orden moderno. Siendo así, dicho orden es y será siempre algo frágil y en permanente construcción.

### **3.4. El mecanismo sociopolítico**

Si bien son pertinentes las consideraciones anteriores que insisten sobre la «negación», debemos entender cómo esa misma modernidad llegó a producir, en el transcurso del siglo XIX, una significación nueva suya que habla de «la necesidad en la historia». Dicha *necesidad* —fuera de toda referencia religiosa, pero tomando de cierta manera la posta de las heteronómicas voluntad divina e historia de la salvación— debía llevar a la humanidad a un puerto «de salvación

---

<sup>72</sup> Cfr. Heller, A. *El péndulo...*, p. 146.

intramundana» definitiva. Sustento de esa nueva perspectiva fue la afirmación de la inherencia de la racionalidad, de la «ley de la razón» en la naturaleza humana. Se llegó a pensar y a afirmar que una dinámica autónoma, una necesidad histórica, sostenía a los cuerpos sociopolíticos llevándolos necesariamente hacia *la libertad, la justicia y la igualdad*. Se pensó, por lo tanto, que existe una «suerte de mecánica social» análoga a la mecánica existente en la naturaleza exterior y que, si se la conoce, se puede intervenir sobre ella. Era evidente para muchos que esa necesidad histórica se podía conocer.

Para entender lo que acabamos de decir, conviene tomar en cuenta los cambios que se dieron en el aspecto de la articulación de lo político con lo económico. En el funcionamiento simbólico de la sociedad medieval, la vida económica quedaba inscrita en el sistema de reciprocidad desigual y de interdependencias que ligaba los diferentes cuerpos sociales: lazos del rey con el vasallo, del vasallo con el siervo. Esas relaciones de fidelidad interpersonal se expresaban y materializaban en flujos de bienes y servicios, pero el mundo económico que allí se expresaba no era inmediatamente visible; quedaba oculto por las relaciones políticas.

Con la modernidad, economía y política se van a separar; aparecerán como perteneciendo a dos lógicas, dos dinámicas diferentes. A nivel de las personas, surgirá «el individuo libre» de sus lazos de interdependencia familiar y estamentaria. En un nivel macro, la novedad empezó con los fisiócratas en el siglo XVIII, quienes reconocieron un *orden natural* en los fenómenos económicos. Su razonamiento fue: si para estudiar la naturaleza, según los científicos, había que «hacer abstracción de» (no considerar) la inteligencia creadora, de la misma manera, para estudiar los fenómenos económicos había que hacer abstracción del poder político, el cual sería su regulador. Igualmente, así como las leyes físicas son inherentes a la naturaleza, las leyes económicas son inherentes a los fenómenos económicos. Los principales autores fisiócratas son los economistas franceses Dupont de Nemours, Quesnay y Turgot.

Después de ellos, Adam Smith hablará de la *mano invisible*, la cual garantiza, según él, que, mientras cada uno es consciente de perseguir sus fines propios, aporta, al mismo tiempo, al interés general. Desde ese punto de vista, el mercado acabó por aparecer como un sistema cuyos movimientos están regulados desde el interior del sistema. Sus leyes son inmanentes. Ahí también, como en la naturaleza exterior, el sujeto queda expulsado del mecanismo, el cual funciona por sí solo.

Esas observaciones permiten ver cómo el paradigma mecánico de la modernidad, según lo que ya hemos constatado en la ruptura operada en la relación hombre-naturaleza, invadió la vida del hombre en el registro socioeconómico. Dicho paradigma penetrará también la esfera política, en la cual se tratará de reconocer y observar las leyes que presiden el funcionamiento de lo político.



En la perspectiva democrática, se afirma que el descubrimiento de esas leyes, expresadas en la «voluntad general» inmanente en la dinámica política, pasa por la discusión; en cambio, en la perspectiva del socialismo marxista se asume que esa voluntad general se encuentra inscrita en la «lógica social», lo cual lleva a la resolución de las contradicciones que se viven en el mundo económico, y se entiende que esa lógica se expresa en la lucha del proletariado y de su partido.

Ahora bien, ya ha decaído la creencia en una «necesidad interna» a la historia. Ahora se considera que dicha creencia fue resultado de una simplificación y de una mirada selectiva con relación a la multiplicidad de lógicas que animan la modernidad. A. Heller insiste sobre estas, y subraya tres de ellas que le parecen particularmente relevantes: las lógicas de la división funcional del trabajo (que ya hemos considerado, en parte, anteriormente); las del arte de gobernar y las de la tecnología.<sup>73</sup>

Hablar de *lógicas diferentes de la modernidad* es reconocer que esta es esencialmente pluralista y que en ella no hay esfera que, por «derecho reconocido», pueda dominar sobre las demás. Las diferencias son múltiples, puesto que van desde la desacralización del mundo y la privatización de la religión, hasta la emancipación de la propiedad y de los mercados de la soberanía del monarca. Sin embargo, hay que reconocerlo, poco a poco la economía llegó a ser considerada como la esfera de una lógica que, además de ser autónoma, sería «causa última determinante» de todas las demás lógicas. Eso señala evidentemente la invasión de una antropología en la que el *Homo economicus* (de acuerdo con la preeminencia de la significación imaginaria de la «producción» en la modernidad, como lo señalamos páginas más arriba) viene a ser la función más importante del *Homo sapiens*. El reconocimiento de una multiplicidad de lógicas actuantes en la sociedad moderna nos debería llevar a renunciar a la perspectiva de una teleología preestablecida guiada por la lógica económica (necesidad histórica).

Sin embargo, todavía hoy, con el neoliberalismo dominante, seguimos con la afirmación de la preeminencia de lo económico, y eso se da de tal manera que lo político parece haber desaparecido de la conciencia de los ciudadanos. La esfera política y la económica se asumen yuxtapuestas, pero la esfera política queda dependiente de la economía. Curiosamente lo que nos dicen y hacen practicar los defensores del neoliberalismo —que se esmeran en limitar lo más posible el rol del Estado—, acaba por acercarse a lo que pregona Marx. Lo político representaba en la teoría marxista una instancia artificial y exterior en relación con la esfera de lo económico, la cual era, para él, la esfera en la que ocurre lo que determina a todas las otras esferas.

---

<sup>73</sup> Ídem, p. 149.

### ***3.5. Hoy en día ¿en qué estamos? ¿Qué es esa etapa de la posmodernidad?***

Hoy Estado y sociedad económica son espacios de tensiones y contradicciones que nada ni nadie acaba de controlar ni conducir. La planetarización de la economía hace que ella escape al control de los Estados particulares, los cuales están desbordados. Penetrados por la economía mundial, los Estados pierden espacios de autonomía en los marcos nacionales en virtud de las decisiones económicas tomadas por las transnacionales que operan en los espacios nacionales. Así, el cierre de empresas y los problemas sociales de un país pueden tener su origen en decisiones tomadas en un país lejano por una junta multinacional de decididores.

Pero, al mismo tiempo que observamos que se estrecha el margen de decisión de un gobernante sobre las dinámicas sociales de su propio país, podemos constatar también cómo cada responsable político nacional tiene una acción que desborda las fronteras de su territorio. Todo político hoy tiene que intervenir sobre problemas que van más allá de los problemas particulares de su nación: son los problemas de derechos humanos, ecología, hambre, armas nucleares, deuda externa, etc. El accidente de Chernobyl y la crisis asiática lo han mostrado recientemente.

Tenemos que saber constatar eso y debemos también reconocer que actualmente no existen ley ni fuerzas internacionales que permitan manejar todas las situaciones que la humanidad tiene en manos. Eso hace que todos los humanos tengamos conciencia de vivir, en este momento, una aventura humana peligrosa. En ella hipocresía y cinismo se conjugan para hacer referencia a la ley como si ella siguiera siendo la que pauta nuestras conductas.<sup>74</sup>

Hasta no hace mucho, tuvimos la sensación de que cierto marco jurídico funcionaba, pero hoy los marcos jurídicos hacen agua por todas partes. Las grandes potencias se ponen de acuerdo en contra de Irán o de Irak, pero no logran nada en contra de Israel, que regularmente viola las fronteras de sus vecinos y no cumple con las recomendaciones de la ONU. En el momento del «autogolpe de Fujimori», la comunidad internacional sancionó en cierta forma al Perú, pero no hizo nada en contra de Rusia cuando Yeltsin hizo lo mismo que Fujimori. Esa falencia de un marco legal es particularmente visible en América Latina, al interior de cada país y en su conjunto, en relación con la deuda externa: las grandes potencias han cambiado las tasas de interés de la deuda violando convenios y sin que los

---

<sup>74</sup> Por ejemplo, durante la lucha de los «Contras» con los sandinistas en el poder, violando todos los pactos internacionales y sin declaración de guerra, Estados Unidos colocó minas en los puertos de Nicaragua. Con muchos sacrificios, Nicaragua llegó a presentar un recurso al Tribunal de La Haya. La condena no hizo mella a EE. UU., y no tuvo ningún efecto. Sin embargo, para afuera los Estados Unidos se presentan como defensores de los derechos humanos y de los pactos internacionales.

países endeudados hayan podido opinar. Sin embargo, la historia ha registrado condonaciones de deudas abultadas: fue, por ejemplo, el caso de Alemania respecto a Francia e Inglaterra después de la Primera Guerra Mundial del siglo xx.

A pesar de todo, es importante constatar que la decadencia de la «política jurídica» no lleva a nuestros contemporáneos a regresar a planteamientos de una mera política de amedrentamiento ni al recurso a la fuerza desnuda como se hacía anteriormente. Existen, sin embargo, casos llamativos como la invasión de Granada y Panamá por Estados Unidos hace algunos años, y más recientemente la declaración de guerra de Estados Unidos y Gran Bretaña en contra de Irak, a pesar de la posición contraria de los miembros de la ONU. Con todo, esas guerras regionales no anulan la convicción lograda después de la Segunda Guerra Mundial de que la guerra no es una solución. Normalmente no la quieren la sociedad económica ni los pueblos. Ya sabemos que cualquier guerra generalizada, con las armas actuales, hace correr iguales peligros a vencedores y vencidos. Pero, en medio de tantos discursos de propaganda que mezclan cinismo y referencia ética y legal, verdad y mentira, puede ser que los mismos políticos ya no sepan lo que es verdadero y falso. El criterio de «utilidad» a corto plazo ha reemplazado al de verdad. Todo parece ambiguo en un mundo devenido en peligroso para todos.

