

PONENCIAS

MESA 1: ALIENACIÓN/ENAJENACIÓN

Alienación, comunicación y consumo: retos del socialismo del siglo XXI

ELÍAS CAPRILES

1. Alienación ontológica y alienación económica, y tres visiones de la evolución espiritual y social humana

Marx se ocupó de la *alienación* principalmente en el sentido cultural (alienación del ser humano en la cultura) y, como Feuerbach, en el natural-social; en este último plano, enfatizando la alienación del individuo humano en el trabajo. Esta última implicaba la separación entre el productor y la propiedad de sus condiciones de trabajo, con lo cual los medios de producción se transformaban en capital (en la medida en que individuos distintos de los productores se habían apropiado de ellos) y al mismo tiempo los productores se transformaban en asalariados (con lo cual el “capital” se apropiaba de una porción leonina de los frutos del trabajo): este era el concepto de alienación que nos daba *Das Kapital*, I, iii (Marx, 1959). En este sentido la alienación es el hacerse *alieno*, o, para expresarlo en castellano, el hacerse *ajeno* –o sea, la *enajenación*–, con respecto al trabajador, no solo de los frutos de su propio trabajo, sino también de los medios de producción. Para Marx, la alienación así concebida llegaría a su fin cuando el productor se (re)apropiara el trabajo y los frutos del mismo que habían dejado de

pertenecerle (el “plus” del trabajo), terminando con la esclavitud que seguía de esta falta de pertenencia y dando inicio a la libertad –que así quedaba reducida a la *apropiación*–. A primera vista, esta visión de la desalienación y la libertad *parece* convertirlas en categorías económicas¹.

Para Engels, el ser humano se alienó de sí mismo en el curso de la historia, pero se desalienará en el futuro: para el principal colaborador de Marx la dimensión esencial de la alienación era la económica, la cual no podría haber existido en el comunismo primitivo, en el cual nadie se apropiaba del trabajo y los frutos del trabajo de nadie, como tampoco podrá existir en el comunismo que representará el final de la historia, en el que tampoco podrá existir este tipo de apropiación. En cambio, por lo general se piensa que para Marx el ser humano estuvo siempre alienado y la alienación solo dejará de existir el futuro, lo cual por los motivos que se acaban de exponer no sería posible si Marx no hubiese tomado en cuenta dimensiones distintas de la económica (aunque, como se verá más adelante, desde la perspectiva de este trabajo, la tesis de que la humanidad siempre estuvo alienada es a todas luces errónea). Que la alienación tenía para Marx dimensiones no económicas estaba ya claro en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, donde el revolucionario alemán explicó el comunismo futuro como la superación positiva de la alienación y el retorno del individuo humano a su existencia propiamente humana –véase social– a partir de la condición alienada representada por la *religión*, la *familia*, el *Estado* y así sucesivamente –lo cual, como se verá luego, en el plano religioso implicaría la “transustanciación de Dios en el comunismo”–. Puesto que esto deja en claro que ni la visión marxiana de la alienación se puede reducir a la explicación dada en el párrafo anterior, ni la visión marxiana de la desalienación se puede reducir a la mera superación de la separación entre el productor y la propiedad de sus condiciones de trabajo que haría que los medios de

producción dejaran de ser capital y los productores dejaran de ser asalariados, está claro que para Marx alienación y desalienación eran mucho más que categorías económicas.

Marx y Engels, además de vivir en una época en la que todavía era posible creer en el progreso, fueron directamente influenciados por ese apóstol de la visión de la evolución espiritual y social de la humanidad como perfeccionamiento progresivo que fue Hegel; en consecuencia, concibieron dicha evolución como progreso y perfeccionamiento constantes. Puesto que en su época todavía no era evidente la crisis ecológica, pudieron desarrollar una visión economicista de ese supuesto progreso y perfeccionamiento, según la cual todos los sistemas económicos surgidos en el curso de la historia adolecieron de una deficiencia y el único sistema perfecto sería el último que habría de tener la humanidad: el comunismo que habría de suceder al socialismo. En efecto, desde su óptica, el comunismo primitivo estaba signado por la escasez y la penuria y en esa medida era imperfecto; una vez que el mismo llegó a producir mayor riqueza de la que podía manejar, hubo que sustituirlo por otro capaz de manejarla, así como de producir mayor riqueza que el sistema anterior –aunque ello al mismo tiempo daría lugar a la desigualdad–. Cada uno de los sistemas siguientes surgiría para manejar volúmenes de riqueza que el anterior había sido incapaz de manejar, y tendría que ser remplazado por otro cuando ya no fuese capaz de manejar los niveles de riqueza que había producido. Marx y Engels llegaron a la conclusión que las sucesivas crisis que el capitalismo sufrió en su época mostraban que este ya no era capaz de manejar los recursos que había creado, y que por lo tanto había llegado la hora de sustituirlo por el socialismo, que crearía recursos todavía mayores al tiempo que redistribuiría la riqueza de una manera más igualitaria, usando el Estado de manera contraria a los sistemas anteriores, pues en vez de hacerlo para servir a los intereses

de la clase económicamente dominante, lo emplearía para poner coto al dominio económico de esta y al mismo tiempo poner fin a la alienación económica, haciendo posible que el trabajador recibiera los frutos de su trabajo sin que un capitalista se apropiase la mayor parte de los mismos. A su vez el socialismo, una vez que llegase a producir volúmenes de riqueza que no fuese ya capaz de manejar, debería ser remplazado por el comunismo, en el cual la sobreabundancia de bienes haría posible que todos aportasen su trabajo según sus posibilidades y recibiesen, no ya proporcionalmente a su aporte (como habría sido el caso en el socialismo), sino según sus necesidades, y en el cual el Estado no sería ya necesario ni para defender los intereses de una clase dominante ni para poner coto a los privilegios de la misma, por lo cual el mismo desaparecería junto con la propiedad privada y la familia².

En nuestros días los volúmenes de producción del capitalismo han creado una crisis ecológica que según los científicos más objetivos amenaza con desintegrar las sociedades humanas y muy probablemente poner fin a nuestra especie en el plazo del presente siglo³. Esto ha refutado el economicismo inherente al marxismo, pues si los países con menores volúmenes de producción y consumo tuviesen que incrementar considerablemente dichos volúmenes antes de que la transición al socialismo se hiciese posible, y si en los países con los mayores niveles de producción y consumo un estadio de socialismo tuviese que hacer aumentar dichos niveles más allá de su nivel actual para que luego el comunismo se hiciese posible, la especie humana se extinguiría mucho antes de que en los países de menor “desarrollo” económico el socialismo pudiese implementarse, y de que en los países de mayor “desarrollo” económico el comunismo pudiera establecerse.

De hecho, la actual crisis ecológica y social ha demostrado que en lo espiritual y en lo social la humanidad no ha estado progresando, sino degenerando. Esta degeneración

ha sido el resultado del desarrollo progresivo de la alienación, no solo en el sentido económico privilegiado por Marx y Engels, sino, más esencialmente aún, en el ontológico, del cual la alienación económica no es más que un aspecto y un desarrollo. Puesto que los padres del marxismo jamás hicieron referencia a una alienación ontológica, el lector podría pensar que aquí se está haciendo referencia a la visión de Hegel, para quien la alienación o enajenación –que él designó con los términos *Entäusserung*, *Entzweiung*, *Trennung* y *Entfremdung*– era de un tipo que muy bien podríamos caracterizar como ontológico, pues ella no era otra cosa que la manifestación del espíritu (*Geist*) o la idea como naturaleza o realidad física (o sea, como no-espíritu o como no-idea); lo cual implicaba la existencia de una esencia que el espíritu/la idea, y por implicación el individuo humano, dejaba de encarnar, haciéndose ajeno a ella. En efecto, para el idealismo absoluto la naturaleza y el mundo material eran proyecciones del espíritu o la idea que, sin embargo, se definían por contraste con estos, y en consecuencia, la aparición de aquellos hacía a algo que era espíritu/idea ajeno al espíritu /la idea –lo que para Hegel significaba que el espíritu/la idea, al igual que el individuo humano individual, se hacían ajenos a sí mismos–. Para Hegel, el extremo de la alienación se daba al comienzo de la evolución espiritual y social humana, en la *certeza sensible* que para la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1966) era el estadio inicial de desarrollo del espíritu, y que consistía en tener la certeza de que lo percibido era algo ajeno a uno mismo que existía por sí mismo en un mundo externo igualmente autoexistente –cuando, como se acaba de ver, en verdad no lo era. Puesto que el agente de la proyección del espíritu o la idea como la naturaleza o el mundo físico no era otro que el espíritu/la idea, y puesto que quien en la *certeza sensible* –primer nivel de desarrollo del espíritu en la *Fenomenología*– *ponía* y al mismo tiempo *experimentaba* el mundo físico/la naturaleza como algo externo y ajeno a sí

mismo era el individuo humano, la alienación era autoalienación. Para Hegel, la alienación hacía de la conciencia humana una conciencia desdichada; ahora bien, ni la alienación ni la conciencia desdichada podrían continuar por siempre: la evolución espiritual y social de nuestra especie constituía un proceso de desalienación en el cual cada estadio representaba un incremento de verdad y plenitud con respecto al estadio anterior, y que finalmente daría lugar a la verdad y la plenitud totales o absolutas con el autorreconocimiento de la idea o el espíritu, ahora como autoconciencia, en la naturaleza –lo cual implicaría alcanzar una reconciliación (*Versöhnung*) de la conciencia con lo que había llegado a experimentar como ajeno a sí misma, que constituiría al mismo tiempo una reunión (*Vereinigung*) y una apropiación (*Aneignung*), en la medida en que en dicha reconciliación se *conservaría* la autoconciencia que se habría desarrollado en el proceso de desarrollo de la alienación.

Desde la óptica de este trabajo, por el contrario, la alienación ontológica –que es una función del error o la delusión que el Buda llamó *avidya* y que Heráclito designó como *lethe*⁴, y que en otros trabajos (Capriles, 1994; 2007a, vol. I, etc.) he explicado en términos de una modificación de la interpretación sartreana de los conceptos de *sí-mismo* (*Soi*) y *ser-para-sí* (*être-pour-soi*)– consiste en sentirnos separados del continuo de energía que para la física actual es el universo y que es lo que somos en verdad en la medida en que nuestro cuerpo, nuestra energía vital, y nuestro pensamiento, y en general todo lo que consideramos como mental, son todos ellos aspectos o segmentos indivisibles de dicho continuo, fuera del cual simplemente no hay nada. Desde esta perspectiva, originalmente los seres humanos nos habríamos encontrado libres de la alienación que se acaba de explicar y en general de todo tipo de alienación, pues no nos habríamos experimentado como ajenos al continuo de energía de la *physis* que somos en verdad. Habría sido en el momento mismo cuando surge la sensación de

hallarnos intrínsecamente separados del todo del cual somos segmentos indivisibles, que habría surgido la alienación, la cual se habría ido desarrollando a medida que se habría ido incrementando dicha sensación, con lo cual la conciencia humana se habría ido haciendo cada vez más desdichada: con la aparición de la dualidad sujeto-objeto y de la concomitante ilusión de separatividad que sufre la conciencia asociada al sujeto mental, la totalidad se fractura en nuestra experiencia, a raíz de lo cual surge una vivencia de carencia de totalidad, mientras que la ilusoria separación de nuestra conciencia con respecto al continuo ininterrumpido y totalmente pleno (en la medida en que está libre de espacios vacíos) que para Einstein es el universo da lugar a una experiencia de carencia de la plenitud inherente a dicho continuo –una sensación de carencia que se desarrolla a medida que nuestra ilusión de separatividad se hace más pronunciada–. Del mismo modo, puesto que el sujeto que se cree separado de los objetos acepta unos y rechaza otros según el carácter que percibe en ellos, entrando así en conflicto con los últimos, queda condenado al conflicto. Por consiguiente, en tanto que la conciencia humana siga experimentándose como separada del continuo de la *physis* y de los objetos que la percepción humana abstrae en dicho continuo, no habrá manera de que deje de ser conciencia desdichada: contrariamente a la visión de Hegel, ella estará sujeta al fatalismo sartreano (Sartre, 1980) que consiste en no tener posibilidad alguna de superación de su estado de desdicha. Más aún, la sensación de carencia de plenitud nos hará consumir desenfrenadamente en un intento infructuoso por tratar de colmar dicha carencia, mientras que el conflicto con los aspectos de la *physis* que percibimos como algo amenazador hará que intentemos destruirlos –y en consecuencia la alienación ontológica que corresponde a la *avidya / lethe* es la raíz más profunda de la crisis ecológica–. Por lo tanto, desde nuestra perspectiva, la única desalienación genuina posible es la que tiene lugar cuando desaparece la

autoconciencia junto con el sujeto mental que erróneamente se experimenta como separado del continuo de la *physis*, y así tiene lugar el *des-cubri-miento* de la verdadera condición de nosotros mismos y de todo el universo, más allá de la dualidad sujeto-objeto y de todos los conceptos. El motivo por el que este *des-cubri-miento* solo puede ocurrir más allá de los conceptos y de la dualidad sujeto-objeto –y por lo tanto de la autoconciencia, que tiene la dualidad sujeto-objeto como su condición de posibilidad– es que la verdadera condición de nosotros mismos y de todo el universo es aquello que nada excluye, mientras que los conceptos en general, y el sujeto y el objeto en particular, por su propia naturaleza siempre excluyen algo: los conceptos se definen por género próximo y diferencia específica (y tener diferencia específica implica contrastar con algo que en consecuencia queda excluido), mientras que el sujeto y el objeto se excluyen mutuamente.

Desde esta perspectiva, pues, lo que Hegel pretendía, incluso en el supuesto negado de que la naturaleza fuese la proyección aparentemente externa de la idea, tendría que dar lugar a un error mayor que el constituido por tomar como ajeno algo que no lo es, pues la conservación de la autoconciencia implicaría la conservación de la ilusoria separación del sujeto mental con respecto al continuo de la *physis* que constituye su verdadera condición, y, sin embargo, este sujeto mental autoconsciente ahora se ocultaría a sí mismo su aparente separación con respecto al continuo de energía que para la física actual es el universo, al percibir conceptualmente la naturaleza y en general todo lo material como una proyección de sí mismo: como he explicado en gran detalle en el artículo “La inversión hegeliana de la historia” (Capriles, 1992) y en los libros *Individuo, sociedad, ecosistema* (Capriles, 1994) y *Beyond History* (Capriles, 2007a, vol. III), esta operación constituiría un autoengaño del tipo que Jean-Paul Sartre (1980) designó como mala fe⁵ y que Ronald D. Laing (1961) designó como elusión y

representó en términos de una espiral de simulaciones, y por lo tanto, al contrario de lo que creyó Hegel, implicaría menos verdad y completud (o, lo que es lo mismo, mayor falsedad y fragmentación).

Está claro, pues, que la primera forma de alienación en surgir, según nuestra visión, es la ontológica –que como vimos es una función del error o la delusión que el Buda llamó *avidya* y que Heráclito designó como *lethe*, y que como se verá a continuación implica la aparición de un *ser-para-sí* aproximadamente como lo entendió Sartre, que se experimenta como encontrándose a una distancia de su verdadera condición, que es absoluta plenitud y que corresponde a mi reinterpretación de lo que Sartre llamó *si-mismo*– y que todas las demás formas de alienación no son más que aspectos y desarrollos de esta alienación esencial. El mito judeo-cristiano-musulmán expuesto en el *Libro del Génesis*, que simboliza la Caída de la raza humana con el relato según el cual Adán y Eva comieron el fruto del Árbol del Conocimiento del bien y el mal, ilustra la aparición de dicha alienación, que en su forma más palpable ocurre con la aparición de la dualidad sujeto-objeto que es la condición de posibilidad del juicio, y la inmediata aparición de este último. En alemán, este se designa como *Urteil*, que etimológicamente significa *partición originaria*: la primera partición es la que introdujo la aparición de la dualidad sujeto-objeto, que hizo que los seres humanos se sintieran claramente separados del resto del universo –incluyendo a los otros seres humanos– y de inmediato el juicio mismo opuso el bien al mal, lo bello a lo feo, el placer al dolor, el amor al odio y así sucesivamente, en una serie ilimitada de dualidades.

La condición anterior a la *partición originaria*, que habría sido la condición original de nuestra especie, habría sido aquella que en distintas obras he designado por el término sacramental cristiano “comuni3n”, que decidí llamar de esta manera porque en ella los seres humanos vivenciábamos juntos la verdadera naturaleza común a todos nosotros

y a la totalidad del universo. La alienación ontológica habría interrumpido esta Comunción: el *sí-mismo* o *soi* de Sartre, como yo lo he redefinido, es nuestra verdadera condición indivisa, que a diferencia del filósofo francés he ilustrado con el continuo de energía que según Einstein es el universo⁶, el cual se hace patente en el estado que llamo de “comunción”, mientras que el *ser-para-sí* es la ilusoria alienación, enajenación o separación de la conciencia dualista asociada al sujeto mental con respecto a dicha verdadera condición indivisa, la cual implica sentirnos intrínsecamente separados del medio ambiente que incluye al resto de los seres humanos y otros seres vivos. Es así que, por las razones antes explicadas, aparece la conciencia desdichada.

Es el desarrollo de la alienación ontológica –y por lo tanto de la *avidya* o *lethe*, de la alienación del *ser-para-sí* con respecto al *sí-mismo* y de la fuerza del juicio– más allá de un nivel umbral, lo que hace que de allí en adelante unos seres humanos se propongan someter a otros tanto en lo político como en lo económico y lo social, y que más tarde concibamos lo que Gregory Bateson (1968, 1972) llamó “propósito consciente contra la naturaleza”. Es por esto que con anterioridad se señaló que la alienación económica no era más que un aspecto y un desarrollo de la alienación ontológica. Cabe señalar que se puede dividir el desarrollo en cuestión en los estadios relacionales que se van sucediendo después del final del estadio de comunción en el que todavía no se había desarrollado la alienación ontológica –o sea, en el cual todavía no había aparecido en *ser-para-sí*, pues no se había desarrollado el error o la delusión que el Buda llamó *avidya* y que Heráclito designó como *lethe*– que era no-relacional en la medida en que todavía no se había producido la ilusión de multiplicidad que es la condición de posibilidad de las relaciones entre distintos entes. En efecto, en dicho estadio imperaba lo que la enseñanza dzogchén llama *vidya* y que en mi interpretación sería lo que Heráclito llamó *aletheia* o “no-ocultación”⁷.

Por supuesto, dicho estadio, que en las tradiciones que consideran nuestra evolución espiritual y social como un proceso de degeneración corresponde al comienzo mismo de la Edad de Oro, Era de Perfección (*krityayuga*) o Era de la Verdad (*satyayuga*), es en gran parte hipotético. En la práctica, la primera de las eras o edades habría estado caracterizada por la alternación entre el estado no relacional de no-alienación, *vidya* y *aletheia* que aquí designo por el término sacramental cristiano “comunión”, y un estado relacional que he llamado de “post-comunión” que, en la medida en “relación” implica la existencia de entes separados que se relacionan entre sí, tendría como eje el error llamado *avidya* o *lethe* y por lo tanto la alienación ontológica; sin embargo, puesto que en este estadio todavía no hay un foco de conciencia tan hermético como para poder ignorar totalmente la pasión y el dolor del otro, hay *compasión* en el sentido de apertura a la pasión del otro, y por lo tanto todas las relaciones serían comunicativas en el sentido de tratar al otro –sea éste humano, animal, vegetal o mineral– como un sujeto a respetar.

Una vez que la mayoría de los seres humanos pierde la capacidad de acceder al estado de comunión, pero antes de que el error que constituye la alienación ontológica se haya desarrollado al grado de hacernos percibir y tratar a los demás entes, sensibles o no, como objetos a manipular, y en tanto que todavía se conserve la memoria del estado en el cual se hacía patente que tanto los seres que sienten como los entes insensibles eran todos aspectos o segmentos del continuo de la *physis* que constituye nuestra verdadera condición y naturaleza –y no útiles intrínsecamente separados de nosotros a explotar, dominar y manipular– todavía se mantiene una condición similar a la del estado de post-comunión. Es por ello que a este segundo estadio podemos llamarlo “estadio comunicativo”; término en el cual “comunicativo” tiene el sentido de percibir y tratar a todo aquello con lo que nos relacionamos como un

sujeto que merece respeto y no como un útil a manipular.

Finalmente, el último de los estadios en cuestión sería el instrumental, en el cual el error que corresponde a la alienación ontológica se ha desarrollado a tal grado y el foco de conciencia se ha hecho tan hermético que, por una parte ya no hay ninguna conciencia de las interrelaciones ecológicas, y por la otra se puede ignorar el padecimiento ajeno, lo cual permite que intentemos dominar, oprimir y explotar a los demás seres humanos, al resto de los animales, y en general a la totalidad de la ecosfera. En efecto, aquí “instrumental” tiene el sentido de tratar a todo aquello con lo que nos relacionamos como útiles insensibles que se emplean para lograr nuestros propios fines egoístas.

Antes de la aparición de dioses supramundanos y de la práctica de la agricultura, la estructura de la psiquis humana era indivisa, sin una dicotomía entre un ello, por una parte, y un conjunto de yo y superyó, por la otra, y puesto que en consecuencia nadie sentía que debía dominar a ciertos aspectos de sí mismo ni a otros seres humanos, ni que los humanos como un todo debían dominar al resto de la naturaleza, ni que se debía obtener un número mayor de bienes por medio de un trabajo indeseable “con el sudor de la propia frente”, *todas* las sociedades humanas eran lo que el antropólogo Pierre Clastres (1974, 1987) llamó “sociedades indivisas”, sin gobernantes o gobernados, ricos o pobres, propietarios o no-propietarios, en las cuales la subsistencia era garantizada por actividades lúdicas. Así pues, todos parecían vivir en armonía, en base a una “economía de la abundancia” en la cual la carencia económica era prácticamente desconocida, por lo cual no se deseaba acumular bienes con el engañoso objetivo de “mejorar la vida”⁸. Marshal Sahlins afirma sin ambages que la pobreza fue *inventada* por la civilización,ⁱ mientras que comentaristas ácratas de Clastres como el Fernando Savater joven (1985/1987) señalan que es un grave error

del marxismo el afirmar que las comunidades primitivas vivían en la indigencia pues no habían logrado desarrollar su economía.

La “evidencia” reunida por los antropólogos y etnólogos sugiere que la represión sexual y la represión hacia los niños (Briggs, 1998:4-5; DeMeo, 1998; Hewlett, 1991; Kleinfeld, 1994:153; Liedloff, 1989:97; Malinowski, 1932:17; Service, 1978:81; Taylor, 2005:192-194)⁹, el dominio masculino sobre las mujeres (Gimbutas, 1982, 1989, 1997; Eisler, 1987, español 1989, a matizar en base a Radford-Ruether 1992), y el poder político y económico de unos sobre otros (Capriles, 1994, en base a múltiples trabajos) eran inexistentes en el paleolítico y lo son todavía en buena parte de las sociedades cazadoras-pescadoras-recolectores –e incluso horticultoras tempranas– de nuestros días. Claro está, las observaciones de los antropólogos y etnólogos son descalificadas por el pensamiento “posmoderno”, en particular desde que Jacques Derrida (1967) “deconstruyó” a Lévi-Strauss. Aunque estoy de acuerdo con la premisa escéptica y “posmoderna” según la cual las ciencias (y esto se aplica no solo a ciencias sociales como la antropología y la etnología) no demuestran absolutamente nada (Capriles, 1994; 2007a vol. III; 2007b), reconozco que, como observó Gregory Bateson (1990), las mismas sí pueden refutar teorías¹⁰. Ahora bien, si aceptamos que ciertas observaciones científicas pueden refutar teorías, tendremos que concluir que en las últimas dos o tres décadas, la concepción de la historia como perfeccionamiento y “progreso” ha sido refutada por múltiples hallazgos de ciencias como la paleopatología, la etnoecología y la arqueología.

La primera de dichas ciencias, en investigaciones por todo el mundo, *no ha hallado indicios de muertes por violencia ejercida por otros seres humanos antes del 4000 a.C.* (DeMeo, 1998; Lochouarn, 1993; Taylor, 2005; Van der Dennen, 1995), excepto en unos pocos sitios en el valle del Nilo *a partir del 12.000 a.C.* –lo cual contradice la

imagen popular de los hombres de la edad de piedra dándole garrotazos a las mujeres para llevarlas a su cueva y matándose entre sí por su posesión—. La violencia entre los seres humanos, la represión sexual, la represión hacia los niños, el dominio sobre las mujeres y el poder político y económico de unos sobre otros, parecen haber surgido de manera más o menos simultánea, originalmente en los desiertos del norte de África y el Medio Oriente, así como en las regiones áridas del Cáucaso, que en su conjunto conforman lo que James DeMeo (1998) designó como Saharasia. A medida que los kurganes (actualmente conocidos como indoeuropeos), los semitas y otros pueblos “saharasiáticos” conquistaron el resto de Eurasia y buena parte de África, los vicios que los caracterizaban se generalizaron por esas regiones (Ceruti y Bocchi, 1994; DeMeo, 1998; Eisler, 1987, español 1989; Taylor, 2005). Algún tiempo después aparecieron fenómenos semejantes en América, comenzando por los desiertos mesoamericanos y del sur de Norteamérica, y las regiones áridas del gran Perú.

Todo lo anterior sugiere claramente que los humanos del período preético exhibían en su comportamiento virtudes que los humanos del período ético han perdido totalmente, y que no solo han perdido, sino que han remplazado con los vicios que constituyen sus contrarios, lo cual, como hemos visto, parece haberse debido a que en el paleolítico el psiquismo humano todavía estaba libre de las alienación ontológica, y en consecuencia de las ilusorias divisiones y contraposiciones en la raíz de los conflictos humanos (lo cual era concomitante con el hecho de que todavía no habían surgido ni el Estado, ni la propiedad privada o colectiva, ni la pareja exclusivista en la cual cada parte posee a la otra y ambas poseen a los hijos). En otras palabras, la paleopatología sugiere que en el paleolítico todavía los seres humanos conservaban una condición similar a la del bíblico “Paraíso terrenal”, la “edad de oro” grecorromana o lo que en India se llamó “era de perfección” (*krityayuga*) o “era de la Verdad” (*satyayuga*). Ahora bien, una vez que

apareció la agresión contra los otros seres humanos y el resto de la ecosfera, dicha actitud se generalizó y agudizó progresivamente, hasta provocar la crisis ecológica que, según muchos científicos, si todo sigue como va podría ocasionar la desintegración de la sociedad humana, así como la extinción de nuestra especie, durante el presente siglo. Como he señalado (1994), esta crisis representa la reducción al absurdo empírica de la alienación ontológica que es la causa más profunda de los males aquí reseñados y de todo lo que se desarrolló con ella, demostrando que la misma constituye un error que hace que no sea funcional, y exigiendo la superación tanto de ella misma como de todo lo que ella produjo –de la cual dependen la continuidad de la vida en el planeta y la restauración del orden primordial, de la no violencia, y así sucesivamente, rotos por el desarrollo de la alienación en cuestión–.

2. Tipos de alienación y su desarrollo: alienación comunicativa y alienación consumista

En el III Foro Internacional de Filosofía que tuvo lugar el año pasado en la ciudad de Maracaibo, enumeré y consideré varios de los múltiples sentidos del término alienación, incluyendo el ontológico ya considerado, el religioso (concomitante con el ontológico), el ecológico (concomitante con los dos anteriores), el político (que sigue poco después), el económico (que según pensadores ácratas sigue al anterior, pero que según el marxismo lo precede), el educativo, el eróticosexual, el mal llamado comunicativo, el de género, el consumista, etc.¹¹ En este IV Foro, la profesora Jacqueline Clarac de Briceño abordó de manera brillante el problema de la alienación antropológica. Debido a la temática señalada para el presente Foro, después de la ya realizada discusión de la alienación ontológica debo discutir brevemente la alienación comunicativa y la alienación consumista.

La comunicación resulta de la alienación ontológica, pues ella requiere un yo y un otro en nuestra experiencia, y como ya se señaló estos surgen a raíz de la aparición de la alienación ontológica. Para discutir la alienación comunicativa debemos antes que nada recordar que, tomando el *interés* como criterio, J. Habermas clasificó la acción humana en acción instrumental, acción comunicativa y acción emancipadora. Para Habermas – quien parece seguir en esto una tesis de Engels¹²– la acción instrumental debe caracterizar las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, mientras que la acción comunicativa (y, siempre que ello sea necesario, la emancipadora) debe caracterizar las relaciones entre seres humanos. En otros trabajos (Capriles, 1994; 2007b) he criticado esta tesis en términos que resumo en la nota cuyo llamado sigue inmediatamente¹³; en esta discusión del aspecto comunicativo de la alienación, es menester resaltar el hecho de que a medida que se fueron inventando y perfeccionando medios para controlar el pensamiento, se fue resaltando cada vez más la importancia de la libertad de pensamiento; a medida que se fue desarrollando el germen de lo que sería la “ingeniería social”, se fue poniendo cada vez más énfasis en el ideal “democrático” de libertad. No parece haber sido casualidad el que, justamente en la época en la que se desarrollaron los medios de difusión de masas –cuya estructura es unidireccional y cuya función es formar y manejar la opinión pública, inculcando en los miembros de la sociedad las opiniones que los dueños del capital creen de su conveniencia (aunque en verdad no lo son, ya que no es en el interés de nadie destruir a su descendencia por medio del consumo desenfrenado) y enseñándolos a recibir información que contiene órdenes implícitas o explícitas sin cuestionar las creencias y órdenes recibidas– se haya desarrollado el ideal de los “derechos humanos” y, en particular, el de los derechos a la libertad de pensamiento y a la libertad de expresión que esos medios nos impiden ejercer. En efecto, desde sus

comienzos los ideales del liberalismo burgués no fueron más que un pretexto para que una clase se hiciera dominante y una fachada para ocultar un proyecto contrario a esos ideales, así como un medio para manejar a las masas a través del engaño y la contradicción por medio de lo que he llamado “doble constreñimiento normalizador”¹⁴. Habermas se ubicó en el campo del liberalismo capitalista al afirmar que la aparición de los medios de difusión de masas representó un avance de la acción comunicativa frente a la acción instrumental¹⁵, cuando en verdad desde sus comienzos esos medios han contenido la semilla del *Brave New World (Un mundo feliz)* temido por Aldous Huxley, en el cual se controlaría a los individuos y se los programaría para consumir, “desde la psiquis de estos”, sin permitir que se percataran de que estaban siendo controlados y haciéndolos creer que al cumplir las órdenes recibidas estaban ejerciendo su libertad (aunque tanto las democracias burguesas como los mal llamados “socialismos reales” mezclaron elementos de la pesadilla descrita por Aldous Huxley con elementos de la que Orwell plasmó en *1984*, la praxis de las primeras parece haber tendido más hacia la primera y la de las segundas parece haber tendido más hacia la segunda). Es por todo esto que la tesis de McLuhan según la cual el mundo se ha transformado en una aldea global es un eufemismo destinado a inducir una valoración positiva del negativo fenómeno constituido por la universalización del manejo instrumental de las conciencias por los medios de difusión de masas. Este es un aspecto muy grave de la alienación, en la medida en que lo que lo que enajenamos es nuestra propia libertad, y como resultado de ello se nos conduce hacia la autodestrucción.

Finalmente, la alienación consumista no puede ser considerada separadamente de la alienación comunicativa, ya que son los medios de difusión de masas los que nos instigan al consumo. En efecto, en tanto que los medios en cuestión sigan haciendo

creer a las masas que la plenitud solo se alcanzará mediante la obtención de altísimos niveles de consumo, seguiremos destruyendo el ecosistema de manera cada vez más frenética y será imposible lograr la Revolución Total que pondría fin a la alienación en todas sus variedades, y que gracias a ello haría posible tanto la supervivencia de la humanidad como la transición al comunismo: el cual solo será posible si es como lo concibió Marx (1959) al afirmar que “el comunismo es la reconciliación (*Versöhnung*) del hombre con la naturaleza”; o sea, si es *ecomunismo*.

Por supuesto que el término “reconciliación” en este caso no debe entenderse en el sentido de Hegel, y ni tan siquiera de la manera como Marx reinterpretó dicho sentido, sino en el de superar la dualidad sujeto-objeto que parece separar la conciencia de lo que tomamos como un “medio ambiente”, con lo cual se superaría la alienación ontológica y por lo tanto también la alienación religiosa que le es inherente, lográndose algo en parte equivalente a lo que el joven Marx designó como la “transustanciación de Dios en el comunismo”. En efecto, los dioses surgieron como resultado de la alienación ontológica, pues una vez que nos hicimos incapaces de acceder al estado de comunión en el que el mundo se vivencia como lo sagrado, tuvimos que proyectar esto último en un “más allá”. Puesto que el fin de la alienación ontológica implica redescubrir lo sagrado en nuestra dimensión, el mismo nos hará reintegrarlo, con ello reintegrando a los dioses.

La condición que precede a la aparición de los dioses es ilustrada por el contenido del arte del paleolítico superior, que para Leroi-Gourhan (1965) era una expresión religiosa basada en la relación de los sexos, y que para etnólogos como Cauvin (1987) y Lommel (s.f.) reflejaba una espiritualidad “horizontal”, la cual para Cauvin era no-teísta, recordando el *yin-yang* chino: no hay algo más allá del mundo y por encima de los seres humanos a lo cual estos deban rendir culto. Todavía no ha ocurrido en el Próximo

Oriente y antes del comienzo del neolítico, el “nacimiento de los dioses”. Cauvin (1987) escribe:

Aunque se sabe que el sentimiento religioso acompaña a la especie humana desde hace mucho tiempo, no es fácil, en cambio, fechar la aparición de los primeros dioses. El arte paleolítico poseía ya un contenido “religioso”, pero parece no tener referencia a dioses. La noción de divinidad se manifiesta por primera vez en el Cercano Oriente en forma de estatuillas femeninas en terracota, en el comienzo mismo de la “revolución neolítica”, un momento muy importante de la historia de la humanidad. Precediendo por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas, esta mutación psíquica podría explicar en parte la formidable transformación del neolítico.

Yo prefiero decir que el arte del paleolítico expresa la visión de comunión, que para ese entonces probablemente se manifestaba ya únicamente durante el rito. Cauvin habría ubicado un momento clave en la “caída”: aquel en el cual se deja de representar el mundo como divino y comienza a representarse lo sagrado fuera del mundo, como una diosa-madre con una profunda y poderosa mirada, y un dios-toro. Con esto, lo sagrado se habría proyectado en un imaginario plano supramundano, en el cual se mantendrá por largo tiempo. Cauvin (1987) nos dice:

El arte refleja allí, aparentemente, un evento de carácter psíquico. Lo sagrado ya no está a nivel del hombre, sino “por encima” de él. Esto se traduce en la creencia en una entidad suprema, que puede tener forma humana o animal, mientras la humanidad de aquí abajo estará en adelante volcada hacia ella por el esfuerzo de la oración, que expresan los brazos elevados hacia el cielo...

No solo es entonces la Diosa la primera instancia suprema en forma humana –o sea, que el origen y la supremacía del mundo natural es concebido por el hombre, por vez primera, “a su imagen y semejanza”, incluyendo el poder psíquico que expresa la “mirada” de las estatuillas– sino que el plano divino es aquel en el cual los contrarios se juntan y las tensiones se resuelven...

El mundo y los seres humanos que son parte de él pierden su carácter sagrado, y lo divino es personalizado y proyectado en un “más allá”, en el cual permanecerá durante el transcurso de la historia –hasta que la reducción al absurdo del error humano básico haga posible la disolución de dicho error en la patencia de la plenitud de lo dado, restableciendo el estado de comunión y haciendo que el mundo físico se redescubra como lo divino, resacralizándose–. Esto es lo que el joven Marx llamó la “transustanciación de Dios en el comunismo,” pero que para mí constituiría la aparición de lo suprahumano (aunque no como lo concibieron, cada cual a su manera, Nietzsche, Teilhard o Aurobindo) y que haría posible la ya considerada “reconciliación del ser humano con la naturaleza”, impidiendo que se dominase a otros seres humanos y el resto de la naturaleza, restableciendo así el comunismo a un nuevo nivel, y devolviéndonos la plenitud y la total ausencia de dominio y explotación que son inherentes al estado que he llamado “de comunión”. En efecto, sería la generalización del estado de comunión lo que haría posible la restauración del comunismo, y la restauración del comunismo es lo que haría posible que todos pudiésemos mantenernos en el estado de comunión, pues comunión y comunismo son concomitantes en la medida en que ambos conllevan la erradicación de lo relacional, de modo que ninguno de los dos puede generalizarse si no lo hace también el otro. En todo caso, serían la generalización del estado de comunión y la concomitante

restauración del comunismo las que harían posible nuestra supervivencia como especie y la materialización de lo que hasta ahora había sido la utopía –con lo cual haría el mundo volvería a ser un “buen lugar” (*eu-topos*)–.

Ahora bien, para que la restauración tanto de la comunión como del comunismo sea posible, es imprescindible una praxis verdaderamente efectiva para erradicar la alienación ontológica correspondiente al *ser-para-sí* que es inherente al error o delusión llamado *lethe* o *avidya*. De eso me he ocupado parcialmente tanto en el artículo “¿El ecosocialismo como vía hacia el ecomunismo?” (Capriles, 2007c) como en el libro *Individuo, sociedad, ecosistema* (Capriles, 1994).

Bibliografía

- Bateson, Gregory (1968). “Conscious Purpose Versus Nature”, en David Cooper (ed.), *The Dialectics of Liberation*, pp. 34-49. Harmondsworth, Middlesex, Inglaterra: Pelican Books.
- Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York: Ballantine Books.
- Bateson, Gregory (1990). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Besson-Girard, J.C. (2005). *Decrescendo cantabile: Petit manuel pour une décroissance harmonique*. París: Parangon.
- Briggs, J.L. (1970). *Never in Anger*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Capriles, Elías (1992). “La inversión hegeliana de la historia”, en *Filosofía*, No. 4, pp. 87-105. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela. Disponible en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>.
- Capriles, Elías (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema: Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Disponible en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>.

- Capriles, Elías (2007a). *Beyond Mind, Beyond Being, Beyond History: A Dzogchen-Founded Metatranspersonal, Metapostmodern Philosophy and Psychology for Survival and an Age of Communion*. Volumen I: *Beyond Being: A Metaphenomenological Elucidation of the Phenomenon of Being. The Being of the Subject and the Being of Objects*. Volumen II: *Beyond Mind: A Metaphenomenological, Metaexistential Philosophy, and a Metatranspersonal Metapsychology*. Volumen III: *Beyond History: A Degenerative Philosophy of History Leading to a Genuine Postmodernity*. Disponible en (<http://www.eliascapriles.dzogchen.ru/> y (versión corregida) <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/> .
- Capriles, Elías (2007b). "Hacia el ecomunismo: una respuesta mítica a algunos problemas del marxismo", en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 112 (abril-junio), pp. 271-308. San Salvador. Disponible en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>.
- Capriles, Elías (2007c). "¿El ecosocialismo como vía hacia el ecomunismo? Una propuesta pragmática", en *Humana del Sur*, 2:1, pp. 85-125. Mérida, Venezuela. Disponible en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>.
- Cauvin, Jacques (1987). "L'apparition des premières divinités", en *La Recherche*, 195, pp. 1472-1481.
- Cauvin, Jacques (1998). *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*. París: Flammarion.
- Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti (1994). *El sentido de la historia*. Madrid: Editorial Debate, colección Pensamiento.
- Clastres, Pierre (1974). *La société contre l'état: Recherches d'anthropologie politique*. París: Les Éditions de Minuit.