En este contexto se debe notar que todos los gobernantes, los del Norte y los del Sur, *saben* que su responsabilidad desborda sus fronteras y *saben* que, en buena medida, ha muerto el principio decimonónico de la *soberanía nacional*. *Saben* que sus decisiones de política nacional están limitadas por el internacionalismo de los conocimientos y de la economía, y *saben* también que lo que está en juego hoy es la humanidad en su totalidad y en sus posibilidades de sobrevivencia. Así, parece que todas las doctrinas y prácticas que han sostenido el vivir en común de los hombres hasta la fecha son demasiado estrechas para enfrentar los problemas que tenemos entre manos. El pensamiento político y económico está atrapado, enquistado en circunstancias y maneras de pensar venidas de ayer y que no permiten enfrentar razonablemente los problemas de hoy.

Es urgente la creación de nuevas significaciones imaginarias. Después de las esperanzas proporcionadas por el progreso, la democracia, la revolución, el socialismo, nuestro tiempo hace la experiencia de la *contingencia*. La caída del «Muro de Berlín» y del bloque socialista ha acelerado esa toma de conciencia. No hay en la vida humana una fuerza, ni divina ni mecánica ni histórica, que nos dirija hacia un progreso evidente y positivo para todos, ni tampoco existe una fuerza negativa que dirija a la humanidad hacia su pérdida o el caos. En todas partes, bajo formas diferentes, hay una conciencia nueva del *Otro*. Ese Otro es la naturaleza por proteger; son los otros hombres todos iguales y por respetar, es el «porvenir posible» por salvar, son las posibilidades de vida humana para mañana. Más que

nunca se tiene en cuenta hoy a ese Otro que se presenta en la vida bajo formas diferentes. Hay algo, tenemos que saber reconocerlo, que lleva a superar lo «singular y particular de uno» hacia un sentido universal. Allí están los derechos humanos, la ayuda alimentaria, el respeto por los bosques, la limitación de los conflictos bélicos, la temática ecológica en general. Pero el bien es también contingente. El desarrollo a escala humana no es una necesidad metafísica. El porvenir descansa sobre *opciones de hoy* que el hombre puede o no puede asumir. La contingencia teje la historia humana. Eso, hoy, lo sabemos; quizás allí este la novedad.<sup>75</sup>

En la situación actual lo que poco a poco se hace evidente es la crisis de las «instituciones» que la modernidad forjó para conducir los procesos sociales, y se hace evidente también la dificultad para hacer emerger instituciones que respondan a los desafíos de hoy. Ayer sindicatos y partidos eran las herramientas institucionales que la sociedad moderna produjo para conducir los procesos sociales. Presidía su actuar una racionalidad estratégico-instrumental al servicio de identidades asentadas sobre la ubicación de cada uno en el proceso socioproductivo y de acuerdo con su pertenencia ideológica. Dichas instituciones acogían a los individuos ubicados en los mecanismos objetivos de la sociedad moderna y les hacían vivir una solidaridad, leída en términos estratégico-instrumentales, pero que daba sentido a la vida de cada uno.

El momento de la posmodernidad que vivimos está marcado por una real desconfianza en la razón y su autonomía, en su pretensión moderna de organizar racional y razonablemente la sociedad. Se han agotado los grandes relatos totalizadores del progreso o de la revolución, como se ha agotado también la operacionalidad de las organizaciones sindicales y partidarias. En este contexto de una razón humana «adelgazada», que ha pedido su pretensión a la fundamentación, surgen reclamos que piden regresar a fundaciones heteronómicas. Allí se reagrupan diferentes formas de fundamentalismo.

Un indicio de que estaríamos de hecho saliendo de la organización moderna de lo sociopolítico es el surgimiento, en todas partes, de nuevos tipos de organizaciones que ya no descansan sobre lo socioeconómico. Son los múltiples grupos de la sociedad civil de hoy: los ecologistas, los pacifistas, las feministas, los homosexuales, los autonomistas, los culturalistas, los grupos de derechos humanos, los fundamentalistas de toda obediencia, etc. Lo que se puede constatar es que la pertenencia a dichos grupos cruza las pertenencias socioeconómicas clasistas que ayer eran plataforma de la institucionalidad sociopolítica. De hecho, la introducción de la robotización en la producción y las redes de

---

<sup>75</sup> Cfr. Jonas, H. *El principio de responsabilidad: ensayo de ética para civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995, y Santuc, V. *Op. cit.* En especial *¿Desde dónde mirar el horror económico?*

intercomunicación científica y de información han desdibujado las pertenencias a las clases sociales o a los partidos tal como se practicaban ayer.

Las nuevas organizaciones, en sus acciones, no manejan la racionalidad instrumental estratégica para controlar/conquistar el poder. Más bien, aceptan los Estados y la sociedad económico-productiva aunque se sitúen en posición crítica. Las motivaciones de esos grupos ya no son intereses de tipo económico individual, sino «valores posmateriales» de solidaridad, sobre plataformas horizontales, «medio estructuradas», de democracia directa y que remiten a la sociedad civil. En dichas organizaciones, las reivindicaciones no se asientan ya sobre principios universalistas (una misma razón actuando en todos por igual o «proletarios de todos los países, uníos»), sino reclaman el derecho a que sea reconocida su particularidad en medio de otras particularidades.

Todo lo dicho manifiesta y presupone la creación de nuevas significaciones, nuevas organizaciones, nuevas identidades y un nuevo espacio social. La situación actual, llamada «posmoderna», está marcada por la ausencia de legitimación de lo verdadero y lo justo; de lo bueno y lo malo. «Dios ha muerto», había dicho Nietzsche, expresando lo que constataba en la modernidad; es decir, señalando cómo con ella había desaparecido la representación de ese Dios que tenía funcionalidad en la organización social. Ese Dios funcional no regresa y, sin embargo, nuestra época no es época de un ateísmo militante. O, desde un relativismo absoluto, se dice que cada uno puede tener una verdad respetable por los demás, o se tiene otra idea de Dios, que no se implica en nuestros asuntos. Eso se da junto con diferentes tipos de fundamentalismo que quisieran hacer regresar a Dios en una funcionalidad religiosa-societal. También han desaparecido los sustitutos de Dios que la modernidad había producido: el progreso, la lógica de la historia, la ciencia segura de ella misma.

Para acabar con una nota esperanzadora, me parece pertinente anotar cómo, conjuntamente con la transnacionalidad de las economías y los medios de comunicación (que tanto deconstruyen diferentes mundos culturales), hoy en día se da otra transnacionalidad, la cual se expresa en los derechos humanos y retoma la idea de que todos los humanos son «humanidad por respetar», cualquiera sea el sistema ético, la raza, la religión y la cultura de cada uno. Esa idea de los derechos humanos (idea que viene de la moderna Revolución francesa pero que solo empieza a prender hoy) proporciona un «principio formal» (no tiene contenido particular propio) de conducta que puede servir de guía, referencia y crítica para todos los derechos positivos existentes y para la conducta de todos los seres humanos, dondequiera que se encuentren. Los derechos humanos dicen solo eso: *Que tu principio de acción sea tal que pueda ser siempre universalizable y respete la humanidad en todos los seres humanos*. Dicen también:

*Que los derechos positivos sirvan siempre a la justicia y al sentimiento de justicia de un pueblo, una cultura, una comunidad.* Lo que expresan los derechos humanos es esencialmente una *exigencia moral formal*. No dicen qué hacer, pero pueden servir para informar, dar forma, a toda acción.

#### 4. RUPTURAS EN EL ASPECTO DE LA REPRESENTACIÓN DEL SUJETO: CUERPO, PSICOANÁLISIS Y LENGUAJE

Veamos los cambios en la representación del hombre sobre sí mismo.

##### ***4.1. La antropología clásica antes de la modernidad; sus características***

Se puede decir que la antropología clásica (griega-medieval) era una antropología desde arriba. La definición del hombre venía de la tradición y la religión, o resultaba de la especulación. El hombre era animal razonable, en cuanto la razón era su diferencia específica; era «animal político», según decía Aristóteles; es decir, animal capaz de palabra simbólica mediante la cual puede compartir con los de su grupo las ideas del bien y el mal, de lo justo e injusto; o era imagen de Dios. En esos casos, la definición viene a partir del ideal, del modelo o a partir del polo trascendente que obra en la definición. Lo ilustra la frase de Agustín: «Conocerte a ti, Señor, para conocerme». O sea, la imagen no podía entenderse a sí misma sin pasar al modelo: Dios. Ser imagen de Dios era la diferencia específica respecto de los animales. Entender al hombre era saber que estaba hecho para llegar a ser razón o imagen de Dios. Decir eso era, al mismo tiempo, asumir que el hombre, con toda su ambigüedad, tiene una «esencia verdadera definible» y una «finalidad» que se puede designar y *conocer*.

En tal antropología yace un evidente dualismo. El hombre era evidentemente cuerpo y sensibilidad, pero uno y otra quedaban como las cárceles de lo que era su verdadera naturaleza. Por eso, la verdadera naturaleza humana no tenía nada que ver con la corporeidad ni la sensibilidad, destinadas a la muerte, sino que estaba en la razón o en su alma. Platón lo decía en una frase que ya señalamos: «El hombre es *chispa* divina caída en lo sensible pero que guarda recuerdo de la patria». En la visión judeocristiana, el hombre es imagen de Dios, imagen que no descansa evidentemente en su corporeidad, sino en lo que en él está llamado a la vida divina.