- Clastres, Pierre (1987). "La economía de la abundancia en la sociedad indivisa". (Originalmente publicado como prefacio a la obra de Marshall Sahlins: *Stone Age Economics*). *Testimonios*, 4 (suplemento). (Reproducido a partir de: *Aletheya*, 6 [suplemento]).
- Dale, Tom y Vernon Gill Carter (1955). *Topsoil and Civilization*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- DeMeo, James (1998). *Saharasia*. Ashland, OR: Natural Energy Works.
- Derrida, Jacques (1967). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France.
- Descola, Philippe (1996). "Les cosmologies des indiens d'Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale", en *La Recherche*, 292, noviembre, pp. 62-67. París.
- De Benoist, Alain (2007). *Demain, la décroissance! Penser l'écologie jusqu'au bout*. París: Éditions Édite.
- Dulbecco, P. y P. Garroustedans (2005). "Nicholas Georgescu-Roegen ou l'invention de la bioéconomie", en *Problèmes économiques*, enero, pp. 41-48.
- Dupuy, J.-P., H. Acevedo y J. Robert (1979). *La traición de la opulencia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Elwin, V. (1968). *The Kingdom of the Young*. Bombay: Oxford University Press.
- Ferrari, Vincenzo (1984). "Danilo Zolo. La teoria comunista dell'estinzione dello Stato" (nota bibliográfica), en *Crítica Jurídica*, 1, p. 69. Puebla, México.
- Fetscher, Iring (1971). *Carlos Marx y el marxismo*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Fromm, Erich (1947). *Man for himself: An inquiry into the psychology of ethics*. Nueva York: Rinehart & Company.
- Gimbutas, Marija (1982). *Goddesses and Gods of Old Europe, 7000 to 3500 B. C.:*

- Myths, Legends, and Cult Images*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Gimbutas, Marija (1989). *Il linguaggio della dea. Mito e Culto della dea madre nell' Europa neolitica*. Milán: Longanesi.
- Gimbutas, Marija (1991). *The Civilization of the Goddess*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Gimbutas, Marija (1997). *The Living Goddesses*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Guastini, Riccardo (1984). "Sobre la extinción del Estado (un enfoque analítico)", en *Crítica Jurídica*, 1. Puebla, México.
- Hegel, G.W.F. (1966) [1807]. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (1971) [1927]. *El ser el tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (1975). "Aletheia", en M. Heidegger, *Early Greek Thinking*, pp. 102-123. Nueva York: Harper & Row Publishers.
- Hewlett, B.S. (1991). *Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pigmey Paternal*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Illich, I. (1971). *Une société sans école*. París: Éditions du Seuil.
- Illich, I. (1977), *Toward a History of Needs*. Nueva York.: Pantheon Books.
- Kleinfield, J. (1994). "Learning Styles and Culture", en W.J. Lonner y R. Malpass (comps.), *Psychology and Culture*. Boston: Allyn and Bacon.
- Laing, Ronald D. (1961). *The Self and the Others*. Londres: Tavistock.
- Latouche, Serge (1986). *Faut-il refuser le développement?* París: PUF.
- Latouche, Serge (2006). *Le pari de la décroissance*. París: Ed. Fayard.
- Lawlord, R. (1991). *Voices of the First Day. Awakening in the Aboriginal Daytime*.

- Rochester, VT, EE. UU.: Inner Traditions.
- Leroi-Gourhan, André (1965). *Préhistoire de l'art occidental*. París: Lucien Mazenod.
- Liedloff, J. (1989). *The Continuum Concept*. Londres: Arkana.
- Lochouarn, Martine (1993). "De quoi mouraient les hommes primitifs", en *Sciences et Avenir*, 553, pp. 44-47.
- Lommel, Andreas (s.f.). "El arte prehistórico y primitivo", en *El mundo del arte. Las artes plásticas de sus orígenes a la actualidad*, vol. I. Brasil: Aggs Industrias Gráficas S. A.
- Malinowski, B. (1932). *The Sexual Life of Savages*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Marx, Karl (1959). *El capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1970). *Manuscritos: economía y filosofía*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo.
- Marx, Karl (1984). *Miseria de la filosofía*. Madrid: SARPE.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1999). *Manifiesto del Partido Comunista*. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>.
- Mead, Margaret (1960). *Coming of Age in Samoa: A Study of Adolescence and Sex in Primitive Society*. Nueva York: Mentor Books.
- Mollat, M. (1978). *The Poor in the Middle Ages. An Essay in Social History*. Yale, New Haven: s.e. (Citado en Majid Rahnema, 2007).
- Popper, Karl R. (1961). *The Logic of Scientific Discovery*. Nueva York: Science Editions, Inc.
- Radford-Ruether, Rosemary (1992). *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. Nueva York: HarperSan Francisco.
- Rahnema, Majid (2007). "Eradicating Poverty or the Poor?", en Corinne Kumar, *Asking, We Walk*, vol. I, pp. 22-31. Bangalore, India: Streelekha Publications [Publication

Unit of CIEDS Collective]).

Sahlins, Marshall (1961). *Evolution and Culture*. Ann Arbor: The University of Michigan.

Sahlins, Marshall (1972). *Social Stratification in Polynesia*. Seattle: University of Washington Press.

Sahlins, Marshall (1974). *Stone Age Economics*. Londres: Tavistock Publications.

Sahlins, Marshall (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Sartre, Jean-Paul (1980). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. 31^a ed. París : NRF Librairie Gallimard.

Savater, Fernando (1985/1987). "Pierre Clastres", en P. Clastres (1987).

Service, E.R. (1978). *Profiles in Ethnology*. Nueva York: Harper & Row.

Taylor, Steve (2008). *La caída: Indicios sobre la edad de oro. La historia de seis mil años de locura y el despertar de una nueva era* (prefacio de Elías Capriles). Vitoria, España: Ediciones La Llave.

Van der Dennen, Johan M.G. (1995). *The Origin of War: The Evolution of a Male-Coalitional Reproductive Strategy*. Groningen, NL: Origin Press.

Weisskopf, Walter (1971). *Alienation and Economics*. Nueva York: Dutton.

Yapa, L. (1996). "What Causes Poverty? A Postmodern View", en *Annals of the Association of American Geographers*. (Citado en Majid Rahnema, 2007).

Zolo, Danilo (1974). *La teoria comunista dell'estinzione dello stato*. Bari, Italia: De Donato.

Notas

. Lo anterior ha sido interpretado de maneras diversas, y entre estas interpretaciones podemos distinguir entre un extremo subjetivo o subjetivista, según el cual la alienación

es primariamente la del ser humano individual, y un extremo objetivo u objetivista, según el cual el ser humano, y en particular el trabajador, es alienado de sus productos por los mecanismos que gobiernan la sociedad. Esta última es la interpretación más aceptada y la que mejor cuadra con las tesis del Marx maduro plasmadas en *Das Kapital*, como diferente de las del Marx joven, que es el que ha sido considerado como humanista, existencial, o preexistencial. En todo caso, el concepto marxiano de alienación o enajenación es una reinterpretación en gran medida económica del término hegeliano *Entfremdung*, que Marx introdujo en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844.

Esta interpretación marxiana fue desarrollada por Erich Fromm (1947:62-81), quien distinguió cuatro orientaciones básicas de caracteres no productivos autoalienados: la receptiva, la acaparadora, la explotadora y la de mercado, entre las cuales las tres primeras se originaron en épocas anteriores y fueron heredadas por nosotros, mientras que la cuarta es un producto moderno.

2. Danilo Zolo (1974), entre otros, ha afirmado que la doctrina marxista de la extinción del Estado no tiene su origen en Marx sino en Engels, y que solo Lenin la desarrolló en profundidad. Vincenzo Ferrari (1984) ha criticado este punto de vista. Riccardo Guastini (1984), por su parte, afirma que dicha doctrina aparecerá como tal en Marx si sometemos sus escritos al análisis del lenguaje. En todo caso, hay referencias directas a la doctrina en cuestión en Marx (1984), y en Marx y Engels (1999).

3. El conocido manifiesto *A Blueprint for Survival* (Equipo Editorial de la revista *The Ecologist*, 1971), apoyado en un documento por los científicos más notables del Reino Unido y por organizaciones tales como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International, afirmaba ya que:

“Un examen de la información relevante asequible nos ha hecho tomar conciencia de la extrema gravedad de la situación global en nuestros días. Pues, si permitimos que persistan las tendencias imperantes, la ruptura de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas que sostienen la vida en este planeta, posiblemente hacia el final del siglo (XX), sin duda dentro de la vida de nuestros hijos, serán inevitables”.

A su vez, Michel Bosquet (en Senent, Saint-Marc y otros, 1973) advertía hace ya varias décadas que:

“La humanidad necesitó treinta siglos para tomar impulso; le quedan treinta años para frenar antes del abismo”.

Arturo Eichler (comunicación personal) ha afirmado que solo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible nuestra supervivencia más allá de la primera mitad del presente siglo. Por su parte, Lester Brown (1990), del Worldwatch Institute en Washington, D.C., afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990, que:

“Si no podemos invertir algunas de (las) tendencias (imperantes) en el futuro próximo, corremos el riesgo muy real de que la degradación ambiental pueda producir ruina económica, como ya lo ha hecho en partes de África, y de que las dos puedan comenzar a alimentarse mutuamente, haciendo cualquier progreso futuro extremadamente difícil (...) para el año 2030, o bien habremos producido un sistema económico mundial ambientalmente sostenible, o habremos fracasado claramente y, mucho antes de eso, la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, habrán llevado a la desintegración social. Lo haremos para el 2030 o habremos fracasado claramente”.

En el siglo pasado, para mucha gente estas eran predicciones alucinadas, pero ya en nuestro siglo organismos internacionales como la ONU y los medios de difusión de

masas no pueden ocultar la gravedad de nuestra situación, y los comités científicos reconocen la extrema gravedad, no solo del cambio climático que es ya abiertamente experimentado por todos, sino del desequilibrio de la totalidad de las variables del ecosistema Tierra. Por lo tanto, advierten que nos quedan muy pocos años para implementar la transformación radical que haría posible nuestra supervivencia.

4. Para conocer mi reinterpretación de la *avidya* del Buda y la *lethe* de Heráclito como siendo lo mismo, cf. Capriles, 2007a, vol. I, donde contrasto a profundidad mi interpretación de la *lethe* con las que están implícitas en las sucesivas interpretaciones de la *aletheia* que dio Heidegger (la del § 44B de *Sein und Zeit* y la del texto de 1944 titulado *Aletheia*).

5. Para Hegel la naturaleza, o el universo “material”, era la proyección aparentemente externa de la idea, o del espíritu, etc., y se regía por las mismas leyes que el espíritu/la idea (con lo cual obliteraba la esencial distinción entre el mapa digital y el territorio analógico, que es insuperable en la medida en que, debido a la incompatibilidad entre estos dos códigos, los mapas conceptuales no pueden corresponder exactamente al territorio que interpretan). Por lo tanto, todo cambio en la naturaleza o el universo “material” debía implicar la negación del estado inmediatamente anterior. Ahora bien, Hegel quería demostrar que había progreso, por lo cual necesitaba una negación que no fuese como la negación lógica, pues de otro modo la negación de la negación nos devolvería al estado anterior a la primera negación y el progreso sería imposible. Fue por esto que ideó una negación que incorporaba la negación anterior en vez de deshacerla, y que al incorporarla daba lugar a mayor verdad y completud: la *Aufhebung* o “superación”. Sin embargo, esta negación no se encuentra en proceso alguno; la única negación existente que es distinta de la negación lógica es la que he designado como negación fenomenológica y que es la que interviene en lo que Sartre (1980)

llamó “mala fe” y que Laing (1961) designó como “elusión” y explicó en términos de una “espiral de simulaciones”, la cual origina mayor falsedad y fragmentación. Cfr. Capriles, 1992; 1994; 2007^a, vol. III).

6. En Capriles, 2007a, vol. I, se revelan las contradicciones inherentes a la definición que Sartre (1980) da del término; sin embargo, también se muestra que las explicaciones subsiguientes que con respecto al *sí-mismo* da dicho autor en la mencionada obra implican que el mismo comprende tanto lo que normalmente consideramos como el mundo material como la capacidad *gnitiva* –o *gnitividad*– humana. El término “gnitivo” corresponde a las tres últimas sílabas de la palabra “cognitivo”, mientras que el término “gnitividad” corresponde a las cuatro últimas sílabas de la palabra “cognitividad”. En ambos casos se eliminó el prefijo “co” porque implica la dualidad sujeto-objeto, mientras que lo que llamo *gnitividad* es no-dual. En efecto, como señaló el poeta francés Paul Claudel, el “conocimiento” (*connaissance*) es el “co-nacimiento” (*co-naissance*) del sujeto [mental] y el objeto: es la dualidad sujeto-objeto lo que representa el prefijo “co”. Nuestra *gnitividad* puede compararse con un espejo, no en base a un modelo pasivo del conocimiento, sino porque en ella aparecen todos los fenómenos, sin encontrarse a una distancia de ella. En el estado que llamo “de comunión” se manifiestan los fenómenos sin que una conciencia dualista se experimente como estando a una distancia de ellos, mientras que en la condición dualista propia de la alienación ontológica, en la *gnitividad* que ilustra el espejo se manifiesta también la conciencia dualista, que es un fenómeno constituido por el tipo de energía que constituye el pensamiento, y que no se halla a una distancia de lo que representa el espejo, no ocupa espacio alguno y no tiene forma ni color, pero sí parece encontrarse a una distancia de los fenómenos que aparecen como objeto. Alternativamente, podríamos ilustrar lo que llamo *gnitividad* con una pantalla LCD, pero

con ello nos iríamos al extremo contrario: mientras que el espejo parece implicar la existencia de una realidad externa al mismo que se refleja en él, la pantalla LCD parece implicar la no existencia de una realidad externa a ella, por lo cual el primero parece implicar un modelo realista o por lo menos materialista, mientras que el segundo parece implicar un modelo idealista o incluso solipsista. Puesto que en nuestra época no se considera permisible asumir la existencia o inexistencia de una realidad externa a la experiencia que sea la base de la misma, mi explicación parte de la *epoché* fenomenológica, por lo cual no afirma ni niega la existencia o inexistencia de algo externo a nuestra experiencia que sea la base de la misma, sino que se ocupa de los fenómenos que se manifiestan en dicha experiencia: es por todo esto que se señala que los fenómenos que aparecen como objeto no se hallan a una distancia de la gnitividad que se ilustró con el espejo.

Dejemos a un lado por un momento la *epoché* fenomenológica para discutir la concepción de Sartre desde el punto de vista del sentido común. Para Sartre el *sí-mismo* no comprendía la dualidad entre *ser-para-sí* y *ser-en-sí*, sino que constituía una totalidad que los comprendía a ambos y que, a diferencia del *ser-para-sí*, era idéntica consigo misma. Puesto que tanto el pensamiento y la experiencia humana en general, por una parte, como los fenómenos del mundo que llamamos “material”, por la otra, no son otra cosa que formas dinámicas del constituyente básico de la realidad que Einstein expresó con la fórmula $e=mc^2$, nada más apropiado que el continuo de energía que para Einstein era el universo para ilustrar el *sí-mismo* de Sartre. Si mantenemos la *epoché* fenomenológica esto no cambia, pues tanto nuestra experiencia del pensamiento como la del “mundo material” estarían constituidos por la “energía” (por así decir) de la gnitividad que ilustré con el espejo.

A primera vista, esto parece contradecir las definiciones y explicaciones de Sartre. Como yo lo reinterpreto, y en particular como lo redefiní en Capriles, 2007a, vol. I, cap. IV, el *sí-mismo* es la totalidad de lo que somos. Ahora bien, puesto que partí de la definición sartreana, me veo obligado a considerarlo desde la perspectiva de nuestra gnitividad, que como se señaló al comienzo de esta nota en cuanto tal (es) no-dual, no-tética, no-posicional y no reflexiva (no “[de] conciencia” sino a secas, pues como ya se señaló en el estado de comunión no hay una conciencia dualista, tética, posicional o reflexiva, mientras que en el estado dualista sí la hay y por lo tanto solo cuando se trata de este último podemos hablar de gnitividad no-dual, no-tética, no-posicional y no reflexiva [de] conciencia —frase en la cual el “de” va entre corchetes para indicar que no hay una relación dualista de conocimiento entre gnitividad y conciencia dualista, y que la preposición se coloca en la frase porque lo exige la gramática castellana). Y desde esta óptica y en base a mi redefinición del *sí-mismo* (Capriles, 2007a, vol. I) este último es la gnitividad no-dual que se ilustró con el espejo, que es igual a sí misma, que se encuentra libre de la dualidad sujeto-objeto o *ser-para-sí / ser-en-sí*, y que es un continuo de total plenitud; cuando desaparece el *ser-para-sí*, se manifiesta el *holón* que corresponde al estado de comunión. Puesto que la gnitividad no dual en cuestión es, al igual que el universo de Einstein, un continuo que como tal se encuentra libre de interrupciones y que es total plenitud, el resultado es el mismo cuando fenomenológicamente hablamos de gnitividad no-dual y cuando en términos de la física hablamos del continuo de Einstein.

La aparición de la conciencia dualista es lo que da lugar al *ser-para-sí*, que por su propia naturaleza queda automáticamente alienado del *sí-mismo*, pues ella se experimenta como estando a una distancia de todo lo que aparece como objeto y en particular del “mundo material” –lo que Sartre llama *ser-en-sí*– y cree ser la fuente de

sus actos y decisiones y como tal no ser una función de la gnitividad no dual. Desde entonces a través de todos sus actos el *ser-para-sí* trata de alcanzar la identidad consigo mismo y la totalidad que constituye el *sí-mismo*, pero puesto que con cada uno de sus actos se afirma como un ente separado que actúa y que se encuentra separado del *sí-mismo* que trata de alcanzar, se mantiene alienado como *ser-para-sí* y jamás alcanza el *sí-mismo*.

Esta alienación ontológica constituiría el verdadero sentido de la alienación como la entendió Hegel, pero que este último explicó erróneamente de manera idealista, abstracta y metafísica como el aparente dejar de ser espíritu o idea, por parte del espíritu o idea (etc.), y de manera igualmente errónea afirmó que la misma era subsanable sin que ello implicara la disolución de la dualidad sujeto-objeto. Sartre, en cambio, dejó bien claro que el *sí-mismo* como *holón* solo podría ser alcanzable por medio de la disolución del *ser-para-sí* y por ende de la separación de este con respecto al *ser-en-sí* –aunque consideró que en la práctica sería imposible la manifestación de este *sí-mismo* como *holón*. Mi diferencia principal con Sartre es que yo afirmo que el *holón*, que corresponde al estado de comunión, sí puede manifestarse, y que deberá hacerlo al final de la historia para hacer posible tanto nuestra supervivencia como la transición a comunismo –las cuales van de la mano la una con la otra, ya que la supervivencia solo será posible en el comunismo–. Esto es lo que exige la crisis actual, y en efecto, o alcanzamos el *holón* y con este la transición al comunismo, u ocasionamos nuestra extinción.

7. Para una interpretación de dicha *aletheia* que contradice la que propuso Heidegger (1971) en el § 44B de *Ser y tiempo* y la que más adelante dio el mismo autor en *Aletheia* (1943), y en general buena parte de las producidas hasta ahora, cfr. Capriles, 2007a, vol. I.

8. Refiero al lector a las obras de Pierre Clastres mencionadas en la bibliografía y al libro de Marshall Sahlins también allí mencionado.

9. Como lo muestro en Capriles, 1994, esta es la visión de las tradiciones de la “filosofía perenne”, así como de pensadores de fines del siglo XX tales como Iván Illich (1971; 1977) y Walter Weisskopf (1971). Es también la visión de Nicholas Georgescu-Roegen (Dulbecco y Garroustedans, 2005), de miembros de la escuela francesa del decrecimiento como Alain De Benoist (2007), Serge Latouche (1986; 2006) y J.-C. Besson-Girard (2005), y de pensadores como L. Yapa (1996), M. Mollat (1978), M. Rahnema (2007), Dupuy, Acevedo y Robert (1979), etc. (Jean Robert colaboró con Ivan Illich en Cuernavaca, México). Los autores citados proporcionan mucha evidencia de ausencia de represión hacia los niños, como lo hacen también muchos otros autores. Lawlor (1991) nos la ofrece con respecto a los aborígenes australianos. Y si bien un antropólogo australiano trató de demostrar que Margaret Mead (1960) había falseado los hechos al describir a Samoa como un paraíso de la libertad sexual, las observaciones de este último tuvieron lugar luego de que la afluencia de extranjeros modificara las actitudes de los nativos en múltiples ámbitos (un cambio que yo pude observar en otros aspectos entre los refugiados tibetanos en Nepal: cuando llegué a ese país en 1973 todos los tibetanos con quienes me cruzaba me saludaban con signos tradicionales de respeto mientras sonreían y me dispensaban las miradas más luminosas que recuerdo; pocos años después esto ya no sucedía, y en cambio ya había un cierto número de jóvenes tibetanos adictos a la heroína que trataban de sustraerle a uno sus posesiones).

Uno de los ejemplos más notables de libertad sexual y ausencia de represión hacia los niños es el de los dormitorios de niños entre los trobriandeses y los muria, en los cuales estaba prohibida la entrada de los adultos y en los cuales los niños podían escoger

distintas parejas para relaciones sexuales sin interferencia paterna (Taylor, 2005:193); lo más interesante de esto es que los anticonceptivos naturales que usaban los muria eran tan efectivos que mucho menos del 2% de las niñas habían sido fecundadas a los 16 años, después de pasar un buen número de años en dichos dormitorios (Elwin, 1968). Esto coincide con la tesis que Jacques Cauvin cree haber demostrado, según la cual las transformaciones díscolas de nuestra especie a lo largo de su desarrollo filogenético no se debieron a la presión demográfica; esta última podría ser el resultado del abandono de los anticonceptivos naturales por influencia de las religiones de los pueblos que DeMeo llama “saharasiáticos”.

0. Esto fue ya reconocido por Karl R. Popper (1961), el “crítico del círculo de Viena” que estuvo en tan estrecho contacto con los neopositivistas, quien propuso que de nuestros postulados extraigamos todas las consecuencias que nos sea posible extraer y luego las confrontemos con la experiencia. En caso de que en ningún caso haya contradicción entre las unas y la otra, ello no habría confirmado el postulado como una verdad universal incuestionable, ya que no sería posible confrontar *todas* las consecuencias de nuestro postulado con *todos* los casos posibles en la experiencia, pero según Popper en ese caso los científicos tendrán derecho a aceptarlo *provisionalmente* como *verdad probable* (lo cual, sin embargo, actualmente muchos “posmodernos” no aceptarían). Ahora bien, en caso de que alguna consecuencia sea contradicha por alguno de los casos, el postulado habrá sido refutado de manera incuestionable. (Popper rechazó el esencialismo de la filosofía racionalista de la ciencia, que supone que el objeto de la investigación es un conocimiento completo y final de la esencia de las cosas, señalando que ninguna teoría científica puede ser substanciada completamente y que la aceptación de una nueva teoría da lugar a tantos problemas como los que resuelve –lo cual nos conduce a las investigaciones de

Thomas Kuhn y, más allá de estas, a las teorías de Paul. K. Feyerabend—. Para una discusión de todo esto, cfr. Capriles, 1994; 2007a, vol. III; 2007b).

1. I) El ontológico, que se ha considerado más o menos a fondo en este trabajo.

II) El religioso. Sartre equiparó el *sí-mismo* o el *holón* con Dios, por lo menos hizo coincidir sus respectivas definiciones, de modo que podríamos decir que Dios es una consecuencia de la alienación del *para-sí* con respecto al *sí-mismo*. Por lo tanto esta alienación no es en ningún sentido diferente de la alienación en el sentido ontológico; sin embargo, quizás sería más preciso decir que la alienación religiosa es consecuencia de la alienación en el sentido ontológico, que decir que es lo mismo que ella. En efecto, como se verá al discutir la religión al final de esta ponencia, es cuando la alienación ontológica ha roto ilusoriamente la totalidad originaria que (somos), que proyectamos un dios en un más allá supramundano o transurano.

III) El ecológico. Sartre jamás equiparó el *sí-mismo* con la *physis* de Heráclito y de los filósofos jonios en general, aunque sí afirmó que el mismo implicaba la superación (en un sentido no hegeliano del término) de la discontinuidad entre *ser-para-sí* y *ser-en-sí*, de modo que comprendería tanto nuestra gnitividad (o sea, la gnosis no dual que sirve de base al conocimiento dualista y a la desaparición de este último en el estado de comunión) como la totalidad de lo que normalmente aparece como objeto, y por lo tanto en su formulación estaba implícita la concepción del *sí-mismo* como algo que comprende la totalidad de la naturaleza y de lo que llamamos “físico”. En todo caso, mi redefinición de dicho *sí-mismo* (lo cual hice con mayor precisión en Capriles, 2007a, vol. I, cap. IV, deja bien claro que el *sí-mismo* puede equipararse a la *physis*.

De una forma u otra, el *sí-mismo* es la totalidad que somos y de la cual nos alienamos ilusoriamente cuando se manifiesta el *ser-para-sí*, y esta totalidad, que comprende tanto a la conciencia dualista concomitante con el *ser-para-sí*, como a todos los

elementos de la naturaleza que se manifiestan como *ser-en-sí* (o en mi terminología como *ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí*), es precisamente aquello que los jónicos y en general los presocráticos designaron como *physis*, y que comprende al *oikos*. Esto implica que la alienación ontológica conlleva la alienación con respecto a la naturaleza en general, en el sentido de *physis*, y por lo tanto también con respecto al *oikos*, lo cual hace que en ella se halle la raíz primera de la crisis ecológica y del proyecto consciente contra la naturaleza (Bateson, 1972) –aunque estos últimos se desarrollan mucho más tarde que la alienación primera, que es la ontológica, y como consecuencia de ella–. (Lo anterior es una forma simplificada de expresar esta alienación, pues según la enseñanza dzogchén la alienación con respecto al *sí-mismo* está manifiesta incluso antes de la manifestación del *ser-para-sí*, pues en los seres que sienten que no han reconocido su verdadera condición la *avidya* ha estado desde siempre manifiesta en el primero de los sentidos que las distintas clasificaciones de la enseñanza dzogchén dan al término, que es el de ignorancia de nuestra verdadera condición).

IV) El político, que puede dividirse en (4a) macropolítico y (4b) micropolítico. Este se desarrolla mucho más tarde, y no es posible determinar que sea anterior al económico, ya que hay una importante divergencia de opinión entre los marxistas y los bönpos (adherentes de la religión tibetana prebudista), por una parte, que afirman que el poder macropolítico es una consecuencia de la aparición de la propiedad privada, destinado a protegerla, y el pensamiento ácrata, por la otra, que sugiere que la propiedad es una consecuencia del poder político –como ha creído demostrarlo Marshal Sahlins con sus estudios sobre las monarquías polinesias–. En todo caso el poder político es una consecuencia de la aparición de los dioses en un más allá supramundano, que establece una relación vertical en la psiquis humana entre un principio dominante que se encuentra arriba y otro dominado que se encuentra abajo, la cual se reproduce en el

plano macropolítico entre gobernantes y gobernados y en el plano micropolítico entre padres e hijos, o entre adultos y menores en general (en las sociedades llamadas “primitivas” no existe el dominio sobre los hijos; cf. Taylor, 2005). Esto lo he discutido repetidamente en otros trabajos (Capriles, 1994; 2007a, vol. III; 2007b; 2007c, etc.).

V) El económico. En este plano tenemos una primera alienación marcada por la aparición de la propiedad privada (el individuo se separa de la tierra y/o de otros aspectos del universo y los posee), y una segunda marcada por la aparición del trabajo alienado, que es la alienación en el sentido marxista clásico.

VI) El educativo. Este es un aspecto y una extensión (según el caso) de la alienación micropolítica, pues se trata de la imposición de contenidos educativos y por lo tanto de un adoctrinamiento ideologizante sobre los infantes y los niños y niñas.

VII) El eróticosexual. Se trata en este caso de la alienación, en sociedades civilizadas, del erotismo o según dicen algunos (imprecisamente según Foucault) la sexualidad, al reprimirla y confinarla a lo genital. Lo eróticosexual no alienado es polimorfo; fue por ello que el perverso Freud caracterizó lo eróticosexual polimorfo como perverso.

VIII) El mal llamado comunicativo. Es el que introducen quienes ostentan el poder luego de que surgen las relaciones verticales y que luego reproducen los medios de difusión de masas, que impide la comunicación en la medida en que lo que hay es un productor y un receptor de mensajes unidireccionales, lo cual en contra de la tesis de Habermas niega la esencia misma de la comunicación.

IX) El consumista, que consiste en tratar de llenar el vacío que surge de la alienación ontológica –pues la ruptura de la totalidad en nuestra experiencia produce una carencia de totalidad, mientras que la ilusoria separación de nuestra mente con respecto al continuo ininterrumpido que para Einstein es el universo nos hace experimentar la carencia de la plenitud de dicho continuo– por medio del uso de bienes y servicios que

experimentamos como intrínsecamente externos a nosotros, con lo cual consumimos el mundo, destruyendo el ecosistema.

X) El de género. Etc.

12. En Fetscher, 1967 (español 1971), podemos leer:

“En la sociedad sin clases, que Marx considera como la etapa final de la evolución social, desaparecen conjuntamente el problema del Estado y el problema de la burocracia. *Entonces ya no habrá ningún dominio del hombre sobre el hombre y – según un dicho de Engels, que se remonta a fuentes más antiguas– en lugar de dominar sobre las personas se dominarán las cosas.* Marx en *El capital* admite repetidamente que, como es obvio, también en esta sociedad sin clases se seguirá dando una cierta dosis de subordinación y de autoridad, pero se tratará de relaciones objetivamente condicionadas y racionalmente fundadas, que Marx, evidentemente, considera compatibles con una total libertad”.

3. Al proponer esto, Habermas ignora dos importantes realidades.

l) Antes que nada, ignora que, puesto que el proceso secundario (asociado al hemisferio cerebral izquierdo) funciona sobre la base del proceso primario (asociado al derecho), al intentar determinar la experiencia y la conducta del ser humano debe enfrentar las limitaciones que le impone el código del proceso primario, lo cual hace que sus intentos de controlar dicha experiencia y dicha conducta a menudo produzcan efectos no deseados e insospechados. Una vez que se desarrolla un tipo de relaciones de proceso primario –como ha sucedido cada vez más con las instrumentales en los últimos milenios– y estas comienzan a ganar terreno en todos los campos, no es posible detener su desarrollo en algunos campos, confinándolo a otros. Esto se debe a que el proceso primario: (a) carece de negativos, y (b) pone el énfasis en las relaciones y no en quién es quién en ellas ni en cuál es la *dirección* de la relación. Lo primero

hace que el “no” que le dé el proceso secundario al desarrollo de pautas de proceso primario no funcione como negación en este último código, sino que, por el contrario, al poner el énfasis en lo que es negado, dé impulso a su desarrollo. Lo segundo significa que el proceso primario no puede establecer límites impermeables entre las relaciones que tienen lugar entre seres humanos y las que tienen lugar entre seres humanos y otros fenómenos naturales –y, en consecuencia, que los intentos que el proceso secundario hace por imponer distintas pautas a los dos ámbitos de relaciones no pueden ser plenamente efectivos–.

II) Además, ignora que las relaciones instrumentales *con el medio ambiente* se encuentran en la raíz de la crisis ecológica que amenaza con destruirnos. Como hemos visto, a partir de un estado no-relacional que podríamos llamar “de comunión”, se desarrollan las relaciones comunicativas, las cuales, más adelante, son sustituidas por las relaciones instrumentales, que se extienden a todos los ámbitos y se hacen cada vez más pronunciadas sin que nada pueda detener su desarrollo. Los indígenas americanos, como los tibetanos prebudistas y los aborígenes de muchas regiones, se encontraban en el estadio comunicativo y por ende se relacionaban con los fenómenos naturales como si se tratase de personas y no de meras cosas carentes de vida: *todas* sus relaciones eran comunicativas. Y, como lo muestran las declaraciones proféticas de varios sabios indígenas (entre las cuales la más conocida –aunque en una adaptación realizada en el siglo XX por un guionista de cine– quizás sea la respuesta del jefe Seattle a la propuesta del Presidente de los EE. UU. de comprar las tierras de su tribu), habiendo entrado en contacto con los invasores anglosajones y percibido la actitud de estos hacia la naturaleza, los indígenas norteamericanos predijeron claramente la crisis ecológica que amenaza con destruirnos.

Lo anterior explica el alto grado de conciencia ecológica de las culturas amerindias, que

eran maestras en el arte de la conservación. En efecto, una de las pruebas más contundentes de la superioridad de la condición de los seres humanos originarios la encontramos en los hallazgos antropológicos y etnológicos divulgados en el artículo de Philippe Descola (1996) “Les cosmologies des indiens d’Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale”. Según las investigaciones en cuestión, en el Amazonas, cuyas tierras son muy poco fértiles, las zonas que los indígenas han habitado por un mayor tiempo son las que exhiben una mayor biodiversidad. En cambio, en el caso de sociedades “civilizadas”, las zonas que han estado habitadas por seres humanos por mayor tiempo son las que exhiben una menor biodiversidad, pues el medio ambiente ha estado sometido a la rapiña humana desmesurada y a lo que Gregory Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza”. Tom Dale y Vernon Gill Carter (1955) mostraron que la mayoría de las grandes civilizaciones se autodestruyeron debido al mal uso que hicieron del medio ambiente, y en este momento la humanidad entera amenaza con autodestruirse por los mismos medios.

4. El “doble constreñimiento” (*double bind*) es una pauta comunicativa “descubierta” y bautizada por Gregory Bateson (1972) cuando, en colaboración con Jay Haley, John Weakland y Don Jackson, estudiaba los orígenes de la “esquizofrenia” filmando miles de horas de interacción familiar en las familias en las cuales algún miembro había sido diagnosticado como “esquizofrénico”. El “doble constreñimiento” consistía en la emisión, por una o más personas en una posición de autoridad, de dos órdenes contradictorias, explícitas o implícitas, y a menudo en dos niveles distintos de la comunicación (por ejemplo, verbal y paraverbal), con la amenaza implícita de un terrible castigo si se comentaba la contradicción. Bateson distinguió el “doble constreñimiento” terapéutico, que ilustró con ejemplos del budismo zen y que

eventualmente podía encender en el individuo sometido a él la llama de la sabiduría, del “doble constreñimiento patógeno”, que es el que se encontraría en la raíz de la “esquizofrenia”. A estos, yo he agregado un tercero (Capriles, 1994 y múltiples otros trabajos), que es el “doble constreñimiento normalizador”: una pauta comunicativa por medio de la cual los “otros significativos” nos constriñen a engañarnos a nosotros mismos y a los demás, adaptándonos a la normalidad social: se nos dan dos órdenes mutuamente contradictorias, al mismo tiempo que se nos hace ignorar la contradicción, de modo que nos engañamos exitosamente, en la misma operación engañándonos acerca del hecho de que nos estamos engañando –que es lo que Sartre llamó “mala fe”–.

5. Para afirmar esto, Habermas se ve forzado a declarar que si el receptor de los mensajes de los medios de difusión de masas acepta *por su propia voluntad* los juicios abiertos o encubiertos que contiene la información, ha habido acción comunicativa. Nosotros consideramos que, por el contrario, para que una acción sea comunicativa, quien la emprende tiene que tratar al destinatario de la acción como un sujeto a respetar y no como una cosa a manipular. En Capriles (1994) afirmé que lo que determina el verdadero carácter de un acto, o de un fenómeno producido por los seres humanos es, por una parte, el *interés* y la *intención* de quienes lo originan, y, por la otra, la *estructura* del fenómeno mismo. Si la *intención* de los creadores de los periódicos era manipular a las masas, y la *estructura* de los medios de difusión de masas en general es unidireccional, de modo que transmite mensajes manipulantes que los receptores no pueden contestar y que el medio que los transmite presenta como *la verdad*, difícilmente podremos decir que la acción que los produjo haya sido comunicativa. La comunicación es necesariamente bidireccional o multidireccional, y entre las partes ha de existir un mínimo de igualdad de autoridad.

La alienación histórica y científica y el consumo en la educación, la investigación y la comunicación social, en Venezuela y América Latina en general

JACQUELINE CLARAC

Desde la década de los 60 especialmente, los antropólogos del país hemos insistido en que el problema principal de nosotros era la alienación, pero nadie entendía lo que significaba.

Decíamos al principio “alienación cultural”, hoy preferimos decir “alienación histórico-cultural”. No se trata de la alienación social en el sentido marxista, pues esta existe también, por supuesto: alienación por causa del dinero, alienación por confusión de la clase social en la cual uno está ubicado, por el tipo de sociedad en la cual uno vive; la que hace que uno pueda ser obrero y apoyar en forma insólita la causa de los patronos (como sucedió en nuestro país cuando hubo el paro patronal petrolero en diciembre 2002-febrero 2003), o cuando los de la clase media se identifican con la oligarquía y ayudan a esta a tumbar Gobiernos como el de Chávez o el de Evo.

Al hablar de “alienación histórico-cultural” nos referimos a este tipo de alienación que empezó en nuestra sociedad a partir de la colonia, cuando, para obtener cargos, había que pertenecer a la casta privilegiada de los españoles y luego la de los criollos blancos, dueños de la tierra y del poder económico y político. El color de la piel y el de

los antepasados influía en el reconocimiento social, así que empezó un proceso de “blanqueamiento” para poder acercarse más y más al poder y para satisfacer un patrón de belleza física impuesto por el invasor, y que ha funcionado hasta ahora entre nosotros porque se asimiló dicho patrón, aceptándolo como indiscutible, de modo que tenemos todavía madres campesinas que hablan de sus hijos “catires” como hermosos, mientras que les parecen feítos sus hijos con rasgos indígenas o negros, sucediendo a menudo que prefieren a los primeros y humillan a los otros, recordándoles su aspecto físico.

Se instaló la alienación entre nosotros, y la vergüenza étnica, por el color de la piel, por la “cultura”, ya que se asimiló como una realidad la idea de la superioridad en todo del español, pues Cristóbal Colón había traído a América “la civilización y la verdadera religión”, así como “los buenos modales y la única moral posible”, de modo que había que imitar para aparentar ser español, había que ser civilizado como este, ya que representaba el Modelo, practicar la única verdadera religión y la moral cristiana, hablar el idioma civilizado y cristiano, para no ser llamado “pagano e ignorante” (no hace mucho, en las pequeñas ciudades del interior decían corrientemente al extranjero a quien no se entendía: “Hable cristiano”).

Este problema, que se dio con pocas diferencias en toda América Latina, no era fácil, producía mucho desconcierto, angustia, había que cambiar completamente de personalidad, adoptar modelos extraños y ajenos de comportamiento, de modo que todas las capas sociales reprimidas, explotadas, humilladas, se fabricaron mecanismos culturales de defensa, lo que les permitía una adaptación parcial y la posibilidad de evitar los conflictos con los que dominaban política, social y culturalmente. Entre esos numerosos mecanismos de defensa –de los cuales analicé en obras anteriores (1981;1992; 2000; 2006) las distintas formas de manifestarse– el primero fue la

“resistencia cultural”, primero armada, luego pasiva; la que hizo decir al español y al criollo blanco que “el indio es perezoso”, la doble moralidad (como la de las campesinas merideñas, por ejemplo, que han de obedecer a la vez al modelo cristiano español de la virginidad y al modelo indígena autóctono de la reproducción sexual rápida para obtener el estatus sociobiológico necesario a toda mujer andina, de modo que inventaron una estrategia comunitaria y familiar que les ha permitido estar bien a la vez con la iglesia y con su propia comunidad y familia).

Las consecuencias de esta alienación cultural e histórica fueron el desarrollo progresivo de una vergüenza cultural, el sometimiento a la dominación colonial española, y después de la independencia política de España, lograda por Bolívar, sus compañeros y el pueblo que ayudó, hubo un nuevo sometimiento a un nuevo tipo de colonización europeo y, sobre todo, en el curso del siglo XX, norteamericano, con la imposición imperial de su cultura tecnológico-militar como la única cultura posible hoy en día, así que inclinan la cabeza delante de esta imposición muchos izquierdistas que piensan que estamos y estaremos necesariamente vencidos ya que se trata de una lucha titánica, y que no tenemos ni la fuerza militar ni la tecnología para resistir.

Toda esta alienación acumulada durante varios siglos y que es tan visible en nuestros textos escolares, especialmente en los que nos hablan de una “historia” sin raíces, una historia humillante en cuanto a nuestro pasado colectivo, y, además, una historia que ha escamoteado la historia de la provincia y la de los indígenas y de los descendientes de africanos; esta alienación, entonces, doblada de ignorancia de nuestro pasado real, nos ha incapacitado para adaptarnos a los cambios, sobre todo porque estos han sido muy bruscos estos últimos años (la historia se ha acelerado en el mundo y en nuestro país): cambio hacia una globalización cultural concebida como “necesaria” e “inevitable”, y en el país adentro, la necesidad urgente de adaptación a grandes

cambios políticos, sociales y –se supone que deberían ser también culturales a todos los niveles– cambios que nos son exigidos por nuestra revolución y por la construcción colectiva del socialismo del siglo XXI.

Pero la alienación sigue actuando: por un lado, la oposición no ha podido adaptarse para cambiar su modelo, incluso para concebir un modelo de oposición satisfactorio frente al propuesto por el presidente Chávez, y por otro lado, muchos de los seguidores de nuestro Presidente tampoco han podido o logrado adaptarse a tantos cambios, y aunque han estado de acuerdo con estos y siguen estando muchos de acuerdo, les ha producido, como a los primeros (los de la oposición), mucha angustia, de modo que han duplicado (es muy temprano todavía para saber si consciente o inconscientemente) dos mecanismos culturales de defensa ya existentes en época anterior pero que han servido nuevamente de recurso contra esos cambios: uno contra el tiempo, contra la velocidad de cambio exigida por el Presidente, a fin de frenar un poco esta, y aliviar de este modo su angustia e incompreensión del cambio. Este es un mecanismo que ya existía anteriormente, como acabo de decir, pero que han duplicado ahora para protegerse de la angustia, se trata de la burocracia extrema, en todos los dominios. El segundo mecanismo cultural de defensa no es con respecto al tiempo, para frenarlo, sino para compensar el miedo y la angustia con mucha ganancia de dinero, aprovechando la bonanza actual, es decir, lo hemos reconocido: el mecanismo de la corrupción.

En cuanto a la alienación científica y tecnológica... sigue en gran medida en nuestros ambientes académicos y ministerios. En un intento de diagnóstico que me pidió la Alternativa Bolivariana de Información Venezolana (ABIVEN) para 2006, yo decía:

... *“Balance del año 2006: Nos hemos liberado más en cultura política que en cultura*

científico-tecnológica.

La liberación científico-metodológica deberá ser la próxima meta, a partir de 2007.

El año 2006 sirvió sobre todo de diagnóstico científico-tecnológico general, a lo cual se llegó por la experiencia acumulada estos últimos años (experiencia diferente en calidad y duración según las ciencias).

Aquí hablaremos sobre todo de las ciencias que se ha dado en llamar 'sociales' hasta el momento, dentro de una concepción científica que ha separado los saberes, especializándolos, fragmentándolos, lo que nos ha quitado la visión de conjunto que hubiésemos debido tener para no dispersar nuestros esfuerzos y para no caer en la trampa de la 'universalidad' y del NO COMPROMISO CON NUESTRA PROPIA SOCIEDAD.

Nos sirvió 2006 para tomar conciencia de todo esto, y descubrir los enormes obstáculos que se nos presentan en una sociedad en proceso revolucionario, que desea construir este proceso en forma integral y no solamente desde un enfoque político, dejando todo lo demás tal cual, como si fuera intocable (la 'ciencia', la 'tecnología', la 'cultura'...) Hemos tomado conciencia, entonces, de la necesidad urgente de independizarnos tecnológicamente (lo que hemos interpretado hasta 2006 como tener nuestros propios satélites y nuestros propios softwares.) Esto está bien para empezar, pero es un salto cuantitativo, necesitaremos dar un 'salto cualitativo' si queremos realmente liberarnos definitivamente, ya que la liberación no es solo política y económica, es también científica y tecnológica cuando imitamos en lugar de crear.

Hemos tomado mayor conciencia de que la 'alienación cultural' que han venido denunciando los antropólogos venezolanos desde hace ya muchos años nos ha afectado grandemente también no solo en nuestra conciencia histórica y social, sino en nuestra conciencia científica y tecnológica. Hemos ido comprendiendo que habíamos

caído ciegamente en una trampa, creyendo ingenuamente llegar al progreso. En efecto, nos hicieron creer –y aceptamos creerlo– durante demasiado tiempo que ciencia y la tecnología hay una sola, que es universal la creada por los europeos y otros nortños, que nuestra diferencia residía solo en nuestra incapacidad para alcanzar los grandes progresos que en los diferentes campos habían sido alcanzados por los nortños, que nos restaba solo imitarlos para procurar llenar la brecha algún día, aceptando sus paradigmas, sus enfoques, sus metodologías, porque el saber ‘necesariamente’ estaba en el Norte.

Por estar sumergidos todavía en esta trampa empezamos el proceso Misión Ciencia dentro de los paradigmas nortños, dentro de los enfoques teóricos hechos a la manera de ellos, por lo cual nuestras primeras discusiones (llevadas básicamente a partir de Caracas) fueron necesariamente especulativas, era una trampa tan grave como aquella en que nos hicieron caer los medios, que construyeron para nosotros nuestros valores concibiéndolos estrechamente dependientes de los valores ‘universales’ de una globalización en marcha (no dirigida por nosotros, por supuesto). Por esto también pensamos primero (en 2006) que habíamos de ‘llevar la ciencia y la tecnología’ a nuestro pueblo, para que participara en este modelo científico-tecnológico en el cual nos habíamos desenvuelto hasta ahora en nuestras universidades y otros institutos superiores. Pensamos primero que era una cuestión de ‘educación de nuestro pueblo’, debatiéndonos en un mar de contradicciones, en el cual queríamos dar el poder al pueblo por un lado, reconocer que el pueblo ‘también tiene cultura’ pero al mismo tiempo y por otro lado ‘educar al pueblo’ para que aprendiera a ‘hacer ciencia’ y a utilizar la tecnología ya existente. PDVSA, en los primeros años de revolución (después del golpe petrolero), comprendió la necesidad de que hiciéramos nosotros mismos nuestros propios software, para no seguir dependiendo de la

tecnología extranjera, esto era bueno pero NO ES SUFICIENTE, NO ES ESTO QUE NOS LIBERARÁ REALMENTE, SINO QUE NOS MANTIENE MENTALMENTE EN LA MISMA ESTRUCTURA DEPENDIENTE. Lo había visto el Maestro Simón Rodríguez con mucha anticipación: O inventamos o pereceremos... Hemos estado a punto de perecer.

Comprendimos en el 2006 que el CAMBIO CULTURAL al cual aspiramos no puede darse sin un CAMBIO CIENTÍFICO-TECNOLÓGICO. Hemos aprendido que estamos en un momento de transición hacia una verdadera revolución, hemos tomado conciencia de que esta no se puede decretar sino que se tiene que construir, así como hemos de construir la Sociedad Socialista del siglo XXI, sin modelo, pues los modelos apriorísticos –lo sabemos muy bien a través de la práctica científica– nos impiden ver hacia delante con nuestros propios ojos, sabemos que no nos dejan ver toda la realidad, porque son modelos ya contruidos por otros, y esos otros no han tenido la misma formación histórico-étnico-social que nosotros, lo que significa que tenemos necesariamente una base pluricultural de identidades, de ideas, de creaciones, de inventos, de sistemas lógicos, que hemos procurado ahogar para solamente pensarnos como ‘españolizantes’ durante nuestra historia colonial, y ‘occidentales’ en la reciente etapa histórica (colonial también)...

La arrogancia universitaria heredada por nosotros nos ha llevado a pensar ‘educar al pueblo’ para ponerlo en realidad al servicio de esa civilización industrial y altamente tecnológica, que ya no cree en la ‘búsqueda de la verdad’ sino en pequeños saberes aplicables para obtener grandes ganancias de dinero. Así estamos envileciendo a nuestro pueblo y a nosotros mismos, porque estamos contribuyendo a destruir sus valores. Hemos comprendido en el año 2006 que el camino no es fácil, que está lleno de obstáculos sembrados por los enemigos del proceso, pero también por algunos amigos del proceso que no han logrado liberarse intelectual, científica y

tecnológicamente. Por supuesto, hemos entendido que no podemos romper totalmente y definitivamente con el modelo existente, pues desde este modelo nos oprimen y tenemos que dominarlo para saber cómo liberarnos de esta opresión, pero hemos de dar también otros pasos, y mirarnos con nuestros propios ojos, dejar que nos mire nuestro pueblo, facilitarle la toma de conciencia de que lo que él sabe y practica no es despreciable, como hemos procurado siempre hacerle creer, sino que podemos aprender de él y él puede aprender de nosotros, y entre todos procuraremos construir nuevos paradigmas, nuevos sistemas lógicos, más acordes con nuestra idiosincrasia y nuestro continente, más acordes con nuestra rica diversidad cultural. Así es como pudimos dar un gran paso en el año 2006, un paso gigantesco, porque nos permitió, al hacer el balance, comprender que estábamos equivocados con nuestros modelos teórico-metodológicos importados y nuestra creencia de una ciencia universal al servicio de una cultura universal (globalizante).

El diagnóstico siempre es algo positivo, permite avanzar y es lo que deberemos hacer en adelante... Construir una ciencia que no sea 'venezolana' solamente sino 'latinoamericana', una 'ciencia del Sur', a construir entre todos, una ciencia consciente de sí misma e integrada a una sociedad madura, porque liberada de modelos ajenos, una sociedad en la cual nos sea permitido soñar con nuestros propios sueños y nuestras propias utopías en lugar de estudiar y procurar aplicar las de los demás..."

(Abiven -Coordinación Universidad Bolivariana de Venezuela. Proyecto Abiven, 2007, Misión ciencia 2006).

Pero, infelizmente, la alienación es demasiado fuerte, y sigue en el 2008, y se da también (como en tiempos de la colonia y de los gobiernos anteriores) en relación con Caracas, y de Caracas hacia la provincia: Para darnos tiempo de adaptarnos y de

encontrar las soluciones que se nos piden, seguimos con el mal crónico de hacer reuniones y reuniones, eventos tras eventos, encuentros tras encuentros, para hablar, hablar, discutir, y dejar la acción siempre para después...Es decir, preferimos seguir siendo teóricos, o procurar serlo, y con esto creemos que avanzamos en la revolución para llegar a construir realmente el socialismo del siglo XXI... No hay sino que ver los programas de todos estos encuentros. Somos muy creativos en la organización de encuentros, a los cuales invitamos conferencistas, ponentes, pero no llegamos a ninguna acción concreta o llegamos poco, el único muy concreto es Chávez, y posiblemente para motivarnos a ser más concretos en la efectividad, nos inventa a cada rato nuevas misiones que cumplir. Nosotros aplaudimos, pero nos causa más angustia aún, pues nos recuerda que el tiempo corre y que hay algo que hacer y que no hemos hecho, nos sentimos incapaces de cumplir con todo esto porque somos alienados, hasta ahora hemos estado acostumbrados a consumir ideas y cosas importadas, es mucho más fácil, no nos sentimos capaces de inventar, pensamos que está muy bien la frase del Maestro Rodríguez “Inventamos o desapareceremos”, pero nos sentimos inhibidos para inventar. Ha habido demasiados siglos de importación de modelos culturales, científicos, tecnológicos, desde Europa, es como si quisiéramos inconscientemente seguir siendo imitadores, importadores de ideas de fuera, como si todavía estuviéramos persuadidos de que la “verdadera cultura”, “la verdadera ciencia”, la “verdadera tecnología” están fuera, y que nosotros solo podemos ser importadores de cultura, de ciencia, de tecnología...

Hablo especialmente para los de la clase media, ya que, como dije en otra parte (Clarac de Briceño, 2006), nuestra población –analfabeta durante tanto tiempo, aunque alienada también, pero alienada lo era más que todo socialmente, no científica y tecnológicamente– tenía sus propios medios de solucionar sus problemas técnicos o de

salud (a través de sus curiosos, por ejemplo, o a través de sus propios técnicos tradicionales).

La vergüenza étnica resultante de ese largo proceso de colonización intelectual que sufrimos a lo largo de nuestra historia mantiene a la mayoría de nuestros científicos y tecnólogos ideológicamente subordinados a los designios del Norte, y a pesar de todo lo que se dice al respecto estos últimos años, sigue la fe en que los programas de postgrado del Norte son los que realmente valen y nos permiten superarnos académicamente...y que los resultados de nuestras investigaciones solo pueden ser validados por los científicos del Norte...Es como si hubiésemos aceptado y asimilado, en nuestras universidades, una división del trabajo científico y tecnológico según la cual los únicos centros de producción de grandes teorías llamadas “universales” se encuentran en el Norte; a nosotros, científicos del Sur, nos queda solamente imitar a aquellos lo mejor posible...lo que significa también, por supuesto, consumir las ideas y modelos, y métodos del Norte para trabajar en ciencia y reproducir tecnología ya inventada por aquellos...Es que se llegó a convencernos de que hay una sola cultura científica, y que el lenguaje “universal” de la ciencia y de la tecnología es el de los amos del mundo, lo que, al decir de Lévy-Leblond, debilitó la investigación en todas partes, y sobre todo debilitó la creatividad en ciencia por las deficiencias en inglés de los científicos de otras partes del mundo que se ven obligados a “crear en inglés”. Es observable la pérdida de la capacidad de innovación en ciencia, y las grandes “innovaciones” de las cuales se habla hoy tienen en realidad más de 40 o 50 años: el descubrimiento del ADN, la decodificación del código genético, la teoría de la información, la microfísica cuántica, los métodos matemáticos “modernos” como la teoría del caos y los fractales hace tiempo que se conocían pero se habían ocultado. La investigación en ciencia médica está prácticamente parada, no solo no hemos

encontrado (ni aquí ni allá) la solución para el cáncer o el sida, sino que surgen sin cesar nuevas enfermedades que desconciertan a los médicos, porque la visión de un saber científico en crecimiento permanente ha sido sustituida en el siglo XX por la imagen fractal de un campo dividido en parcelas, por saberes diferenciados entre sí y desconectados unos de otros, *“pseupodos en ramificación perpetua”*, como dice Lévy-Blond, *“dejando entre ellos golfos de ignorancia y en ellos bolsas de duda”* (Lévy-Blond 1996:19).

Es que en el mundo occidental ya no hay interés real en la ciencia, sino en la ciencia ligada a la investigación militar y al sistema técnico-industrial, y las grandes empresas que hace poco financiaban, en lugar de las universidades, los trabajos de investigación científica, han cesado de hacerlo en los países del Norte, como por ejemplo la IBM, Bell Telephone, el proyecto europeo LHC, los grandes laboratorios de productos químicos Pfizer y otros... Ahora, a través de la LOCTI se nos ha pasado también –con retraso– este modelo; veremos hasta cuándo durará, pero tengo entendido de todos modos que los trabajos que más interesan aquí también a nuestros empresarios son los relacionados con la tecnología y la industria.

Es decir que ya no se necesita la ciencia en el mundo actual, es suficiente la tecnología, no hay ningún interés en la búsqueda de la verdad y el bienestar humano (que tanto interesaban a los europeos de los siglos XVIII-XIX, quienes creyeron en el mito del “progreso”) mientras que “el progreso” hoy es generar productos industriales, minerales y tecnológicos que produzcan mucho dinero, independientemente de la felicidad o no de los seres humanos, independientemente de que haya muchos seres humanos que mueran todos los días de hambre; incluso se integra la producción agrícola en la producción minera para producir fuentes de energía, como sabemos, y el nuevo ignorantismo y la hiperespecialización son los que dominan hoy en el mundo

occidental, y esto fue lo que se imitaba en la Venezuela de fines del siglo XX y no nos dimos cuenta hasta que estalló el conflicto de PDVSA en el año 2002-2003.

Necesitaríamos una verdadera revolución científico-cultural, tanto a nivel mundial como a nivel nacional, para devolverle a la ciencia su carácter cultural, perdido por ella progresivamente durante la segunda mitad del siglo XX. Es lo que aparentemente quisiera que lográramos el Presidente, pero estamos demasiado alienados culturalmente y con una vergüenza cultural demasiado grande para lograrlo todavía, infelizmente y, sobre todo, no hemos terminado de desarrollar todavía suficiente conciencia de todo esto.

En efecto, el esfuerzo tendría que ser hacia un gran intento para re-humanizar y socializar la ciencia, por lo menos en nuestro país, y re-insertarla en nuestra cultura venezolana (en nuestra sociedad pluricultural, lo que podría hacer creer a algunos que agudizaría esto el problema, pero pienso más bien que nos abriría más campos de acción hacia la creatividad) con tal queramos hacerlo, y que nuestra decisión de hacerlo y nuestra comprensión de las raíces del problema nos ayuden a encontrar caminos hacia la creatividad, que nos lleven a abandonar la imitación y la importación de modelos.

Es decir: para que el socialismo del siglo XXI pueda construirse, necesitamos desalienarnos culturalmente, perder definitivamente la vergüenza cultural (no de palabras sino como convicción profunda), ayudar a nuestros docentes de la Escuela Básica a perderla, para que no sigan reproduciéndola sin saberlo en nuestros niños y adolescentes, olvidarnos del bla-bla-bla bien intencionado pero poco efectivo, aceptarnos como somos, para poder actuar y crear como somos y no como son los otros...

Es decir: tenemos que recuperar y re-inventar la ciencia y la búsqueda del saber (que

está perdiendo la cultura occidental) pero a partir de nuestra propia cultura venezolana, latinoamericana... ¿Lo podremos??? La tarea es bien difícil...pero pienso que vale la pena dedicarnos a ella para tratar de lograrlo, pues si lográramos vivir poniendo en práctica nuestra propia utopía, nos libraríamos del consumo de utopías ajenas, las del Norte, que han degenerado –como hemos podido observar los que conocemos lo que pasa allá, porque hemos ido allá de otro modo que como turistas alienados–, han degenerado hasta convertirse en un enorme consumo generalizado pero vacío de todo ideal, y han creado sociedades tan desilusionadas de todo que han perdido sus antiguas fuerzas de lucha para liberarse hoy de las opresiones de un neoliberalismo a ultranza, que destruye cada día más sus valores humanos más sagrados sin que reaccionen.

Bibliografía

- Clarac de Briceño, Jacqueline (2000). “Anormales, criminales y globalización: una visión antropológica y etnopsiquiátrica”, en J. Clarac, B. Rojas y O. González (comps.), *El discurso de la salud y la enfermedad en la Venezuela de fin de siglo*. Mérida: CIET-GRIAL, ULA.
- Clarac de Briceño, Jacqueline (2004). *historia, cultura y alienación en época de cambio y turbulencia social, Venezuela 2002-2003*. Mérida: GRIAL/CIET/Museo Arqueológico, ULA .
- Clarac de Briceño, Jacqueline (2006, 2da. ed.). *El lenguaje al revés (Aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al problema)*. Mérida: Ediciones Dábanatá/GRIAL, ULA.
- Fuenmayor, Ramsés (2007-2008). “Entre el cultivo del bien público y un socialismo rentístico”, en *Reflexiones desde CENDITEL*, vol. 4: *Conocimiento y bien público*.

Mérida: Ediciones Fundación Cenditel.

Lévy-Leblond, J.M. (1996). *La pierre de touche. La science à l'épreuve*. París : Gallimard, Coll. Folio/Essai.

MESA 2: CULTURA, CONSUMO Y COMUNICACIÓN

Las metáforas del racismo: apuntes sobre el positivismo boliviano

ROBERTO HERRERA ZÚÑIGA

*A los campesinos asesinados en Pando durante la asonada
golpista de septiembre, testimonio vergonzoso de la persistencia
del racismo en América Latina.*

I

Analizar en nuestros días el positivismo boliviano no es un ejercicio de “curiosidad intelectual”, su actualidad es mayor de lo que se cree, los autores positivistas bolivianos son una de las fuentes de las actuales ideologías racistas que han reaparecido en los movimientos separatistas del oriente de Bolivia.

En septiembre de 2008 –durante el intento de secesión/golpe de Estado en Bolivia– la opinión pública latinoamericana observó con claridad la persistencia de las ideologías racistas en Bolivia: pese a las décadas de eventos dedicados a promover “tolerancia”, “paz”, “pluralismo” y “respeto a las instituciones”, frente al Gobierno legal y legítimamente constituido de Morales Ayma surgió una oposición intolerante, racista y golpista.

José Brechner, uno de estos opositores, señala que el Gobierno de Morales Ayma: “rige autocráticamente y excluyentemente; (...) saquea al Estado y empobrece al país; asalta la propiedad privada; comete atentados terroristas; expulsa al embajador de EE. UU.; promueve la producción de coca y el narcotráfico; regala la soberanía de Bolivia a

Hugo Chávez; se alía con el terrorismo islamista”. Concluye Brechner: “El presidente boliviano [tiene] dos opciones: dejar el poder pacíficamente (...) o enfrentarse con el pueblo. (...) Por similares motivos a los expuestos, hace unos 40 años los pueblos sudamericanos pidieron auxilio al sentirse impotentes frente a los atropellos comunistas. ¿Alguien sigue preguntándose por qué golpearon los militares?” (*La Nación*, 14/09/08, p.15).

¿Sobre qué bases ideológicas fue posible que surgiera en el oriente boliviano este fascismo del siglo XXI? Es lo que queremos desentrañar en esta ponencia.

II

Es sabido el carácter contradictorio del pensamiento político de Simón Bolívar, por una lado independentista, antiesclavista y defensor de la unidad latinoamericana, por otro un pesimista antropológico, defensor de la ciudadanía restringida y de una república corporativa, como único mecanismo posible para mantener unida a Colombia frente a la “anarquía” de los caudillos locales y de los sectores populares. La obra de Bolívar permite señalar algunos elementos que son heredados del pensamiento de la emancipación nacional al positivismo latinoamericano.

En el *Discurso introductorio a la Constitución de Bolivia* (1826) se ve con claridad cómo en el pensamiento bolivariano se sintetizaba una arquitectónica política criptomonárquica y autoritaria con un objetivo republicano y abolicionista. La Constitución boliviana de 1826 contiene una presidencia vitalicia, pero suprimía el pongo y la mita, además de separar la Iglesia y el Estado. Estas medidas sociales, más que el despotismo electivo, fue lo que molestó a la burguesía señorial minera y hacendaria. En 1829, cuando declina definitivamente el unionismo bolivariano, estas medidas fueron suprimidas, pero la arquitectónica despótica se mantuvo, ayudando así

a preservar el poder de la burguesía señorial blanca.

Pedro Scaron, en una nota que comenta la opinión de Marx sobre el “Code Boliviano” agrega: “En la república que por ironía etimológica siguió llamándose Bolivia, el cargo presidencial resultó ser tan vitalicio que para separar del mismo a su titular el recurso más habitual fue el asesinato (siete casos de 1825 a 1898 según el computo de Alcides Arguedas) o la expatriación” (Marx y Engels, 1972:118).

El fracaso del proyecto bolivariano y la consiguiente fragmentación continental en una veintena de nuevas repúblicas, las cuales ingresaron a un ciclo de guerras civiles y caudillismo militar, elemento al que se sumaba la persistencia de las relaciones señoriales agudizadas en su carácter vejatorio y racista por la penetración capitalista neocolonial, constituyen los elementos sociales y políticos en los que fue receptado el positivismo en América Latina.

Señala Oscar Terán (1983:7-8) que el éxito y la amplia difusión del positivismo latinoamericano:

... reside en su asombrosa capacidad para hablar desde la Institución (...) dicho éxito [remite] al proceso de formación del Estado y de la nación de los países latinoamericanos a finales del siglo pasado. De hecho, tanto la mayor incorporación al mercado mundial como las tareas de homogenizar las estructuras sociales provenientes del período de enfrentamientos civiles pos independentistas y/o de los aportes inmigratorios, se resolvieron en general, mediante una centralización del Estado, coincidente con la etapa de conformación del positivismo (...) Así, mientras en países de poblamiento aluvional como los rioplatenses es notoria la aplicación del dispositivo conceptual positivista como cuadrícula clasificadora destinada a ordenar los datos de una sociedad visualizada como excesivamente heteróclita, en aquellas otras

naciones con un fondo indígena sumamente denso –como México, Bolivia o Perú– la mirada positivista se detendrá sobre todo en la detección de los fenómenos raciales que “explicarían” el retraso o las frustraciones de dichos países.

A. Cappelletti (1997) señala que al positivismo latinoamericano podría adjudicársele un carácter *ambivalente*, en tanto que pretende modernizar el orden señorial-colonial, pero también desea impedir que el liberalismo se convierta en democracia. En el caso que nos atañe, el positivismo boliviano decantó los elementos más “racistas” (Ramos, 1968:364) y “de derecha” (Terán, 1983:14), mezclando una antropología pesimista y una idea de un destino fatal (que asumía el *factum* como *fatum*). Este andamiaje ideológico justificaba la persistencia del racismo señorial como sistema político de dominación en la seudorrepública boliviana.

Desde el inicio de *Pueblo enfermo* señala Alcides Arguedas su oposición a: “esos principios de seductora apariencia que produjeron los derechos del hombre y que, de llevarse a cabo [barrerían] todas las conquistas del genio humano. LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD son términos hermosa y generosamente concebidos, pero que no responden todavía (...) a los instintos fundamentales del hombre” (Arguedas, 1937:x).

Realizar los principios de la revolución francesa en Bolivia sería para Arguedas (ibíd.): “destruir nuestra actual organización, asentada, hasta cierto punto, en la desigualdad y el egoísmo”. Esta concepción política antidemocrática y antiliberal, se complementa con la antropología/destino del pueblo boliviano, fatalmente marcado por la densidad de sangre indígena: “De no haber predominio de sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de

perfecciones del orden material y moral y estaría hoy en el mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes migratorias venidas del viejo continente” (ibíd., 32).

III

Es fácil determinar el carácter conservador del positivismo europeo, ya en Comte hay una concepción simplista que plantea representar la sociedad como un organismo regido por leyes naturales (Lowy, 1978:182); en Durkheim la metáfora organicista y el modelo social darwinista de la lucha por la supervivencia del más apto tienden a confundirse.

La hipertrofia del componente socialdarwinista en el positivismo boliviano se explica por la función social que tuvo esta ideología. Señala Miguel Rojas Mix (1991:223): “ni el optimismo positivista, que creía en la posibilidad de dar un salto cualitativo para entrar rápidamente en la edad científica, había funcionado en América del Sur. ¡Tenía que haber un responsable! La explicación se encontró en la misma metáfora biológica de la historia: una patología impedía al americano madurar, crecer, entrar en la modernidad”.

La cultura latinoamericana en el tránsito del siglo XIX al XX tuvo rasgos distintivos:

... circularon en América Latina (...) Smith y Comte, Spencer, Bentham, Stuart Mill y Darwin. La traducción vernácula de estas corrientes consistía en practicar un librecambismo que impedía la industria latinoamericana (Smith); de comenzar la reforma de la sociedad por la reforma de las ideas (Comte); de erigir el interés individual contra el Estado y de la primacía de lo útil, como norma de verdad (Spencer, Bentham) y de considerar a las razas indígenas esclavizadas como prueba de la supervivencia del más apto (Darwin). (Ramos, 1968:362).

El otro elemento constitutivo de este clima cultural fue la psiquiatría y el derecho penal de estirpe lombrosiana.

IV

Alcides Arguedas junto a Nicomedes Altelo y René Moreno constituyen la generación positivista y socialdarwinista boliviana. Hablando de sus congéneres señala Arguedas (1937:3): “Las causas del hibridismo y sus fatales consecuencias las ha señalado con bastante acierto un curioso tipo de estudioso inadaptado, natural de Santa Cruz de la Sierra, Nicomedes Altelo, cuya figura moral pintó con rasgos inolvidables otro tipo ilustre de esa tierra, Rene Moreno, hasta hoy la cumbre insuperada en la intelectualidad altooperuano”.

Santa Cruz de la Sierra (de donde provenían Altelo y Moreno) tenía (y tiene hasta ahora) menor densidad originaria que La Paz (de donde era Arguedas), los proyectos racistas de Altelo y Moreno tenían sentido en el marco de esa composición social.

Señala Altelo en su peculiar recepción del darwinismo:

¿Se extinguirá el pobre indio al empuje de nuestra raza, como se extingue el dodo, el dinornis, el ornitorrinco? Si la extinción de los inferiores es una de las condiciones del progreso universal, como dicen nuestros sabios modernos, y como lo creo, la consecuencia, señores, es irrevocable, por más dolorosa que sea. Es como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y salva de la muerte” (Altelo citado por Paz Soldán, 2003:xii).

René Moreno acompañaba este talante al plantear como programa de modernización

nacional los siguientes ejes: 1) “Que se extinga (el indio) bajo la planta de la inmigración europea”; 2) “que se proceda a la depuración racial para conseguir la unificación de la raza nacional”; 3) “Que se vaya a una mestización con el indio cambia, pero jamás con el aymará y el quechua” (citado por Quiroga, 2003).

En la zona de más densidad originaria era imposible pensar en una solución de exterminio como la planteada por Altelo y Moreno; como complemento, la ideología arguediana construyó la idea de lo *nacional boliviano* como una zona donde no hay posibilidad de mestizaje (por utópico) y lo que realmente ocurre es una fatalidad antropológica (el cholo).

Pueblo enfermo es la primera metáfora del racismo arguediano. Insuflado por los pensadores de la degeneración, como Gustave Lebon, pero sobre todo por la clara impronta de los regeneracionistas españoles (Gavinet, Maetzu, Costa), Arguedas adoptará el discurso de la patologización de lo social: el pueblo enfermo (la nación boliviana) espera al médico (Alcides Arguedas) encargado de diagnosticar los males que aquejan a la sociedad y de proponer una terapéutica para llevar adelante la regeneración del organismo nacional. El tema es que en el pensamiento de Arguedas la densidad de la sangre indígena impide que el cuerpo se regenere: ha hecho metástasis, Bolivia no podrá alcanzar el estatus de nación moderna, pues sufre de una enfermedad mortal que ya no se puede curar.

Es claro que el concepto de *pueblo enfermo* es una metáfora, pues para Arguedas las razas son sobretodo psicologías (1937:32), pero es que justamente estas metáforas son las que se estiman funcionales en el marco de un discurso político y estético que legitima el racismo.

Como ha señalado Alexander Jiménez (2003:174):

Hay un serio problema en articular las políticas de defensa de la identidad en torno a metáforas vegetales de arraigo, metáforas cromáticas, y en metáforas sanitarias de pestes, plagas, contaminaciones, remedios y cordones de salubridad. En el fondo, constituyen una forma de convertir en extraños y enemigos naturales a quienes solo son nuestros extraños culturales. Así son preparadas las coartadas para violentarlos y excluirlos.

La metáfora del pueblo enfermo y la tríada metafórica: *bestia, naturaleza, atraso* son las coartadas con las que se crean las condiciones para preservar las vejaciones a los pueblos originarios. Anotemos algunas de las metáforas racistas de Arguedas y veamos luego como estas se rearticulaban durante los años 2001-2008.

Otra metáfora recurrente es la de la naturaleza: “La pampa y el indio no forman sino una sola entidad. No se comprende la pampa sin el indio” (Arguedas, 1937:34). La fuerza y dureza de la naturaleza son tan aplastantes que empequeñecen (degeneran) y evitan que se produzca cualquier forma de cultura, de producción estética y moralidad: “Siéntese el hombre en esta región abandonado por todas las potencias, solo en medio de un suelo y un clima aplastante” (ibíd., 35). “El maridaje entre el azul intenso del cielo y el gris barroso del suelo, no incita al sueño ni a la poesía” (ibíd., 34); “las pasiones no alcanzan su intensidad máxima” (ibíd., 36); “el arte no nace viable” (ibíd.).

La naturaleza y la geografía se trastocan así en identidad y psicología, la naturaleza agreste se imprime en el temperamento: “la conformación física de esta región solemne y desolada ha impreso (...) rasgos duros en el carácter y la constitución del indio” (ibíd.). “Su carácter tiene la dureza y la aridez del yermo” (ibíd.). Para Arguedas el aplastamiento de la naturaleza degenera la raza india moral y físicamente: “es poco atractivo y no acusa ni inteligencia, ni bondad” (ibíd.).

Usando estas imágenes se puede realizar el traslado hacia el otro momento de las metáforas: si son naturaleza y a veces naturaleza degenerada, pero son también naturaleza que trabaja, por lo tanto son bestias: “Es animal expansivo con los de su especie; fuera de su centro mantiénese reservado y hosco” (ibíd., 37); “la costra que cubre las plantas de sus pies es dura como casco de caballo” (ibíd., 38).

La más grotesca de las figuras literarias que encontramos en el capítulo “Psicología de la raza indígena” es la construcción literaria de una especie de bebe-indio-bestia:

Quando apenas el niño puede mantenerse sobre sus gordinflonas piernas, comienza a utilizársele (...). Se le deja encerrado (...) junto con las gallinas, los conejos y las ovejas recién paridos; y en su compañía, apartando a los unos que se le meten bajo las piernas, luchando con los otros que amenazan picotearles los ojos y le roban, en leal combate, su almuerzo (...); revolcándose en sus propios excrementos y en el de los animales, alcanza los cuatro o cinco años de edad (ibíd., 37).

La metáfora de la bestia tiene dos características útiles en un discurso de dominación racial/colonial: primero sepulta simbólicamente la existencia de un sistema constituido sobre la base de una hegemonía indiscutida de las castas blancas, sistema que tiene como exigencia de existencia la exclusión ciudadana de los pueblos originarios; y la segunda característica es que legitima las relaciones de trabajo no pagas o subpagas. De la metáfora de la bestia que trabaja hasta morir, se pasa a la metáfora de la bestia que se enfurece con el amo, esta metáfora logra presentar las rebeliones originarias como agresiones instintivas y primitivas que concluyen en orgías de sangre y canibalismo.

Dos pasajes de Arguedas muestran con claridad como discursivamente se traslapa el *animal/naturaleza*, la *bestia mansa* y la *bestia iracunda*:

... receloso y desconfiado, feroz por atavismo, cruel, parco y miserable, rapiñesco, de nada llega a apasionarse de veras. Todo lo que personalmente no le atañe lo mira con la pasividad sumisa del bruto, y vive sin entusiasmos, sin anhelos en quietismo netamente animal. Cuando se siente muy abrumado o se atacan sus mezquinos intereses, entonces protesta se irrita y lucha con extraordinaria energía (ibíd., 38).

Continúa tres páginas después: “oyendo su alma repleta de odios, desfoga sus pasiones y roba, mata, asesina con saña atroz. Autoridad, patrón, poder, cura, nada existen para él” (ibíd., 41).

Por supuesto, de estas bestias imposibilitadas del acceso a la cultura e inclusive a la rebelión, la bestia entre bestias es la mujer-india, la cual –según Arguedas– ha interiorizado más profundamente su rol y es entre las bestias-indios la más rabiosa:

En sus odios es tan exaltada como el varón. (...) Ruda y torpe, se siente amada cuando recibe golpes del macho; de lo contrario, para ella no tiene valor un hombre. Hipócrita y solapada, quiere como la fiera, y arrastra por su amante todos los peligros. En los combates lucha a su lado, incitándole con el ejemplo y dándole valor para resistir. La primera en dar cara al enemigo y la última en retirarse en la derrota (ibíd., 38).

La metaforización de lo originario como naturaleza y como bestia se engarza luego con una metáfora de más frecuente uso en la época del capitalismo tardío, que es la

metáfora espacial del atraso, del estancamiento: “la principal ocupación del indio aymara es la agricultura y la ganadería. El procedimiento que usa para el laboreo de sus campos, es primitivo. No conoce ni se da cuenta de las modernas máquinas agrícolas; para él el arado patriarcal es la última perfección mecánica. Ferozmente conservador, jamás acepta innovación alguna en sus hábitos y costumbres heredados” (ibíd., 39).

Señala Aníbal Quijano (2000:297) que uno de los elementos ideológicos presentes en la modernidad colonial es esta idea-imagen del atraso y el progreso:

El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior

Las imágenes del atraso y el estancamiento, de la oposición irracional (idiota) a seguir avanzando son las imágenes con las que construyeron su discurso ideológico los neoliberales latinoamericanos. Y es con la metáfora del atraso y la inmovilidad que se conectan el viejo racismo y el racismo del siglo XXI.

V

Es importante señalar que Alcides Arguedas no es en Bolivia un pensador desconocido, el 20 de Abril de 2004 el entonces presidente de la República de Bolivia, Carlos Mesa,

señalaba: “Alcides Arguedas es una de las figuras fundamentales de la cultura boliviana (...) su visión (...) permite (...) reconocer que muchos de los rasgos, tan dura y descarnadamente planteados por él en su visión sociológica (...) tendrían una perfecta aplicación el día de hoy.” Mesa concluye haciendo un llamado a editar las obras completas de Arguedas (Agencia Boliviana de Información, 2004).

El mismo Mesa, luego derrocado por una nueva rebelión originaria y popular en marzo del 2005, fue el que dio pie a lo que el sociólogo Pablo Mamani (2005:2) ha llamado “la rearticulación racista de las élites oligárquicas y las clases medias”. Aunque esta reaparición de importantes grados de conflicto étnico ha sido más evidente desde marzo de 2005 y ha intentado efectualizarse políticamente en septiembre del 2008, ya desde Febrero del 2001 un sector de las élites cruceñas articuladas alrededor de *Nación Camba* habían reflatado la imagen que identificaba a los “indios”, al movimiento social y popular originario y al Gobierno de Evo Morales con la cultura del atraso y la vagancia.