Ciertamente, en esa perspectiva, el hombre tenía una esencia definible, de la cual no se dudaba, y el hombre podía, tenía que llegar a su pleno desarrollo. Para los griegos, el camino era el conocimiento, la teoría. Era un camino del que, por naturaleza, estaban excluidos los esclavos, por ser espíritus torpes. Para el cristianismo, el camino era la purificación, la penitencia; es decir, todas las

acciones que liberan de las ataduras de la sensibilidad, del cuerpo o del pecado. Posible de ser definida, la realidad humana puede, por lo tanto, ser circunscrita de manera bastante clara en relación con todo lo que no es ella, de tal forma que la individualidad queda bastante bien fijada y relativamente inmutable una vez conocido el fin que debe alcanzar.

#### 4.2. *La visión moderna*

Hasta el Renacimiento perduró la visión del mundo finito que venía de los antiguos, mundo que era la «casa del hombre» y mundo en donde se asumía que todo lo que es «desea, para toda la eternidad, seguir siendo lo que es, de acuerdo al plan de Dios».

Durante la Edad Media se veía el «cosmos» como limitado, directamente gobernado por Dios, y se entendía que, dentro de ese mundo, Dios puede crearlo todo. También, siguiendo a Aristóteles, se asumía que el hombre lo puede conocer todo. Eso descansaba sobre el hecho de que es «logos pasivo y activo» o «imagen divina», características que no le correspondía a ninguna otra criatura. Por ello, en esas visiones, no había todavía interrogación «verdadera» sobre el hombre. Se sabía lo que él era.

Cuando Copérnico (1473-1543) invitó a pensar el universo desde el heliocentrismo, se acabó con el cosmos considerado como morada del hombre, espacio natural del ser intermedio. Surgieron los espacios infinitos, que serán la inquietud de Pascal en cuanto hablan de un mundo que no tiene límites y escapa a toda representación posible.

Roto el lazo, el «cordón umbilical» que ligaba mundo y hombre, surge el sentimiento para el hombre de ser «extranjero» en este mundo. Ese es el fin de su seguridad y el inicio de su interrogación sobre sí mismo. ¿Qué es el hombre, que ya no tiene un lugar preciso? Se siente perdido en el universo infinito. Evidentemente, frente a ese nuevo universo, puede consolar la respuesta de Pascal, quien sostiene que el hombre no es más que «una caña, la más frágil de la naturaleza, pero [...] una caña pensante»<sup>76</sup>; sin embargo, el problema queda entero. Descartes, llevando adelante su duda metodológica —«dudo, pienso, luego existo»—, no niega al mundo, sino sigue insistiendo sobre el hecho de que el hombre está del lado del pensamiento, del conocimiento. La interrogación sobre el hombre ha surgido, pero el dualismo sigue, como lo muestra la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* en el hombre; y se asume que lo propio del ser

---

<sup>76</sup> Cfr. Pascal, B. *Pensamientos* (n.º 200). Madrid: Alianza, 1981.



humano continúa estando del lado del pensar, del conocer. La pregunta antropológica todavía no ha encontrado respuesta.

Kant es el primero en formular y comprender la «pregunta antropológica» propiamente dicha en cuanto, renunciando al dualismo, afirma que no se debe hacer abstracción de la naturaleza en el ser humano. Para él, el hombre es a la vez «ser de la naturaleza y otra cosa». Él responderá en forma crítica a las angustias de Pascal. A este —asustado por el descubrimiento de los espacios infinitos y, dentro de los nuevos marcos o representaciones imaginarias de espacios infinitos, imposibilitado para pensar tanto lo finito como lo infinito— Kant le responderá que *espacio y tiempo* no deben ser vistos como aquello que nos contiene y en los cuales estaríamos perdidos si deviniesen infinitos. Más bien, espacio y tiempo no son más que *formas a priori de nuestra sensibilidad*; es decir, modalidades en las que se presentan necesariamente las cosas a nuestra intuición sensible. El *a priori*, de acuerdo con lo que precisa Kant, señala que ni el tiempo ni el espacio le deben nada a nuestra experiencia; por lo tanto, no son alterados por el hecho de que el universo sea o no sea limitado. Con todo, de suyo, en el estado de nuestros conceptos, de nuestros conocimientos, es imposible decir que el universo es finito, en el espacio y el tiempo, pero tampoco es posible afirmar lo contrario. ¿Por qué? Porque solo hay conocimiento de aquello que nos viene por la sensibilidad, la sensación; y la sensación no alcanza al universo en su totalidad. Lo finito o lo infinito del tiempo y del espacio se me escapan; quedan fuera de mi sensibilidad. Lo infinito no lo puedo conocer, pero sí puedo pensarlo.

Con estas consideraciones, Kant nos hace caer en la cuenta de que lo que nos asusta no es tanto el universo, sino el enigma de *nuestra* propia manera de captarlo y el enigma de nuestro propio ser. Siendo así, la pregunta *¿qué es el hombre?*, deviene pregunta verdadera; es nueva, diferente del modo en que se formulaba antes, y abre a un enigma. Es pregunta verdadera porque, ya sea el cosmos eterno o creado, eso no modifica en nada la radicalidad de la pregunta. El hombre no puede conocer el universo, ni tampoco conocerse a sí mismo a partir de aquel. La respuesta a la pregunta sobre el hombre es *que es un ser limitado pero capaz de infinitud*; es un ser que pertenece a la naturaleza y a otro reino: el de la libertad. Pero ¿qué puede conocer?, ¿qué debe hacer?, ¿qué puede esperar? El hombre mismo tiene que buscar las respuestas a esas preguntas. Con lo que estamos diciendo, se puede entender por qué los tiempos posteriores a Kant fueron tiempos de autorreflexión del hombre sobre sí mismo; tiempos antropológicos con prioridad otorgada a la conciencia y la razón; pero también tiempos de olvido del cuerpo. La reflexión filosófica se centró en la conciencia, el conocimiento, las epistemologías, la hermenéutica de las expresiones culturales pasadas.

Sin embargo, a mitad del siglo XIX se cuestionará la prioridad dada a la conciencia y la razón. Con Schopenhauer y después Nietzsche, se inicia un interés nuevo por el cuerpo, por lo que no es razón, conciencia o historia en el hombre, para preocuparse por los impulsos que escapan a la historia y la conciencia. Allí surgirá el inconsciente con Freud, quien reconocerá su deuda con Schopenhauer y abrirá paso a una nueva antropología.

A principios del siglo XX, en el campo filosófico, Husserl, el último Husserl, en sus trabajos sobre la *Crisis de las ciencias en Europa*, adelanta tres proposiciones importantes que es conveniente recordar aquí.<sup>77</sup> Dice:

– *El fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión.* Es decir, son menos importantes los acontecimientos que llenan los libros de historia que los empeños renovados del espíritu humano, el cual, en el silencio, quiere comprenderse, produciendo sin cesar para ello nuevas significaciones imaginarias. Toda la modernidad estuvo en ese empeño.

– *Si el hombre se convierte en problema metafísico, en problema filosófico específico, es que está en cuestión cómo ser solamente racional.* Con ello, el hombre plantea la necesidad de cuestionar, en sí mismo, la relación «de la razón con la sinrazón». Por lo tanto, no hay que considerar la razón como lo específicamente humano, y lo «no racional» como lo no específico del hombre. Se debe reconocer lo no racional como específicamente humano también. El hombre es, pues, una totalidad específica.

– *El ser hombre consiste esencialmente en ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente.* Es decir, no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados. La vinculación genealógica y societal es esencial para pensar al ser humano. Eso rompe con el horizonte abierto por el «estuche del *cogito*» cartesiano y la mera conciencia del hombre como permitiendo acceder al ser humano.

La ruptura con la antropología clásica y moderna ocurrirá más temprano que las rupturas en lo económico-político moderno, que ya hemos considerado. Dicha ruptura se dio esencialmente con Freud.

#### **4.3. La ruptura freudiana**

Existen bastantes razones para decir que Freud abrió una nueva manera de concebir al hombre, en ruptura con lo anterior a él; y sobre esta visión antropológica seguimos caminando <sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Cfr. Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991. Véase, además, Buber, M. *¿Qué es el hombre?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 79 y ss.

<sup>78</sup> Cfr. los siguientes textos, entre otros tantos para una visión general: Freud, S. *Autobiografía*.

#### 4.3.1. Freud redefine la relación cuerpo-alma

– Con Freud se borra la línea de *partición* entre cuerpo y espíritu que Descartes había expresado al distinguir la *res cogitans* de la *res extensa* (extensión sometida a mecanismos). Con Freud se mira al hombre, la vida humana, como *espiritual y corporal en todo momento*. La vida humana y todo lo referido a ella está siempre apoyado en el cuerpo y siempre expuesto a la relación con los demás.

– Para hablar de la realidad humana, desde Freud, se habla de *génesis*. El hombre es un ser en devenir, al interior de una historia que es historia de su cuerpo y de sus relaciones con el entorno. La génesis es contemporánea de toda la historia del individuo y prohíbe pensar que el individuo alcance en un momento su plenitud total. Freud consideraba la corporeidad como el suelo de nuestra existencia; ella (la corporeidad) es un espacio de inversión-acumulación, de memoria; es un espacio desde donde se abren playas de posibilidad o imposibilidad según las experiencias afectivas iniciales.

– Para conocer al hombre, se presta una particular importancia al análisis de los procesos fisiológicos, psicológicos, biológicos y sociales que estructuran el devenir del ser humano, en donde una génesis nunca acabada tiene dimensiones destructoras. Al mismo tiempo se subraya que esos procesos juegan en un *nivel inconsciente*. Se producen, por lo tanto, en el sujeto, pero sin él, y son ellos los que asientan posibilidades de proyección o parálisis para hoy y mañana.

En la antropología que se desprende de esas perspectivas, se asume que en el hombre ya no hay «nivel inferior o superior» ni un/a elemento/dimensión decisivo/a, que sería la razón o la conciencia. Cuerpo e inconsciente son el vehículo, el punto de apoyo, el timón de nuestra vida. Las nociones tradicionales de la filosofía que servían para expresar al hombre —a saber materia/forma, causa, efecto, medio, fin— ya no son suficientes para pensar las relaciones del cuerpo con la vida total humana, para pensar todas las dimensiones de la vida personal.