Lo realmente novedoso del separatismo racista santacruceño es que ha tomado un elemento identitario pseudohistórico (la blancura y el federalismo de la cruceñidad) y lo ha mixturado con la pretensión de consumo universalista de capas medias que ha difundido el neoliberalismo. En el *Memorándum* (14/02/01) donde se justifica la existencia y el proyecto histórico de la *Nación Camba* se señala: “Nuestra viabilidad nacional reside obligatoriamente en nuestra integración física al espacio continental y el mundo. Debemos lograr ventajas comparativas de nuestra envidiable ubicación geográfica, jugando un rol fundamental como nudo geopolítico del continente sudamericano con vistas al mercado común que se consolidará el año 2005, como efecto de los acuerdos del ALCA y MERCOSUR suscritos por Bolivia”.

Estamos pues en presencia de la aparición de un separatismo nacional que,

exacerbando y mistificando las diferencias regionales hasta convertirlas en “nacionales”, quiere preservar las estructuras de dominio y acumulación “pura y dura” del neoliberalismo finisecular y de esta forma crear las condiciones de legitimidad política para llevar adelante acciones violentas contra un régimen legalmente constituido. La falsificación histórica que lleva adelante el fascismo del siglo XXI en Bolivia busca presentar al separatismo golpista como un auténtico movimiento de liberación nacional contra un poder despótico y autoritario, incaico, comunista y retrógrado.

Como parece evidente la reaparición histórica de la obra de Arguedas, parece ser parte de una lucha entre pasados que se reactualizan en el presente, sabiendo muy bien que quién vence en el contenido del pasado, vence en el proyecto del futuro.

Bibliografía

Agencia Boliviana de Información (2004). “Palabras del Presidente de la República, Carlos Mesa, en la entrega de la biblioteca particular y privada de Alcides Arguedas”. ABI. 04/04/2004.

Apuleyo, P. *et al.* (1996). *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Barcelona: Plaza & Janes.

Arguedas, A. (1937). *Pueblo enfermo*. 3ª ed. (Advertencia de Alcides Arguedas; prólogo de Ramiro de Maetzu). Santiago: Editorial Ercilla.

Arguedas A. (2006). *Raza de bronce*. (Prólogo, cronología y notas de José Edmundo Paz Soldán). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Bolívar, S. (1983). *Escritos políticos*. Madrid: Alianza.

Bolívar, S. 1985). *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Brechner, J. (2008). "¿Por qué golpearon los militares?", en *La Nación*, 14 de septiembre, p. 15.
- Bret Gustafson, B. (2008). "Racismo y elites criollas", en *Revista Willka*, No. 2. Bolivia, Universidad del Alto.
- Cappelletti, A. (1997). "Sentido del positivismo latinoamericano", en *Revista de Filosofía*, XXXV(85), pp. 77-81. Universidad de Costa Rica.
- Contreras, A. (2008). "Fascismo racista en Bolivia". Disponible En http://www.constituyentesoberana.org/3/destacados/052008/260508_1.html.
- Jiménez, A. (2003). *El imposible país de los filósofos*. San José: Editorial Arlekin.
- Lindo, H. (2004). "Políticas de la memoria: El levantamiento de 1932 en El Salvador", en *Revista de historia*, 49-50, pp. 287-316. Escuela de historia, Universidad Nacional/Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica.
- Lowy, M. (1978). *Dialéctica y revolución*. 2ª ed. (Trad. Aurelio Garzón del Camino). México: siglo XXI Editores.
- Mamani, P. (2005). "Rearticulación racista de las elites oligárquicas y las clases medias", en *The Narco News Bulletin*, 18 de marzo.
- Marx, K. y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. (Traducción y notas de Pedro Scaron). Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Memorándum. Santa Cruz de la Sierra (2001). 14-2-2001. Disponible en <http://www.nacioncamba.net/quienesomos.htm>.
- Paz Soldán, J.E. (2003). *Alcides Arguedas y la narrativa de la nación enferma*. La Paz: Plural.

- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quiroga, O. (2005). "Ensayo sobre los orígenes de las tendencias racistas de la oligarquía regional cruceña". Especial para Econoticiasbolivia.com. Disponible en <http://nazioncamba.webcindario.com/origenracismo.htm>.
- Ramos, J. (1968). *Historia de la nación latinoamericana*. Buenos Aires: CFE.
- Rojas Mix, M. (1991). *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.
- Solís, M. (2006). *Institucionalidad Ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.
- Terán, O. (1983). *América Latina: positivismo y nación*. México D.F.: Editorial Katún.
- Vargas, M. (2001). "¡Abajo ley de la gravedad!", en *La Nación*, 4 de febrero, p. 15.
- VV. AA. (1985). *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*. 2ª ed. (Prólogo José Luis Romero; selección, notas y cronología José Luis Romero y Luis Alberto Romero). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- VV. AA. (1986). *Pensamiento conservador*. 2ª ed. (Prólogo de José Luis Romero; selección, notas y cronología José Luis Romero y Luis Alberto Romero). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- VV. AA. (1980). *Pensamiento positivista latinoamericano*. (Compilación, prólogo y cronología Leopoldo Zea). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Zavaleta, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: siglo XXI.
- Zavaleta, R. (1990). *La formación de la conciencia nacional*. Cochabamba: Amigos del Libro.

MESA 3: CONSUMO, CONSUMISMO Y CULTURA

¿Es la cibercultura una contracultura?

CARLOS MOLINA

*El cielo sobre el puerto tenía el color de una pantalla de televisor
sintonizado en un canal muerto.*

William Gibson, *Neuromante*

¿Orgullosa de ti mismo, hombrecillo?

Roy Baty, en *Blade Runner*

Alguno se preguntará si la *cibercultura* sería una especie de reedición de la contracultura de los años sesenta, en los umbrales del siglo XXI. No lo creo. Más bien, intentaré mostrar que la cibercultura no es *a priori* una contracultura e incluso carece actualmente de los elementos ideológicos que facilitarían una efectiva politización de sus rasgos. Para reforzar mi postura, usaré varias referencias a un movimiento literario que acompañó a la cibercultura e incluso podría ser considerado su precursor: el movimiento *ciberpunk*. Esto no deja de ser una cuestión paradójica, ya que entre los principales escritores, dibujantes y guionistas ciberpunks ha habido siempre críticos acérrimos del uso indiscriminado e irreflexivo de *gadgets*, así como de sus promotores: las grandes empresas transnacionales. En todo caso, el recurso al ciberpunk me servirá para mostrar el potencial deshumanizador de la cibercultura, algo que recoge bien la expresión “posthumanismo”. De los múltiples rostros de este me ocuparé en la tercera parte, pero no para concluir que debemos optar por la tecnofobia irracional sino para exhortar a un ejercicio crítico e imaginativo que genere una apropiación de las tecnologías cibernéticas, redimensionándolas desde un horizonte humanista.

Virtualización de la realidad, política virtual

¿Qué es “lo nuevo” en las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) que están en boga? No cabe duda de que, por una parte, se trata de nuevas acciones ligadas a aparatos nuevos. Pero esto, sin dejar de ser importante, no abona mucho al análisis de los problemas que me interesa abordar. Si todo se reduce a que estamos rodeados de máquinas, y a que su uso nos obliga a desaprender y aprender destrezas, pues no parece que las cosas nuevas impliquen auténtica *novedad*. Para que la haya, no basta con que aparezcan cosas nuevas, sino que deben *hacerse nuevas todas las cosas*, como nos recuerda el libro del Apocalipsis.

Es común escuchar que lo que caracteriza a las tecnologías de la información es que son el resultado de una confluencia de diversos dominios científico-tecnológicos: digital (*software*), electrónico (*hardware*) y cibernético (Biagi, 1999; Gubern, 2000; Weibel, 1998). Es más, algunos agregarían que esta confluencia es lo nuevo que estaríamos buscando. Discrepo de estas afirmaciones, ya que, si nos atenemos a la lógica del razonamiento, dicha confluencia explicaría nomás *cómo surgieron* estas tecnologías y no *por qué son* novedosas. Incluso agregaré que han existido anteriormente otras “confluencias tecnológicas” que dieron origen a cambios importantes en nuestra civilización –piénsese, por ejemplo, en los puntos de convergencia tecnológica ligados al surgimiento de los libros impresos, la evolución de los antibióticos o la fabricación de cohetes espaciales– y no parece que esto haya implicado la necesidad de hablar de “nuevas tecnologías”. O, en el mejor de los casos, parece que lo hemos olvidado y muy rápidamente.

Entonces, una vez más, ¿cuál es la novedad que se hace presente? A mi juicio, se trata de una nueva manera de entendernos a nosotros mismos, de *vivirnos* entre máquinas, *gadgets* y concepciones nuevas del tiempo y el espacio, lo cual conlleva asimismo una manera nueva de entender a las relaciones humanas –sociales, comunitarias, interpersonales, íntimas–, las cuales se hayan hipermediatizadas tecnológicamente. A la manera zen, podríamos decir que “el blanco es el ojo”, es decir, *lo que verdaderamente importa* es el cambio que ocurre en nosotros, no en el entorno, *precisamente porque se trata de un entorno que nos exige moldearnos según sus formas*.

Es preciso señalar que la influencia de la cibercultura se extiende más allá de los usuarios *high tech*, tecnófilos y *hackers*, impregnando el lenguaje, la moda y el universo de los valores éticos, estéticos y políticos de las masas. Un ejemplo lo encontramos en los cambios que la telefonía móvil provoca en nuestras valoraciones de la intimidad que *debe* ser comunicada, porque, como bien lo saben los usuarios y sus envidiosos, a medida que economizamos “bytes” terminamos economizando en el lenguaje, atrapados en una verdadera pobreza comunicacional. Por eso es frecuente encontrarnos con mensajes de texto que no hacen más que repetir los estándares del “chat”, determinados a su vez por criterios “económicos”. ¿Y qué decir de los “emoticones”, que reducen *nuestro* enfado o *nuestra* alegría a algo que es intercambiable universalmente? Las crestas y simas de las diferencias son “niveladas” por las exigencias de los nuevos paradigmas de la comunicación, siendo traducidas a lo más simple y equivalente: ceros y unos.

La transformación de la emoción en mercancía universalmente intercambiable [emoción ↔ comunicación ↔ lenguaje ↔ *bytes* ↔ dinero] no solo nos descubre “al padre de la novia” –el mecanismo subyacente al mercado, como bien sabemos desde

El capital–, sino que nos anticipa un asunto que le es consustancial: solo dentro de la lógica capitalista nuestra relación con la tecnología nos lleva a subordinarnos a ella del modo específico que vemos en la cibercultura (Catalá Doménech, 1993). Creo que aquí es que debemos buscar el giro interpretativo que nos permita emplazar a la cibercultura y no solamente describirla, como acostumbra hacer más de algún analista (Piscitelli, 2002). Nunca antes la implantación de un grupo de tecnologías supo combinar con tanto éxito la transformación de la sociedad y la subordinación pasiva a los cambios tecnológicos, reconfigurando las nociones que tenemos acerca de nosotros mismos. La devoción dogmática al progreso informático y cibernético, la ideología “liberal-posmoderna” de lo políticamente correcto y el *american way of life* completan el equipaje político de buena parte de las masas de consumidores de las clases medias contemporáneas. Esto crea unas condiciones propicias para una verdadera *virtualización de la política*, alejándola de la lucha en las calles, y desdeñando el compromiso político de educadores y formadores de opinión. La política termina por ser confinada a los diversos “ciberespacios” constituidos mediáticamente: los programas de opinión televisivos, las encuestas realizadas por multinacionales especializadas, los *talk shows*, la sátira política y las páginas *web*.

Ahora bien, si hemos de hablar de la virtualización de la política es necesario precisar *cómo llegamos a esta desde la realidad virtual*. Primero, deberíamos señalar que no se trata de una mera “política virtual”, la cual equivaldría al orden de la *mera* realidad virtual (RV), que consiste fundamentalmente en tecnologías de *simulación de la realidad*. La realidad virtual se relaciona con lo que William Gibson, padre del ciberpunk, llamara *ciberespacio* –“un espacio imaginario que existe únicamente dentro de las computadoras” (Dery, 1998:13)– o incluso con la *cibernética* –“intersección literal y metafórica de la biología con la tecnología” (ibíd., 24)–. Y ya que gracias a ella las

fronteras entre *praxis* y *poiesis* pueden difuminarse de manera positivamente productiva –las manifestaciones callejeras y el teatro de calle; la propaganda y el *morphing* digital–, no tiene mucho sentido arremeter en su contra. Al contrario, considero que una postura política que pretenda ser eficaz y una *praxis* congruente con las transformaciones que exigen las nuevas realidades no pueden menospreciar las posibilidades que brindan estas tecnologías, las cuales pueden muy bien verse en instrumentos políticos transformadores o en proyectos de corte revolucionario, todo depende de la dirección que sepamos darles. En todo caso, si el problema consistiera en las tecnologías de simulación, no estaríamos criticando la simulación en sí, sino algunos usos de ella.

La “virtualización de la realidad” apunta a la *inversión de los valores que constituyen la vida en sociedad, poniendo por encima del ser humano a las mediaciones que él mismo construyó* (Hinkelammert, 1998). Desplazándonos desde el paradigma “referencial” de los lenguajes hacia otro más “pragmático”, en el que los significados remiten al uso y en el que las reglas poseen validez únicamente dentro de la condición contingente de la comunidad humana en la que surgen (Wittgenstein, 1988), hay que decir que la “construcción de la realidad” se nos impone *siempre*. Y en el plano de las ineludibles construcciones, la realidad virtual “pasa el examen”. Más bien, el problema aparece cuando introducimos las *consideraciones subjetivas*.

En el capítulo *Beyond* (“Más allá”), de la cinta *The Animatrix*, el espectador descubre que lo que un grupo de niños ha tomado por una casa embrujada es un *no lugar*, un “sitio” en el que “se suspenden” las leyes del mundo tal y como lo conocemos, *precisamente porque tales leyes son una construcción y tal “sistema” ha tenido una falla*. En esa casa, uno puede saltar y quedar suspendido en el aire o puede observar cómo titila un bombillo que no cuelga de ningún cable visible. Pero la ilusión dista de

ser perfecta, ya que constantemente interviene la realidad humana que choca contra la construcción, problematizándola desde su constitución vital característica: la sangre que gotea de la nariz de uno de los niños que disfruta la experiencia de la ingravidez es la señal de que se ha cruzado un límite. La realidad construida –la casa virtual– presupone la condición humana para probar su funcionamiento *en tanto realidad* (Žižek, 2005). Parafraseando a Franz Hinkelammert, somos seres infinitos atravesados por la finitud, es decir, por nuestras limitaciones corporales, cognoscitivas, emocionales y sociales (Hinkelammert, 2007). Y si esta condición humana es ignorada, entonces asistimos a la virtualización de la realidad. No hay verdadero problema con la mera “experiencia virtual del vuelo” que podría proporcionarnos el *gadget* adecuado, sino con el sometimiento de nuestra realidad humana –finita, biológicamente condicionada, física y psicológicamente vulnerable, socialmente compleja, etc.– a un constreñimiento que busca adecuarla a los parámetros tecnológicos. Podríamos decir que con la virtualización de la realidad cobra un nuevo sentido la famosa frase de McLuhan –“el medio es el mensaje”–, ya que la mediación ha devenido en “sujeto”.

Virtualización de la realidad es la expresión que usamos para referirnos a una *sustitución* y no a una mera simulación. Ahora bien, ¿qué es lo sustituido? Podemos retroceder a nuestras reflexiones acerca de “la realidad” y no encontraremos ningún *factum brutum*. Por lo tanto, lo que se sustituye no son “cosas reales” u “objetivas”. Tampoco es un problema el que se sustituyan unas expresiones o unas prácticas por otras, a no ser que nuestro escándalo provenga de la creencia firme en la inmutabilidad de la vida humana y sus prácticas. Más bien, lo que denunciemos es que se sustituye el “carácter humano (subjetivo) de la acción”, del lenguaje, de la comunicación, pero también de la economía, la política... El “nuevo sujeto” se presenta lleno de comandos y cables (*wired*): el artificio tecnológico es colocado en el centro de las

consideraciones y es representado como el foco del que surge la única acción transformadora posible, a la luz de los valores de la eficacia y la eficiencia del mercado capitalista.

Por supuesto, las transformaciones en el campo de la política no se harán esperar. La acción política termina convertida en *show*, del que ni siquiera el humanitarismo más idealista saldrá bien parado. Un crítico cultural nos ha recordado que, en palabras de un funcionario de ACNUR, “sin imágenes no hay compasión y mucho menos reacción política urgente” (Gubern, 2000:21). Es posible que esto explique por qué se vuelve cada vez más difícil mover a la acción comprometida, responsable y auténticamente crítica, que no se pliegue nomás a un parámetro que caiga desde arriba. Slavoj Žižek ha señalado que resulta relativamente fácil persuadirse de la importancia de la corrección política del asistencialismo humanitario, pero cuesta muchísimo más defender un compromiso que busque empoderar a los sujetos y respetar sus elecciones. Darle ropa a una pobre refugiada bosnia no parecía necesitar de muchas justificaciones, pero levantar el embargo de armas que no permitía a los bosnios *actuar*, peleando y defendiéndose de sus atacantes, no prometía ser una decisión “políticamente correcta” (Žižek, 2002). ¿Será que la política va desapareciendo, cediendo el paso a una tecnología social pretendidamente aséptica, en la que la crítica de los modelos preexistentes es reemplazada por las sesiones de deliberación humanitarias y los “ejercicios críticos de opinión” televisados?

Aquello de que la televisión es una amenaza para la democracia (Bourdieu) podría estarse refiriendo a esta reclusión de la política dentro de los nuevos museos virtuales y la constatación de que los medios (electrónicos) pasan a ser fines, es decir, *sujetos*. En los tiempos que corren, poco importan los valores que animan o nutren, siempre y cuando “estén en televisión”... o en Internet. Cibercultura quiere decir cultura de las

computadoras –“ordenadores”–, es decir, de los *bienes intangibles*, pues bien sabemos que el *software* es más importante que el *hardware*. “Paralelamente a la efimerización del trabajo y a la inmaterialidad de los bienes, la cibercultura conlleva el desvanecimiento del cuerpo humano” (Dery, 1998:14). La política es convertida en “ciberpolítica”, no solo porque un número nada despreciable de internautas se lanza ahora a la militancia *a través de la web*, sino porque, aún más importante, la militancia se hace *según* los parámetros (formatos) que proporciona el ciberespacio. No solo es que “no está de moda” llevar la lucha a las calles, sino que, si se la lleva a la calle, la espectacularidad y la necesidad de convertir la acción política en *show* terminan por imponerse, incluso en la calle.

Me he detenido especialmente en los aspectos políticos porque considero que ocupan un lugar central en lo que conocemos como *contracultura*; pero, además, al insistir poner la política en el centro, podemos observar un contraste más marcado entre dicha contracultura y la cibercultura contemporánea. Puede ser que tuviera razón Philip Proctor al señalar que “los 90 no son más que los 60 al revés” (ibíd., 27), precisamente porque toda la riqueza en figuras del mundo y de la vida que brindaron los 60, incluso con sus contradicciones e insuficiencias, buscaba de todas maneras la *recreación* de la política y no su destrucción. Pero, si bien la cibercultura podría parecer *nada más* el reverso burlón e irónico de los anhelos de los hoy no tan jóvenes del Mayo Francés o Tlatelolco, lo cierto es que hay muchas más diferencias.

En la constitución de la ciberpolítica contemporánea, nada ha sido dejado al azar, aun cuando al inicio no se tuviera la intención de que algo así sucediera. El giro curioso, aunque en absoluto inocente, es el de construir un núcleo místico, religioso y “trascendental” que anime lo que deberá entenderse por ciberpolítica. Como lo dijera el editor ejecutivo de *Wired*, Kevin Kelly: “[Cuando] suficientes personas estén conectadas

de esta forma [Internet] habremos creado otro organismo vivo. Es evolutivo, es lo que la mente humana estaba destinada a hacer” (ibíd., 55). No hay que equiparar sin más estas palabras con los anhelos de los hippies expresados en las comunas y las manifestaciones políticamente comprometidas de los hijos de las flores, como si se tratara de algún *déjà vu*. Independientemente de sus éxitos y fracasos, en aquellos estaba presente el *factor subjetivo* que les unía en contra del capitalismo, la civilización occidental, las instituciones autoritarias, mientras que, entre los entusiastas de la *ciberdelia* de los noventa, existe la tendencia hacia un *sometimiento consciente* a los caminos que la evolución tecnológica dicta, al mismo tiempo que se oscurecen las relaciones con los mecanismos y resortes que el sistema –las transnacionales de la tecnología y la comunicación; los Gobiernos de los países dominantes; la elite de la economía global– pone en marcha:

Nos encontramos con una versión tecnotranscendentalista del éxtasis místico cristiano en el que los verdaderos creyentes abandonan lo mundano y ascienden hacia un cielo que se aclara de nubes. Como otras tantas profecías milenaristas anteriores, la futura apoteosis tecnomística ciberdéliica nos oculta los problemas políticos y socioeconómicos del presente (ibíd., 57).

La política es sustituida por una mística de la disolución de las diferencias, de la caída de paradigmas y la muerte de las ideologías, cuyo catalizador es la tecnología. Se habla de la nueva inteligencia artificial (IA) como la confluencia del conocimiento que la humanidad acumuló durante su historia, una historia de la que se ha eliminado todo lo que pueda sonar a conflicto de clases, luchas étnicas o guerras entre grupos religiosos. La compleja realidad social, política y económica que vivimos y sufrimos es simplificada

y convertida en una red de *bytes*; *lo distinto es transformado en lo mismo*, en todo tiempo y en todo lugar. Si antes reparábamos en los peligros del capital que tendía a convertirse en un flujo de valor virtual, hoy nos encontramos con una tecnología que ha hecho realidad lo que sonaba metafórico. No solo es que la economía real se subordina a los flujos del capital virtual, sino que ahora *podemos ver* estos flujos, al mismo tiempo que los intercambios reales de los agentes que compran y venden se mediatizan tanto que se vuelven lejanos y oscuros, y los mismos seres humanos son *invisibilizados*:

La nuestra es una cultura en la que la economía simbólica (el tráfico de información y de valores abstractos como créditos o bonos basura) es más activa que la economía de los bienes materiales. Aquella opera cada vez de forma más independiente, como en una realidad diferente, aunque de ninguna forma hayamos acabado con la escasez... La bolsa sube mientras la economía básica está en ruinas... La crisis de la seguridad social, la pobreza y el desempleo son signos preocupantes de la desintegración del tejido social en el ámbito material. (Ewen, 1992:7, cit. en Dery, 1998:75).

La realidad virtual que nos induce a ver de manera diferente no es el auténtico problema, ya que todavía podríamos elegir *qué es lo que vamos a ver*. El problema con la virtualización de lo real consiste, más bien, en que *se ha naturalizado la sustitución de la base humana de la realidad*. Y esta naturalización se logra, en parte, gracias a la manera como las tecnologías de la información y la comunicación son producidas, comercializadas, consumidas y desechadas. Efectivamente, lejos de verificar que se han hecho nuevas todas las cosas, podemos observar que somos nosotros los que hemos modificado nuestra visión, lo cual nos abre diferentes posibilidades de realización humana. Pero también corremos el riesgo de cegarnos con las luces de

neón que convierten el artificio en realidad.

No deja de ser sospechosa la insistencia en lo nuevo que caracteriza a nuestra época. Todo el tiempo se nos dice que lo nuevo *debe ser visto*; la visión es el sentido mediante el cual la realidad se nos hace presente. En la mejor tradición mesiánica, la insistencia en lo nuevo es la insistencia en “ver lo nuevo”: “Vi un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap 21, 1). ¿Será que dicha insistencia en el papel preponderante del *homo videns* obedece a una secreta indefensión? ¿Será que en realidad todo sigue siendo lo mismo, por lo que, “si alcanzáramos a verlo”, nos horrorizaría?

La gélida mirada ciberpunk

Por lo general, lo que muchos entienden por “ciencia ficción” incluye cromadas naves espaciales, visitantes de lejanos planetas y batallas entre humanos (los buenos) y alienígenas (los malos). Es posible que esta sea una buena descripción de la ciencia ficción como la han entendido Disney y Hollywood, pero el género literario del que pienso tratar no se reduce a esa burda caricatura. La verdad es que, dentro de la ciencia ficción literaria e incluso en algunos productos cinematográficos, tenemos más que adaptaciones de relatos de caballeros y samuráis (*Star Wars*) o versiones modernizadas del advenimiento de un nuevo Salvador (*E.T.: The Extra-Terrestrial*). Yo quiero centrarme en una versión de la ciencia ficción en la que “ese futuro que vemos” se enfoca de una manera crítica, alumbrando posibilidades de análisis e interpretaciones muy sugerentes. Me refiero al subgénero ciberpunk.

En el ciberpunk impera una visión pesimista y desencantada del futuro. Las ilusiones del progreso tecnológico, algo típico en la ciencia ficción, se transforman en horribles paisajes de caos técnico-ambiental y anomia social. En *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, de Philip Dick, el mundo es un futuro de pesadilla, en el que los

animales han desaparecido y los seres humanos se han convertido en sombras de sí mismos, ya que no pueden reconocerse en la imagen que el espejo les arroja a la cara. La genial versión cinematográfica de Ridley Scott, *Blade Runner*, nos muestra la Metrópolis Humana –Los Ángeles, California– como una suerte de reedición de aquella otra de Fritz Lang, en la que las máquinas eran alimentadas por una interminable fila de esclavos. La reciente versión anime de *Metrópolis* (2001), de Osamu Tezuka, es más que un homenaje a la de Lang (1926). A mi juicio, capta perfectamente la lógica que predomina en *todas* las “historias de robots” medianamente buenas: la aspiración del *inhrahombre* de llegar a ser humano. Los robots de Tezuka son los proletarios de Lang. Es lo más lógico, ya que la misma palabra “robot”, usada por primera vez por los hermanos Karel y Joseph Čapek, en la pionera *R.U.R. (Robots Universales Rossum)*, significa precisamente “trabajador”.

Siguiendo esta tradición, en narraciones como *Blade Runner* podemos acercarnos a la clave para comprender el ciberpunk: el final de la esperanza, en ciudades construidas con la sangre de esclavos y donde el lugar de “lo humano” es el rostro de los *ciborgs*, “replicantes” que son en todo como nosotros, excepto en que solo pueden vivir cuatro años. La ciudad llena de “porta pieles”, en donde el protagonista, Rick Deckard, persigue a su propia sombra, ha dejado de ser la “Ciudad de los Ángeles” y se ha convertido en un lugar terrorífico de lluvia perenne y lenguas ininteligibles, *distopía* surcada por el vuelo indiferente de las patrullas policiales y sembrada de innumerables torres, cual nueva Babel (Cabrera Infante, 1998). En este nuestro mundo futuro, el terror no brotará dentro de las turbinas o las bandas sin fin, sino debajo de la piel que aún parece humana.

Como subgénero de la ciencia ficción, el relato ciberpunk aborda historias de robots, pero con el giro interesante que representan los ciborgs: no son máquinas que desean

llegar a ser hombres sino hombres que aspiran a una condición mecánica, “supermoderna”, que los emancipe de sus miserias orgánicas, sensoriales, sentimentales. El ciborg no es realmente una máquina que imita a los humanos, sino *un humano que quiere ser máquina*. En *Blade Runner*, las aventuras de la *poiesis* originaron la disolución de la vida humana, del *bíos*: el Fausto redivivo nos lleva a la disolución de la preeminencia humana, basada en su gusto por tocar y sentir, y a la obsolescencia de los hombres y mujeres de carne y hueso. En el relato, los animales y las plantas se han extinguido y solo puede vérselos en sus réplicas, construidas a medida mediante la ingeniería genética. La vida entendida como *zoé*, el mero organismo vivo, es cosa del pasado. Con la replicación humana, pareciera que también nosotros correremos la misma suerte, quizás porque *los modelos* de esas nuevas construcciones dejaron de ser humanos hace tiempo.

A estas reflexiones hay que añadir una crítica a las visiones del futuro en su dimensión económica, mercantil o corporativa, cuestión nada marginal en el ciberpunk. A diferencia de lo que sucedía en la ciencia ficción tradicional, en donde los humanos del futuro usaban lindos trajes plateados, pero no veíamos ni rastro de los procesos de producción y las relaciones sociales correspondientes (clases, trabajadores, etc.), en el ciberpunk no podemos dejar de ver cómo la tragedia humana es, en buena medida, causada por el desenfreno del capitalismo, base del “desarrollo tecnológico”. De ahí el surgimiento de esos otros grandes protagonistas de los relatos: *las megacorporaciones*. La *Hosaka* y la *Maas*, de las novelas de William Gibson, hacen que Monsanto, Nike y General Motors parezcan organizaciones filantrópicas. Aquellas superorganizaciones no solo son dueñas de la “plusvalía” sino de *todo* el ser humano: el empleado lleva consigo un *chip* de identificación que lo convierte en *producto* de la empresa. Así que nada de paraísos de aluminio, en los que reina la igualdad y el libre

acceso a orgasmos en pildoritas. Al contrario, el capitalismo resurge en el ciberpunk de una forma brutalmente inquietante.

Es difícil no escandalizarse con *Conde Cero*, de Gibson, en donde se describen las imágenes de miles de cadáveres esparcidos en un África moribunda y perdida para siempre. Pero lo que vuelve a estas imágenes en algo más que puro morbo lo encontramos en las conexiones entre el desarrollo tecnológico más “inocente” –no en las altas chimeneas, la alteración genética o la energía nuclear, sino en las TIC, el *hardware* y el *software*– y el descalabro económico que podía generar:

[Wigan Ludgate] había concluido que todo aquel silicio obsoleto tenía que ir a parar a algún lado. El lugar al que llegaba, se enteró, era a cualquier cantidad de lugares muy pobres que hacían lo que podían con bases industriales incipientes. Naciones tan atrasadas que el concepto de nación seguía tomándose en serio (...) El Wig se trabajó a los africanos durante una semana, provocando incidentalmente el colapso de por lo menos tres gobiernos y un inconmensurable sufrimiento humano. (Gibson, 1998:184-185).

Pero que no se diga que el mundo ciberpunk carece de *espíritu*. Curiosamente, uno de los componentes principales de este es una combinación de religiosidad *new age* y *high tech*. Con una fe secular desprestigiada, el vacío es llenado mediante una mezcla de *chips* y dioses, creencias a cual más extravagante, como los *loas* de *Conde cero*, “entidades espirituales” que habitan en la *web*. En una reedición de la psicodelia y el culto a los alucinógenos de los 60, los relatos de Gibson se llenan de personajes que buscan el sentido y la plenitud interior aporreando consolas electrónicas, en busca del “viaje” que les procuraría conciencia, paz y felicidad.

Pero este trato con “los espíritus” no tiene nada que ver con alguna especie de confianza en un Rey de Justicia o *Bon Dieu*. La tecnología es medio pero también paradigma de lo que habrá de entenderse como camino y fin espiritual. El mundo es “reencantado”, no con hadas y gnomos, sino con entes digitales de la *web*, demonios virtuales que se muestran caprichosos, irascibles... y tan peligrosos como la misma tecnología. En los páramos de este neopaganismo no hay lugar para la providencia o para un “Padre”, alguien a quien recurrir y en quien confiar. Más bien, el mundo de los programadores, *hackers* y artistas de la electrónica es como un laberinto lleno de minotauros sedientos de sangre, ninfas taimadas y flores venenosas, repleto de “dioses” –*criaturas* de la misma tecnología– y “titanes” –los monstruos corporativos–.

Si quisiéramos encontrar un ejemplo de lo que podría significar estar más allá del bien y el mal, tendríamos que buscarlo en las megacorporaciones de la novela *Neuromante*, de Gibson. Quienes dirigen las pocas empresas globales que controlan el mercado y el desarrollo tecnológico (ingeniería digital, genética, nanotecnología, industria del entretenimiento, en fin, *todo*) no se plantean las usuales preguntas morales. Tampoco quienes resisten o luchan *contra ellas*. Para los que pueden manipular a discreción la inteligencia artificial, la conducta humana, la “resistencia de los materiales” o las diversas “versiones” de lo real, no existe ningún dilema ético. Quien dijo “ético” dijo también *atavismo*. Y esto es así por dos razones fundamentales.

En primer lugar, en el mundo ciberpunk, la *high tech* es tan ubicua como lo es ahora el plástico, así que no hay más dilema que el que tenemos nosotros con este –del tipo de si deberíamos reciclar o no las botellas, o sustituirlas por botellas de vidrio–. Pero, además, han desaparecido *totalmente* los mecanismos que las sociedades podrían utilizar para poner límites al poder de estas megacorporaciones, límites que no fueran tecnológicos; a saber, una conducción de las políticas mediante democracias reales y

la existencia de un tipo de poder que no hubiera sido “privatizado”. El que sabe, puede, y el que puede hacerlo no tendrá dudas, ya que no hay tiempo para deliberaciones morales. Como insinué arriba, incluso los héroes y antihéroes en estos relatos tienen que alcanzar esa posición “amoral”, que les permita oponer al poder corporativo sus propias razones, que siguen siendo siempre las razones del poder. Y nada más.

Como se ilustra muy bien en la película *Robocop*, la privatización de la totalidad de los servicios de una ciudad les quita a las personas la capacidad para exigir unos mínimos de libertad, bienestar y justicia social. Y al final, OCP –la monstruosa empresa de la historia– se quedará con *absolutamente todo*. O como se nos relata en *Neuromante*: las prostitutas del futuro son auténticas “muñecas de carne”, a quienes se les implanta un *chip* en el cerebro que “desconecta” sus mentes de sus cuerpos, convirtiendo a estos en una especie de “herramienta de trabajo”, de tal manera que puedan padecer los actos más perversos sin que tengan verdadera conciencia de ello. ¿No es esta tecnología, que convierte a lo más propio en algo extremadamente ajeno, el mejor ejemplo de la enajenación de la que hablaba Marx?

Si alguien insistiera en preguntar ¿es ético proceder de esta manera?, podría recibir la respuesta, como sacada de una manual de *marketing*, de los que están hoy en boga: ya que hay demanda del “producto” y están dadas las facilidades tecnológicas para hacerlo, entonces se hace y punto. Y si agregamos que el uso de este producto está tan difundido, la pregunta moral sencillamente desaparece. Ahora bien, ¿es que acaso con la pregunta moral habrá desaparecido *quien hacía la pregunta*? ¿Qué ha pasado con el sujeto humano?

Almas y cuerpos posthumanos

¿No nos damos cuenta de lo que nos está pasando? En los tiempos que corren, me

parece que no es exagerado decir que el culto a la informática, a la Internet y a la “sociedad del conocimiento” puede ir perfectamente de la mano con una condición de *inconsciencia colectiva*, que nos haría replantear la cuestión: ¿acaso *nos damos cuenta de algo*? Tal vez valga la pena reparar en las palabras del que sería el personaje más representativo del ciberpunk, el *cowboy* del ciberespacio y protagonista del cuento homónimo “Johnny Mnemónico”:

Me di cuenta de que no tenía la menor idea de lo que estaba realmente sucediendo, ni de lo que, se suponía, debía suceder. Y ese era mi juego, porque he pasado la mayor parte de mi vida como un receptáculo ciego que se llena con el conocimiento de otras personas, conocimiento del que luego se me vacía: un chorro de lenguajes sintéticos que nunca comprenderé. Un chico muy técnico. Claro que sí (Gibson, 1994:34).

Johnny es el hombre máquina: técnico, eficiente, óptimo. Para poder prestar sus servicios como “disco duro” que puede ser enviado a lugares remotos, con información demasiado importante como para enviarla por la red, Johnny permite que le eliminen los recuerdos que acumulaba en su memoria, vaciando su cerebro y haciendo espacio para la información valiosa (\$\$\$) que deberá trasladar en cada encargo. Pero el precio que ha tenido que pagar no es poca cosa: renunciar a su identidad, su vida, lo que *él* es. Creo que la metáfora nos remite, sin lugar a dudas, a lo que está sucediendo en buena parte de nuestras “sociedades de la información”: cambiamos nuestra identidad, nuestra libertad y nuestra independencia por la oportunidad de cargar con una información que nos hace sentir que estamos en el juego, pero que al final nos roba nuestra humanidad. ¿No es paradójico que vivamos rodeados de información pero que

no nos enteremos de las cosas que podrían pasar y que efectivamente nos pasan? Nadie puede ser capaz de comprender a *profundidad* los contenidos de las tecnociencias contemporáneas, ni siquiera aspirar al dominio de un grupo de ellas. Pero el caso es que, además, la información que incluso podemos llevar dentro *no nos pertenece*, lleva consigo un *copyright* que nos recuerda que alguien tiene derecho sobre ella y, precisamente por eso, sobre nosotros. Pero claro, ¿quién querría quedar excluido de la “sociedad de la información”? ¿Estaríamos tan locos o seríamos tan irresponsables como para renunciar al progreso y al desarrollo, resistiéndonos a la evolución que se apresta a dar el salto del ADN al silicio? Para algunos, la respuesta se encuentra en las fantasías tecnofílicas, como las del experto en robótica Hans Moravec, para quien la evolución no debería detenerse en el cerebro humano, sino que debería ser impulsada hacia la creación de nuevas “especies”, computadoras y robots mucho mejores que nosotros (Dery, 1998).

Pero las cosas no son tan transparentes ni los caminos tan expeditos. Como bien dice Johnny: “Somos una economía de información. Te lo enseñan en la escuela. Lo que no te dicen es que es imposible moverse, vivir, actuar a cualquier nivel sin dejar huellas, pedacitos, fragmentos de información en apariencia insignificantes. Fragmentos que pueden ser recuperados, amplificados” (Gibson, 1994:32).

Con las nuevas tecnologías de la información, lo que parecía ser ficción es ahora la realidad. Los gobiernos y las empresas saben tanto sobre nosotros, incluso más que lo que sabemos de nosotros mismos. Y no solo “saben”, sino que pueden utilizar esa información para ponernos barreras o inducirnos a realizar acciones de las que no nos damos cuenta... una vez más. ¿No es eso lo que hacen las empresas –los bancos, por ejemplo–, accediendo a las bases de datos de la seguridad social o de los sitios en los que trabajamos? ¿No saben los vendedores seguir nuestros movimientos por la *web*,

creando un perfil de nuestros gustos y preferencias, de tal modo que puedan inducirnos a la compra, al consumo?

Pero no solo se trata de los caminos que recorreremos de manera “virtual”. La puerta hacia el *posthumanismo* ha sido abierta y no es pura coincidencia que uno de los terrenos en donde se libran sus batallas sea el de los cuerpos humanos. Como sostiene Mark Dery, crítico de las “soluciones posthumanistas” al que refiero constantemente, el auge contemporáneo por la cirugía cosmética y el *body building* no son ni de lejos una recuperación del culto al cuerpo que veíamos en la antigüedad o que podría justificarse desde una reivindicación dionisiaca de lo orgánico, la vida o la satisfacción de las necesidades humanas. Los *modelos* para los brazos, piernas y torsos del adicto a los gimnasios distan de ser humanos. Más bien, los encontramos en los pistones, fuelles y bloques de acero que constituyen las máquinas, esas maravillas tecnológicas.

Por su parte, el equivalente corpóreo de la emulación de los *chips*, la memoria RAM y la velocidad de las conexiones computarizadas –algo común entre los educadores que buscan convertir a sus estudiantes en “máquinas de calcular”– lo constituyen los tatuajes biomecánicos: dibujos que imitan cables de computadoras, prótesis biónicas o pistones de motor, entre los que se encuentran los famosos diseños del pintor surrealista H.R. Giger, y cuyo antecedente podríamos encontrarlo en el hombre y la mujer biónicos de las series televisivas de los 70.

Siguiendo a Dery, sostengo que es un error pensar que todo esto significa una recuperación de lo corpóreo, cuando en realidad se trata de su destrucción, con la excusa de una supuesta “superación de lo orgánico” en el paradigma cibernético. Lo que interesa del cuerpo es lo que puede *asemejarse* a la perfección de la máquina y del *hardware*. Ya decíamos arriba cómo los brazos pueden asemejarse a toda clase de

artilugios mecánicos; la dureza de los músculos como si se tratase de la dureza del acero. Pero todavía podemos ir más allá. No hay parte del cuerpo que interese más a nuestra época que nuestro cerebro, el cual es estudiado, desde hace mucho, como si se tratase de una computadora.

Las visiones que insisten en las analogías entre el cerebro y las computadoras tienen más ramificaciones de lo que podríamos imaginar. Los precursores de los paralelos entre la inteligencia humana y la inteligencia artificial pueden rastrearse dentro del enfoque taylorista del trabajo y las organizaciones, así como en buena parte de los modelos conductistas en psicología. En la actualidad, toda clase de especialistas en las ciencias cognitivas, la robótica, así como filósofos de la mente, tienden a hablar del cerebro en términos informáticos, lo cual presta un servicio nada despreciable a los gerentes y encargados de recursos humanos interesados en controlar mejor y “exprimir” al máximo a sus empleados.

Volviendo al ciberpunk, quiero referirme a estas analogías “cerebro-*hardware*”, tal como son retratadas en “Zona libre”, de John Shirley. El *rocker* Rick Rickenharp, protagonista de la historia, solo puede expresar la sensación de desvanecimiento y disolución de su identidad, producida por una ingesta de drogas, recurriendo a las imágenes con las que tiene que habérselas cualquier ingeniero o técnico de computadoras: “Siento que mi computador está sufriendo un cortocircuito. Todos sus componentes se están fundiendo. Mierda, pues que se fundan” (Shirley, 1998:240). Pero el relato de Shirley tiene más cosas interesantes. Una es, seguramente, una consecuencia lógica de lo que podríamos llamar “ideología computacional”. Si pensamos en todo lo que *podríamos* hacer con nuestra mente, ¿no es el cuerpo un *mero estorbo*? Ya que buena parte del desarrollo de la informática y la ingeniería de computadoras ha venido impulsado por el objetivo de conseguir una mayor virtualización de los soportes y los instrumentos,

incluso podríamos decir que el mismo *hardware* terminará siendo un obstáculo. Y eso no está lejos de las fantasías ciberpunk de viajes en la red que sustituyen a las luchas callejeras o de la posibilidad de que la mente del *websurfer* pueda ser “descargada” en la red, lo cual sería el final de la vida corpórea y el inicio de una vida más plena, *en la web*. No es raro que, como ya hemos aludido en la primera parte de nuestro artículo, esta vertiente termine por desembocar en una combinación de *tecnocentrismo*, religiosidad *high tech* y *transhumanidad*. Al convertir a la tecnología cibernética e informática en el centro de nuestras vidas y el paradigma de nuestras aspiraciones, el enemigo a vencer sería todo lo pudiera constituir un obstáculo para el libre desarrollo de las potencias cognitivas y la racionalidad instrumental triunfante.

Como sucede en el episodio *Brain Scratch* (“Arañazo cerebral” o, mejor, “Lavado de cerebro”), de la serie anime *Cowboy Bebop*, el vacío de sentido que deja nuestra equiparación a la máquina perfecta –*La Red*– obliga a la creación de una nueva religiosidad, la cual lleva el fenómeno de la enajenación a unos niveles que harían palidecer de envidia a muchos líderes religiosos contemporáneos. En la cinta, un *hacker* adolescente logra “descargar” su mente en la red, convirtiéndose en el líder de una secta milenarista, la cual realiza lavados de cerebro a través de la televisión y los videojuegos. El *homo videns* alcanza un extremismo insospechado, con una profusión de imágenes que constituyen el mecanismo de “liberación”, pero no de las enajenaciones tecnofílicas, sino del cuerpo y de la vida misma. Si bien no es la primera vez que la salvación se mira como una liberación del cuerpo, en esta ocasión parece que habría sido resuelto el “problema técnico” ligado a dicha empresa.

Pero hay otra lectura que podríamos hacer, a partir de las palabras de Rick, que poníamos arriba. Cuando algo que me es propio, que es *mío* –como puede serlo mi cerebro–, es transformado en un “computador”, entonces las “leyes” que aplican para el

segundo podrían aplicarse al primero. Y, dado que nos encontramos dentro de unas relaciones mercantiles capitalistas, habría que incluir a la ley del valor que le es propia. Las palabras de Rick traslucen lo grave de la cuestión: el cerebro, el organismo, el cuerpo han sido *cosificados* totalmente, convertidos en *objetos intercambiables*. Que no se hable más de *mi* cuerpo o *mi* cerebro, pues han pasado a formar parte del mundo de las mercancías.

Como se deduce del nombre del relato, en la “zona libre” todo es intercambiable y todo se puede comprar. La isla, porque de eso se trata, es como un inmenso mercado, donde las mercancías más preciosas –fuera de los *gadgets* informáticos y las “drogas inteligentes”– son los esclavos, preferiblemente adolescentes a los que es posible someter a cualquier clase de explotación sexual, a cual más vil y deshumanizante. La zona es un *mercado libre* de almas y cuerpos que alguna vez fueron humanos.

Pero incluso en el paraíso de la compraventa anidan las serpientes. Shirley introduce algunas, a manera de paradójicas metáforas de nuestras sociedades. Por ejemplo, no es cierto que pueda comprarse todo en la isla. Dentro del paraíso de la concupiscencia y los “locales de excitación”, nadie puede adquirir un seguro frente al “SIDA de tres semanas” –enfermedad para la que no hay cura conocida–, a pesar de que se vive rodeado de *high tech*. Por otra parte, lo que caracteriza a dichos centro del “placer” es la observancia *puritana* de las reglas, al punto que, como dice el narrador, “el lugar resultaba rigurosamente calvinista” (Shirley, 1998:231). ¿Contradictorio? En absoluto, ya que se trata de que las prohibiciones garanticen la *circulación ininterrumpida* de las mercancías. Todos los esfuerzos por escapar a las limitaciones que poseen los *cuerpos vivientes* se ven frustrados por ese “retorno de lo reprimido” que salta en cada rincón. Ya sea la enfermedad frente a la que no hay cura o la imposibilidad de gozar de un abrazo libre y espontáneo con el cuerpo del deseo, el asunto es que los artificios

chocan contra el muro de la *condición humana*, con nuestra realidad de *seres infinitos limitados por la finitud*.

¡Vamos Deckard! ¡Enséñame de qué estás hecho!

Estas últimas reflexiones tienen como objetivo que no perdamos de vista un punto esencial: los intersticios de la cibercultura son bombardeados por un sinnúmero de ideas posthumanistas, y esto se encuentra en la base del vaciamiento de la política y su conversión en espectáculo nimio. La tecnificación indiscriminada también es un factor a considerar cuando lo que nos preocupa es la desaparición de la acción política, sobre todo cuando se trata de una política consecuente con la condición del sujeto viviente y sus necesidades fundamentales, las cuales no encajan en esa escisión entre cuerpo y mente a la que las tecnologías de la información y la comunicación pueden ser tan proclives. En todo caso, la construcción de una “ciberpolítica” en función de una auténtica emancipación no podría dejarse al mero desarrollo de los ingenios y a la inercia de los aparatos.

Esto nos obliga a plantearnos de manera renovada la pregunta antropológica, no como mero ejercicio academicista, sino como parte de un programa urgente de construcción de alternativas. Para esto quiero volver a *Blade Runner* y a su protagonista: Rick Deckard. Efectivamente, Deckard es *protagonista* de la historia en al menos dos sentidos. Por una parte, la trama se desarrolla en torno a él, a sus aventuras y a la manera como se las ingeniará para salvar el pellejo. Además, la respuesta a la pregunta sobre *quién o qué es él* vendría a ser la clave mediante la cual podríamos intentar deshacer la madeja que constituye el relato *y su significado antropológico*.

El polizone Deckard persigue a un grupo de “replicantes”, robots que emulan la humanidad tan bien que son prácticamente indiscernibles de los humanos verdaderos.

El problema para Deckard es que los replicantes son mucho más fuertes e inteligentes que el humano promedio, y juntos conforman un equipo temible. A medida que van cayendo uno a uno, bajo la pistola de Deckard, al espectador le entran ganas de hacerse una pregunta: ¿qué clase de *hombre* es el que puede imponerse a quienes son como él, solo que mejores? ¿No será que él es también un replicante? Por supuesto, el sentido común no permite que se le arruine la diversión al público: ya se nos ha dicho que Deckard es policía, por lo tanto que es el bueno, humano, etc. No obstante, algunos podríamos preferir hacer las preguntas incómodas.

La primera de ellas apunta a las “pruebas” que garantizarían que hay algo que distingue a Deckard de, digamos, Leo, el primer replicante que aparece en pantalla. Luego de varios recuentos y análisis, llegaremos a la conclusión a la que nos empuja la misma trama (y que ya se anunciaba desde el principio): si algo distingue a los replicantes de los humanos es que los primeros solo viven cuatro años y lo que consideramos “su pasado” no es más que un *collage* construido con retazos de recuerdos “injertados” en su memoria. Pero esto es más una amenaza que una promesa tranquilizadora. Como si no fuera suficiente que nos asustaran con la alusión de que *no podemos* distinguarnos de nuestras propias criaturas, terminan por sugerirnos que, para sentirnos “especiales”, solo tenemos los fragmentos de nuestros recuerdos y un plazo de vida más largo... pero plazo al fin.

Esto nos lleva a la segunda cuestión: ¿Hasta qué punto las ciencias y las tecnologías de simulación nos ayudan a comprendernos mejor y a tener un mayor control sobre nuestras vidas? Es común escuchar que los artilugios tecnológicos solo pueden afectarnos tangencialmente, en tanto no son capaces, por mucha sofisticación que muestren, de llegar al “núcleo duro” que nos constituye, llámesele alma, espíritu, conciencia, genoma... Ha sido Philip Dick, el creador de la novela inspiradora de *Blade*

Runner, quien ha dedicado algunas de sus mejores historias a socavar esta vaga ilusión de invulnerabilidad de la “esencia” humana. La clase de problemas que aparecen con la inclusión en nuestras vidas de patrones adoptados de las máquinas incluye, precisamente, la progresiva disolución de la frontera que nos separa de las cosas, ya que las máquinas son más que nuestras “mediaciones hipertróficas” y pasan a sustituir aquello que antes llamábamos divinidad. Y si las máquinas más avanzadas son capaces de emular la más peligrosa de las imágenes de la divinidad, es decir, *nuestra misma humanidad*, entonces cualquier clave tradicional que pudiéramos tener aún para constatar *lo que somos* termina por someterse a la lógica del ingenio tecnológico humano. Se trata de una auténtica reducción de la realidad a consideraciones *objetivas*.

Si *lo único* que nos distingue de los ciborgs es que vivimos más años, menudo problema el que al final se trate solo de un asunto *cuantitativo*. ¡Qué más da si son cuatro o cuarenta! Y de que “poseemos una historia o un pasado” mejor no hablemos, ya que nuestra “garantía” de que no estamos soñando –o al menos confiando demasiado en noticias, fotos y recuerdos, ni tan claros ni tan distintos– no promete demasiado. Tendríamos que confiar en la perspectiva de un “ojo de Dios” o espectador universal, lo cual no va más allá de mera “idea regulativa”. El director de la película ha planteado el problema de manera muy inteligente: al final, Deckard descubre, mediante un pequeño unicornio de *origami*, que el sueño recurrente que ha tenido con el ser mitológico ya era conocido por los policías que lo contrataron. Nada más que un simple injerto. Que el espectador saque sus propias conclusiones.

Pienso que la cuestión clave que plantea *Blade Runner* es que, si queremos distinguir entre lo real y lo virtual –entre los humanos y las máquinas–, debemos dejar de apelar a criterios objetivos y optar por unos criterios que hagan referencia al *sujeto viviente*.

No es la “autenticidad” de nuestros pensamientos, emociones o recuerdos la que nos garantiza nuestra humanidad, sino *la acción que es constitutivamente humana*, una acción en la que el sujeto se hace presente *en su subjetividad* (Hinkelammert, 2002).

Poco antes del final de la película, la última batalla de Rick Deckard la constituye el enfrentamiento con Roy Baty, el líder de los replicantes. Aunque es Roy quien muere, él es quien gana y derrota toda la lógica de la acción de Deckard, el “cazador de porta pieles”. Este, a punto de caer de la cornisa de un edificio, es salvado por Roy, a quien no le importó que Deckard hubiera dado muerte a su amada, la replicante Pris, apenas unos minutos antes. Lo que humaniza a Roy no es la fuerza ni la inteligencia ni sus sentimientos amorosos, sino la acción que *responde* al sujeto humano que grita e implora. A continuación, Roy muere, no por la pistola del maltrecho y perplejo Deckard, sino porque su hora había llegado. “Es tiempo de morir”, dice en su final. Seguidamente, la frase que resuena en la pantalla es la de un oráculo disfrazado de taimado policía: “¡Es una pena que no sobreviviera! Pero, ¿quién sobrevive?”.

Lo que nos hace humanos es que siempre tenemos delante la posibilidad de humanizarnos, así como el riesgo de caer en las garras de la brutalidad. Eso es lo que significa que se trata de una *verdad subjetiva*. Tal manera de pensar significa un rompimiento con la lógica de los artificios y las máquinas, a las que no deberíamos renunciar, pero de cuyo “espíritu” no deberíamos hacer el paradigma y guía de nuestras vidas.

Es posible que, al final de la historia, el Rick de *Blade Runner* alcanzara la plenitud del acto subjetivo, ya que abandona su condición de asesino y opta por fugarse con Rachel, la replicante a quien ama. Es curioso que en una cinta ciberpunk asistamos a la irrupción de la esperanza en un renacimiento subjetivo de la humanidad. Y dado que antes no podíamos sentir más que pena por las confesiones de ese otro Rick, el del

cuento de Shirley, vale la pena resaltar que las imágenes de ciudades sombrías, máquinas despiadadas y patéticos seres humanos, en busca de la “descarga” que los saque de este mundo, pueden originar un poco de esperanza. En nuestro mundo, la crítica de la cibercultura no será integral ni efectiva si no consiste en la defensa del lugar primordial del sujeto viviente, y en la lucha por que sean los humanos y no las máquinas los que tengan la última palabra.

Bibliografía

- AA.VV. (1996). *Blade Runner*. Barcelona, España: Tusquets.
- Biagi, S. (1999). *Impacto de los medios*. México: International Thomson Editores.
- Cabrera Infante, G. (1998). *Cine o sardina*. Madrid: Alfaguara.
- Čapek, K. y J. Čapek (1966). *R.U.R. Robots Universales Rossum*. Madrid: Alianza.
- Català Doménech, J.M. (1993). *La violación de la mirada*: Madrid: Fundesco.
- Dery, M. (1998). *Velocidad de escape*. Madrid: Siruela.
- Dick, P.K. (2002). *Blade Runner. ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* Barcelona: Edhasa.
- Ewen, S. (1992). “Pragmatism’s Postmodern Poltergeist”, en *New Perspectives Quaterly* 9, N° 2.
- Gibson, W. (1998). *Conde cero*. Barcelona: Minotauro.
- Gibson, W. (1994). “Johnny Mnemónico”, en W. Gibson, *Quemando cromo*, pp. 15-38. Barcelona, España: Minotauro.
- Gibson, W. (1992). *Mona Lisa acelerada*. Barcelona, España: Minotauro.
- Gibson, W. (2007). *Neuromante*. Barcelona: Minotauro.
- Gubern, R. (2000). *El eros electrónico*. Madrid: Taurus.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica*. San José: Editorial Arlequín.
- Marx, K. (1959). *El capital*. Vol. 1. México: FCE.
- Piscitelli, A. (2002). *Ciberculturas 2.0: en la era de las máquinas inteligentes*. Buenos Aires: Paidós.
- Shirley, J. (1998). "Zona libre", en B. Sterling, *Mirrorshades: una antología ciberpunk*, pp. 195-240. Madrid: Siruela.
- Virilio, P. (1999). *El ciber mundo. La política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- Weibel, P. (1998). "El mundo como interfaz", *Revista El paseante*, Nº 27-28, pp. 110-120. Madrid, Siruela.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Žižek, S. (2002). *El frágil absoluto*. Valencia, España: Pre-textos.
- Žižek, S. (2005). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: FCE.

MESA 4: NECESIDAD DE UNA TEORÍA SOCIALISTA DEL CONSUMO Y DE LAS NECESIDADES

Sujeto y liberación en la filosofía latinoamericana contemporánea Contribuciones del cristianismo y el budismo al debate

GUSTAVO FERNÁNDEZ COLÓN

Introducción

No cabe duda de que América Latina es una de las regiones más fecundas y activas del mundo en la búsqueda de alternativas a la crisis de fundamentos que hoy sacude a la modernidad occidental y sus realizaciones materiales y culturales extendidas a la casi totalidad de las sociedades humanas. En un trabajo anterior hemos argumentado que las perturbaciones contemporáneas del capitalismo globalizado son el resultado de la concurrencia de múltiples ondas de inestabilidad sistémica de orden ecológico, tecnológico, económico, político, cultural y militar; y que la sincronicidad de todos estos procesos caotizantes o de bifurcación hace de la actual encrucijada histórica una crisis multidimensional, que está obligando a la especie en su conjunto a escoger entre la devastación capitalista del hombre y de la Tierra o la construcción de una nueva civilización, mucho más respetuosa de las interdependencias ecológicas, la diversidad cultural y la equidad social (Fernández Colón, 2006).

Pero en esta oportunidad quiero referirme a las interpretaciones que algunos filósofos y científicos del continente latinoamericano han venido elaborando acerca de la presente transición, y en particular acerca de la insostenibilidad de la concepción moderna del

sujeto en tanto que agente autónomo de cognición, voluntad y valoración. Con este fin, daremos un vistazo a los aportes formulados a este respecto por el neurobiólogo chileno Francisco Varela [1946-2001], el filósofo venezolano Elías Capriles [1948-] y el pensador cubano, radicado en Alemania, Raúl Fonet-Betancourt [1946-]. Los tres nacieron a finales de la década de los cuarenta del pasado siglo y sus obras han venido adquiriendo un reconocimiento creciente en los medios académicos latinoamericanos y europeos. Y aunque Varela falleció prematuramente a los 54 años de edad, los otros dos continúan desarrollando activamente su labor intelectual.

Francisco Varela

Los tres autores mencionados tienen en común el haber iniciado la maduración de un pensamiento original en un contexto caracterizado por la preponderancia de la crítica postestructuralista a la modernidad y, particularmente, a la categoría de sujeto proveniente de la tradición cartesiano-kantiana. En el caso de Varela, su trabajo como neurobiólogo adquiere notoriedad internacional a raíz de la formulación del concepto de *autopoiesis*, elaborado entre 1970 y 1971 conjuntamente con su antiguo profesor en la Universidad de Chile, Humberto Maturana. La originalidad de la noción de autopoiesis radica en haber llamado la atención por vez primera sobre la propiedad exclusiva de los seres vivos, y particularmente de los unicelulares, de construirse a sí mismos mediante un proceso circular de producción y transformación molecular en virtud del cual emerge un sistema bioquímico estable, capaz de generar una membrana para diferenciarse de su entorno y autorreproducirse preservando su estructura original. Esta noción ofreció, por vez primera, una explicación dinámica sobre el origen y la evolución de los seres vivientes que luego sería corroborada experimentalmente y extendida, con diversos grados de éxito y por distintos autores, a otros campos del saber como la sociología y

la antropología (Maturana y Varela, 2003; 2004).

Tanto Maturana como Varela habían completado su formación como biólogos, adquirida en Chile, con estudios doctorales en la Universidad de Harvard sobre la fisiología de la visión animal. Ello les permitió conocer de cerca las aplicaciones de la cibernética y la teoría de sistemas en el estudio de los procesos cognitivos de los seres vivos y en los desarrollos teóricos y tecnológicos de la inteligencia artificial. En el caso de Varela, su incansable empeño por comprender integralmente la dinámica del conocimiento lo llevó a profundizar en los campos de la filosofía (especialmente en la fenomenología de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty), la epistemología y, en la última etapa de su obra, en la psicología budista.

En el campo de las llamadas ciencias cognitivas, el más relevante aporte de Varela (1998) fue la formulación del paradigma enactivo del conocimiento. Según el propio autor, dos paradigmas han predominado en este ámbito durante la segunda mitad del siglo XX: el cognitivista y el conexionista. El primero de ellos se apoya en el concepto clásico de representación, a partir del cual se define la cognición como el procesamiento de información mediante sistemas de símbolos que describen apropiadamente un aspecto del mundo real. Las investigaciones efectuadas en el marco del paradigma cognitivista suelen apoyarse en los ordenadores como modelos mecánicos del pensamiento. Desde esta perspectiva, el conocimiento es una mera computación física de símbolos, cuyo carácter representacional es abordado mediante la traducción de las diferencias semánticas en términos de las reglas sintácticas del código utilizado.

En contra de esta posición, el paradigma conexionista sostiene, con base en los más recientes descubrimientos de la neurociencia, que el cerebro humano jamás ha funcionado, en la práctica, como una unidad central de cómputos simbólicos.

Investigaciones experimentales han revelado que cada neurona evoluciona operativamente en el marco de una red local que, en respuesta a ciertos eventos ambientales no habituales, tiende a articularse con otras redes locales. De esta manera emergen espontáneamente diversos patrones sinérgicos o de cooperación global no lineal, que se corresponden con eventuales respuestas cognitivas del sistema nervioso a los retos de su entorno. Cuando estas redes de conexiones emergentes generan soluciones exitosas para las tareas requeridas, tienden a consolidarse. De ahí la naturaleza histórica de esta dinámica autoorganizacional de los sistemas biológicos de cognición.

La noción de representación resulta insatisfactoria, al negar la indeterminación y la historicidad de los procesos cognitivos. La epistemología realista que se desprende de ella ha concebido erróneamente al sujeto cognoscente como una especie de paracaidista arrojado en un mundo preestablecido, cuya descripción exacta estará siempre al alcance de la mano de todo aquel que disponga de un mapa fidedigno. En otras palabras, el mundo real está allí disponible para ser aprehendido por cualquier entidad cognitiva facultada para manipular en la pantalla de su mente los símbolos de un lenguaje apropiado, capaz de reflejar como un espejo la imagen de la exterioridad objetiva.

El fracaso de los intentos contemporáneos de construir una máquina lógica capaz de resolver cualquier clase de problemas, y la evidencia creciente de que la computación de lenguajes simbólicos solo es capaz de inferir soluciones dentro de ámbitos estrictamente delimitados, en función de la información previamente aportada por el programador, han llamado la atención sobre la complejidad y la creatividad implícitas en los procesos de aprendizaje de los seres vivos, como lo evidencia particularmente el proceso de adquisición del lenguaje por parte de los niños.

Para Varela, la mayor debilidad del paradigma cognitivista radica en que ignora por completo la dinámica coevolutiva de acoplamiento estructural entre el organismo y su entorno, la circularidad de las interacciones mediante las cuales cada entidad cognitiva y su mundo se codeterminan creativamente a lo largo de la historia de la especie. Veamos un ejemplo tomado de los estudios de la visión, ofrecido por el autor para ilustrar este punto:

Las operaciones neuronales cooperativas que subyacen en nuestra percepción del color son resultado de la larga evolución biológica de nuestro grupo de primates. Pero otras especies han creado mundos cromáticos diferentes al realizar operaciones neuronales cooperativas diferentes a partir de sus órganos sensoriales. Por ejemplo, parece que muchos pájaros son tetracromáticos (requieren cuatro colores primarios), mientras que nosotros somos tricromáticos (nos bastan tres colores primarios). En el dominio del color, ni las aves ni nosotros somos más o menos “precisos” en lo que concierne a un dominio que presuntamente es el “mismo”, sino que habitamos dos mundos perceptivos de diferentes dimensiones, que por lo tanto no se pueden superponer (Varela, 1998:106).

La interacción circular entre el organismo y su entorno, que hace emerger tanto la identidad cognitiva del sujeto como la configuración de su mundo, es lo que Varela define como enacción. En el caso de los seres humanos, es importante destacar que tanto la subjetividad como el mundo producidos simultáneamente por la dinámica enactiva son correlativos e inseparables. Es imposible para nosotros salirnos de nuestro mundo de vida, como lo llamó Husserl, para verificar la correspondencia entre nuestras representaciones y una supuesta realidad objetiva independiente de la historia de nuestra relación con ella. Sin embargo, este énfasis en la codeterminación del sujeto y el objeto no implica una caída insalvable en el subjetivismo o el solipsismo, puesto

que la enacción es un proceso abierto tanto a las perturbaciones ambientales como a las respuestas creativas de la especie. Por otra parte, el mundo de vida que sirve de fundamento a nuestro sentido común carece de límites precisos, lo que hace imposible reproducir las más complejas operaciones de la conciencia humana, mediante las reglas de cómputo de cualquier máquina lógica inspirada en el paradigma cognitivista de la Inteligencia Artificial (Varela, 1996; 1998).

A la luz del nuevo paradigma enactivo, ¿qué queda entonces de las identidades individuales o colectivas?, ¿existe en nuestro interior un yo unitario y permanente?, ¿sigue en pie el sujeto autónomo de la modernidad? Varela nos ofrece sus respuestas a estas preguntas integrando, sin solución de continuidad, los descubrimientos del neurobiólogo con las reflexiones del filósofo. Con base en la teoría conexionista del funcionamiento cerebral, propone que la dinámica histórica de acoplamiento estructural del organismo con su entorno hace emerger una variedad de redes neuronales locales asociadas a aptitudes cognitivas específicas que, al estabilizarse, dan origen a las micro-identidades del sujeto. Cada una de estas micro-identidades está asociada, a su vez, a un micro-mundo, a un ámbito restringido dentro del campo ilimitado de sus interacciones con el medio. Pero ni el conjunto de las micro-identidades conforma una macro-identidad unitaria y permanente, ni el conjunto de los micro-mundos configura un mundo de vida estable y clausurado. Como afirma Varela textualmente (1996: 38-39): “... nuestros micro-mundos y micro-identidades no constituyen un yo sólido, centralizado y unitario, sino más bien una serie de patrones cambiantes que se conforman y luego se desarman”.

Si bien resulta lógico inferir que la pluralidad y la transitoriedad de nuestras micro-identidades pone en evidencia la inexistencia de un yo sólido, no es menos cierto que la sensación subjetiva de contar con un yo unitario que constituiría el núcleo de nuestra

personalidad contradice esa conclusión. Varela resuelve esta aparente paradoja señalando, como lo hizo antes Lacan, que el yo es una construcción lingüística, una ilusión creada por las facultades de autodescripción y narración desarrolladas por el lenguaje humano. Sostiene además, esta vez siguiendo a Nietzsche, que la contradicción entre las pruebas científicas sobre la inexistencia del yo y la creencia de nuestro sentido común en un yo central y personal es un ejemplo notable del nihilismo radical en el que se encuentra atrapada la humanidad de nuestro tiempo. Topamos aquí con un tópico clave de la filosofía posmoderna: el dilema insoluble entre nuestra convicción de que los valores fundamentales de la modernidad son insostenibles y nuestra incapacidad de renunciar a ellos (Varela, 1997).

Varela cree, sin embargo, que este dilema puede ser superado mediante la vivencia directa de la insustancialidad del yo experimentada por las personas entrenadas en ciertas técnicas orientales de meditación, y en particular por los practicantes del budismo zen y el budismo tibetano. Su trabajo conjunto con destacados exponentes contemporáneos de estas tradiciones, como los lamas tibetanos Chogyam Trungpa y Turku Urgyen, lo llevó a convencerse de que el apego psicológico al yo o a la identidad personal se va disolviendo paulatinamente en los sujetos dedicados a estas prácticas meditativas. En estos sujetos desaparece también la angustia existencial ante la experiencia del vacío o la carencia de fundamentos, y se manifiesta una inédita sensación de libertad y plenitud. Para los meditadores expertos, la inexistencia del yo no es, por tanto, una convicción teórica sino una realidad palpable que emerge en la conciencia durante la observación atenta del flujo de pensamientos y emociones de la propia mente. En otras palabras, la experiencia directa de la ilusoriedad del yo, obtenida a través de la meditación sostenida, constituye una prueba vivencial de las últimas aportaciones teóricas y empíricas de la neurociencia, en plena correspondencia

con los hallazgos psicológicos efectuados y transmitidos, durante siglos, por la espiritualidad oriental.

De esta confluencia entre las ciencias cognitivas y la fenomenología contemporáneas y las escuelas tradicionales de meditación se desprenden importantes implicaciones éticas. El budismo enseña que la auténtica compasión o calidez humana solo se manifiesta cuando el apego al propio yo se extingue. La experiencia plena de sunyata o el vacío constitutivo del propio ser y de todos los seres es inseparable de karuna o la atención cuidadosa y espontánea hacia los otros. La compasión sin reglas es el comportamiento natural del sujeto liberado del autoengaño del yo.

Es conveniente acotar que la empatía incondicional o compasión sin reglas solo llega a desplegarse plenamente mediante un prolongado “entrenamiento ético”, que nada tiene que ver con la subordinación de la voluntad a un conjunto de normas racionalistas ni exhortaciones morales. Al contrario, se trata de una práctica metódica destinada a propiciar el abandono del yo y el espontáneo flujo de la energía compasiva hacia todos los seres sin distinción. Con todo, ante la pregunta de si es pertinente desechar todas las normas reguladoras de nuestra convivencia social, Varela (199673) precisa:

No es que no exista la necesidad de reglas normativas en el mundo relativo (...)
Se trata de que a menos que estas reglas se inspiren en la sabiduría que les permite disolverse para hacer frente a la necesidad de respuesta a la particularidad e inmediatez de las situaciones vividas, ellas se transformarán en impedimentos estériles y escolásticos para la acción virtuosa más que en conductos para su manifestación.

Hoy resulta cada vez más evidente que la espiral autodestructiva en la que se halla

embarcada la humanidad hunde sus raíces en la exacerbación del egocentrismo, el individualismo competitivo y la extensión del modelo conductual utilitario del negociante a todas nuestras relaciones sociales. De ahí que la superación de la fijación al yo, y la búsqueda de alternativas éticas y epistémicas que nos permitan salir del atolladero al que nos ha conducido el nihilismo radical, constituyan urgentes desafíos frente a los cuales el diálogo entre la neurociencia de Occidente y la espiritualidad de Oriente tiene una inmensa tarea que cumplir.

Elías Capriles

Las conclusiones a las que arribó Varela en la última fase de su producción intelectual, muestran un alto grado de afinidad con los planteamientos fundamentales de la obra del filósofo venezolano Elías Capriles. Una década de estancia en la India y Nepal le permitieron obtener un conocimiento profundo y de primera mano de las doctrinas y técnicas meditativas de las diversas escuelas budistas del Tíbet y, en particular, de la corriente dzogchén. A tal punto que su obra *Budismo y dzogchén* (2000a) puede considerarse el más importante tratado sobre budismo tibetano escrito en lengua española.

Adicionalmente, Capriles ha logrado integrar su denso conocimiento de la espiritualidad indo-tibetana a un pensamiento crítico de la modernidad que recoge, en una síntesis original, un conjunto de aportes provenientes del marxismo, el socialismo utópico y el anarquismo, la fenomenología y el existencialismo, el psicoanálisis y la antisiquiatría, la ecología radical y la filosofía sistémica de Bateson y Capra, la microfísica del poder de Foucault y la estética de Nietzsche y Schopenhauer, entre otras fuentes. Lo mismo que Varela, apuesta por la construcción de un pensamiento planetario en el que confluyan la racionalidad crítica de Occidente y la mística de Oriente, a fin de proponer soluciones

auténticas a la compleja crisis civilizatoria que hoy amenaza la existencia misma de nuestra especie.

Para Capriles, el proyecto de dominación de la naturaleza que ha servido de fundamento a la modernidad está produciendo resultados totalmente contrarios a los prometidos, puesto que en lugar de facilitar la construcción del paraíso sobre la Tierra nos está conduciendo al infierno. La devastación ecológica provocada por el llamado desarrollo industrial es la mayor evidencia empírica de que el proyecto moderno está alcanzando su reducción al absurdo, al colocarnos frente al dilema de continuar “avanzando” por el mismo camino que nos llevará a la autodestrucción o transformar radicalmente nuestro estado de conciencia y el modo de relacionarnos con los congéneres y con el resto de la naturaleza.

Integrando la antigua filosofía budista y el pensamiento sistémico contemporáneo, sostiene que la causa principal de la presente crisis radica en la percepción fragmentaria y el error cognitivo que caracterizan al psiquismo considerado “normal” en las sociedades modernas. En sus propias palabras (1988:2-3):

Aunque la mente y la materia, el hombre y su medio ambiente, lo mineral, lo vegetal, lo animal y lo humano constituyen un Todo infragmentado, la conciencia del hombre percibe una realidad fragmentada y toma los fragmentos como entes auto-existentes, absolutamente verdaderos, en sí mismos separados, y sin conexión ni interdependencia con los demás entes. El hombre ignora así que la funcionalidad de la realidad es por naturaleza sistémica (...) Es actuando sobre segmentos del sistema como si el mismo no fuera más que la suma de elementos separados e inconexos, que el hombre engendra la crisis que amenaza con destruirlo...

Con base en la fenomenología de Sartre, Capriles ha intentado describir los rasgos ontológicos y gnoseológicos que diferencian la conciencia fragmentaria dominada por el error, de la conciencia holística de quienes han alcanzado el estado de liberación interior preconizado por la espiritualidad budista. Aunque ontológicamente el sujeto y el objeto, la conciencia y el mundo, el espíritu y la materia, forman parte de la totalidad indivisa del universo o *physis*, es inherente a la conciencia fragmentaria la sensación de ser distinta o hallarse separada de todo cuanto la rodea. Esta sensación de separatividad es el origen del dualismo ontológico que nos hace concebir como entidades diferentes el sujeto y el objeto, la conciencia y el mundo, la materia y el espíritu.

En el lenguaje de Sartre, este dualismo se expresa mediante la oposición entre el ser para sí o autoconciencia y el ser en sí o mundo de los objetos. La aspiración última del ser para sí es llegar a ser conciencia de sí (o de sí mismo), lo cual es ontológica y gnoseológicamente imposible, puesto que ello implicaría la absorción definitiva del ser para sí y el ser en sí en el sí mismo. Esta imposibilidad constitutiva del ser para sí de conocer su propia esencia es el origen de la angustia y la insatisfacción permanentes del ser humano. Más aún, no hay ninguna esencia propia que pueda ser conocida puesto que la existencia humana es una nada o apertura, en virtud de la libertad intrínseca de nuestro ser. No obstante, la mirada enjuiciadora de los otros sí está en capacidad de objetivarnos atribuyéndonos una esencia o ser para los otros, que podemos llegar a aceptar con el propósito de lograr el reconocimiento de quienes nos rodean. En todo caso, dada su naturaleza arbitraria y transitoria, cualquier esencia que se autoatribuya el ser para sí o que puedan atribuirle los otros, no pasará de ser sino un autoengaño o acto de mala fe, fraguado para calmar la angustia ante la propia nada. Capriles (1994) sostiene que el ser para sí de Sartre no es otra cosa que la conciencia

dualista o fragmentaria, asediada permanentemente por la angustia provocada por la sensación de separación o distanciamiento del propio ser y de los otros. La conciencia holística, en cambio, se manifiesta como experiencia directa de la no separación del ser para sí y el ser en sí o, en otras palabras, como vivencia no conceptual del sí mismo transfigurado ahora en la totalidad indivisa del universo que incluye tanto al sí mismo como a los demás entes considerados otros por la conciencia fragmentaria. La experiencia de la no dualidad, que los budistas zen designan mediante la palabra *satori* y los budistas tibetanos mediante la palabra *rigpa* (Capriles, 2000a), en ocasiones puede llegar a manifestarse espontáneamente en cualquier ser humano, pero solo se estabiliza y convierte en permanente gracias a la práctica sistemática de la meditación y de otras técnicas de liberación del error desarrolladas por las escuelas tradicionales. Otro de los fenómenos concomitantes con el surgimiento de la conciencia dualista es la aparición de los valores, los cuales operan como compensaciones ilusorias de la plenitud perdida a raíz del extrañamiento de sí mismo y de los otros instaurado por el ser para sí. La falta de sentido o sensación de carencia impulsa al sujeto separado o arrojado fuera de la totalidad a poseer aquellos objetos (que pueden ser también otros sujetos) a los que atribuye el valor de restituirle el sentido o sensación de plenitud perdidos. Pero todas estas operaciones resultan infructuosas, puesto que la separatividad y la angustia retornan siempre, una vez que el sujeto se habitúa al objeto deseado y este deja de producirle asombro o placer. Capriles se aparta de Sartre al defender la posibilidad de que la conciencia fragmentaria o ser para sí se extinga, sin que ello implique la muerte o desaparición biológica del sujeto. Incluso sostiene la tesis de que solo cuando el ser para sí se disuelve por completo, gracias a la estabilización del *rigpa* o estado de conciencia no dual, desaparecen también la sensación de separatividad y la insatisfacción que dan

origen tanto a la aparición de los valores como al comportamiento posesivo, consumista y depredador de la subjetividad moderna. A partir de ese momento, la conciencia liberada del error deja de confundir sus mapas cognitivos con el territorio de lo dado, y la actividad del sujeto se integra armoniosamente al funcionamiento sistémico de la totalidad o *physis* de la que nunca ha dejado de formar parte. De este modo, los valores dejan de ser necesarios para la conciencia, en la que ha desaparecido la ilusión del yo, y a través de la cual fluye espontáneamente aquella compasión sin reglas a la que hicimos alusión al comentar la obra de Varela.

Con todo, Capriles advierte que las personas que no logran trascender el dualismo y acceder a la plenitud y la sabiduría que se manifiestan a partir de la extinción del yo en el estado de conciencia holística “no tienen más remedio que guiarse por valores”. También aclara que el pensamiento conceptual no desaparece por completo en quienes alcanzan este estado de sabiduría espontánea. Es solo que la conciencia opera con el lenguaje y con los conceptos sin apegarse a ellos y sin confundirlos con los segmentos de la totalidad irrepresentable que estos pretenden ilusoriamente representar.

Además del análisis ontogenético, el estudio filogenético del psiquismo revela que, a lo largo de nuestra historia evolutiva, la conciencia fragmentaria que Sartre denomina “ser para sí” no ha sido siempre la condición mental preponderante entre los seres humanos. Según las evidencias aportadas por Capriles, ha habido en el pasado diversos períodos en los que la “normalidad” correspondía a la conciencia holística o no dual, que la tradición budista propone como meta de sus prácticas meditativas. De estas evidencias se desprende que en los últimos siglos no ha habido en realidad un verdadero progreso, como nos lo ha hecho creer la mitología judeo-cristiana que ha servido de fundamento la modernidad. Al contrario, lo que ha tenido lugar es un

proceso de involución o decadencia de las más altas facultades del espíritu humano, a lo largo de los oscuros milenios que nos separan de la última Edad de Oro.