Las formulaciones de Freud hacen ver a la vez la *función espiritual del cuerpo y la encarnación del espíritu*. Para él, se trata siempre de un individuo encarnado y que, merced a la encarnación, está dado a sí mismo y a los demás. Freud, al hablar de encarnación del espíritu, nos hace caer en la cuenta de que «no tengo» un cuerpo; «soy» cuerpo. Dividir al hombre es matarlo. Él es «sentido encarnado».

---

*Historia del movimiento psicoanalítico*. Madrid: Alianza, 1969; Marcuse, L. *Freud, su visión del hombre*. Madrid: Alianza, 1969, y Robert, M. *La révolution psychanalytique: la vie et l'oeuvre de Freud*. París: Payot, 1964.

#### 4.3.2. Freud redefine también la relación con los demás

Ya no se trata de pensar al individuo como totalidad ya constituida que entraría en relación con los demás, sino que se constituye dentro de esa relación. Desde los inicios el sujeto aparece como «obsesionado por el otro». Recientemente, en filosofía Lévinas ha llegado a decir lo mismo al afirmar que nacemos «preñados del otro».<sup>79</sup> En eso se expresa una relación con el otro, que llevamos inscrita en nosotros, tanto en el ombligo biológico, cuya cicatriz me dice que soy fragmento de otro, como en el ombligo metafórico de la palabra: esos dos ombligos remiten a la dependencia respecto al otro. En Freud, no se distinguen la ocupación por sí mismo y la preocupación por el otro.

Cada uno es una persona en medio de otras personas y los otros son otros *yo mismo*. Esa interdependencia se da, y se asienta, en los albores de la vida de cada uno. En cuanto, desde los inicios de la vida de uno, entre el niño y la madre, o la persona que hace de ella, las miradas se captan, ya no *son del todo dos* y hay dificultad en quedarse solo: «Me ves, te veo. No eres yo, puesto que me ves y yo no me veo; pero me veo en ti. Lo que me falta es ese yo que tú ves», y así es recíprocamente.<sup>80</sup> La vida humana arranca a partir de esa *ausencia de mí mismo* que el otro me señala y, al mismo tiempo, me permite superar. Por el otro, estoy dado a mí mismo. Sin el otro no hay acceso a mí mismo. Soy objeto del deseo del otro, y el otro es también objeto de mi deseo y nunca puedo alcanzarlo. El deseo perfora lo compacto del ser en mí; es vacío en mí; es presencia en el ausente. Ese vacío en mí es el espacio del otro en mí. Siendo presencia en mí la ausencia del otro, el deseo es también ausencia en mí mismo por esa parte de mí en él.

Esa dinámica de relación, que inaugura toda vida humana, abre el espacio a una *evolución del individuo, evolución que nunca acaba*, y la génesis del individuo será contemporánea de toda su historia. Nunca el individuo llegará a alcanzar su *estatuto perfecto*. El fin —ser hombre/mujer plenamente realizado/a—, si existe, nunca se alcanza. La razón no es facultad a la cual se llega a cierta edad, después de salir de la «garúa» de la afectividad: la razón tiene que ser querida en cada momento, en medio de una masa de pulsiones, de deseos, que siempre pueden interferir.

#### 4.3.3. La deconstrucción freudiana

Lo podemos percibir: subrayar la dimensión del inconsciente y el aspecto procesal del ser del hombre, tiene un efecto *destructor* en relación con las visiones

<sup>79</sup> Cfr. Lévinas, E. *De otro modo que ser, o mas allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

<sup>80</sup> Cfr. Winnicott D.W. *Jeu et réalité: l'espace potential*. París: Gallimard, 1975, p. 155.

antropológicas de ayer. Detrás de lo estable, se ve lo movedizo; detrás del sujeto, se ven procesos complejos, en medio de los cuales cada sujeto procura «advenir».

Entonces, ¿qué pasa con el sujeto cuya esencia se conocía? ¿Y qué pasa con la soberanía de la razón, tan afirmada por la modernidad? Podemos sospechar que lo que acabamos de decir puede evidentemente abrir las puertas a todo un discurso de disolución del sujeto que vamos a ver después, disolución en las estructuras del inconsciente.

Pero hay que subrayar lo siguiente: en Freud, el *sujeto no se deja a la indistinción animal o al juego de pulsiones y mecanismos*. ¿Por qué y cómo? Porque está recibido y se recibe en el afecto de los demás y, *sobre todo*, está recibido y se recibe en *un lenguaje*. A través de este, recibe y se recibe en una *tradición* y en un *deber*. En esa perspectiva antropológica, el lenguaje cobra una importancia singular. El lenguaje es «esa institución singular», ese medio que, como nuestro cuerpo, nos da más de lo que nosotros invertimos en él. De hecho, en él nos recibimos, en él decimos yo; en él vamos aprendiendo nuestro pensamiento mientras hablamos; en él escuchamos a los demás; en él se realiza el proceso de humanización del hombre-animal; en él compartimos valores, un mundo común como lo había señalado Aristóteles. El lenguaje no es únicamente intercambio de informaciones, como puede ser lo que reconocemos como «lenguaje» en otros animales, los cuales (abejas, delfines) pueden intercambiar informaciones con sus congéneres; el lenguaje humano es ingreso a la *comunicación y la comprensión*. Es ingreso al mundo de significaciones, intenciones, valoraciones, en el cual y mediante el cual una comunidad humana se expresa y se dice a ella misma y a los demás. Así, el lenguaje humano es diferente de un mero instrumental. Es ingreso al mundo simbólico, ese mundo en donde cada elemento remite al contrato, al sagrado que enlaza un grupo humano.

De hecho, mediante el lenguaje el hombre ingresa a la esfera simbólica; esfera del sentido, de darle sentido al mundo, que es la esfera propiamente humana. El lenguaje, lo sabemos, combina palabras que remiten a un sentido, es decir, a una convención de la comunidad de origen. En el lenguaje, el niño siempre recibe un «permitido» y un «prohibido» que lo remite a la comunidad en la cual nació. Así el niño, todo niño, nace en un *interdicto* y nace a él mismo en ese interdicto. ¿Cómo es eso? El interdicto es lo dicho entre varios, lo dicho entre los miembros de la comunidad. Al niño se le dice: «eres varón, haces eso; eres mujer, haces tal otra cosa y no ésta». De esa forma recibe los modelos sociales de identificación que, venidos de su grupo, son diferentes del grupo vecino. Aristóteles decía ya que lo primero es la *mimesis*, la imitación. El niño encuentra así su identidad y puede ingresar al juego multiforme de las relaciones sociales. Allí se encuentra sexuado, hijo de tal familia, miembro de tal grupo social. Es decir,

se halla en un «mundo», en una organización. Mediante el interdicto, de la ley, se organiza el mundo, porque hay separación del hombre/mujer, de nosotros y ellos, de trabajo/distracción. Que exista mundo mediante la separación lo ilustra el relato de la creación en la Biblia. Se dice que Dios creó separando las cosas y se invita al hombre a separar y a nombrar a cada animal. La separación establece «diferencia y complementariedad» entre los elementos, y así establece un orden simbólico, en cuanto el orden remite al ordenador y su intención. En esa etapa, el niño vive la *sublimación*, sobre la cual ha insistido Castoriadis. Ella caracteriza el momento de emergencia a la humanidad mediante la sustitución del *placer del órgano* (felicidad corporal en el comer y defecar) por el *placer de representación*, placer de participar en la palabra y en los sentidos instituidos de su grupo.<sup>81</sup> *Relación e intercambio son posibles* porque operan en un mundo bien delimitado.

Entonces, las palabras —que si se las considera una a una no son más que signos sin vida a los cuales no corresponde nada o podría corresponder cualquier idea vaga—, como parte del orden simbólico, es decir, en *oposición entre ellas y remitiendo todas al acuerdo de sentido de la Comunidad*, se llenan de repente de un sentido. Ese sentido desborda en el otro en cuanto el acto de hablar reúne a las palabras y a los hablantes en un todo. El espíritu, mi espíritu y el tuyo, ya no están separados, germinan en torno a palabras y gestos compartidos. Es como una generación espontánea que constatamos. De hecho, en esa germinación del sentido, del poner el sentido en el niño, nadie está presente, ni siquiera él mismo. Se constata esa germinación. Así, todo sentido en nosotros se respalda siempre en un hueco, en un vacío en nosotros, en un agujero negro. «Yo me digo», eso es emergencia. Antes de ella hay un conjunto de cosas que la posibilitan pero que no la explican mecánicamente. Lo sabemos: el niño primero se refiere a sí mismo como «él». Dice: «Carlos está aquí», como señala su mamá. Pero de repente señala: «Yo no». Allí está el sujeto, él separa.

Siendo así, el lenguaje en cuanto a comprensión/simbolización aparece como el verdadero espacio de nacimiento del sujeto y de la capacidad de relacionarse consigo mismo y con los demás. Pero conviene subrayar lo siguiente: en ese nacimiento no se pueden separar lenguaje y afecto. Sin la relación afectiva inicial, el sujeto no sale de cierta indiferenciación. Los doscientos casos de niños lobo criados por animales diferentes cada uno lo confirman. Varios de ellos llegaron a pasar informaciones; nunca llegaron al lenguaje simbólico.<sup>82</sup>

Puede ser interesante presentar aquí el caso de Helen Keller, hecho famoso por la película *Milagro en Alabama*.<sup>83</sup> Helen, por efecto de una enfermedad

---

<sup>81</sup> Cfr. Castoriadis, C. *Fait et faire...*, p. 272.

<sup>82</sup> Cfr. Itard, J. *Memoria e informe sobre Víctor de l'Aveyron*. Madrid: Alianza, 1982.