Para fundamentar estas aseveraciones, el autor desarrolla una filosofía degenerativa de la historia (Capriles, 2000b) en la que confluyen tanto los más recientes aportes ofrecidos por la arqueología, la antropología y la historia del arte, como el estudio comparado de las cosmologías cíclicas transmitidas por diversas tradiciones religiosas de la Antigüedad. Dado que no disponemos de espacio suficiente en este trabajo para analizar la gran variedad de sus fuentes, nos limitaremos a hacer una breve referencia a la doctrina de los ciclos cósmicos formulada en el tratado *Las leyes de Manú*, compuesto en la India cerca del año 200 a. C. Este tratado propone una visión circular del tiempo que coincide, en gran medida, con el mito griego de las cinco edades de la humanidad recogido por Hesíodo en *Los trabajos y los días*. Según la versión hindú, cada *kalpa* o día de Brahma abarca mil grandes períodos llamados *mahayugas*, cada uno de los cuales se compone, a su vez, de cuatro eras llamadas *yugas*. Estas cuatro edades se denominan *Krita-yuga*, *Treta-yuga*, *Dwapara-yuga* y *Kali-yuga*, tienen una duración temporal decreciente (1.728.000, 1.296.000, 864.000 y 432.000 años respectivamente) y, al igual que las Estirpes de Oro, Plata, Bronce y Hierro descritas por Hesíodo, su sucesión refleja la decadencia progresiva de las facultades cognitivas y la convivencia social de la humanidad¹. Tanto para la cosmología hindú como para la griega antigua, actualmente atravesamos la fase correspondiente a la Edad Oscura o Kali-yuga, donde imperan, de manera incontenible, el conflicto, la depravación, el

¹ El paralelismo entre la concepción hindú y la concepción griega del tiempo cósmico, solo se rompe en el punto concerniente a la Estirpe de los Héroes, incluida por Hesíodo entre la Edad de Bronce y la Edad de Hierro. Sin embargo, algunos estudiosos del tema como Wilamowitz y Reintzenstein (citados en Hesíodo, tr. 1979) piensan que se trató de un añadido del poeta griego para “encuadrar dentro de esa sucesión el prestigioso mundo de los héroes homéricos” (n. 23, p. 182).

individualismo y el comportamiento autodestructivo de los seres humanos. El carácter cíclico de las cosmologías antiguas, con la notable excepción de la cosmovisión judeo-cristiana, se deriva de la creencia en que, después de la devastación provocada por la intensificación de las catástrofes naturales y la conflictividad humana al final de cada Kali-yuga, se dará inicio, una y otra vez, a una nueva Edad de Oro caracterizada por el predominio de la conciencia iluminada y la armonía social.

Así pues, en palabras del propio Capriles (1994:164):

... podemos ver la evolución y la historia de la humanidad como un proceso de desarrollo paulatino del estado de fragmentación, sobrevaluación y error que nos ha caracterizado durante los últimos milenios –el cual ha producido las relaciones instrumentales (...) típicas de la civilización europea que nos hacen tratar a los otros seres humanos y a la naturaleza como meros medios para lograr fines egoístas– y en general [como un proceso de desarrollo paulatino] de todo lo que ha de ser superado para que sobrevenga una nueva “Edad de Oro”...

Con todo, esta filosofía degenerativa de la historia debe ser entendida como un metarrelato más, tan arbitrario e ilusorio como la ideología del progreso de la modernidad, pues, a fin de cuentas, la verdadera raíz del error que debe ser superado es la confusión de nuestros mapas cognitivos con el territorio irrepresentable de la physis. Y para que este metarrelato alternativo pueda cumplir una auténtica función liberadora, debe asumir expresamente su carácter de construcción lingüística incapaz de adecuarse perfectamente a lo interpretado. En consecuencia, solo deberá ser utilizado como un bote que se emplea para cruzar el río, pero que se abandona una vez que se ha llegado a la otra orilla (Capriles, 2007).

Aunque el autor comparte la tesis marxista de que solo en una sociedad post-capitalista, sin clases y sin Estado, será posible lograr “la reconciliación del hombre con la naturaleza”, cuestiona la creencia típicamente moderna de Marx en el papel progresista que deberán cumplir las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo industrial en la construcción de la futura sociedad comunista. Por otro lado, Capriles se aparta también de la interpretación materialista de la historia, al enfatizar que tanto la conciencia fragmentaria como la actitud instrumental hacia los otros y hacia la naturaleza, que comenzaron a desarrollarse a fines del Paleolítico hasta alcanzar su clímax en la modernidad, constituyen las causas fundamentales del surgimiento de las instituciones sociales del yo, la propiedad privada y el Estado. Por ende, la liberación de las relaciones de explotación del hombre y la naturaleza instauradas por el capitalismo solo podrá cumplirse a cabalidad si se produce simultáneamente una transformación profunda de la psiquis, como la que preconizan las tradiciones espirituales del Oriente. Pues de no ser así: “cuando intentamos cambiar el orden imperante, injusto y opresivo, lo sustituimos con un orden que no es menos injusto y opresivo, pues las relaciones sociales en las que nos hemos desarrollado han estructurado nuestra psiquis, y la estructura de nuestra psiquis, a su vez, estructurará el nuevo orden social que implantemos” (Capriles, 1988:4).

En todo caso, lo esencial de su propuesta radica en que las instituciones del yo, la propiedad privada y el Estado necesariamente deberán desaparecer, si en verdad aspiramos propiciar el surgimiento de una nueva civilización ecomunista y auténticamente posmoderna, que garantice el equilibrio ecológico, la plenitud psíquica y la armonía social de nuestra especie (Capriles, 2007).

Raúl Fornet-Betancourt

Podría objetarse a Varela y a Capriles el haberse limitado exclusivamente a considerar los aportes de las tradiciones espirituales asiáticas, en su búsqueda de alternativas existenciales frente a la crisis del sujeto moderno. Pues tanto en el Occidente cristiano en general, como en la América Latina en particular, lo mismo que en el resto de los espacios culturales del mundo contemporáneo o del pasado, hay también un campo variado de saberes y prácticas sobre las potencialidades de la conciencia humana que valdría la pena poner a dialogar con las tradiciones místicas de Oriente.

Por ello puede resultar revelador contrastar sus puntos de vista con los de otros filósofos latinoamericanos profundamente críticos de la modernidad, como Leonardo Boff, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert o Raúl Fonet-Betancourt, quienes, a diferencia de los dos anteriores, han focalizado sus búsquedas en el ámbito de la filosofía y la espiritualidad cristianas.

Entre estos pensadores de filiación cristiana, me limitaré, por razones de espacio, a comentar las reflexiones hechas por Fonet-Betancourt (2001) en el ensayo “Para una crítica a la crítica del sujeto en los años 60-70s”, presentado como ponencia en el “Encuentro de Ciencias Sociales y Teología: La problemática del sujeto en el contexto de la globalización”, celebrado en San José de Costa Rica en diciembre de 1999.

Fonet desarrolla allí, siguiendo a Sartre, una serie de proposiciones hasta cierto punto coincidentes, aunque no del todo, con las que hemos examinado en Varela y Capriles. Nos parece oportuno resaltar, en todo caso, el hecho significativo de que los tres autores vuelvan la mirada hacia tradiciones de índole religiosa en busca de alternativas de liberación frente a las fuerzas opresoras y autodestructivas desencadenadas por la modernidad.

Fonet asegura que la crítica formulada por los estructuralistas y posmodernistas, y en particular por Lévi-Strauss y Foucault, a la fenomenología del sujeto desarrollada por

Sartre tuvo el modesto mérito de enterrar a un muerto. En su arremetida contra el paradigma de la conciencia fundado por Descartes, los estructuralistas no se percataron de que Sartre, a quien consideraron su máximo adversario, ya había liquidado al cogito cartesiano desde el interior del viejo paradigma. Más aún, Fernet incluye en la lista de sus sepultureros a Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Unamuno, Ortega, Marcel, Jaspers, Merleau-Ponty, Levinas, y un largo etcétera.

Al enfatizar la corporeidad de la conciencia, su estar con las cosas, Sartre llevó hasta sus últimas consecuencias la tesis husserliana de la intencionalidad, con el resultado de que acabó demoliendo la prisión del solipsismo, los muros de la inmanencia en la que se había refugiado el sujeto trascendental del racionalismo cartesiano. La fenomenología sartreana reveló así una dimensión profunda de la conciencia humana como "cuerpo que está compartiendo mundo y materialidad con otros cuerpos" (Fernet-Betancourt, 2001:362). Y al redefinirla de este modo, minó definitivamente las bases del modelo antropológico del humanismo burgués y su pretensión de reducir la existencia del hombre a la actividad egocéntrica del individuo posesivo.

Pero el golpe de gracia al sujeto moderno provendría sobre todo de su distinción analítica entre la conciencia pre-reflexiva y la conciencia reflexiva. La conciencia pre-reflexiva es la forma originaria de la experiencia vital del ser humano en la que aún no se ha manifestado la dualidad entre el sujeto y el objeto; es la mera vivencia espontánea de estar presente en el mundo conjuntamente con los objetos presentes en el mundo. Para la conciencia pre-reflexiva no existen el yo ni el pensamiento reflexivo, aunque ella es la condición previa del modo de conocimiento a partir del cual se originan la conciencia reflexiva y el yo. En palabras de Fernet (2001:362-363), con esta distinción: "Sartre anula la supuesta primacía del cogito reflexivo, del sujeto pensante,

para establecer un nivel de realidad en el que la vivencia en y con la realidad misma es condición del pensar y del saber”.

Es a partir de la aparición de la actividad reflexiva que la conciencia logra ponerse a sí misma como objeto, dando origen al yo. De tal manera que el yo no es el origen de la conciencia, sino un producto de esta. Al centrar su reflexión en el yo que ella misma ha construido, la conciencia se transforma en conciencia cómplice del proyecto de un sujeto que abandona su espontáneo vivir y convivir en el mundo para substancializarse, para autoengañarse al pretender negar la condición temporal y vacía de ese yo con el cual ha decidido identificarse.

La conciencia cómplice que sostiene el autoengaño del yo sirve también de sostén al proyecto político de la modernidad capitalista. El sujeto solipsista creado por la conciencia reflexiva, tras desprenderse de su condición de convivencia originaria con los otros y con el mundo, intentará inútilmente curarse de la enfermedad de su desarraigo mediante el sometimiento de esos otros y ese mundo que ahora le resultan extraños. Es así como se transformará en “empresario”, en individuo entregado a la “empresa” de reconquistar los vínculos perdidos a través del sometimiento de los otros, a través de la apropiación y el consumo de las cosas y del mundo.

Por otra parte, los argumentos de Sartre en contra de los estructuralistas y posmodernistas nos permiten vislumbrar que la muerte del sujeto cartesiano, una vez develado su carácter de ficción producida por los sistemas y juegos del lenguaje, no implica necesariamente la clausura de la libertad del ser humano de rehacer su subjetividad con el propósito de enfrentarse a las estructuras de dominación que pretenden reducirlo a la condición de mero engranaje de la gran maquinaria.

Fornet apunta incluso al trasfondo ideológico de la tesis estructuralista de la desaparición del sujeto y, una vez más, resalta la significación precursora de la visión

sartreana acerca del papel emancipador de la praxis frente a las tendencias totalitarias del capitalismo globalizado. En sus propias palabras (2001: 366):

Sartre logra intuir clarivamente que el ataque estructuralista y post-modernista al sujeto es, en el fondo, un ataque al pensamiento dialéctico e histórico y, en especial, a su esperanzador planteamiento de que el ser humano puede hacer su historia. Eliminar el sujeto es eliminar, en definitiva, la posibilidad de que el ser humano construya la historia según sus necesidades. Por eso no es casual que, así como a la muerte de Dios siguió la muerte del hombre, a la muerte del sujeto siga la proclamación ideológica del final de la historia...

Las observaciones de Sartre tienen además el valor de hacernos ver que el sujeto cartesiano de la modernidad no es la única forma posible de subjetividad al alcance del ser humano. La experiencia originaria de estar presente en y con el mundo, cuya existencia nos ha revelado el análisis fenomenológico de la conciencia pre-reflexiva, le permite a Fernet apostar por el retorno de un sujeto vivo y concreto, construido no desde el núcleo fuerte de un yo, sino a partir de la historia cotidiana de su convivencia con los otros y con el mundo; un sujeto solidario que se hace sujeto “haciendo comunidad”, sin elitismos ni heroísmos solitarios; un sujeto que se manifiesta como acto fundacional de una ética comunitaria centrada en la convivialidad y la fraternidad. La tradición humanista de raigambre judeo-cristiana es recobrada así en el horizonte ético de este sujeto vivo y concreto que, en su condición de “foco irreductible de rebelión y resistencia”, se revela como la encarnación del principio de justicia de un actuar humano correctivo del curso de la historia. Como lo expresa el mismo Fernet (2001: 312): “Hablamos entonces de una subjetividad que carga con el programa de la

humanitas para hacerse su vehículo de realización. Y es por eso que esta subjetividad participa de la memoria histórica que se condensa en la tradición humanística liberadora con fuerza normativa y un imperativo de continuación...”.

La apuesta por el retorno del sujeto bueno, generador de auténticas alternativas de resistencia frente a los engranajes de la globalización, demandará entonces, de acuerdo con Fernet, el desarrollo de una práctica crítica que permita al sujeto convivencial originario emanciparse de las estructuras alienantes que lo han convertido en un hombre institucionalizado y serial; una práctica crítica que nos ayude a revertir los procesos de substancialización de la subjetividad impuestos por la idea y la práctica de la propiedad privada; una práctica crítica que contribuya a reconocer y desarmar cotidianamente los mecanismos hipnóticos que pretenden reducir a los seres humanos a meros consumidores.

Balance crítico

Una valoración comparativa de los planteamientos de los tres autores analizados en este trabajo sugiere en primer lugar que, para todos ellos, la modernidad capitalista constituye un proyecto histórico de dominación del hombre y la naturaleza que amerita ser superado. Todos comparten la tesis de que el sujeto trascendental de la tradición cartesiano-kantiana, el yo concebido como núcleo de la identidad personal, el modelo antropológico del individuo posesivo y el dualismo gnoseológico sujeto-objeto son ficciones construidas por la modernidad que operan como dispositivos de dominación de la subjetividad a fin de ponerla al servicio de la funcionabilidad del sistema. Todos coinciden también en que el desmontaje del yo, el sujeto cartesiano, el individualismo posesivo y el dualismo sujeto-objeto es una condición necesaria para ponerle fin a la reproducción global del proyecto de dominación de la modernidad.

Se evidencia un consenso en torno a la idea de que la muerte del sujeto declarada por el estructuralismo y el posmodernismo, una vez develada su condición de ficción lingüística o engranaje estructural, no implica necesariamente que el ser humano contemporáneo deba permanecer inmobilizado por un nihilismo cínico, ni resignado a la aceptación complaciente o desesperanzada de los mecanismos de dominación imperantes. Hay formas alternativas de subjetividad y resistencia que estamos llamados a explorar para hacer frente a las amenazas destructivas de la modernidad. Por lo que la proclama de la muerte del sujeto moderno no puede limitarse a la mera constatación estética de su condición de máscara cultural de la dominación, sino que se revela como un punto de bifurcación capaz de desencadenar inéditas energías liberadoras y de reconciliación amorosa del hombre con sus próximos y con el universo. Por último, de los aportes de estos tres autores se desprende que en las tradiciones espirituales de Oriente y Occidente es posible encontrar cosmovisiones y prácticas liberadoras de la subjetividad, que pueden contribuir enormemente a la inaplazable tarea de transformación de las estructuras opresivas y las fuerzas destructivas desplegadas por el capitalismo globalizado.

Hay, por otra parte, diferencias importantes entre estos tres filósofos latinoamericanos, que pueden llegar a ser sustanciales a la hora de definir el alcance de la transformación de la subjetividad a la que todos ellos nos convocan.

Si bien es cierto que coinciden al momento de resaltar la significación de la inexistencia del dualismo sujeto-objeto como rasgo estructural de la conciencia liberada, la conciencia iluminada descrita por la tradición budista no puede equipararse a la conciencia pre-reflexiva a la que Fernet, siguiendo a Sartre, le atribuye también la condición de la no dualidad. Al contrario, las observaciones coincidentes de Varela y Capriles apuntan más bien hacia lo que podríamos denominar una conciencia meta-

reflexiva, en la cual la función conceptualizadora no desaparece, sino que opera subordinada a una dinámica cognitiva cualitativamente distinta, basada en una percepción holística de la *physis* en la que ya no se manifiesta la dicotomía entre la mismidad y la otredad.

Entretanto, el énfasis de Fernet en la necesidad de contar con una praxis crítica orientada por el programa ético del humanismo cristiano sugiere que para alcanzar la articulación de su “sujeto vivo y concreto” resulta determinante la operatividad de la conciencia reflexiva sartreana, construida sobre la base del dualismo sujeto-objeto. Y este énfasis puede interpretarse, desde la óptica de Varela y Capriles, como un síntoma de la persistencia de una subjetividad aún no liberada del error del dualismo y, por consiguiente, propensa a reproducir tanto la substancialización de sí misma y de los otros como las relaciones instrumentales sostenedoras de la dominación.

Por otra parte, Varela y Capriles insisten en señalar que la conciencia iluminada es la fuente de una sabiduría y una compasión no reguladas por normas éticas, que conducirían al sujeto a un estado de fraternidad cósmica armonizadora de sus relaciones con los seres humanos y con el conjunto de la naturaleza. Aquí radica su diferencia más profunda con el sujeto convivial vislumbrado por Fernet, pues este último se funda en un programa ético esencialmente antropocéntrico, cuyo objetivo primordial es el logro de la justicia social y la convivencia fraterna entre los hombres simbolizada por el ágape.

Cabe señalar que dentro de la tradición cristiana es posible identificar otras propuestas de liberación de la conciencia mucho más próximas a la sabiduría espontánea y la fraternidad cósmica de la espiritualidad budista. Me refiero a la mística panteísta de figuras como el Maestro Eckhart, San Francisco de Asís o San Juan de la Cruz. Pero estas figuras, en particular, no parecen constituir los modelos de la subjetividad

alternativa propuesta por Fernet. Sí llegan a ser, en cambio, los modelos éticos de la “síntesis entre la arqueología interior y la ecología exterior” en la que tanto ha insistido el teólogo brasileño Leonardo Boff (1990). Pero sobre este punto no nos extenderemos en la presente ponencia, puesto que ya lo hemos analizado detenidamente en nuestro libro *Llama de Amor Viva. Ensayo sobre la mística de San Juan de la Cruz* (2008).

Bibliografía

- Boff, Leonardo (1990). *San Francisco de Asís: ternura y vigor*. 5ª ed. (Trad. F. Lledías). Santander, España: Sal Terrae.
- Capriles, Elías (1988). “Sabiduría, equidad y paz”. Ponencia para el “Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida”. Mérida, Universidad de los Andes.
- Capriles, Elías (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema: ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- Capriles, Elías (2000a). *Budismo y dzogchén*. Vitoria, Euskadi: Ediciones La Llave.
- Capriles, Elías (2000b). *Estética primordial y arte visionario: un enfoque cíclico-evolutivo comparado*. Mérida: Publicaciones del Grupo de Investigación en Estudios de Asia y África (GIEAA)/CDCHT-ULA.
- Capriles, Elías (2007). “Hacia el ecomunismo: una respuesta mítica a algunos problemas del marxismo”. Disponible en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap>, Universidad de los Andes.
- Fernández Colón, B. (2006). “La alternativa ecosocialista. Una visión latinoamericana del dilema contemporáneo entre la devastación capitalista del hombre y de la Tierra o el surgimiento de una nueva civilización”. Disponible en <http://culturacaribe.blogspot.com>.

- Fernández Colón, Gustavo (2008). "Llama de Amor Viva. Ensayo sobre la mística de San Juan de la Cruz". Próxima publicación.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Hesíodo (1979). *La teogonía*. (Trad. A. Pérez Jiménez). Barcelona, España: Bruguera.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. 6ª ed. Buenos Aires: Lumen/Editorial Universitaria.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2003) [1984]. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen/Editorial Universitaria.
- Varela, Francisco (1998) [1988]. *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. (Trad. C. Gardini). Barcelona, España: Gedisa.
- Varela, Francisco et al. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. 2ª ed. (Trad. C. Gardini). Barcelona, España: Gedisa.
- Varela, Francisco (1996). *Ética y acción*. (Trad. C. Santa Cruz). Santiago de Chile: Dolmen.

La falacia sobre el "fin de la historia"

Las dinámicas sobre el surgimiento de los procesos revolucionarios

Los invisibles continúan haciéndose visibles

JUDE LAL FERNANDO*

*La revolución no es un hecho que ocurre de pronto,
más bien es un proceso vigoroso, aunque a veces infame,
que impulsa el logro de la historia de la emancipación humana.*

Aijaz Ahmed

Más de cien filósofos, teólogos, politólogos y sociólogos de veinticinco países, aproximadamente ochenta de ellos de países de América Latina y el resto de países de Asia, África, Europa y Estados Unidos se reunieron en la ciudad de Maracaibo, estado Zulia, del 8 al 16 de julio de 2008 para discutir “los desafíos del socialismo del siglo XXI” bajo el tema “Alienación, comunicación y consumo”. El encuentro se llamó “IV Foro Internacional de Filosofía de Venezuela”. Se han llevado a cabo encuentros similares en los últimos tres años, organizados por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela. Un colega y yo tuvimos el privilegio de haber participado en el cuarto foro representando al continente asiático. El evento resultó ser un claro indicador de la imperiosa necesidad que tienen las masas oprimidas de alcanzar la justicia y la libertad, además de sus continuos intentos históricos por articular y concretar esa necesidad en términos socioeconómicos, políticos y culturales. Pese a lo que los ideólogos del Nuevo Orden Mundial “profetizaron”: ¡la historia no ha llegado a su fin, aun después de la caída del Muro de

* Investigador y ponente sobre temas cristianos-budistas en la Escuela Ecuménica Irlandesa, Universidad de Dublín, Irlanda. Ponente sobre religiones mundiales en la Universidad de San Patricio (Dublín), y en la Universidad Carlow (Carlow, Irlanda). Coordinador de campaña del Foro Irlandés por la Paz en Sri Lanka; ex coordinador nacional para el sindicato All-Ceylon Fisherfolk Trade Union en Sri Lanka.

Berlín!

Una filosofía desde abajo

La aproximación al tema de la filosofía que se ha dado en los foros venezolanos se podría llamar “la filosofía desde abajo”. Estos foros abordan la filosofía no como un estudio sobre categorías metafísicas abstractas, sino como una investigación sobre las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales concretas y sus bases ideológicas, que pueden ya sea deshumanizar o humanizar a nuestras sociedades. La praxis de filosofar consiste en el surgimiento del poder popular venezolano por parte de las masas pobres urbanas y rurales, en la creciente solidaridad con Cuba, Bolivia y Ecuador, así como también comprende las implicaciones que tienen estos desarrollos en América Latina, Asia y África al frente de las formas capitalistas de la globalización y de las políticas imperiales de los Estados Unidos de América. Como lo señala Enrique Dussel, la filosofía desde abajo es una “filosofía de la liberación” que “se eleva desde la periferia, desde el oprimido, desde la sombra que la luz del Ser no ha sido capaz de iluminar”. Su conceptualización “parte del no-Ser, de la nada, de lo diferente, de lo externo, del misterio del sin sentido” (Dussel, 1985:14).

¿Cómo una tierra rica en petróleo y otros recursos naturales tiene una población con un ochenta por ciento que vive en extrema pobreza, reducidos a la nada y hechos invisibles por décadas? Esta era la principal interrogante que las personas en los barrios, en los campos y en las calles se preguntaban por décadas; es la pregunta clave que define al movimiento sociopolítico y cultural que se aceleró con el liderazgo de Chávez desde los años 90. La interrogante “¿por qué somos pobres en nuestra tierra?” fue la introducción hacia una “filosofía desde abajo” que le abrió el camino a una nueva definición de democracia, no como la querían los ricos y poderosos, sino

como una democracia liberadora, en la que los pobres comienzan a definir su vida socioeconómica, política y cultural. La victoria del movimiento político de Chávez en 1998 y en 1999 fue la de esta fuerza liberadora donde la mayoría de los pobres votaron por una nueva Constitución que garantizaría su derecho a una vida con dignidad en su propia tierra. Simón Bolívar, el Libertador de Venezuela, quien lideró el movimiento nacionalista en contra de la dominación de la colonia española en el siglo XIX y motorizó la integración de los países latinoamericanos, se convirtió en el símbolo liberador del nuevo movimiento político impulsado por Chávez. La nueva Constitución llamó al país: “la República Bolivariana de Venezuela”. Las primeras palabras del preámbulo de la Constitución (1999:7) son las siguientes:

El pueblo de Venezuela, en ejercicio de sus poderes creadores e invocando la protección de Dios, el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar y el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes y de los precursores y forjadores de una patria libre y soberana; con el fin de refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado, que consolide los valores de la libertad, la independencia, la paz, la solidaridad...

Lo laico y lo religioso se mezclan, sin afirmar la existencia de una sola identidad, ya sea seglar o religiosa. La contribución histórica de los antepasados en pro de la liberación nacional ha sido admitida; por tanto, se sobrepasan así las barreras étnicas y religiosas, al tiempo que se reconoce la diversidad. La democracia se define como un proceso participativo mientras que la forma de gobierno es descentralizada. La justicia y los valores de la libertad son las principales características del Estado.

La revolución bolivariana de Venezuela no comenzó con la transformación total de las estructuras estatales ni con la nacionalización de todos los sectores privados. Por lo contrario, se inició llevando numerosos programas socioeconómicos, políticos y culturales promovidos por el Gobierno a los barrios pobres, a los campos donde están los campesinos y a las comunidades indígenas. Se invirtió el ingreso del petróleo nacionalizado en estas iniciativas; esto podría llamarse una “guerra en contra de la pobreza”, cuyo propósito era el derecho a la vida. Tal como el sociólogo y politólogo James Petras señala: estas iniciativas “han reducido drásticamente la pobreza a largo plazo más rápido que cualquier otro régimen en la región, quedando así demostrado que un régimen nacionalista resulta más efectivo en acabar males sociales endémicos que su contraparte neoliberal” (Petras, 2008). Sin embargo, no se trata de que el Estado benefactor haga que el pobre se vuelva dependiente de él, más bien, estos programas les suministran a los pobres herramientas básicas para que se organicen y se reafirmen como ciudadanos del Estado. La distribución de la tierra, la construcción de casas, la educación, los programas de entretenimiento y el establecimiento de nuevas empresas económicas yacen en la comunidad, en el colectivo. Esos programas del Gobierno fueron diseñados con la intención de promover la conciencia social colectiva en las personas cuyas vidas habían sido destruidas por el liderazgo político, respaldado por los Estados Unidos, que sostenía formas neoliberales de economía.

Venezuela era un país conocido como el quinto más grande exportador de petróleo del mundo y como un aliado de Estados Unidos, así como también, en el mercado mediático dominante, como un país con mujeres que a menudo ganaban certámenes de belleza. Hoy en día, después de una década de procesos transformadores, su ochenta por ciento de pobres ha comenzado a despertarse y con coraje afirman que Venezuela no es tan sólo un país con personas bellas, sino también con gente

inteligente, generosa y digna. Los invisibles han comenzado a hacerse visibles, tal como señala John Pilger en su célebre documental “War Against Democracy” (Guerra contra la democracia). Los no-existentes han llegado a “ser” no otra nación dominante, sino una nación de pobres que han despertado y que ya no quieren ser subyugados por el capitalismo y por las políticas del imperio. Actualmente, la intención que tiene Venezuela de concretar una articulación de estructuras sociales y políticas justas enciende las esperanzas de lograr una solidaridad entre los continentes, así como también establecer formas múltiples de resistencia de los pueblos oprimidos por el capitalismo y el imperio. De ahí que veamos al país de las “Miss Mundo” envilecido por los medios de comunicación, llamándolo el “eje del mal”.

Los sordos escuchan, el tonto habla y el cojo camina

Después de cada sesión del IV Foro de Filosofía de Venezuela –desde la mañana hasta tarde en la noche–, se organizaron encuentros públicos en las universidades y gobernaciones para interactuar con los estudiantes, campesinos, trabajadores y líderes comunitarios de los barrios, así como también con comunidades indígenas. La segunda mitad del evento se trasladó a veintitrés estados del país, donde se dieron sesiones simultáneas de encuentros públicos. Tres o cuatro académicos internacionales discutieron con las personas congregadas acerca de lo tratado sobre la filosofía de la liberación y los desafíos que se tienen para concretar la articulación socialista en el siglo XXI, la cual se está emprendiendo en Venezuela y en otros países de América Latina. En cada sesión se presenció una gran participación de las personas, no tan sólo en número, sino también por su disposición a comentar, dar sugerencias y buscar soluciones a los problemas del proceso revolucionario que han comenzado. Un país que es acusado por los Estados Unidos y el Occidente de dirigirse hacia el

“comunismo”, “eliminando la libertad de expresión”, es un país que, por el contrario, abre foros en cada rincón, aun en el más recóndito, del territorio: en los barrios y en las regiones indígenas para que los pobres hablen sobre sus problemas, necesidades y lo que rechazan. Es el único lugar donde la población más pobre es educada sobre sus derechos constitucionales y obligaciones. Pudimos ver las Constituciones de bolsillo en las manos de muchos que conocimos en las discusiones.

“Fue Chávez quien nos abrió los ojos. Fue él quien nos hizo recordar nuestros derechos, nuestra dignidad y nuestra responsabilidad que debemos tener con nuestra patria. Antes que él llegara al poder no sabíamos quiénes éramos y qué deberíamos ser” dijo un viejo campesino, miembro de una cooperativa de campesinos. El líder de Venezuela, llamado “el autócrata de Caracas” por la revista neoliberal *The Economist*, es considerado, según los pobres que han tomado conciencia, aquel que inició una revolución en la que se hace que los ciegos vean, los sordos escuchen y los cojos caminen. De acuerdo a la revista *The Economist*, el grupo de votantes que apoya a Chávez son los pobres, no las clases media, media-alta rural y urbana, ni la élite. Existe una marcada diferencia entre este tipo de votantes pobres y aquellas masas pobres que apoyan a Mugabe en Zimbabwe y a Rajapakshe en Sri Lanka, quienes son constantemente engañadas por la máquina propagandística del Gobierno, convirtiéndolas en guerrillas chauvinistas y tribales bajo liderazgos políticos semif feudales. Los pobres en Venezuela están conscientes de que entraron en un proceso de revolución constitucional. Venezuela ha llevado a cabo el mayor número de elecciones (casi once) durante una década, en comparación con otros países latinoamericanos. Estos procesos electorales fueron creados para que las masas puedan ejercer su poder para salvaguardar y fortalecer el proceso revolucionario que ellas mismas comenzaron. En todas las elecciones ha habido, sin precedente alguno,

una asistencia masiva; y, a pesar de ello, Estados Unidos de América acusa a Venezuela de ser un país “antidemocrático”; es de resaltar que Estados Unidos de América es uno de los países más apáticos del mundo a la hora de votar.

Una de las características más sobresalientes de la Constitución bolivariana es su énfasis en la democracia participativa, en la que los ciudadanos se deben involucrar lo máximo posible en el proceso para la toma de decisiones políticas. La Constitución permite que cualquier gobernante electo, incluyendo el Presidente, pueda ser removido de su puesto por medio de un referendo popular a mitad del término. El Gobierno ha creado los Círculos Bolivarianos, así como las organizaciones comunales y vecinales que se centran en la educación popular y el activismo. El objetivo de estas iniciativas es suministrarle a las personas una plataforma para que tomen conciencia de sus derechos bajo la nueva Constitución –tales como la educación gratuita, al igual que los servicios de salud, entre otros–, así como también para que hagan contraloría social, denunciando a sus representantes públicos o gobierno local si cometen alguna falta al aplicar cualquier programa social. El tipo de socialismo venezolano se caracteriza por una revolución constitucional.

Numerosos encuentros organizados por el IV Foro de Venezuela fueron momentos de celebración por sus victorias, así como también lugares para buscar vías para encarar los desafíos, al igual que las amenazas que se les presentan, interna y externamente, y que atentan en contra de los logros revolucionarios. Un participante señaló la naturaleza del reto que Venezuela enfrenta, al decir: “Para Cuba, Miami está fuera de su territorio y es externa, pero para Venezuela no está tan sólo Miami afuera, sino también se encuentra adentro del país, interrumpiendo el proceso revolucionario a

través del mercadeo de los medios de comunicación”¹. El fervor, el entusiasmo, el compromiso y el conocimiento de los participantes en relación al proceso liberador emergente mostraron el crecimiento del nivel de conciencia social en Venezuela en particular, así como también en el resto de América Latina de manera general. Asistieron muchas personas a los encuentros, tanto jóvenes como viejos, hombres y mujeres. Un comentario hecho por un trabajador en un encuentro realizado en una fábrica de zapatos en la ciudad de Caracas es revelador: “Hago zapatos aquí no tan sólo para ganarme la vida, sino también por la revolución venezolana. Lo que produzco también va a Bolivia para fortalecer el proceso allá. Las personas los pueden comprar a bajo costo y son muy duraderos”. Es una fábrica que le pertenece a una cooperativa en un barrio. Existen más de cien mil cooperativas en todo el país que trabajan de manera similar, empleando aproximadamente a setecientas mil personas. Una mujer líder en una fábrica de vestidos, la cual le pertenece a una cooperativa de mujeres en un barrio, dijo: “No permitiremos que nuestro proceso revolucionario se revierta. Antes éramos tan sólo amas de casa, pero ahora las mujeres nos estamos convirtiendo en líderes de esta revolución. Nuestros hombres no pueden decir que no hay trabajo ahora ni darse al ocio; nos tienen que seguir ahora”. Se han establecido nuevos bancos para dar préstamos con bajos intereses a pequeñas empresas, a las cooperativas de mujeres y a trabajadores. El Banco de la Mujer (Banmujer) provee educación y asesoría económica a las mujeres que tengan cooperativas. Grupos de mujeres han establecido

¹ Fue este factor Miami, interno y externo, el instrumento para llevar a cabo el golpe del 2002, sin éxito, en contra del Gobierno de Chávez. La élite rural y urbana que conforma la oposición en Venezuela está conectada tanto a la jerarquía católica del país como a la Casa Blanca. Esta alianza se manifestó claramente durante el golpe del 2002. La televisión pública de la República de Irlanda RTE (Radio Telefís Éireann) se encontraba en el palacio presidencial, coincidentalmente, haciendo un documental sobre la realidad política de Venezuela cuando ocurrió el golpe; logró captar las imágenes y conversaciones que comprueban estas alianzas “profanas”. Los pobres, de a miles, bajaron de sus barrios en Caracas y bordearon el palacio presidencial para enfrentar a esas alianzas y, así, reestablecer la democracia.

casas de alimentación en las áreas más pobres. Las masas de miseria que circundan el valle de Caracas están emergiendo como una nueva fuerza humana, transformando su destino e imponiéndose como sujetos que hacen parte de una nueva historia.

En un encuentro con los líderes en el municipio Mara vimos cómo los indígenas se han organizado para cultivar la tierra que les fue distribuida como propiedad colectiva. Se ha introducido la reforma agraria, y con ella la Ley de Tierras, en estos diez años de proceso revolucionario, consistente en la redistribución de tierras no cultivadas a las comunidades indígenas, a campesinos pobres y a trabajadores agrícolas en todo el país. La premisa de “darle a las personas lo que se merecen” puede ser interpretada de dos maneras. Una: distribuirle la tierra a las personas como grupos de individuos y darles incentivos para cultivar bajo lineamientos del FMI y del Banco Mundial (como en Sri Lanka); y la otra: regresarle la tierra a las personas en base a lo colectivo y que sean ellas que decidan qué cultivar, bajo políticas agrarias nacionales que van dirigidas a la autosuficiencia. Es esta última visión la que es promovida por la democracia participativa en Venezuela. A lo largo de este proceso, comunidades campesinas han tenido que enfrentar la brutal fuerza de la élite rural, quienes se adueñaron de vastas áreas de tierra. En el sector industrial, se ha llevado a cabo un proceso de nacionalización de fábricas, en el que los trabajadores se han convertido en socios de las industrias. El principio de la codeterminación se aplica al definir los derechos de los trabajadores.

A través de nuestras visitas a los centros de diagnóstico integral en las áreas rurales del país pudimos hablar con campesinos pobres que iban por tratamientos. Una madre con un niño cargado, dijo: “ya no tengo miedo ahora cuando mis niños se enferman, ni pienso que pueden morir por falta de tratamiento”. Los centros están muy bien equipados y están abiertos las veinticuatro horas del día. Los doctores y los

trabajadores en el área de salud visitan los hogares para instruir sobre el cómo vivir una vida saludable. En la última década, la tasa de mortalidad infantil se ha reducido de un 21,4 a un 13,9. Más de trescientos centros de atención primaria se encuentran en las comunidades más pobres, dando atención a la salud gratuitamente. Estos centros son administrados por los comités de salud organizados por las comunidades. Hay veinte mil médicos cubanos y trabajadores en el área de la salud que laboran en dichos centros, así como también en el resto del país.

Una cadena de supermercados llamada MERCAL, con precios subsidiados, ha sido establecida para salvar a los pobres de los altos precios arbitrarios impuestos por el sector privado. Cláusulas constitucionales que garantizan los derechos de los ciudadanos se imprimen en los empaques de los productos. Se introdujo un sistema de control de precio para ciento sesenta productos alimenticios de primera necesidad, además de incorporar sesenta productos domésticos. Las cooperativas de mujeres también han puesto pequeñas ventas con precios subsidiados. Este sistema ha ayudado a conquistar un considerable porcentaje del mercado de productos alimenticios básicos, contribuyendo así a que los precios de los alimentos bajen. Se han promovido cultivos orgánicos en terrenos en el corazón de Caracas, donde antes operaban mafias y el crimen organizado. A diferencia del Este, los pobres tienen acceso a alimentos orgánicos a un costo económico. Los programas para ahorrar la energía han sido promovidos con la ayuda de miles de voluntarios universitarios; van de casa en casa educando a la gente acerca de los métodos para ahorrar energía, lo cual eleva la conciencia para cuidar el planeta.

Se han abierto nuevas universidades en las áreas rurales del país, especialmente en aquellas donde las comunidades indígenas viven. Se reconoce la sabiduría de los pueblos indígenas mientras se promueve la enseñanza de sus lenguas. En una reunión

en una universidad recién abierta en el municipio Mara, con una población indígena considerable, los estudiantes y profesores señalaron cómo la revolución les ha dado educación. Muchos de ellos se están especializando en gestión ambiental. Se han introducido programas de alfabetización para jóvenes y viejos, mientras se les garantiza educación gratuita a los niños desde la primaria hasta el bachillerato. Hay miles de voluntarios trabajando en la campaña de alfabetismo, así como en la educación primaria y secundaria, sin pertenecer al sector de educación necesariamente. Un estimado de 1,5 millones de personas han aprendido a leer y escribir en la campaña de alfabetización en todo el país, en un lapso de cinco años. Uno de los rasgos más resaltantes de esta campaña es la contribución de las Fuerzas Armadas al organizar y conducir esta campaña de alfabetización. Algunos campos militares fueron transformados en centros de programas de alfabetismo.

En una reunión sostenida con oficiales en la Academia Naval se discutió cómo militares financiados por los Estados Unidos han sido represivos en América Latina y cómo las Fuerzas Armadas venezolanas sirven a su pueblo al reafirmarles su dignidad, objetivo de la revolución. Para mí, que vengo de un país de represiones militares, esto resultó inimaginable, así como era inimaginable para los venezolanos hace una década. La conciencia social en los militares sociales ha sido un factor central que mantiene y fortalece al proceso revolucionario. El mismo presidente Chávez comenzó su carrera política como militar preocupado por las masas pobres, deseando su liberación del yugo estadounidense y de la oligarquía local.

La revolución constitucional de los venezolanos, caracterizada por la democracia participativa, brinda esperanzas a muchas personas en el mundo. Sin embargo, sus logros son constantemente descritos por los medios de comunicación dominantes, respaldados por los Estados Unidos, como resultados del “eje del mal”. A pesar de ello,

los canales de televisión Telesur y Venezolana de Televisión, vistos en toda Sudamérica, han desafiado al monopolio de los canales privados con sus reportajes y programas de análisis. En uno de los encuentros públicos realizado en un gran auditorio en Caracas cuando el moderador mencionó a Telesur, toda la audiencia aplaudió. Venezuela está emprendiendo un camino lleno de iniciativas liberadoras que motiva las luchas de los pueblos en todo el mundo.

¡Los desafíos que se tienen por delante!

Los logros de la revolución son notables. Sin embargo, este proceso ha de encarar desafíos en el presente y en un futuro. Por décadas, la riqueza del petróleo del país había sido disfrutada por los estadounidenses y la élite venezolana; esta aún propaga su patrón consumista al estilo “mayamero”, unido a su poder político, a través de los medios de comunicación. La visión que se promovía era la del consumismo y la del individualismo. La identidad humana era redefinida por lo que uno compraba. El ciudadano era reducido a ser un simple consumidor. A pesar de que un individuo puede convertirse en una persona por el sólo hecho de ser parte de la sociedad, la correlación social era definida en función del mercado, donde uno puede llegar a ser alguien por el sólo hecho de ser parte del mercado. En este paradigma, “Compra algo y sé alguien”, se representa el parámetro que determina el significado de la vida. Tal como Sulak Sivaraksa, un activista budista tailandés por la paz, de manera sabia señala: “Yo compro, por lo tanto, Soy” (Sivaraksa, 2005:58), esta proposición es la nueva filosofía de las formas capitalistas de la globalización. Aunque numerosas iniciativas colectivas socioeconómicas y políticas han promovido la solidaridad entre los pobres en Venezuela, continua un bombardeo de propaganda que gira en torno a patrones consumistas; bombardeo que es llevado a cabo por las corporaciones multinacionales y

que ataca la psique de las personas. De veinte canales de televisión que se transmiten en el país por cable, tan sólo dos son llevados por el Gobierno. El resto de los canales son manejados por el sector privado. Después de mi visita a Venezuela, dos de mis amigos estadounidenses en la Universidad de Dublín, me preguntaron: “Dinos, ¿qué exactamente pasa en Venezuela?”, Yo les mencioné esta realidad. Entonces, ambos dijeron: “¡Oh! Eso quiere decir que hay democracia en Venezuela; canales de televisión privados pueden operar allá”. Lo que mis amigos no entienden es la diferencia que existe entre una democracia liberal y una liberadora.

El individualismo, opuesto al carácter social del ser humano, es un rasgo clave en la ideología económica neoliberal y es impulsado por la fase actual de la globalización capitalista. A pesar de que los ideólogos neoliberales hablan sobre la interdependencia de las economías y la democracia como base, a lo que realmente se refieren es a una red de relaciones económicas y políticas dominadas por el capital global, políticamente controlado por Estados Unidos, Europa y China. Al tiempo que la cooperación transnacional forma una economía híbrida conjuntamente con la cultura, las masas de personas se convierten en mercancías y son cada vez más atomizadas bajo este sistema. En este sentido, no es la interdependencia de las economías y la democracia las que están actuando, sino un ciclo de dependencia y un proceso de deshumanización. Mientras el mercado mediático promueve el ideal individualista a través de la imposición de patrones consumistas, el sufrimiento colectivo pasa desapercibido a causa de esta dependencia y deshumanización, y así se suprime la conciencia social colectiva. El proceso venezolano demuestra que es posible construir una conciencia social colectiva en contra del proceso individualista, mercantilista y atomizador de la sociedad. Los pobres en los campos y en las ciudades comprueban que la articulación neoliberal de interdependencia “dependiente” puede ser

desmantelada por medio de una interdependencia “no dominante”, en la que ni la naturaleza ni los seres humanos sean vistos como mercancías, y así abrirnos a nuestra ecohumanidad. Sin embargo, esta visión no puede ser lograda cambiando tan sólo el modo de producción; debe estar acompañada por una formación de la conciencia social y una cultura alternativa diferente a la consumista.

La revolución constitucional de Venezuela enfrenta el reto de crear una cultura libre de consumo opuesta a los valores del mercado propagandístico que domina los medios de comunicación. Este tema salió a relucir en muchos de los encuentros con los campesinos, los trabajadores y los estudiantes universitarios. Las preguntas y los comentarios que surgieron de los encuentros reflejan el grado de conciencia política de las personas que se encuentran dentro de un proceso revolucionario, disfrutando de los derechos de una democracia participativa. ¿Cómo construimos patrones alternativos al consumo, no tan sólo a través de una transformación económica, sino también por medio de un cambio de pensamiento que es influenciado por el mercado mediático? La respuesta al consumismo capitalista no es la de adoptar una disciplina rigurosa ni la de privarse de posesiones. La respuesta está conectada al significado de la vida o a la idea de progreso que la esfera cultural de una sociedad promueva. De ello se trataban las reflexiones que relucieron en las discusiones.

¿El significado de progreso se refiere a la habilidad de consumir ilimitadamente?, ¿quién decide lo que debe ser consumido?, ¿los patrones de consumo propagados por el mercado mediático elevan la conciencia social y promueven las relaciones que le dan significado a la vida y mejoran la calidad de vida?, ¿cuál es el rol que tiene la tecnología en el mejoramiento de las relaciones sociales?, ¿cómo construimos una cultura que promueva el uso social de la tecnología, además de fomentar la generosidad y la solidaridad, como contraposición a los valores individualistas y al uso

adictivo que disminuye la conciencia social? En una cultura neoliberal los temas de interés son atomizados y se vuelven innumerables; trato completamente opuesto al que se les da a través de la acción socio-política colectiva. Se oculta la diferencia entre la racionalidad e irracionalidad en el uso de la mercancía; la adicción a lo material, a la mercancía, es vista como progreso. Las identidades individualistas se construyen por medio de la alienación, mientras que la conciencia social colectiva es reemplazada por un sentido de pertenencia a una marca. Los medios para promover el uso social de nuevas tecnologías fueron discutidos para crear así una contracultura. Por ejemplo, la iniciativa del uso colectivo de Internet a través de los infopuntos, la cual ya está en progreso en Cuba, es una de las vías para asegurar el espacio social necesario para fortalecer el proceso revolucionario de la gente. El mejoramiento de los medios electrónicos alternativos existentes fue discutido para enfrentar el mercado mediático. La mayoría de estas discusiones fueron transmitidas por el canal Telesur, el canal del pueblo en Venezuela; ejemplo este de democracia y libertad de expresión para el mundo. Los otros canales privados que constantemente acusan al Gobierno de Venezuela de “autoritario” y hacen llamados para “cambios democráticos” ¡no cubrieron ninguno de estos eventos!

La falacia sobre el “fin de la historia”

Esta nueva realidad venezolana, la cual se ha venido desarrollando durante la última década y ha tenido sus implicaciones directas en la región latinoamericana, así como también ha influido en Asia y África, plantea preguntas fundamentales en torno a ciertas hipótesis que fueron importantes en los círculos intelectuales. Estas hipótesis fueron formuladas principalmente por los ideólogos de las políticas neoliberales de los años 90. Francis Fukuyama se preguntó: ¿la historia ha llegado a su fin después de la caída

del Muro de Berlín?, ¿es el socialismo –que como ideología articula la conciencia social colectiva de los pobres– algo del siglo XX y se encuentra desfasado en el siglo XXI? Venezuela respondió “no”. A raíz de la caída del Muro de Berlín, las predicciones que se hicieron acerca del fin de la historia estaban asociadas con la muerte del socialismo. La única alternativa posible que se sostenía para organizar la actividad económica y política de la humanidad era la del modelo capitalista de producción. Sin embargo, la nueva ola de revoluciones socialistas que emergen desde América Latina niega la hipótesis del fin de la historia y del socialismo. Sin embargo, los caminos que han tomado estas revoluciones son totalmente diferentes de las formas clásicas de las revoluciones comunistas.

La realidad latinoamericana, y en particular la venezolana, indican que la próxima fase de la historia humana, luego de la era de las batallas de la Guerra Fría, no se caracterizará por “guerras religiosas”, tal como lo profetizó Samuel Huntington (1996). La revolución bolivariana ha manifestado claramente que la mejor manera de resistir a la actual forma neoliberal de la globalización no es por medio del fundamentalismo religioso. En la misma línea de Samuel Huntington, el ideólogo nacionalista de Sri Lanka Gunadasa Amarasekara señala que la resistencia al poder mundial impuesto por Occidente estará determinada por el surgimiento de múltiples civilizaciones en conflicto. Esto llevará al fin del socialismo y reducirá las diferencias de clases. La conciencia de clase será reemplazada por una conciencia de civilización colectiva, y esta determinará una acción política en contra de Occidente. Las personas en los barrios y los campesinos indígenas han tomado conciencia y han desaprobado esta hipótesis y han formado una conciencia colectiva distinta a la forma fundamentalista que excluye otras religiones, etnias y culturas. Mientras el cristianismo fundamentalista de George Bush provocó tensiones entre el Occidente y el Islam, el cristianismo venezolano de Chávez

ha establecido relaciones cordiales con Irán². Cuando las compañías petroleras estadounidenses sacaron su asesoría tecnológica de Venezuela, los ingenieros iraníes vinieron a ayudarla a desarrollarse tecnológicamente. La posición de Venezuela en contra de la invasión de Irak ha creado un clima para que se dé la cercanía entre el islamismo del Medio Oriente y el cristianismo sudamericano. La metanarrativa de Huntington llamada “*Clash of Civilizations*” (El choque de civilizaciones) ha sido desmontada por las revoluciones que han ocurrido en América Latina y las implicaciones que han tenido en las relaciones internacionales e interreligiosas. Desafortunadamente, este potencial que existe en la revolución bolivariana no ha sido capitalizado por muchos que pregonan la paz mundial. El gobierno de Chávez ha tenido la madurez y la capacidad de construir puentes más allá de las fronteras, disminuyendo, así, las diferencias religiosas, culturales y regionales. Como señala el politólogo hindú Aijaz Ahmed (Qayum, 2008):

Lo que siento es que Chávez es amado y admirado, no tan sólo por la izquierda, también por muchos en el mundo por la sencilla razón de que es el único jefe de Estado en el mundo que mantiene una esperanza como la despertada por Ho Chi Minh y el Che. Nos hace recordar a innumerables indígenas; a la promesa inherente al componente antiimperialista del Movimiento de Países No Alineados; a los árabes, cuyos mandatarios pudieron haber usado la riqueza petrolera para resistir al imperialismo y no lo hicieron. Él no es el revolucionario

² Con frecuencia Chávez en sus discursos se refiere a Jesús como aquel que defendía la justicia social, ¡mucho antes que Marx! El presidente Iraní Ahmadinejad, en su famosa carta para George W.Bush, acusa a Occidente de distanciarse de las enseñanzas de Jesús, al promover políticas económicas neoliberales que devastan las vidas de millones de pobres en Asia, África y América Latina. Ver Ahmadinejad's Letter to Bush (Carta de Ahmadinejad a Bush), mayo 11, 2006, www.atimes.com.

que nosotros los marxistas hemos buscado, y no me sorprende que muchos de nosotros se sientan incómodos.

El pueblo de Venezuela también ha probado que la caída de una forma del proyecto socialista (el modelo comunista) no necesariamente significa que su discurso político también muera, además de demostrar que el socialismo es la forma más ética y apropiada de las relaciones económicas y sociales, al igual que un proceso revolucionario no puede ser impuesto en otra sociedad. Los cambios que están ocurriendo en Venezuela, Bolivia y Ecuador siguen trayectorias históricas que son diferentes entre sí. Cada sociedad tiene su dinámica social específica que necesita ser identificada, para así implementar una praxis revolucionaria liberadora. Sin embargo, la solidaridad que existe y crece entre estas naciones revela la característica esencial de cualquier revolución nacionalista liberadora. Un proceso llega a ser liberador al punto que sirve al más pobre de los pobres y no al mercado, que está dominado por el capital global. Un Gobierno es nacional cuando cumple con este principio. La política internacional de ese Gobierno debe ser diseñada de acuerdo a ese principio, y gracias a este, Venezuela se ha convertido en una nación generosa que subsidia su petróleo a naciones mucho más pobres de la región, bajo ninguna condición que las haga dependientes. El orgullo nacional se fundamenta en el servicio a los pobres, en la autodeterminación de su gente, en la generosidad con sus vecinos y en la solidaridad con ellos para enfrentar las políticas del imperio. El surgimiento de la cooperación regional no dominante entre los países latinoamericanos, llamada ALBA (la Alternativa Bolivariana para las Américas), como dice Naomi Klein (2007:455-456), es “la respuesta del continente” al “sueño corporativo” de una zona de libre comercio promovida por los Estados Unidos de América. Este paradigma alternativo de

relaciones regionales e internacionales es totalmente diferente a los acuerdos regionales llevados a cabo, por ejemplo, por la Asociación de Asia del Sur para la Cooperación Regional (SAARC- South Asian Association for Regional Cooperation), los cuales se dirigen a promover los sueños corporativos y las políticas imperiales que convierten al pobre y a otros grupos oprimidos en invisibles³. La historia seguramente continuará moviéndose hacia formas liberadoras de solidaridad entre los pueblos y países para ¡hacer a los invisibles, visibles! Para finalizar, América Latina tiene la responsabilidad mundial de construir una solidaridad tricontinental.

Bibliografía

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999). Caracas, Ministerio de Comunicación e Información.

Dussel, Enrique (1985). *Philosophy of Liberation*. Oregon: Wipf y Stock Publishers.

Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Londres: Simon & Schuster.

Klein Naomi (2007). *The Shock Doctrine*. London: Penguin Book.

Petras, James (2008). "Venezuela: Democracy, Socialism and Imperialism". Disponible en <http://www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=8711>.

Qayum, Seemin (2008). "The Eye of the Storm: A 40th Anniversary Interview with Aijaz Ahmed" (El ojo de la tormenta: entrevista con Aijaz Ahmed por los 40 años del reporte del NACLA). Disponible en <http://www.newsocialist.org/index.php?id=1386>.

³ Ver el análisis geopolítico de Naveerath en Siyatha, el periódico en idioma cingalés, bajo el título SAARC Sanakeliya Pitupasa Mithyava (La mentira que yace detrás del Carnaval de la SAARC) publicado el 27 de julio de 2008, durante la conferencia de la Asociación de Asia del Sur para la Cooperación Regional (SAARC) sostenida en Colombo.

Sivaraksa, Sulak (2005). *Conflict, Culture, Change: Engaged Buddhism in a Globalizing World*. Boston: Wisdom Publications.

El discurso de Calibán o de la filosofía en el Caribe

FÉLIX VALDÉS GARCÍA*

Próspero le ha dado el Lenguaje a Calibán y con ello una historia tácita de consecuencias, una historia desconocida de intenciones futuras... Próspero cree... que Calibán puede aprender hasta un punto y no más.
George Lamming. *Los placeres del exilio*

En filosofía, poco más o menos se escribe para sumarse a un debate, para argüir sobre un tema que transcurre, o simplemente para expresar un contra-argumento frente a alguien. No siempre se hace por aquello de meramente decir algo. Esta vez es un amigo quien me sirve de espuela, me increpa y me lleva a decir sobre la filosofía caribeña, después de haber permanecido buen tiempo inmerso en la filosofía latinoamericana. Y este es suelo para ir desde lo aparentemente obvio, desde los "diálogos perversos"¹, así como para permanecer plantados en toda la herencia

* Instituto de Filosofía. La Habana.

¹ La expresión "diálogos perversos" ha sido acuñada por Jennifer Lisa Vest para criticar a los filósofos africanos, afronorteamericanos y nativos americanos que se detienen a demostrar que son capaces de filosofar frente a los excluyentes criterios establecidos por la filosofía occidental, así como dedican esfuerzos a demostrar la existencia de un pensamiento específico frente al occidental. Semejante intención podría descubrirse entre algunos filósofos latinoamericanos así como caribeños. Véase Vest,

asumida y todos los esquemas en los que fuimos formados, para desde ellos deliberar. Estudiamos filosofía en la antigua URSS. Nuestros maestros fueron eminentes profesores, muchos de ellos especializados en la filosofía griega, alemana, en la lógica de Aristóteles, en Marx y el marxismo, algunos con estancias prolongadas en Europa y los Estados Unidos, mientras otros debatían con Karl Popper en Londres o en Ámsterdam. El magistral camino de la filosofía occidental se inoculaba en sangre y se embebía en las mentes de aquellos alumnos diversos del extendido mapa de la URSS, así como de polacos, búlgaros y hasta griegos, de latinoamericanos y africanos que éramos los menos, a pesar de que de esta isla caribeña se repletaban pupitres en las aulas.

Sin embargo, poco se nos dijo del pensamiento latinoamericano o de su probabilidad en cualquier otra región del mundo que no fuera aquel que arrancaba en la Grecia Antigua, cuna de todos los grandes temas de la filosofía occidental, hasta el marxismo, pues tras este, todo lo que vino podía verse sólo desde la crítica enseñada por Lenin. El pensamiento europeo del siglo XX quedaba tan mal tratado, tan lleno de juicios vacíos así como faltos de reales argumentos, sazonado por los dogmas, cliché y el límite de lo posible, del hasta dónde se podía llegar, aunque no dejaba de haber guiños de maestros hacia uno u otro pensador actual. Por supuesto, en la apoteosis del marxismo establecido, estudiar lo que hubiese en Latinoamérica o en Cuba en particular era algo insólito. Si alguien se lo proponía, salía a flote el único texto de quien, por los pelos y mediante los esquemas manidos, descubriera para la academia soviética el pensamiento de José Agustín Caballero, Félix Varela, José de la Luz, con simpleza de imperio². Más tarde se publicó a Leopoldo Zea, y escritores como García

2005.

² Me refiero al estudio de Oleg Ternovoi: *La filosofía en Cuba* (1981).

Márquez empezaban a hacerse conocidos. Todos siempre serían menores, cuando no vistos dentro del gran saco del pensamiento burgués –incapaces de llegar a las alturas de Marx, Lenin, el *diamat* y el *histmat*–, o aplastados por la gran fuerza, la infalibilidad y el peso del pensamiento establecido.

Mi amigo y mi formación disciplinar, también disciplinada, sirven hoy de acicate tras buenos veinte años transcurridos y la persistencia de los mismos esquemas, cuando el tema de la filosofía caribeña aflora. Estábamos listos, formados en la disciplina rígida y presuntuosa que la formación y el currículo nos proveía. ¿Cómo detenernos en estudiar o considerar una filosofía en América Latina, en Cuba o en África, si la filosofía es una ciencia que requiere de la letra impresa y nada tiene que ver con la oralidad; se escribe en textos concisos y claramente filosóficos, no en ensayos, y mucho menos es asunto de otros que no ostenten justamente el certificado de filósofos de oficio? Vaya extravagancia hablar de un pensamiento filosófico en el mundo haitiano, de una filosofía criolla, así como de una filosofía que discurre en la poesía, la literatura y otras formas culturales, de un pensamiento, una cosmología, una axiología, en otras formas que no sean minuciosamente escritas por medio de los conceptos y los modelos traídos por el currículo universitario. No solo en el Vodú y entre los yorubas, sino inclusive en el mismo Varona o Frantz Fanon, quienes escribieron en términos y formas comprensibles, se podría aseverar una "filosofía" caribeña, sin evitar una disculpa o un asterisco que explique adicionalmente, que dispense al lector avezado en la cultura impuesta.

Muchos son los riesgos de ser incomprendido, como diversos los detalles a considerar al exponer del modo más prolijo una justificación que permita adecuadamente hilar argumentos sobre la filosofía caribeña o en el Caribe. Hay que empezar por liar los bártulos estableciendo qué es lo que por filosofía entendemos, y si esta se reduce a la

disciplina moderna que hemos conocido en la academia occidental, sus categorías y modelos de discurso, su esplendor en el sistema hegeliano, sus tendencias y corrientes desarrolladas en el siglo XX, para, a partir de ellos mismos, hablar de filosofía caribeña, africana, latinoamericana y aquilatar la obra reflexiva, filosófica, dada en estas otras regiones del mundo.

Indudablemente, la filosofía ha tenido su inocultable recorrido histórico y se constituyó como una forma de pensamiento específica, una actividad o un tipo de teoría, también un oficio y una disciplina de límites precisos, con su lenguaje y sus conceptos en dependencia inclusive de la tendencia discursiva. No son menos ciertos la altura y el vuelo de las reflexiones, así como los reclamos por revolucionarla desde diferentes perspectivas, cuando el apogeo de su forma especulativa en el mundo europeo hizo surgir voces que exigían ponerla en tierra, o en función servil de la ciencia.

Definir qué es la filosofía no es propósito inminente, máxime cuando constituye un problema no resuelto definitivamente en sus más de 2.500 años de existencia. Como dijera uno de los maestros en el aula, "el problema de la naturaleza del conocimiento filosófico es un permanente problema de su quehacer, es un problema eterno"³. Se podría afirmar que la filosofía es resultado de la aprehensión y la decodificación teórica de la realidad que se conoce. Lo material se hace ideal y aparecen formas de universalidad en que esta se expresa, de modo que le queda el "estudio" de la dialéctica del contenido del pensamiento teórico en el que se captan los nexos y las regularidades comunes del mundo y del pensamiento mismo. El bien reiterado Hegel decía que la filosofía es teoría del pensamiento sobre el pensamiento mismo. De hecho, se expresa en forma conceptual, en categorías y conceptos que como

³. Esta idea podría verse en la traducción del ruso por Zaira Rodríguez Ugido de T. I. Oizerman. *El materialismo dialéctico y la historia de la filosofía* (1984), así como en diversas conferencias y textos de la traductora, una filósofa cubana que dedicara mucho tiempo al tema de la naturaleza de la filosofía.

determinaciones universales del pensamiento teórico constituyen esquemas, puntos nodales en los que se sintetiza y abrevia todo el pensamiento y la práctica social de una específica e histórica realidad. Estas categorías constituyen el resultado de la actividad histórico-social humana; como decía Zaira Rodríguez Ugido en su ya clásica exposición para la filosofía cubana recogida en *Filosofía, ciencia y valor* (1985:32): "son el crisol en el que se forja una universalidad que es la síntesis de la actividad práctico-transformadora, teórico-cognoscitiva y valorativa del sujeto social", quien en su relación activa y multifacética con el mundo fija en determinadas categorías las diferentes nociones generales que son el resultado de su actividad cognoscitiva, práctica y valorativa. La filosofía es, entonces, un tipo de conocimiento específico, una forma de asimilación teórica de la realidad que se expresa en categorías fijadas por la práctica humana, o como señalaran los marxistas, la apropiación práctica e intelectual del mundo de carácter sintético totalizador que conjuga elementos científico-teóricos y valorativo-cosmovisivos. Si el escultor talla con sus gubias los ideales de belleza de su tiempo, cincela el mármol y la piedra, el pintor lo hace con sus pinceles y el científico con los datos que le manifiestan la correspondencia con el objeto escudriñado, el filósofo lo hace mediante formas abstractas, conceptuales que condensan toda la experiencia histórica.

Dicho así, no tendríamos por qué subvalorar o sobrevalorar unas y otras formas de expresarse, no ya como actividad profesional específica, como disciplina estricta, sino como reflexión, como teorías y conceptos de máxima generalidad, universales, que expresan el desarrollo de una cultura determinada. En el caso del área que nos ocupa, bien se ha dado una historia que cuando el pensamiento se levanta sobre sí, deja una estela de nociones referidas precisamente a ella, una realidad otra, resultado de la confluencia y las interacciones violentas, forzadas, impuestas por el sistema colonial

que en las pequeñas islas conociera formas únicas de expresarse y de constituir lo que hoy damos en llamar Caribe. Si la filosofía es un saber que hurga más allá de lo establecido, buscando darle al hombre una respuesta de su lugar en el mundo, cuando el pensamiento se separa y se eleva sobre los pies y surge desde sí mismo, desde esa experiencia y esa realidad, encontramos entonces una filosofía o formas de expresión filosófica dignas de ser contadas y visibilizadas, no siempre desde la matriz occidental, o desde la lógica lineal de exposición de su historia, como tampoco haciéndolas notar frente a estas. El pensamiento filosófico que referimos forma parte de las confluencias teóricas, del ir y venir de las ideas en un mundo de interrelaciones, pero no se reduce ni podríamos contarlo a partir de cómo copiamos aquí o de cómo es éste original y auténtico, o cómo se recepcionó y desarrolló una u otra tendencia de la filosofía que arranca en Grecia y termina en la Francia o la Europa actual. Más bien es un ir y venir del que no nos salvamos. Las historias no son tan lineales como en nuestras mentes falsamente se nos dibujan. En el mundo de las ideas no solo se imbrican las formas y los conceptos, las corrientes y las tendencias. En el pensamiento y la acción de muchos intelectuales europeos se podría notar cómo el pensamiento caribeño, tal vez la obra de Fanon, marcó las ideas de Michael Foucault, o al propio Sartre, o cómo el marxismo norteamericano le agradecería a C.L.R. James sus estudios sobre Hegel y Marx desde una demanda práctica de su vida militante, lo mismo que hechos de la historia del siglo XX, como el mayo del 68 francés o el proceso descolonizador africano, tendrían como referentes al Che o a Fanon, a Fidel Castro y la Revolución cubana. Pero si volvemos atrás notamos que en las comunidades afincadas en el Caribe hay conceptualizaciones, nociones abstractas, mundividencias, que si las medimos con buen molde de sastré occidental no son filosofía, porque permanecen en la oralidad, en la cosmovisión mítico-religiosa de un haitiano o un yoruba. A lo sumo, desde las

posiciones del prejuicio aprendido consideraríamos un pensamiento en germen, pues si no hay letra impresa, idea sistematizada, no hay filosofía, ya que si la filosofía se hizo empresa científica moderna, requiere del documento escrito como condición de su existencia. De hecho, para aseverar más, falta descubrir con intención marcada la cosmología, la cosmovisión implícita en las nociones mítico-religiosas de estas comunidades mezcladas y transculturadas.

La historia que cuenta arrancó poco más de quinientos años atrás con la llegada a América de las naves de Colón, y el inicio de un proceso que hizo cambiar las formas de representación del mundo y las nociones del europeo, iniciándose una nueva época que lo sacaba del enclaustramiento de siglos a que fue sometido por la cultura musulmana, y que Enrique Dussel considera como modernidad temprana⁴. A partir de entonces surge un modo específico de concebir las ciencias y el conocimiento humano, una episteme y un método para pensar y tratar las cosas. Europa se hace centro del mundo y comienza la colonización de las tierras "descubiertas", la "superioridad" de Próspero frente a Calibán, el sistema de flotas que hacen de las islas del Caribe un sistema marítimo, de puertos y bodegas, de piratas y flotas de convoyes que surcan el mar océano para llevar riquezas y traer esquemas y modelos, "desarrollo", y dar por satisfecha la acumulación de capitales, el auge de la ciencia y la industria, del comercio a escalas extendidas. También la trata de esclavos, el horror humano más inmenso que haya conocido el "humanista europeo", la cuenta exacta, el negocio calculado, las plantaciones y la extracción de la plata y el oro de las entrañas del nuevo mundo formaron parte de largos siglos americanos hasta entrado el XX.

Tras el "descubrimiento" y la conquista de las Américas, el establecimiento de la

⁴. Dussel desarrolla esta idea en diferentes ensayos y artículos relacionados con el V Centenario. Véase Dussel, 2005.

colonialidad como programa y del capitalismo como sistema hicieron que la filosofía europea cobrara implicaciones de índole metafísica, ontológicas y epistémicas, esenciales para su desarrollo. Inicialmente España como puerta de entrada del suceso, luego Holanda, Francia e Inglaterra, se convirtieron en centros hegemónicos culturales y de poder, notándose sobre todo en el área del saber. De ello se configuró un modo específico de producir conocimientos, de hacer filosofía, que se hizo ver como la racionalidad válida y como el modelo, el tamiz, la forma misma de la filosofía. Sus grandes temas, traídos de la filosofía antigua y "recreados" en las nuevas circunstancias, se dan como universales, válidos para toda circunstancia y realidad. Como señalara Dussel, el *ego cogito* cartesiano del "yo pienso, luego existo (soy)" está precedido por 150 años del *ego conquirus* imperial del "yo conquisto, luego existo (soy)". A partir de entonces se da una especie de "mito epistemológico de la modernidad eurocentrada" de un sujeto con acceso a la verdad universal, más allá del espacio y el tiempo. Y este fenómeno se hace característico de los espíritus repletos de poder imperial, bien sea de la Europa y del eurocentrismo administrado en las colonias, o de otros poderes que en la historia se han comportado de similar modo, buscando siempre sistemas de ideas que acompañen el propósito infalible y absoluto.

Como resultado consecuente, otros modos y temas, otras formas de conceptualizar y exponer, de sintetizar y discurrir los universales de cada práctica concreta, cuando no encajan bajo la forma moderna, eurocentrada, no son considerados filosofías en sentido estricto, no clasifican como tal, o son tenidos a menos. Muchas veces nos cuesta, y hay que forzar para adecuar el pensamiento de tipo filosófico en nuestra región a las formas dadas como tradicionales y como la filosofía misma. Siempre queda la duda ante la imposibilidad de resaltar una obra reflexiva, filosófica, esencial, que se da a partir de otros conceptos, propios de otras realidades, en el pensamiento de José

Martí o en los intelectuales que inauguraron un siglo que se debatió frente a los ideales de modernización y de construcción de una república o un Estado nacional, como fuera el caso de la isla mayor.

Obsesionados por la aparente carencia, recurrimos a contabilizar cuantas veces uno u otro pensador mencionó o se refirió a las filosofías actuales en Europa o Norteamérica, o si sus ideas tienen que ver con el historicismo de Ortega o el marxismo soviético, para salvarlos en la historia como filósofos. Siempre nos queda aquello de que aun así no estén redimidos para la historia de las filosofías nacionales, sin percatarnos de que menospreciamos lo trascendente de una obra reflexiva. Ellos no tuvieron ante sí la pregunta de la "superación" y el "progreso", no escribieron tratados, pero sí han reflexionado a profundidad sobre lo esencial de la realidad circundante, el estatus colonial, el racismo, la negritud, las raíces africanas, lo identitario, la crítica a la colonia y sus modelos, la identidad nacional frente a modelos imperiales, entre otros; todos los cuales han sido temas centrales, no ya la naturaleza del conocimiento y la razón abstracta.

Como dijera George Lamming, "persiste aun ese modo dominante de pensar" reforzado por la empresa colombina y desarrollado por medio de la esclavitud y el colonialismo; ese modo de pensar que dividió al mundo en un mundo civilizado y el otro bárbaro, en cristianos y paganos, superiores y subordinados, desarrollados y subdesarrollados, los que tienen y los que no tienen, la metrópoli y la periferia (v. Laming, 2000). También resulta que "los pueblos del Caribe nunca sucumbieron a la indulgencia binaria del conquistador", como añadiera Rex Nettleford en su "Introducción" a *Regreso, regreso, regreso al hogar* del ensayista y escritor barbadense (Nettleford, 2000), que ha dejado historias y reflexiones dignas de ser detalladamente expuestas en un proyecto mayor.

¿Es que no se ha dado un pensamiento de tipo filosófico, digno de ser tenido como tal?

Más bien se debe a otras razones que invisibilizan la trascendencia y la fuerza de una obra que rasga esquemas adoptados y atenta contra patrones impuestos por la lógica colonial y moderna, venida a América, desembarcada en el Caribe, primer puerto en las líneas de cabotaje, de intercambio mercantil y de patrones e ideales capitalistas y coloniales. Si buscamos en las historias de la filosofía escritas, en las historias del pensamiento latinoamericano (muy vinculado sobre todo al Caribe hispano), notamos que poca idea venida de esta región ha pasado a las historias contadas, y prácticamente nada de las islas no hispánicas. Estas, el Caribe francófono o anglófono, resultado de la balcanización del área, no cuentan, o no son tenidas en cuenta en la región mayor.

En 1925 José C. Mariátegui se preguntaba si realmente había pensadores hispanoamericanos, pues para él todos los pensadores de nuestra América han sido educados en las escuelas europeas, su pensamiento arrastra el molde de estas y carece de rasgos propios, y temas como el de la raza no se advierten en sus trabajos. Otro pensador peruano, Augusto Salazar Bondy, se hizo la misma pregunta, que devino en polémica: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Para él, la filosofía fue un pensamiento impuesto por los conquistadores europeos de acuerdo a los intereses de la corona española y la Iglesia católica, "un árbol trasplantado", que era pensamiento de la clase alta o de una élite oligarca refinada y, en gran medida, reflejo de las diferentes influencias económicas y políticas de la metrópolis. Para Salazar Bondy la América hispanoindia está en situación de dominación, dependencia y subdesarrollo en todas sus manifestaciones. "Sostengo –dice–, que la filosofía como producto de expresión de una cultura, cuando se trata de una filosofía que se hace dentro de un país que está en situación de dominación, es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación" (Salazar Bondy, 1974:6-7). No

niega la veracidad de la filosofía asumida, sino que está en juego "el ser que las asume" (Salazar Bondy, 1968:82) y de hecho es inauténtica la filosofía de este mundo. Leopoldo Zea polemiza con Salazar Bondy y considera que en Latinoamérica ya se perfilaba una nueva actitud filosófica, que se preocupaba no sólo por la teoría, sino por la acción eficaz capaz de mostrar las causas y las vías de la dominación. Este nuevo talante lo advierte en el pensamiento del martiniqueño Frantz Fanon, quien expresa "en forma destacada esta forma de conciencia en su filosofía, calificada como de liberación" (Zea, 1976:209).

Tras varios hechos de innegable trascendencia como el triunfo de la Revolución cubana, la crítica al desarrollismo, el hundimiento de la Alianza para el Progreso, la teoría de la dependencia, con su cambio de paradigma epistemológico en la interpretación de la realidad latinoamericana que sustituyó el binomio "desarrollo-subdesarrollo" por el de "dependencia-liberación", así como la celebración en 1968 de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia, y el surgimiento de la teología de la liberación, apareció una nueva perspectiva crítica en el pensamiento latinoamericano, que entre otras cosas hizo suya la necesidad de enfrentar la perspectiva colonial, eurocentrista y moderna.

En el área de la filosofía, tras la polémica en torno a la autenticidad y la originalidad de una filosofía latinoamericana y desde el entorno referido (década de los setenta), surge la filosofía de la liberación, un movimiento inicialmente argentino que propone la ruptura con la filosofía occidental. Enrique Dussel considera necesario desarticlar, destruir, desarmar el lenguaje, de "la cultura del nordatlántico como la cultura universal y verdadera" para, desde ellos mismos, abrirnos camino para vislumbrar "nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana" (Dussel, 1973:11-14). Esa realidad de la que habla Dussel no es Latinoamérica y el

Caribe como concepción abstracta, sino la realidad del otro, de la presencia sufriente y oprimida por el peso del *logos* del extraño. Hace falta una filosofía de la liberación que sea auténticamente filosofía, dice Dussel, y por ello de valor universal, genuinamente latinoamericana, es decir, históricamente situada en nuestro aquí y ahora. Según Dussel, a partir de la pregunta derivada de la polémica Salazar-Zea aparece ya esta otra pregunta: ¿es posible una filosofía latinoamericana, africana, asiática: del mundo periférico? Mientras Salazar Bondy respondió valientemente que ¡no!, dice Dussel que "hay otra posibilidad; la posibilidad afirmativa, que se convierte en hipótesis de trabajo". Y esta fue la hipótesis que asumiera la filosofía de la liberación para decir que "es posible filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y coloniales, en una formación social periférica, desde las clases explotadas, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, si se descubre otro discurso" (Dussel, 1996:200).

Para ser otro radicalmente, este discurso debe tener un punto de partida diferente, debe pensar otros temas, debe llegar a distintas conclusiones y con método diverso. Esta es la hipótesis a la cual se dedica el movimiento filosófico devenido durante las últimas décadas del siglo XX en corriente filosófica continental. "Es necesario no sólo no ocultar, sino partir de la asimetría centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad-exterioridad, y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora", para pensar el proceso mismo de liberación de los pueblos dependientes y periféricos, donde el tema es la misma praxis de liberación. Como bien apuntara Zea, en los años cincuenta Frantz Fanon sentaba las pautas y "desde el ángulo de la dependencia africana se plantea el problema de la dependencia y de su necesaria correlación, el de la liberación de los pueblos bajo la colonización" (Zea, 1976:209). Con ello la vieja preocupación latinoamericana se transforma en una preocupación universal en la

medida en que se refiere "a hombres y pueblos que han entrado en la historia bajo el signo de la dominación colonial" (ibíd.).

De tal guisa el modelo moderno de filosofía, impuesto con el colonialismo en América Latina, ha sido blanco de críticas de los pensadores del continente. En las pequeñas islas del Caribe se ha manifestado de modo similar. El nuevo discurso ha tenido otros puntos de partida y sus otros temas, aquellos que han marcado la existencia y la realidad, la episteme de los pueblos transculturados en el área. Hacerlo visible y revelar su trascendencia es menester para que al mismo tiempo que se cite a Sartre se cite también a Fanon, para que se conozca a Heidegger y también a Césaire, pues si bien Descartes o un Hegel han sido filósofos esenciales en la historia occidental europea y global, en el Caribe ha habido un José Martí, un Fernando Ortiz, Eugenio María de Hostos, Frantz Fanon, Aimée Césaire, Cyril L.R. James, George Lamming, sin pretender mencionarlos a todos, que han dejado, no ya oralidad, sino una obra escrita trascendente en la historia del pensamiento. Si aquí no se han escrito tratados sobre el conocimiento humano, se han realizado estudios que descubren fenómenos esenciales, cruciales a las realidades del área, que han hecho detenerse a quienes desde la literatura, la poesía, la música han reflexionado como lo hicieran en su tiempo los pensadores griegos para registrar formas generales, regulares y universales de manifestación de los fenómenos por ellos tratados. (Precisamente estos son los mismos universales que el pensamiento moderno hizo valer como tales aunque fuesen universales de su práctica y su experiencia histórica).