<sup>83</sup> El título original es «The miracle worker», y la película fue dirigida por Arthur Penn en 1962.

padecida muy tempranamente, quedó ciega, sorda y muda. Toda comunicación con ella durante los cinco primeros años fue imposible. Creció como un animalito caprichoso, sin poder controlar la violencia en ella; llegó a asumir solo elementales mecanismos de domesticación. Sus padres, enterados del lenguaje gestual de los sordomudos, llamaron a una profesora.

Apenas llegada, la joven profesora Ann Sullivan, con su mano sobre la mano de Helen, le señala en Braille (alfabeto de los ciegos) los nombres de las cosas que juntas tocan: muñeca, cuchara, cuchillo, silla, etc. Helen repite lo que le parece un juego, pero no establece ninguna relación entre el nombre y la cosa. Cuando la profesora quiere insistir, se refugia donde su madre, quien le autoriza a seguir en la anarquía de antes.

Cansada, la profesora pide irse sola con Helen a un ambiente al fondo del jardín de la casa. Los padres aceptan por unas semanas. La educación empieza en serio. Toda actividad se ejecuta en orden, y cada una y cada cosa reciben su nombre. Si Helen no obedece, la profesora la deja sin comida. Helen logra así manejar como juego muchas palabras; llega a comer sola con tenedor, cuchara, servilleta, etc.

Los padres, emocionados, siguen a escondidas el proceso y los progresos, mirando por la ventana. Al cabo de cierto tiempo, Helen se estanca. Los padres, llenos de compasión, quieren renunciar pensando que no hay nada que hacer. Dicen: «Basta, que Helen regrese a la casa».

En cuanto vuelve, ella reconoce sus espacios y regresa a su conducta anárquica de antes. Al momento de comer no quiere sentarse, sino seguir como antes, robando comida de los platos de su mamá y su papá. La profesora no tolera eso y la obliga a sentarse bien en la mesa. Helen se resiste. Empieza entonces una lucha entre alumna y profesora. La profesora pide a los padres que las dejen solas. La lucha sigue. Todo vuela, platos, cuchillos, mantel... La profesora acaba venciendo y Helen come sin ensuciarse como en la casa del jardín, incluso dobla su servilleta. Quiere tomar agua. La profesora le da la jarra de agua. Entonces Helen, que no ha renunciado, echa toda el agua a la cara de la profesora. Esta la lleva a una bomba de agua que hay delante de la casa para que Helen llene nuevamente la jarra. En ningún momento la profesora deja de decirle las palabras: *bomba de agua, agua, jarra*, etc. En ese momento algo ocurre en Helen; se produce la emergencia, el milagro. Helen establece la relación entre el juego de dedos para decir agua y «el agua». Enloquecida de felicidad, ensaya varias palabras; pregunta por la jarra, por la bomba, por ella, por la profesora. Y abraza fuerte a la maestra, a todo el mundo. Ya entró al lenguaje. A partir de una sola palabra, «agua», Helen ingresó a todo el proceso de simbolización, de expresión y comunicación. Helen llegó a ser profesora de universidad y escribió varios libros.



#### 4.4. *Diferentes perspectivas estructuralistas sobre el sujeto y el lenguaje posteriores a Freud y «demasiado» modernas*

La ola estructuralista, francesa sobre todo, ha hecho del lenguaje su objeto de estudio privilegiado. En su estudio del lenguaje, llevado adelante en la matriz científica de las ciencias positivas (relación sujeto-objeto y examen de leyes inherentes al objeto estudiado), el estructuralismo operó con una doble abstracción. Así, estudiando el lenguaje:

- no consideró al sujeto que habla; y
- no consideró el referente, el significado al cual remite la expresión.

El estructuralismo puro concentra su atención sobre «el objeto lengua» considerado como un mero conjunto de sonidos, fonemas, «moléculas sonoras» o de significación, cuyas reglas de combinación hay que estudiar. Las palabras, vaciadas de su referencia a la cosa, a un sentido o a otro, son consideradas únicamente en su valor diferencial y cada una es definida negativamente, en oposición a todas las demás. Así, cada palabra queda como mera relación con las demás, y se procura seguir la relación de cada palabra con las demás en el juego de oposiciones y combinaciones posibles, en «isotopías» (espacios de sentido homogéneo) definidas. Eso muestra cómo el objeto de estudio del estructuralismo ha pasado a ser las diferencias de significantes y sus combinaciones posibles, prescindiendo del sentido que el sujeto quiere expresar y también de su relación con el mundo y los demás.

De acuerdo con lo dicho y visto anteriormente, se puede percibir que el estructuralismo *renuncia a la comprensión para mantenerse en la explicación*. Lo sabemos, comprender es tomar las palabras como signos combinados que expresan una intención en la cual se da una articulación significativa entre *significante* y *significado*; explicar es tomarlas como meros «hechos lingüísticos», poniendo la atención en las reglas de combinación de esos hechos. En esa perspectiva, la atención se fija en las reglas inmanentes al lenguaje y su funcionamiento.

Asistí en París a un debate entre Greimas y Ricoeur. El primero, representante de ese estructuralismo, tuvo esta fórmula para expresar su diferencia con el segundo: «La diferencia está en que la explicación se preocupa por el *ser del sentido*, mientras que la comprensión se preocupa por el *sentido del ser*». Fórmula brillante que dice mucho. Pero para entenderla debemos comprender que Greimas<sup>84</sup> juega con la polisemia de la palabra *ser*. Aristóteles dice que el *ser* se dice de diferentes maneras. En la frase de Greimas se dan estos casos:

- Ser: el «ser del sentido» remite a cómo se presentan las diferentes combinaciones que sustentan el texto: *explicación*.

---

<sup>84</sup> Cfr. Greimas, A. J. *Semántica estructural: investigación metodológica*. Madrid: Gredos, 1987.

– Ser: el «sentido del ser» remite a la significación del ser en cuanto «totalidad del ser» para un sujeto: *comprensión*.

Podemos observar un fenómeno análogo cuando Lévi-Strauss habla del «sentido» en sus presentaciones de los mitos. Nos dice que el sentido surge solamente en las relaciones y oposiciones binarias: esposa/esposo; hermano/hermana; tío/sobrino, etc. En el esfuerzo de estudio objetivo de cómo se presenta y existe el sentido, se trata de estudiar una combinatoria entre diferentes relaciones binarias. El lenguaje se estudia como mecanismo que funciona, no como espacio económico de un proceso que enlaza personas a través de sentidos compartidos en una comunidad intersubjetiva.

El método estructuralista trabaja con la idea, o llega a la idea, de que existe una lengua «en sí», especie de racionalidad preexistente al individuo y a la sociedad; es decir, trata a la lengua como objeto encontrado. Entiende la estructura lingüística como algo exterior al niño que tiene que adquirirla para la comunicación; y considera la comunicación únicamente en su mecanismo, en el juego de oposiciones y combinaciones que la soportan. Entonces se entiende cómo Lévi-Strauss, basándose exclusivamente en el estudio de las diferencias y combinaciones, llega a decir en su examen de los mitos: «No se trata de saber cómo los hombres piensan los mitos, sino se trata de saber cómo los mitos se piensan en los hombres, y eso sin que ellos lo sospechen; y quizás incluso se trate de saber cómo los mitos se piensan entre ellos».<sup>85</sup>

Se ve entonces que el sujeto está excluido por principio del estudio del lenguaje, de aquello que, desde Aristóteles, se consideraba como lo propio del hombre en cuanto compartir sentidos y valores. Michel Foucault expresa perfectamente esa actitud cuando sostiene: «Se dirá que hay *ciencia del hombre* no allí donde se trata del hombre, sino allí donde se analizan, en la dimensión *propia del inconsciente*, normas, reglas, conjuntos significantes que develan a la conciencia la condición de sus formas y de sus contenidos. Hablar de ciencia del hombre en cualquier otro caso es meramente un error de lenguaje».<sup>86</sup> O sea, manteniéndonos en el paradigma de la ciencia moderna, para Foucault hay ciencia del hombre cuando lo del hombre queda como mero objeto; es decir, se centra en la consideración de las condiciones inconscientes que hacen posible al hombre y sus proyecciones.

A fin de cuentas, con el lenguaje así considerado, se trata finalmente de un inconsciente universal, natural (o más allá de la oposición natura/cultura), regulado y estructurado con normas y reglas inmanentes, y es lo que Lévi-Strauss identifica con el «espíritu humano». Para que la ciencia sea ciencia, el hombre ya

---

<sup>85</sup> Cfr. Lévi-Strauss, C. *Le cru et le cuit*. París: Plon, 1994, p. 20.

<sup>86</sup> Cfr. Foucault, M. *Les mots et choses*. París: Gallimard, 1966, p. 166.

no debe ser el sujeto ni el objeto de su propio saber. El problema ya no es el del humanismo o el del hombre teniendo consistencia propia en su subjetividad; se trata, de esta «ciencia del hombre», de su inconsciente, y se nos dice que nuestra atención tiene que ir hacia un *él*, un *ello*, un *algo* (conjunto de normas, reglas) que se piensa en mí y me hace dudar si soy yo quien piensa.

Finalmente, el lenguaje consciente no sería más que un efecto de superficie de un discurso inconsciente; sería el discurso de un deseo anónimo que se desarrolla por debajo de la ley, de las normas de la comunicación. El «yo», el «sujeto» en esos autores acaba por aparecer como mero efecto de superficie de algo que juega y se juega sin él y, finalmente, para Michel Foucault, o por lo menos para parte de sus seguidores, el hombre desaparece en la medida en que el lenguaje —que hemos visto en Freud como su tierra natal y también su producción— tiene una consistencia fuera del hombre. En tanto se ha hecho, en tales análisis, *abstracción del hombre, del sujeto y del sentido*, uno se encuentra únicamente con estructuras inconscientes.

El método estructuralista es riguroso y avasallador. No vayamos a creer que hemos cargado las tintas. Prueba de ello es lo que dice Foucault: «El análisis independiente de las estructuras gramaticales, tal como se practica desde el siglo XIX, aísla el lenguaje, lo trata como una organización autónoma, rompe sus lazos con los juicios, la atribución y la afirmación. El pasaje ontológico que el verbo ser aseguraba entre el hablar y el pensar se encuentra roto; el lenguaje, entonces, adquiere un ser propio y es ese ser el que detiene las leyes que lo rigen».<sup>87</sup> Es decir, estamos frente al lenguaje como mecanismo autónomo que funciona de acuerdo con leyes inmanentes. Como lo vimos con respecto a la naturaleza —y también con la economía— el sujeto ha sido expulsado de ese mecanismo que existiría fuera de nosotros.

Tales planteamientos que se visten de científicidad son sumamente seductores, y el riesgo es dejarse atrapar en las abstracciones que tal científicidad supone. La lengua queda como un mero campo simbólico del tipo del campo simbólico matemático. Está reducida a un juego de oposiciones y combinaciones que tiene vida propia, sin sujeto ni referente exterior a ella. Nos lo ha dicho Foucault: «Se ha roto el lazo del funcionamiento del lenguaje con los juicios, la atribución, la afirmación». La conciencia del hombre, del sujeto —que a fin de cuentas es donación de sentido—, queda reducida a un mero efecto de superficie y se enraíza o tiene su causa en «un inconsciente estructurado como un lenguaje», como dirá Jacques Lacan.<sup>88</sup> Se trata de una suerte de espíritu humano que tiene consistencia fuera del hombre. El ideal que se nos propone llega a ser un pensamiento

---

<sup>87</sup> Ídem, p. 138.

<sup>88</sup> Cfr. Lacan, J. *Ecrits*. París: Seuil, 1966-70.

que, no solo no se piensa, sino que incluso no piensa o por lo menos no se piensa en mí. El ideal de ese pensamiento acaba siendo la computadora.

#### 4.5. *El regreso del sujeto o la testarudez del sujeto*

Como podemos ver, dicho discurso científico que finalmente elimina o disuelve al sujeto se vale de referencias a Freud y a sus alcances, referencias al inconsciente sobre todo. Pero ese discurso traiciona a Freud en la medida en que se encierra en el juego de los mecanismos de la significación, renunciando a lo que los soporta: *el sujeto y el significado*.

Esa actitud se viste de científicidad; por lo menos se refiere exclusivamente a cierta manera de entender la ciencia que se generalizó en el siglo XIX. Hay ciencia allí donde hay objetividad y cuando no hay sujeto. De hecho, tal perspectiva nos quiere hacer renunciar al sujeto y al significado. Esa perspectiva corresponde a lo que J. B. Pontalis llama «la máquina para no creer o descreer». Así señala este autor:

La máquina para descreer no es la antagonista de la máquina para hacer creer; es la misma máquina. Su finalidad es la de hacernos creer en ella y en *ella* solamente, su finalidad es la de obligar al sujeto a «ya no creer», a «ya no fiarse» en lo que percibe, juzga y piensa, y, más fundamentalmente, es la finalidad de hacerle denegar (al sujeto) toda legitimidad a su propio modo de funcionamiento.<sup>89</sup>

Así despojado, ya solo le queda (al sujeto) el entregarse al otro (el científico), quien determinará para él aquello de lo cual está despojado y aquello que es objetivo. A fin de cuentas se invita al sujeto a *creer* en ese *discurso científico* y en ese *lenguaje objetivo* que existirían sin el sujeto. Ellos serían aquello en lo cual el sujeto tiene que creer.

Pero nos dice el mismo Pontalis:

La creencia es omnipresente en todo lugar y en todo tiempo. No se puede imaginar una cultura de no-creencia absoluta; solo los muertos no creen en nada. En cuanto se recusa una creencia, otra la reemplaza [...] querer expulsar la creencia a toda costa es confundir *las exigencias* del espíritu científico (*coherencia lógica, objetividad, verificación*) con el *culto* a una racionalidad objetiva militante, mortífera de todo lo que no es ella. Siempre el terror se ejerce en nombre de la razón.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Cfr. Pontalis, Jean-Bertrand. *Perdre de vue*. París: Gallimard, 1988, p. 20.

<sup>90</sup> Ídem, p. 109.

Asumiendo lo que acabamos de decir, lo que conviene ver con claridad en este momento es lo siguiente: la identidad *sujeto y fe/creencia* (ciertamente no se trata de fe tematizada en religión). Hagamos ese esfuerzo yendo de la mano de Winnicott.<sup>91</sup>

Empecemos con una afirmación de principio. El lenguaje, toda palabra en cuanto recibida y dada, se asienta sobre un creer primordial que supone una confianza en sí y en el «mundo que rodea al sujeto». Podemos *decir que el creer es lo que hace al sujeto* y, nos dice el psicoanálisis, eso se decide desde la etapa del bebé que cree absolutamente en su madre y en las palabras que ella le dice. Veamos, pues, «la fe como base del sujeto». Según nos dice el psicoanalista Winnicott, la confianza del niño en sí y en su madre es lo que asienta las «posibilidades de confianza» que mañana tendrá el niño/adulto. Para Winnicott, eso se asienta en un proceso que ha estudiado de manera muy detenida y que vamos a seguir.

Winnicott subraya primero la importancia, en la relación madre-hijo, de la mirada. Gracias a ella el niño sabe *que es*. En la mirada se juega algo decisivo. ¿Qué ve el bebé cuando ve el rostro de su madre? Generalmente se ve a sí mismo. Es decir, la madre mira al bebé, y lo que su rostro expresa está en relación directa con lo que ella ve. Allí el bebé experimenta que existe, que *es*. El *yo soy* está allí. El *yo soy*, que allí se asienta, es acto de fe en la mirada de la madre y tiene que preceder al *yo hago*. Si el *yo soy* no prende, el *yo hago* no tendrá sentido para el individuo.<sup>92</sup> Con lo dicho, Winnicott subraya la importancia de la relación afectiva. El afecto da consistencia al *ser*. Es lo que siempre les faltará a los niños lobo.

Otro aspecto importante es el proceso de asentamiento de la «fe en las posibilidades propias del sujeto y de su autonomía». Nos dice Winnicott que, al comienzo, mediante una adaptación a las necesidades del niño, que es casi del 100 %, la madre le permite al *bebé* hacerse la *ilusión* de que su *seno es una parte de él*. En cuanto gruñe o llora, inmediatamente se presenta el seno. En ese primer momento, el seno parece estar bajo el control mágico del bebé y es lo mismo para las otras atenciones. ¿Qué experiencia es esa? Es experiencia de *omnipotencia*. La *omnipotencia* del bebé es casi un hecho de experiencia. Tiene hambre, llora, allí está el seno; grita y allí está la madre.<sup>93</sup>

En esa relación, la tarea última de la madre será la de *des-ilusionar* (sacar de la ilusión) progresivamente al niño. Pero solo podrá acertar en esto si primero ella se ha mostrado capaz de proporcionar al bebé «suficientes posibilidades de ilusión»; es decir, si ella ha logrado colocar el seno *allí y en el momento* en que el niño era capaz de *crearlo como interior/exterior suyo*.

---

<sup>91</sup> Cfr. Winnicott, D. W. *Jeu et réalité*. París: NRF, 1971.

<sup>92</sup> Ídem, pp. 155-179.

<sup>93</sup> Ídem, p. 21.

¿Qué ocurre allí? Ocurriría lo siguiente. La adaptación de la *madre suficientemente buena* (como dice siempre Winnicott) a las *necesidades del niño* le da a este la *ilusión* de que una realidad exterior existente corresponde a su propia capacidad de crear ese seno que él necesita. Eso es «como si» un mundo exterior existiera perfectamente adaptado al mundo interior. ¿Qué quiere decir eso? Desde el principio el niño está confrontado al problema de la relación entre lo *que es objetivamente percibido* y lo que es *subjetivamente concebido*. Allí pasa algo curioso.

Desde nuestro punto de vista, el seno viene desde el exterior. No es así para el bebé. Pero tampoco el seno viene para él desde su propio interior. Allí se ubica y se asienta en el bebé una *esfera* que no es ni interior ni exterior. Es, en la terminología de Winnicott, el *área transicional*.<sup>94</sup> Dicha área es de singular importancia, en cuanto es un área donde se asientan las posibilidades para el niño/adulto del mañana, posibilidades del mundo cultural, de intersubjetividad, del abrazo entre mundo interior y mundo exterior. En ese juego interior/exterior en torno al seno se juegan las posibilidades del mañana cultural e institucional del niño. El hombre del mañana solamente podrá resolver de manera sana el problema —la tensión subjetivo/objetiva— si gracias a su madre ha realizado un buen inicio.

Esa *área transicional*, es decir, esa área constituida por la capacidad de crear el seno, ese seno que no es ni interior ni exterior, llega a ser un área poblada de *objetos transicionales*. ¿Qué se nos dice con eso? El área transicional es esa área adjudicada al niño y que se sitúa entre la creatividad primaria (ilusión de potencia absoluta, el seno estaba allí cuando lo necesitaba) y la percepción objetiva basada en la prueba de la realidad (en un momento dado, el seno no se presentó: es el momento del proceso de destete). Entonces allí puede desarrollarse un conjunto de fenómenos: succión del pulgar, chupar algo, hacer ruidos con la boca, acariciar una colchita, todos *fenómenos transicionales* que suplen al seno y son defensa en contra de la angustia. Todos esos fenómenos son una primera posesión de un *no yo*.

El *área transicional* y los *objetos transicionales* señalan el *paso* de la etapa en que «mundo interno» y «mundo externo» no están diferenciados (de potencia absoluta) a la etapa en que esa tercera área (ni interior ni exterior), la transicional, permite la transición entre el *yo* y lo *no yo*, entre la pérdida y la presencia, el niño y su madre ausente. Allí cabe notar una cosa interesante. Esa área transicional es el área donde, según Winnicott, se desarrollarán todos los fenómenos culturales, «fenómenos de relación/presencia en lo ausente como presente bajo forma de ausencia». Pensemos en lo que pasa cuando leemos una novela o vemos una película: interior y exterior se abrazan en nosotros. En los casos

---

<sup>94</sup> Ídem, p. 9.

considerados por Winnicott, el niño utiliza cosas: un osito, un juguete, sus dedos, su boca, una colchita. Todos esos objetos son *objetos transicionales* que el bebé usa. Esos «objetos» no forman parte de su cuerpo ni pertenecen todavía a la realidad exterior. Pero allí se juega algo importante: son todos ellos lugares, espacios de procesos que ayudan al niño a aceptar la diferencia, la distancia. Eso es lo que nosotros podemos percibir del viaje que señala el progreso del niño hacia la experiencia vivida de presencia de la madre ausente.

#### **4.6. El sujeto como creación, como espacio de posibilidades**

El área transicional, tercera en cuanto diferente de lo interior y exterior, es el área del juego, de la creatividad; y mañana será la de las expresiones culturales. ¿Qué pasa con esa tercera área que se define por no ser ni mundo interno ni mundo externo? Es la que asegura la transición entre el *yo* y el *no yo*; se sitúa entre la *pérdida* y la *presencia*, entre el *niño* y la *madre*. Ese espacio de transición entre *yo/no yo*, *pérdida* que es al mismo tiempo *presencia*, es el «espacio potencial», «espacio de posibilidades» entre el individuo y su entorno. Esa área señala lo que al principio «une y separa» al bebé y la madre. Se constituye cuando el amor de la «madre suficientemente buena» se ha dado y se ha manifestado de manera suficiente en la comunicación para haber inducido la seguridad. Allí se le ha dado de hecho al bebé un sentimiento de confianza en su entorno.<sup>95</sup>

Pero si analizamos lo que ocurre en el área transicional, ¿qué podemos decir? Se trata de seguridad en la ausencia; de presencia *en/de* la madre incluso en su ausencia. Pero, de hecho, allí la madre ausente (la madre histórica) está más presente que cuando se encontraba físicamente con el niño, porque se halla presente entonces como madre que el niño ha creado. Y es esa «madre creada», «presencia-ausencia», la que da suficiente seguridad para crear objetos, para que el niño se dedique a sus «juegos transicionales». Al respecto, Winnicott dice: *la cosa real es la cosa que no está allí, pero es ella la que posibilita gestos y juegos que están allí*. O sea, la madre ausente, pero creada por el niño, es la fuerza real. Debido a que la madre no está allí, el niño puede y tiene que crear a su madre ausente y apoyarse en ella. «El niño se apoya en la creación de la madre que opera en él». Allí el niño crea a partir de la ausencia, pero no podría crear sin la presencia anterior de la madre suficientemente buena, ni podría crear sin la ausencia anterior de esa misma madre. Eso indica cómo una madre demasiado presente (sobreprotección), al igual que una madre demasiado ausente (abandono), no posibilitan aquello. Eso da pie a fórmulas sugerentes de Winnicott:<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Ídem, pp. 91, 143.

<sup>96</sup> Cfr. Winnicott, D. W. *Op. cit.*, p. XIII.



- La cosa real es la cosa que no está allí.
- Lo negativo es la única cosa positiva.
- Todo lo que tengo es lo que no tengo.

Las frases mencionadas tienen un peso gnoseológico de mucha consistencia. Nos dicen que la *realidad* no es lo que se da a los sentidos inmediatamente, a través de la multiplicidad fenomenal exterior, sino que ha sido recreado e inscrito en un proceso simbólico. La realidad es lo que juntos producimos a partir de lo que juntos organizamos y articulamos en un sentido. Esas fórmulas rompen con la perspectiva mecanicista de una objetividad posible de describir (Galileo) e insisten en el sujeto como creación, autocreación y creación de lo otro exterior. Así, pues, la «madre» no es la «madre en sí o la madre histórica», sino la «madre de la relación» constituida/instituida por el bebé. En la cura psicoanalítica el paciente tiene que resolver problemas no con la «madre en sí», sino con la «imagen de la madre en él», con la madre que él ha producido. Esa institución de la madre por el bebé es al mismo tiempo «institucionalización-constitución» del bebé ya como sujeto. Evidentemente, la madre en sí ha sido y es apoyo necesario para esa operación, pero no hay continuidad entre la madre en sí y la madre real para el bebé. Entre las dos se sitúa el salto de la creación del bebé.

Finalmente se llega a constatar lo siguiente: lo propio, el sí mismo de uno, no es ningún centro inmediato de uno. Más bien el sí mismo de uno se encuentra en el intermedio entre el yo inmediato y el no yo. Ese propio de uno mismo es esencialmente espacio de posibilidades, espacio potencial de creación;<sup>97</sup> está del lado del espacio del juego en donde uno inventa, crea. Ese espacio de posibilidades, de creación, es lo que da el sentimiento y la certidumbre de existir. Y ese espacio potencial es el espacio en el cual ocurre lo que me ocurre; espacio en nosotros en el que me alcanzan las cosas y donde yo puedo acogerlas. El sujeto está de ese lado.

Se trata, en el recién nacido, de meras potencialidades latentes que cristalizan en «sujeto» a través y mediante la relación inicial con la madre. Si falta esa relación afectiva inicial o si no está bien lograda, la puerta se encuentra abierta a todo tipo de problemas ulteriores. Winnicott dice: «En el corazón del ser de uno, el “sujeto” es lo que no ha sido vivido, sentido, es lo que escapa a la memoria». ¿Cómo puede entenderse esa frase? Creo que Winnicott dice eso para indicarnos que el sujeto no es pasividad ni una cosa hecha; de él no hay ni puede haber memoria. El sujeto es siempre acción, acto. No es mecanismo montado, explicable por causalidades, sino es lo que siempre se levanta, crea, juega, inaugura. Allí está, en un nivel individual, el imaginario radical creador de sentidos propios que se corresponde con el imaginario social, colectivo,

---

<sup>97</sup> Del niño y de la madre, del cuerpo y del lenguaje. *Cfr.* p. xiv.

creador de formas institucionales nuevas. «De la no existencia, se puede iniciar la existencia», es decir, el sujeto se da, de verdad, a sí mismo. Y al sujeto, en ese acto de inauguración, solo se le puede designar y reconocer después de ese acto; pero no alcanzar, asir ni agarrar.<sup>98</sup> Sin embargo, hay que decir y reconocer que el sujeto es como la cristalización de esas potencialidades asentadas en la relación inicial. De hecho, es cierto que no se llega al sujeto sin tener en cuenta las circunstancias (relación con la «madre suficientemente buena», historia personal, etc.), pero se debe decir también que no hay «circunstancias» sin el sujeto. Sin el sujeto no existen más que hechos dispersos. Luego es la existencia, la emergencia del sujeto, la que permite hablar de circunstancias.

La libertad es siempre un encuentro del exterior y del interior, como hace pensar la siguiente frase de Husserl: «Hay un *campo de la libertad*, y hay una *libertad condicionada*». No nos dejemos atrapar en el falso dilema que dice: la libertad es total o es nula. Ese es el dilema del pensamiento mecanicista o del análisis reflexivo que se entrapa en sus abstracciones y las proyecta como teniendo consistencia propia. Se debe regresar a la experiencia. Precisamente, porque algunas veces hemos hecho la experiencia de la opción y de la decisión libre, sabemos de la libertad y de la no libertad. El sujeto, la libertad, están en el acto de asumir un presente, de recoger y transformar un pasado. Así puedo cambiarle su sentido, liberarme de él, y solo lo hago comprometiéndome con algo diferente. Confirma lo dicho el tratamiento psicoanalítico: el tratamiento no cura provocando o llevando solamente a una toma de conciencia del pasado, sino mediante el establecimiento/creación de nuevos lazos. En el proceso se transforma la relación con el psicoanalista, y después se puede transformar la relación con los demás, y así se llega a la pregunta: ¿Qué hago con ese pasado mío?

La cura psicoanalítica debe llevar al sujeto a esa pregunta: ¿Qué hago, qué digo yo de mi pasado? Es cierto, soy una «estructura» psicológica histórica, como podrían decirnos Foucault y los estructuralistas. He recibido, con la existencia, una cierta manera de existir, un cierto estilo, y todos mis actos y pensamientos están en relación con esa estructura. Incluso el pensamiento del filósofo estará en su manera de explicitar su inserción en el mundo. Sin embargo, soy libre; no a pesar de esos apoyos y motivaciones, sino mediante ellos. Estos son soporte, trampolín para la libertad. No hay que temer que ella se entrapa, se pierda en la opción, como si cada opción y cada paso limitasen la libertad, puesto que ella está en comprometerse con una particularidad. La libertad *no es tal* sin las raíces que desarrolla en el mundo; sin la presencia comprometida con ese mundo presente. Existen las personas que queremos; existen los hombres

---

<sup>98</sup> Ídem, p. 97.

todavía esclavos en ese mundo; existen espacios de compromisos. Mi libertad no puede ser sin que yo asuma mi singularidad y mis circunstancias, sin que concretamente quiera la libertad que profundamente es voluntad de ser razonable en este mundo, junto con los demás. Saint Exupéry, que no era filósofo sino poeta, lo intuyó profundamente cuando dijo: «Te alojas en tu acto. Tu acto eres tú. Tu significación se manifiesta, resplandeciente. Es tu deber, es tu amor, es tu fidelidad, es tu invención. El hombre solo es nudo de relaciones; solo las relaciones cuentan para el hombre».<sup>99</sup>

#### ***4.7. Confirmación de lo dicho con datos de la «antropología física»***

Durante mucho tiempo se ha hablado de «naturaleza humana» y se la reconocía en una serie de instintos o de datos evidentes como la sonrisa o la posición erguida, que, igual que la razón, diferenciarían al hombre del animal. Pero hoy en día se llega a cuestionar tal afirmación. Lo hemos visto ya al cuestionar las antropologías desde «arriba».

Cuando hablamos del «hombre natural», ¿de qué hablamos? No hablamos de un proto- o prehombré que hubiera existido. No hablamos del mutante que pasó de animal a hombre. Ciertamente, esa mutación no podemos imaginarla; solo podemos «pensarla» como habiéndose realizado sobre la base de una sociedad «protohumana». Pero dicha sociedad no la podemos imaginar. Conviene ver que cuando, desde el punto de vista de la filosofía, hablamos del «hombre natural», solo hablamos de un principio de inteligibilidad. O sea, «hombre natural» remite al concepto que se debe usar para poder pensar al hombre haciendo abstracción de su educación, de su historia; es decir, del hecho de que siempre el hombre nace en comunidad, en una cultura, en un idioma, en un bien y en un mal. Ese «ser natural humano», concepto límite que nunca existió, no es ni bueno ni malo; es amoral, no inmoral. No hace más que estar allí como un animal. Ese concepto límite es una suerte de telón de fondo sobre el cual el hombre se proyecta para entenderse. En cuanto ser natural, el hombre actúa ciegamente, como un animal, como las fuerzas de la naturaleza, determinado por ellas. Hay que pensar al «hombre natural» dominado por sus tendencias, sus impulsos y necesidades, pero ese «hombre natural» no está en ninguna cultura. Ese hombre, «ser natural» que no hace más que estar allí, no existe ni nunca existió. Solo está allí para nosotros, por y para nosotros que lo pensamos y lo proyectamos en nuestro esfuerzo para entendernos a nosotros mismos.

---

<sup>99</sup> Cfr. Saint Exupéry, A. «Piloto de guerra». En *Obras completas*. Barcelona: Plaza & Janés, 1967.

Quisiera evocar rápidamente un conjunto de observaciones de antropología física. Esta remite a esa ciencia que pretende tener un discurso sobre el hombre a partir de los fósiles humanos, las herramientas, los utensilios, los dibujos, etc., que nos han dejado los «hombres primitivos».<sup>100</sup> Esa ciencia observa cráneos que indican posición erguida, quijadas desarrolladas, rostros cortos, manos libres, etc. Se constata que la aparición del hombre coincide con la posición de pie, la cual, liberando la mano y el rostro de la lucha o de la búsqueda de alimentos, posibilita cierto desarrollo de la caja encefálica del cerebro. Eso permite el habla y el uso autónomo de las manos. Lo que aparece a partir de las observaciones hechas permite concluir que:

1. De todos los seres vivos, el hombre, al momento de su nacimiento, es el ser más incapaz de velarse por sí mismo. «Está listo para todos los aprendizajes pero preparado para nada; no puede sobrevivir», nos dice Leroi-Gourhan. Precisamente esa indeterminación, esa disposición para todos los aprendizajes, es condición de sus progresos ulteriores. En el hombre, la idea de instinto que se desarrollarían por ellos mismos no corresponde a ninguna realidad. En el hijo del hombre no hay memoria de la especie que el cuerpo pudiera almacenar y que lo guiaría con seguridad. Toda la sobrevivencia del individuo descansa en la memoria del «grupo-cultura», que varía según los grupos humanos. Cada uno de ellos tiene una «memoria de grupos» diferente, que le permite desenvolverse en su medio.

2. Dejado a sí mismo el hijo del hombre no sobrevive; no así las crías de muchos animales que tienen comportamientos tipificados e instintos observables. Esto hace que sea posible hablar de una «naturaleza» para el animal. Ciertos niños que vivieron en aislamiento, fuera de todo grupo humano, manifiestan la ausencia de sólidos «*a priori* de la especie», es decir, de instintos, de esquemas adaptados específicos. Los famosos «niños lobo», que carecieron desde el principio de una inserción social humano, aparecen muy desvalidos. Cuando los encontraron a la edad de entre 12 y 20 años, aparecieron como animales desvalidos, con mucha desventaja en relación con los animales con quienes vivieron. Así, en el hombre, el estado de naturaleza no nos remite a una etapa rudimentaria del *Homo sapiens* o del *Homo faber*. No. El hijo del hombre es «ausencia total de determinaciones», de predeterminaciones, y es esa ausencia la que lo caracteriza. Él es *pura existencia abierta* a toda suerte de posibilidades. Eso explica cómo él es lobo con los lobos, cordero con los corderos, hombre con los hombres.

3. Lo que el análisis —análisis de las similitudes entre hombres diferentes— llega a establecer como común entre los hombres, nos dice Leroi-Gourhan, es una *estructura de posibilidades*. Y añade: «Esas posibilidades no pueden

---

<sup>100</sup> Cfr. Leroi-Gourham, A. *Le geste et la parole, la memoire et les rythmes*. París: Albin Michel, 1965.

llegar al ser sin un contacto social, cualquiera que sea». Eso nos recuerda lo dicho por Winnicott sobre el «área transicional», llamada también por el «área de posibilidades». Antes del encuentro con el otro, con el grupo, el hombre no es más que «virtualidad» que espera el mundo del otro para condensarse, realizarse. Por lo tanto, hoy en día las observaciones nos llevan a constatar que, en el mundo, existe un ser que no es, como la totalidad de los otros seres, un sistema de «montajes», de «programas», sino que tiene que recibirlo todo y aprenderlo todo. Ese ser es un ser en quien lo endógeno tiene, dice Malson, «la consistencia de algo vaporoso».<sup>101</sup>

4. Estas consideraciones respaldan lo que nos ha dicho Winnicott a partir de la observación del bebé y la relación con la madre. Lo hemos subrayado a partir de él: no podemos pretender dar cuenta del sujeto únicamente por las circunstancias sociales o lingüísticas; sin embargo, a partir de esas circunstancias, el sujeto *es*. Pero el sujeto es *lo que inventa*, crea. Es él el que levanta significaciones. Pontalis<sup>102</sup> subraya que si el asentamiento afectivo no está bien hecho desde el principio, una gran carencia va a acompañar al adulto: «A aquel que solo puede inscribir las palabras del otro en su carne (repetirlas) sin nunca lograr inventarse a sí mismo, siempre le parecerá que uno juega con las palabras. Para él toda moneda es falsa».

5. A fin de cuentas, tanto el psicoanálisis como la antropología física y la filosofía nos recuerdan la importancia de las dependencias y del factor circunstancia de uno. «No se podría —dice Winnicott, con mucho sentido común— escribir la historia de un bebé en cuanto individuo refiriéndose únicamente al bebé. Hay que escribirla teniendo también en cuenta sus circunstancias, su entorno, que van como adelante de las necesidades del niño y que, a veces, no logran conectar con esas necesidades».<sup>103</sup> Según él, en esa conexión, bien o mal hecha entre el niño, sus necesidades y su entorno, se juega la actitud del futuro adulto frente a la vida, porque allí se ubica el área potencial, bien o mal asentada. Allí se juega la posibilidad de que el sujeto, mañana, viva de manera creativa y sienta que la vida merece la pena de ser vivida o, al contrario, tendremos individuos incapaces de vivir creativamente y que dudarán del valor de la vida.

Según lo que nos dicen, pues, esos autores actuales, mirar al sujeto es mirar la capacidad creativa en el individuo. Eso coincide con lo que dice la filosofía, como lo subrayaba Fichte: «El yo **es** porque se pone, y se pone porque es». «Ponerse» y «ser» son una sola y misma cosa. Winnicott subraya la relación de ese «ponerse» con la experiencia inicial, con el fiarse inicial. En el ser humano, la variable

---

<sup>101</sup> Cfr. Malson, L. *Los niños selváticos*. Madrid: Alianza, 1973.

<sup>102</sup> Cfr. Pontalis, J. B. *Op. cit.*, p. 98.

<sup>103</sup> Winnicott, D. W. *Op. cit.*, p. 99.

de «creer», «fiarse», está directamente relacionada con la cantidad y la calidad del aporte acertado del entorno del bebé. Así se asienta el espacio potencial de cada uno, espacio de posibilidades, proyección, creatividad. En el sujeto, ese espacio se asienta en relación con y a partir del sentimiento de confianza del cual arranca el bebé; confianza quiere decir que el bebé confía en la figura materna y en los elementos de su entorno. Esa confianza da testimonio de que la «fiabilidad», la «fe», está siendo introyectada.<sup>104</sup> Esa introyección de confianza es lo que permite la condensación «en sujeto» de esa nube de posibilidades que nos señalaba Malson.

Todas las consideraciones anteriores nos permiten concluir que si bien se debe reconocer las dependencias del sujeto respecto a las estructuras y las condiciones de su vida, al mismo tiempo es posible hablar de sujeto, libertad, creación.

#### ***4.8. Transición a la segunda parte: la propuesta de Karl Otto Apel***

Hemos llegado al final de esta primera parte. Después de haber evocado las tensiones de nuestro mundo actual, de las que surgen preguntas planteadas a un filosofar hoy, quiero presentarles, a manera de transición, la propuesta de un filósofo contemporáneo: Karl Otto Apel.

##### *4.8.1. El fin de la filosofía y nuestra época de sofistas*

Antes de presentar a Karl Otto Apel, hagamos algunas consideraciones para redondear una serie de aspectos. Hemos visto cómo el dominio de la «razón instrumental» sobre los espacios que hemos considerado —economía, política y sujeto—, ha llevado a hablar del «fin de la filosofía y fin del sujeto». Hablar de «fin de la filosofía» significa que habríamos llegado al final de las posibilidades de ese pensamiento que asume diferentes objetos y que al mismo tiempo se piensa críticamente a sí mismo, piensa sus determinaciones y se preocupa por su fundamentación. Cuando últimamente cierta filosofía se tornó esencialmente estudio del lenguaje, considerándolo como mero objeto, como juego de estructuras, hemos visto que se llegó a prescindir del sujeto. Se pretendió estudiar el lenguaje prescindiendo del proceso de significación, de su dimensión pragmática, es decir, sin considerar la relación significante-significado dentro de los signos y las situaciones concretas a los cuales remitía. La filosofía se volvió formalismo, así como la economía se tornó en «modelos», y la política en «techné». El individuo, con sus necesidades, acabó desapareciendo del horizonte del pensar y del actuar,

---

<sup>104</sup> Ídem, p. 139.