El pensamiento constituido en el área del Caribe resulta joven; no data de más de un siglo y medio su andar en las islas hispánicas y mucho menos en las pequeñas islas ex colonias inglesas o aun francesas y de otras metrópolis europeas. Tampoco podríamos incluir como pensamiento del área el de aquellas regiones vinculadas culturalmente al

Caribe en los siglos XVI al XIX, que forman parte de las jóvenes repúblicas latinoamericanas, ex colonias de España o Portugal en el siglo XIX, pues su vida académica responde a las dinámicas de los jóvenes Estados-nación continentales, de modo que aquellas regiones caribeñas de "la cuenca", en la nueva dinámica a partir de la independencia, cobran otra dimensión.

Si miramos al pensamiento de la región insular, notamos que tiene la peculiaridad de darse en formas intertextuales, por medio de otras formas de expresión y otros textos, no aquellas formas reveladas tradicionalmente, y al mismo tiempo se descubre por otros intelectuales, no ya por el filósofo profesional, en estrecho diálogo con las ideas y las filosofías del mundo occidental, sino por el pensador ensayista, el poeta o el escritor que trasciende con una obra que va precisamente al mundo reflexivo, filosófico. La poesía o la "razón poética" que salvara a España de la hecatombe mundial cuando la Segunda Guerra Mundial, como dijera María Zambrano, salva también hoy al espíritu que se renueva constantemente en estas minúsculas ínsulas diversas del área, para fundamentar temas esenciales de la vida política y cultural de sus pueblos, como lo es avalar la identidad nacional frente a los peligros de la dependencia, las nuevas formas de aculturización, o quizás hoy la integración económica y cultural del área. Si bien el historicismo, la fenomenología, el marxismo, el existencialismo han sido grandes corrientes en la Europa del siglo XX, los pensadores caribeños han realizado grandes "fenomenologías" de sus rasgos específicos, del choteo, de la negritud, del racismo, extensos estudios de la situación existencial del negro acriollado en las Antillas (como lo hiciera Fernando Ortiz en Cuba o reflexionara Frantz Fanon en Martinica, metido ya en el acto revolucionario, testimonio de la colonización en África, y que es propio de todo ese Tercer Mundo, que el martiniqueño hace suyo); grandes proyectos de transformación, interpretaciones de aquellos lados polémicos del marxismo, en diálogo

con lo más avanzado del pensamiento marxista de su tiempo (como lo fuera la obra de C.L.R. James y su polémica con Raya Dunayevskaya, Grace Lee y otros marxistas norteamericanos), o grandes estudios de historia, de los que hay tan buenos como célebres, tales como los del propio James, Erick Williams, o el valerse de la historia del Caribe para reconstruir una historia otra, con una mirada distinta, o jugar con el tiempo, con ese tiempo que se dilata y contrae, como se aprecia en la novela del escritor Alejo Carpentier.

Por ello anima la necesidad de extirpar la perspectiva colonial, "decolonizar" las representaciones vigentes de la filosofía misma que ocultan la obra de pensamiento en las islas, pues el fin de la colonización no dio fin a las formas y esquemas coloniales, al "paquete cultural y simbólico colonial", quedando intactos los valores impuestos por la modernidad y el colonialismo en la esfera política, cultural, ideológica, intersubjetiva y también del pensamiento filosófico. Se hace necesario, como es reclamo ya, un giro "decolonial"⁵ que revele cómo se impuso una forma de discurso, cómo se privilegiaron formas de conocimiento, cómplices del discurso colonial-moderno y eurocéntrico que invisibilizan otras formas específicas, alternativas o distintas a este.

Una ojeada por la obra de pensamiento de la región nos hacer notar que en el pensamiento filosófico caribeño en general (más allá de las diferenciaciones entre las regiones culturales y de nexos lingüísticos que hacen que se distingan en distintos Caribes donde la comunicación y el vínculo es escaso de una región del área a la otra, motivado por las barreras lingüísticas y los nexos con las antiguas metrópolis) se

⁵ Sobre este tema, desde el año 2000 un grupo de intelectuales latinoamericanos mantiene un debate muy amplio y fructífero que se ha dado en llamar "modernidad/colonialidad". Los temas en torno a la colonialidad, la crítica al eurocentrismo, a la modernidad europea, etc., son vistos por ellos desde diversas perspectivas teóricas e influencias académicas. Poseen una amplia bibliografía publicada y se destacan autores de reconocido prestigio como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez y otros.

repiten temas que se hacen principales y dan unidad a la obra reflexiva, así como conceptos que permiten distinguir un pensamiento de tipo filosófico entre los intelectuales y escritores del área, quienes desarrollan ese otro discurso en diálogo necesario con el pensamiento contemporáneo.

La obra de pensamiento caribeño se ve frente a lo que se hace común a su realidad marcada por la historia y los juegos en los que dejara situada el poder colonial y metropolitano, hoy seguido por los apetitos hegemónicos norteamericanos. De ello conceptos como metrópolis-colonia, colono-colonizado, blanco-negro, Próspero-Calibán, los "condenados de la tierra", los "pobres de la tierra", junto a otros son aquellos nudos esenciales que permiten descubrir la realidad que modelan y que se repiten como constantes, favorecidos por otros de la filosofía y el pensamiento occidental como amo-esclavo, clases sociales, centro-periferia, conceptos que como categorías filosóficas permiten estudiar la realidad, la existencia, el ser, la episteme, los valores de la región.

A lo largo de sus diversos pensadores, el pensamiento caribeño gira en gran medida alrededor de estas nociones, en las cuales se da la crítica, el análisis de la realidad, una episteme diferente que pasa por el estatus colonial y neocolonial, dependiente, de las islas y el área caribeña. En la obra de José Martí, Frantz Fanon, George Lamming, C.L.R. James, Roberto Fernández Retamar, estos se hacen figuras del discurso caribeño, una forma propia de reflexionar y de filosofar, y son expresión de las dicotómicas realidades que han marcado el colonialismo y el neocolonialismo.

Hay además temas que se mantienen como constantes, y que son fuente del discurso, a partir de los cuales se da la obra reflexiva. Entre estos destacan: a) la racialidad y la crueldad inhumana de la esclavitud negra, amarilla, carmelita y también blanca, que hicieron de la raza y el color una clave en la región; b) el tema de lo identitario, de lo

diverso, de la caribeñidad, la antillanidad y su cultura; c) el tema de la revolución y el sujeto de la misma, que se universaliza como sujeto del cambio en el tercer mundo; d) el tema de la historia, que va desde una historia precisa hasta levantarse sobre ella misma y entrar en lo trascendente; e) el tema de la magia y la religión caribeña.

Hacer una historia del pensamiento caribeño como un gran registro exhaustivo, contado pensador a pensador, región por región, y sobre todo que trascienda las regiones que inevitablemente dejara la herencia colonial⁶, estaría pendiente. Sin embargo, destacar aquellos temas y nociones a partir de los cuales se da la obra reflexiva más importante nos deja frente al hecho indudable, argumento de peso para el altercado sostenido.

Sería de buen provecho el detenimiento en aquellas ideas y aspectos relevantes de los pensadores del Caribe a partir de quienes se da una obra de pensamiento de forma más acusada. En Cuba hemos hecho referencia cómo a inicios de siglo XX, cuando los intelectuales tenían ante sí el proyecto de avalar, tanto desde el pensamiento reflexivo y crítico, como desde las ciencias sociales que se sumaban al proyecto moderno de establecimiento del Estado nación, de la joven república que se inauguraba, nos encontramos una obra reflexiva movida por los debates. Fernando Ortiz, Jorge Mañach, y otros intelectuales, desarrollaron una obra reflexiva que consideramos filosófica y que transita por los temas y preocupaciones comunes en el área y marcan

⁶ Hay estudios sobre filosofía en el Caribe como los de Paget (2000), Lewis (1987), o el de Rojas Osorio (1997). La revista *Caribbean Studies* de la universidad de Puerto Rico dedicó un número al tema (vol. 33, No. 2, julio-dic., 2005). Sin embargo, es frecuente presentar el desarrollo de la filosofía por regiones culturales, hablar de la filosofía afro-caribeña, o incluir a pensadores que responden a academias de países latinoamericanos. Se observa que las reuniones y congresos donde se debate el tema están mediadas por las condiciones geopolíticas actuales, además de responder al nexo lingüístico y cultural de la región. Así la Asociación Caribeña de Filosofía reúne en lo fundamental a angloparlantes, académicos caribeños residentes en los Estados Unidos, y se refiere preferiblemente a la filosofía en la región como filosofía afrocaribeña, quedando menos favorecidas otras áreas o perspectivas.

cualquier reflexión posterior como la transculturación o el choteo, así como rasgos resultantes y constitutivos del proceso histórico de la isla mayor y del área. Y este pensamiento se da a partir del diálogo con las corrientes de la filosofía contemporánea, el positivismo, el historicismo, la fenomenología y el marxismo, aquellas de mayor difusión en el medio académico, sin ser ellos en nada epígonos de autores del mundo cultural occidental o participar del debate, tirar ideas y realizar estudios bajo la tutela o influencia marcada de alguien en particular que no sea más que la necesidad real de la isla que se piensa tras la maltrecha descolonización⁷.

Formas más ostensibles de filosofía caribeña se dan en otras regiones del Caribe. La obra y la acción de C.L.R. James bien podrían ilustrar una filosofía que permitió dibujar, releer las realidades de las islas. Su libro *Los jacobinos negros* es un monumento de la altura de su pensamiento y su lectura de la realidad caribeña marcada por la presencia africana, la esclavitud y la "transculturación". Otros textos de análisis de la dialéctica hegeliana, del desarrollo del marxismo en la URSS, su participación activa dentro de la tendencia sobre el capitalismo de Estado con marxistas estadounidenses merecen un estudio detenido.

Una de las figuras paradigmáticas del pensamiento caribeño, con una obra que atraviesa los temas antes referidos, comunes a la obra filosófica regional, es Frantz Fanon, un pensador y activo revolucionario que como pocos otros intelectuales ha hecho coincidir la obra reflexiva con una acción práctica consecuente. Muchos intentos por hacer una disección aséptica de su obra, por sacarle aquello técnicamente filosófico, podrían poner uno que otro reparo o añadir una que otra apostilla en torno a sus ideas. Sin embargo, tal vez para Fanon lo importante fue haber vivido intensamente

⁷ Véase "Sin hacer del monte orégano. Jorge Mañach en la filosofía cubana", *Temas*, No. 52, octubre-diciembre, 2007, pp. 129-143.

una vida acompañada de un pensamiento en función justamente de sus concepciones: la lucha contra el colonialismo y sus consecuencias más profundas, hasta hacer teoría emancipadora para el Tercer Mundo. Esa unidad entre teoría y praxis ha sido concedida a pocos en el siglo XX como a Frantz Fanon, a quien nos atreveríamos a equiparar por la intensidad y el vuelo con V.I. Lenin, Antonio Gramsci y Ernesto Che Guevara.

Frantz Omar Fanon era martiniqueño. Hijo del colonialismo, vivió en su seno familiar la diferencia contrastante del color y el contenido que le atribuyen las sociedades caribeñas como resultado de las mezclas y las confluencias de pueblos sobre la base del dominio de metrópolis europeas con sus prejuicios y padecimientos culturales. El negro y el blanco eran más que simples colores en la paleta de un pintor o en la policromía de la naturaleza. Con su maestro Aimée Césaire aprendió que el negro es bello y es bueno y que el colonialismo había dividido de forma maniquea al mundo entre blancos y negros y había inventado al negro para ser ellos blancos, como si el color fuera algo en sí, más allá de la noción provinciana surgida del colonizador, que al verse frente al otro, al "descubierto" en las islas del Caribe en particular, daba por distinto, diferente, *alter* de su *ego* y lo comenzara a dibujar como inferior, salvaje, antropófago, negro, y todo lo opuesto a lo suyo, mientras se decía a sí mismo ser el bien, lo bello y lo civilizado, lo blanco.

Fanon escribe *Piel negra, máscaras blancas* para hacer ver cómo en las colonias el colonizado sufría la enajenación de las máscaras, justamente de aquella que daba el color de la piel y que hacían falsear al negro por su color, y fue a lo esencial, a las implicaciones del fenómeno, para dejar claras las causas: el colonialismo, el capitalismo, las diferencias de clases, la enajenación, el racismo, la lucha, la violencia inveterada. Las lecturas de Hegel y de los existencialistas franceses, de Freud y la

psiquiatría, de Marx y todo el acervo que se cocía en el mundo académico y cultural europeo, así como las inquietudes aprendidas en su colegio con Césaire, hacen de este primer texto una "fenomenología" consciente, padecida, de la discriminación racial, la condición de negro antillano, la negritud y la enajenación cultural generada por el colonialismo. Primero como esclavos, después como negros, se les hace víctima de la civilización y la cultura blanca, insiste Fanon con una forma precisa y elegante de escribir, llena de imágenes y frases que van a caracterizar su forma de diseccionar aquellos problemas candentes de la existencia caribeña y tercermundista.

Sin embargo, ambas figuras, el negro y el blanco, se complementan en una estrecha relación dialéctica, al mismo tiempo que el negro solo existe en la mente del blanco, pues el negro no existe, y es como el tema de la raza, un invento y una trampa. "El negro no plantea el problema de ser negro, sino el de serlo para el blanco" (Fanon, 1968:136). El juego entre estas figuras en la obra del martiniqueño es como en Hegel la relación amo-esclavo.

Los patrones desempacados por la empresa plantacionista transoceánica en las pequeñas islas, y expandidos a las islas pobladas por los colonizadores españoles, estaban marcados por "los principios de la cultura occidental". A los sujetos de las colonias se les metió en la boca "palabras pastosas como 'Partenón', 'fraternidad', 'humanismo'" (ibíd.), se les obligó a hablar las grandes lenguas metropolitanas y se les balcanizó. Sin embargo, el antillano negro, luego asiático, estaba forzado a aparentar ser blanco, a blanquearse y ocultar su negritud de piel, para parecerse al hombre y la mujer, al concepto "moderno" llegado e impuesto por el colonizador europeo. "El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuanto más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópolis. Será tanto más blanco cuanto más rechace su negrura, su selva" (ibíd., p. 15) y haga suyo todos los arquetipos del europeo, que

llegan paradójicamente "hasta la negrofobia" y a su autoesclavización. El héroe literario es blanco, la princesa del cuento es blanca y las normas son francesas, "leemos libros blancos y prejuicios blancos" (ibíd., p. 246) de modo que se detesta lo negro y en el inconsciente colectivo, lo negro es feo, es el pecado, son las tinieblas y es lo inmoral. Según palabras de Fanon, el negro es salvaje, carece de finura, es incestuoso, fálico y sensual incontinente. El blanco, sin embargo, es su opuesto, es sinónimo de belleza y de virtud, de la luz del día. El antillano, en su inconsciente colectivo impuesto, es blanco y todo su comportamiento se corresponde con ello, cuestión común a las islas caribeñas y a los países coloniales, a los cuales se les suman las condiciones económicas, sociales y las diferencias de clases que hacen más compleja la estructura social colonial, según describe Fanon.

Paget Henry considera que *Piel negra, máscaras blancas* es un texto multidimensional que contiene aspectos de tipo ontológico, éticos, existenciales, epistemológicos, etc., además de ser interdiscursivo como lo fuera en sus maestros James y Césaire, pues tras articular la existencia racializada y colonizada utiliza formas poéticas e historicistas, salpicadas del psicoanálisis y el existencialismo europeo en curso, y desde el cual, como en sus mentores, brota la filosofía, aunque de modo más acusado que en James, al hacer sus reflexiones sobre la inmanencia del ser colonial, sintetizando las tendencias poéticas, historicistas, el panafricanismo y el marxismo que se movían en la esfera del pensamiento en la región caribeña (Paget, 2000:78).

La oposición dialéctica entre el colono y el colonizado, entre el blanco y el negro, en el pensamiento de Fanon le permiten reflejar la realidad antillana, los universales de esta. Es el esclavo negro que se reconoce en el amo y a su vez el colono blanco que enfrenta al colonizado negro y requiere de él. Son los contrarios en la unidad que se excluyen y presuponen, y es en esta lucha donde está la emancipación, como

reconocía en *Piel negra, máscaras blancas* a pesar de que destacara que el negro caribeño, traído a las plantaciones, es más dependiente del amo que el esclavo hegeliano⁸.

Con esta obra el pensamiento filosófico caribeño tiene una reflexión que va a marcar cualquier estudio posterior de su tipo referido a la existencia del ser caribeño, la identidad multicultural y las raíces africanas, así como el racismo y la enajenación cultural. Como sostienen Paget Henry y Lewis Gordon, la filosofía caribeña encuentra un modelo de existencia que no es el ser racional, solitario y cerrado que va de Hume a Adam Smith, sino "un modelo del ser más cercano y menos centrado", abierto a las posibilidades del colapso, a sus raíces, en el inconsciente colectivo que va en sus fundamentos hasta el infinito.

El discurso dominante tropieza con Fanon, además de haber tenido ya a Garvey, Césaire, James y otros escritores, referentes de una tradición intelectual regional (v. Lewis, 1987:43-136; Paget, 2000), a pesar de que no siempre se cambiara el *locus* europeo del discurso filosófico dominante, la identidad con esta filosofía, como se le señale por el propio Paget a Fanon, o que su obra no conduzca a liberar a la filosofía de la región del complejo colonial y no llegue a la *creolization* o acriollamiento de esta, como sucede en la literatura y otras manifestaciones culturales y discursos, cuestión que ha referido Edouard Glissant, coetáneo de Fanon (Paget, 2000:87-89).

Sin embargo, la última etapa de Frantz Fanon, su libro *Los condenados de la tierra*, es tal vez más tenida en cuenta por su perspectiva crítica frente a las consecuencias del colonialismo y las formas violentas, revolucionarias de emanciparse del nuevo sujeto del cambio en el Tercer Mundo. Cuando termina Psiquiatría en Francia decide ir a

⁸ Ver la parte VII de *Piel negra,...* titulada "El negro y el reconocimiento", en particular el inciso b) "El negro y Hegel".

trabajar a Argelia, espacio que hace suyo y convierte en escenario ejemplar para pensar y vincularse al proceso revolucionario emancipador, allí donde se debate el sujeto de la historia en el proceso de emancipación total. Trabaja como psiquiatra, se vincula al Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino, renuncia a su residencia en Argelia y a su proceso de asimilación y desarrolla una inagotable actividad revolucionaria en Túnez como editor del periódico del FLN, *El Moudjahid*, así como imparte clases, charlas, trata a sus pacientes y representa al Gobierno revolucionario argelino. Su obra publicada post-mortem en 1961, con prefacio de Jean Paul Sartre, *Los condenados de la tierra*⁹, es considerada su testamento revolucionario, y en ella consume toda su concepción revolucionaria y filosófica que se funden con su labor militante y activa.

El colonialismo europeo generó una periferia con sujetos que van a ser los "condenados de la tierra", el colonizado, el tercermundista, conceptos que el autor utiliza con un mismo contenido, y quienes están conminados a la transformación de su mundo. El colonizado o tercermundista vive en los márgenes de la historia, fuera de ella y ha sido generado por la lógica misma del capital en los países colonizados o de la periferia. Se distinguen del sujeto revolucionario de Marx, del proletariado, que trabaja en las condiciones de la gran industria y el comercio capitalista. De ello Fanon se ve precisado a considerar el fenómeno traído por la literatura marxista sobre el lumpemproletario como elemento desclasado, marginalizado por el sistema de producción, que en el mundo colonizado puede coincidir, acercarse, al sujeto de la revolución y la descolonización que él destaca.

El colonialismo, precisa Fanon, ha generado dos opuestos dialécticos y una realidad

⁹ Este libro, según refiere Roberto Fernández Retamar en un artículo suyo en la revista *Casa de las Américas*, (No. 31, año V, julio-agosto de 1965, pp. 89-98) fue publicado en Cuba a instancias de Ernesto Che Guevara.

maniquea: el colono y el colonizado, que como en su anterior obra se contradicen y se presuponen. El colonizado impugna al colono y esta impugnación no es asunto intelectual, racional, acerca de los puntos de vista, ni es tampoco un discurso sobre lo universal, "sino es la afirmación desenfundada de una originalidad formulada como absoluta" (Fanon, 1965:50). El colonizado tiene frente a sí una realidad que se repite de isla en isla y de colonia en colonia, en el Caribe, África o Vietnam. A él "no le preocupan los universales, él se sabe semejante y afirma desenfundadamente su necesidad como universal absoluto, mientras el colono utiliza sus fuerzas gendarmes y posee un poder absoluto sobre este", lo demoniza, lo convierte en la otra figura, "una especie de quintaesencia del mal" en un elemento corrosivo, destructor, deformador, en una fuerza maléfica y en portadores de un mundo sin valores. El colonizado es el mal absoluto que el colono animaliza y no humaniza, haciendo de ellos un bestiario que dibuja con rostros donde desaparece todo rasgo de humanidad. Por ello, señala Fanon, cobra conciencia de sí y busca emanciparse. "Descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono". Descubre que su piel no vale más que la suya, bien sea indígena o negra, y que su mirada ya "no le fulmina, no le inmoviliza, así como que su voz no lo petrifica". Ya no se turba ante su presencia. Esta etapa álgida de relación contradictoria entre el colonizado y el colono es el período de descolonización en el cual Europa apela a la razón de los colonizados, a los valores seguros, sólidos, de occidente, esos que a los colonizados "le provoca tetania muscular" y les hace sacar el machete y ponerlo al alcance de su mano, tal vez como lo hiciera en la isla caribeña mayor el mambí frente al opresor español.

La violencia es consecuencia del mismo proceso que se describe, pues tanto la colonización como la descolonización son fenómenos violentos. El colono hizo al colonizado sobre la base de la violencia sistemática, lo formó en esta práctica. La

sustitución total de una especie de hombre por otra, no la transición, es decir: la descolonización es la reivindicación misma del colonizado y jamás podrá venir de un entendimiento amigable. Este es un proceso histórico, según lo describe Fanon, en el que se encuentran las dos fuerzas antagónicas: el colono y el colonizado. Si el colono ha hecho al colonizado sobre la base de la violencia del látigo y la bayoneta, los cañones y el poder, el proceso no puede ser otro que un proceso violento, de lucha armada que afectará al ser colonial y lo saca a la historia. Fanon muestra como en el mundo colonial, a diferencia del mundo de la producción capitalista, se tornan distintas las cosas así como se adecuan las teorías de la transformación. Aquí se es rico porque se es blanco y se es blanco porque se es rico. El tema del color, traído como concepto discriminatorio, como rasero de división socioeconómica a las colonias, pone la pauta para los estudiosos como para el análisis marxista. Si para la América andina el socialismo tiene que contar con la propiedad de la tierra y el indio, según Mariátegui aquí en las colonias del Caribe o en Argelia tiene que contar con el tema del color y la raza. "Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborde el sistema colonial. Hasta el concepto de sociedades precapitalistas bien estudiado por Marx tendría que ser reformulado" (Fanon, 1965:39), dice Fanon, sin tener en cuenta quizá, por lo poco que se ha estudiado, que para Marx este fuera uno de los temas de mayor preocupación en sus últimos años de vida.

El mundo colonial es maniqueo y es un mundo de estatuas, de los generales y héroes que hicieron la conquista, el ingeniero que hizo el puente. El colonizado está dominado, pero no domesticado, está interiorizado, pero no convencido de su inferioridad. El colonizado siempre sueña con instalarse en el lugar del colono, no para convertirse en esta figura, sino para sustituirlo. Por ello el combate singular entre el colonizado y el colono es "de franca lucha armada" (ibíd. p. 79), lección aprendida de lo que le ha

enseñado el colono, pues cada estatua "encaramada sobre el suelo colonial no dejan de significar una y la misma cosa: Estamos aquí por la fuerza de las bayonetas..." (ibíd.) y esta violencia representa la praxis absoluta del colonizado, al mismo tiempo que se convierte en su afirmación. "El hombre colonizado se libera en y por la violencia" (ibíd., p. 81).

Jean-Paul Sartre fue de los pocos intelectuales europeos con los que Fanon se viera al final de sus días, en su rechazo a los intelectuales europeos, tanto liberales como de izquierda. En su último encuentro en Roma, en 1961, surgió la idea tal vez, de escribir el prefacio al libro de Fanon. Sin ser su mentor, Sartre fue de los escasos intelectuales franceses que se opusieron públicamente a la situación argelina. Ante la denuncia de Fanon, Sartre se puso del lado de la causa revolucionaria y exhortó a los europeos a leer estos escritos, conminándoles a afrontar un espectáculo inesperado: el *striptease* del humanismo europeo inveterado que quedaba desnudo y nada hermoso y que era más que una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje en la que sus ternuras y su preciosismo justificaban las agresiones europeas.

Tal vez Sartre centra su atención en la crítica a la decadencia europea y no da las claves del estudio del martiniqueño-argelino. Lo escribe lleno de ímpetu crítico y dice hacerlo "para llevar la dialéctica hasta sus últimas consecuencias", pues los europeos están siendo descolonizados en la medida en que les "están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros" (Fanon, 1965). Ante la muerte de Fanon, escribe con encono uno de los escritos más radicales y críticos del eurocentrismo. Dice:

Europeos, abran este libro, penetren en él... Fanon explica a sus hermanos cómo somos y les descubre el mecanismo de nuestras enajenaciones:

aprovéchenlo para revelarse a ustedes mismos en su verdad de objetos. Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos... Lean a Fanon: comprenderán que, en el momento de impotencia, la locura homicida es el inconsciente colectivo de los colonizados... Nuestros caros valores pierden sus alas; si los contemplamos de cerca, no encontraremos uno solo que no esté manchado de sangre... Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente, que éramos los sujetos de la historia y que ahora somos sus objetos. La relación de fuerzas se ha invertido, la descolonización está en camino. (Ibíd.).

Sartre reconoce con Fanon que a finales de los años cincuenta el sujeto del cambio se dibuja en los países coloniales, que la descolonización está revelando una crítica a todo el eurocentrismo y a los valores de la modernidad. El colonialismo agoniza frente a las fuerzas críticas que se van a desatar. El nuevo sujeto es el colonizado, el tercermundista, el subdesarrollado, en este nuevo desenvolverse de la historia, son los *damnés de la terre* (los condenados de la tierra¹⁰), y con ello sitúa y regionaliza, como señala Walter Mignolo, categorías forjadas en otras experiencias históricas, como proletariado y lumpemproletariado, subalternos y subalternidad de Antonio Gramsci, o subalternos y subalternidad colonial entre los teóricos de la poscolonialidad (v. Mignolo, s.f.).

Europa no es el centro de la transformación revolucionaria, y la idea de un hombre nuevo se hace latente, se expresa por el Che Guevara y vuelve nuevamente a

¹⁰ Roberto Fernández Retamar dice en su conocido ensayo *Calibán*, y en un artículo: "Fanon y América Latina" (1961) que José Martí utilizó un concepto parecido, "los pobres de la tierra", que encerraba similar contenido, aquello que resultaba de la colonización europea en América Latina.

quedarse en el Caribe, en el pensamiento del área que se expande, se dilata al mundo. Frantz Fanon se hizo universal, la revolución y la militancia activa fueron acto y no teoría de la revolución, o concepción de la revolución hecha desde fuera. Sentía admiración y dominaba a Hegel, pero lo cargaba como cargara el fusil y todas las ideas de la transformación, de la superación revolucionaria. Sus ideas, sus conceptos para ilustrar la realidad que describe y que hemos venido apuntando, son las herramientas para pensar en la riqueza acertada del pensamiento caribeño que a partir de él encuentra a una de las figuras centrales de su historia y ese modo de hacer filosofía.

De Fanon continúa la constante que mueve las cálidas aguas del Caribe y que ha tenido en la segunda mitad del siglo a la Revolución cubana, al Che Guevara, a Fidel Castro, una realidad que ha vivido el acto revolucionario que puede modificar y hacer reales una obra de pensamiento, una filosofía que trascienda. Nuevamente siguen coincidiendo el acto y la filosofía, la praxis y la teoría. En el siglo XXI la revolución bolivariana y la pujanza del sur continental encuentran asidero en los análisis de Fanon, víctima temprana de su salud y quien paradójicamente muriera, luego de tantos riesgos cotidianos, en un hospital de Washington: "cuando debía de haber muerto hace tres meses a la vista del enemigo, ya que sabía que tenía esta enfermedad. No somos nada sobre esta tierra, a menos que seamos esclavos de una causa, la causa de los pueblos, la causa de la justicia y la libertad", le decía Fanon a un amigo suyo días antes de morir.

A estas alturas nos parece que los argumentos sobre la filosofía caribeña dan cuenta por sí solos y de ese modo otro de discurrir, para ser filosofía o conciencia que se levanta sobre su realidad. Hoy el Caribe se reconfigura y emerge como una región que busca su identidad y su espacio, tras el fin de la Guerra Fría, el colapso del campo socialista y del mundo bipolar y nuevamente se ve frente al reordenamiento de los

mercados como Estados nacionales, urgidos como totalidad de ensayar el reordenamiento, la integración económica y movilizarse como una entidad propia. El recurso del pensamiento crítico, de la filosofía viene en su provecho, por ello tampoco es ocioso.

En las condiciones actuales, tras la implosión de las torres gemelas del World Trade Center en New York el 11 de septiembre de 2001, el Gobierno de los Estados Unidos no cesa de considerarse a sí mismo elegido para enjuiciar y etiquetar al resto del mundo, para decidir quién tiene o no derecho al ejercicio de la legalidad, al reconocimiento de los derechos humanos o quién tiene el honor de formar parte de la humanidad misma, o forma parte del "Eje del Mal". Son los elegidos para decidir qué regímenes deben ser o no el blanco de un ataque cubierto por una declaración ilimitada (*open-ended*) y global de guerra, o para decidir prohibiciones y bloqueos más allá de sus territorios. Todo sigue una lógica que nos recuerda los mejores tiempos del colonialismo iniciado con la conquista española de las tierras de América y el arrebato de algunas de sus ínsulas caribeñas por sus enemigos europeos, cuando se presentaban como los salvadores, cargados de la idea de superioridad y la medida en sí de todas las cosas, de la civilización, el bien, lo bello, lo justo, el "humanismo".

Pareciera que el colonialismo desapareció, en etapas tan distantes como en Haití en 1804, en Cuba en 1898, o con el proceso de descolonización para Jamaica, Trinidad y Tobago, Barbados y otras posesiones en tiempos más recientes. Sin embargo, se vive la amenaza de una colonialidad global¹¹. Somos testigos de una transición del colonialismo de la época moderna a la colonialidad global, favorecida por el gran capital transnacional, el FMI, el Banco Mundial, la OTAN, etc., proceso que, como señalan

¹¹ Para seguir el desarrollo de esta perspectiva sobre la colonialidad global, véase Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007.

estudiosos latinoamericanos, ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura a escala mundial de las relaciones occidente-el otro, centro-periferia. "El mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Hoy es el Próspero global quien genera masas de excluidos, negros e indios, y encubre –con medios tecnológicos, una producción cultural gigantesca, un dominio mediático y su industria insostenible–, las ansias de su poder total sobre el "salvaje" Calibán. La necesidad de decolonizar y de estar advertido se hace apremio y una de las aristas de este proceso es la ruptura con los esquemas conceptuales vigentes que han de ser desaprendidos en las tierras de Calibán.

Nuevamente regresamos al drama de Shakespeare que nos hace volver a las figuras que el autor inglés exhibiera a inicios del siglo XVII, cuando las imágenes del nuevo mundo eran noticia habitual y la trata de esclavos africanos diera sus andanzas. Próspero, el europeo civilizado del drama *La tempestad*, en su exilio obligado llega a las tierras remotas, a la isla habitada por el monstruoso y deforme Calibán, esclavo negro, barro vil, figura grosera y servil para el "civilizado", quien valido de su inteligencia, lo sojuzga, lo somete, lo usa y lo desposee, lo hace acarrearle la leña y prenderle la lumbre, le pone trabajos duros y le habla con desprecio, pues, si bien necesita de él para su supervivencia, sabe que lleva dentro la semilla de la revuelta. No lo asesina. De hacerlo comete un suicidio. Sin Calibán no hay Próspero y sin Próspero no hay Miranda, ni matrimonio, ni tempestad. Próspero es luz que disipa la ignorancia, es filósofo rey que le da a Calibán el lenguaje como primer logro del proceso colonizador y también su riesgo, pero le niega la luz. Ya Calibán no será nunca más igual, como tampoco lo fuera Próspero. Le da el discurso y el concepto y cree que

Calibán puede aprender hasta un punto. Calibán le increpa: “¡Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!”¹². Sin embargo, hoy Calibán se yergue como al final del drama de su sueño abyecto, ya reconociendo, viendo y haciendo distinción. Si bien Próspero asumió su riesgo al entregarle el lenguaje, hoy tiene que contar con el discurso y el concepto de Calibán.

Bibliografía

- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, comps. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Comedias de William Shakespeare* (1982). (Traducción de Luis Astrana Marín). La Habana: Editorial de Arte y Literatura,
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1996) [1977]. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, Enrique (2005). "Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617)", en *Caribbean Studies*, vol. 33, No. 2, julio-diciembre, pp. 35-80, Universidad de Puerto Rico.
- Fanon, Frantz (1965). *Los condenados de la tierra*. (Prefacio de Jean Paul Sartre). La Habana: Ediciones Venceremos.
- Fanon, Frantz (1968). *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: ICL.
- Fernández Retamar, Roberto (1961). "Fanon y América Latina", en *Revista Casa de las*
- ¹² Citado de la edición cubana de *Comedias de William Shakespeare* (1982:30).

- Américas*, año V, No. 31, julio-agosto.
- Laming, George (2000). *Regreso, regreso, regreso al hogar. Conversaciones II*. St Martin: House of Nehesi Publishers.
- Lewis, Gordon (1987). *Main Currents in Caribbean Thought*. Baltimore: Johns Hopking University Press.
- Mignolo, Walter (s.f.). "El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto". Disponible en <http://www.decoloniality.net/?q=node/11>.
- Nettleford, Rex (2000). "Introducción", en George Laming, *Regreso, regreso, regreso al hogar. Conversaciones II*, p. xi. St Martin: House of Nehesi Publishers.
- Oizerman, T.I. (1984). *El materialismo dialéctico y la historia de la filosofía*. (Traducción de Zaira Rodríguez Ugido). La Habana: Pueblo y Educación.
- Paget, Henry (2000). *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge.
- Rodríguez Ugido, Zaira (1985). *Filosofía, ciencia y valor*. La Habana: Ciencias sociales.
- Rojas Osorio, Carlos (1997). *Filosofía moderna en el Caribe hispano*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa/Universidad de Puerto Rico.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: s/e.
- Salazar Bondy, A. (1974). "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", en VV. AA., *América Latina: filosofía y liberación*, pp. 6-7. Buenos Aires: Bonum.
- Ternovoi, Oleg (1981). *La filosofía en Cuba (1790-1878)*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Vest, Jennifer Lisa (2005). "The promise of Caribbean Philosophy: How It Can Contribute to a 'New Dialogic' in Philosophy", en *Caribbean Studies*, vol. 33, No. 2, julio-diciembre, pp. 3-34, Universidad de Puerto Rico.
- Zea, L. (1976). "La filosofía actual en América Latina", en VV.AA. *La filosofía actual en*

América. México: Grijalbo.

DECLARACIÓN FINAL

Reunidos en el IV Foro Internacional de Filosofía en la ciudad de Maracaibo y 23 estados de la República Bolivariana de Venezuela, al final de nuestra reunión general y deliberaciones en mesas de trabajo, recogidas en relatorías, declaramos:

1. La filosofía no debe limitarse solo a interpretar el mundo sino también a transformarlo.
2. La interpretación solo es transformadora si surge y se enmarca en procesos revolucionarios emancipatorios como los que se están produciendo en el continente americano, por ejemplo en Cuba, Venezuela, Bolivia y Ecuador, así como las múltiples rebeliones en varias partes del mundo. Esta interpretación debe incluir la diversidad de saberes y perspectivas epistemológicas comprometidas con el ser humano y la vida.
3. Esta tarea es particularmente urgente en un momento en que el capitalismo, en su fase imperialista, ha fracasado como orden al mismo tiempo económico y civilizatorio, destruyendo bosques, lagos y ríos, minando también las conciencias y la voluntad de resistencia, así como amenazando a la humanidad con una crisis alimentaria y energética.
4. El capitalismo desbocado y caníbal se niega a ceder el paso a nuevas formas de organización social a través de la violencia militar que mantiene ocupados Afganistán, Irak y Palestina y que ha desatado una ofensiva contrainsurgente en América Latina (IV Flota, el Plan Colombia, el paramilitarismo y nuevas bases militares). También aplica

sistemáticamente una guerra simbólica y mediática que reproduce en las conciencias patrones de dominación de clase y alienación cultural moderno-coloniales: racismo, homofobia, machismo, exclusión identitaria y autoritarismo.

5. Es imperativo elaborar una teoría socialista del consumo que ajuste las necesidades a los límites materiales del planeta, garantizando reciprocidad entre humanidad y naturaleza, y que asegure la construcción de nuevos sujetos políticos, éticos, eróticos, pedagógicos y estéticos, capaces de generar y conservar un orden social justo y humano. En este sentido conviene referirse a las experiencias inspiradoras de la Cuba socialista y a los movimientos en resistencia de los pueblos originarios.

6. Es urgente, asimismo, elaborar una teoría socialista de la comunicación que articule saberes, visiones y proyectos emancipatorios en un marco comunicativo construido y controlado por las comunidades, los trabajadores y los pueblos en lucha, y que concilie calidad estética, contenido, creatividad y compromiso.

7. Es necesario que la actividad filosófica abandone toda clase de elitismo y etnocentrismo para contribuir a enriquecer metodologías de emancipación que solo revelarán su eficacia y necesidad en la acción política colectiva.

8. Expresamos nuestro rechazo enérgico a la criminalización de la movilidad humana en el espacio europeo y en Estados Unidos. La Directiva del Retorno y otras iniciativas antiinmigrantes impone un auténtico “Estado de excepción” contra las personas que ejercen su derecho al libre tránsito. La radicalización de las políticas de control de la inmigración ilegal atiza las actitudes de intolerancia y de xenofobia en el seno de la

Unión Europea.

9. Apoyamos decididamente al pueblo de la República Bolivariana de Venezuela en su propósito de convertirse en protagonista de su propia historia, así como en su proyecto socialista de autodeterminación política, soberanía económica y democracia participativa.

10. Finalmente resaltamos, por medio de este Foro, la necesidad de un apoyo internacional al proceso electoral de noviembre en Venezuela, de respaldar la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA) y la creación de UNASUR, y patentizar el significado que la relación Cuba-Venezuela tiene para la región.

Des-alambrar los territorios y los pensamientos. La filosofía se hace con y desde los pueblos en lucha.

Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según lo acaricia el capricho de la luz o lo tundan y talan las tempestades: ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes.

Contra la dictadura de los medios, difundamos la verdad de los pueblos.

Firman:

Invitados internacionales:

- Atilio Borón (Argentina)
- Magali Mendes (Brasil)
- Diego Jaramillo (Colombia)
- María del Rayo Ramírez (México)
- Keisuke Kikuchi (Japón)
- Richard Schmitt (Estados Unidos)
- Mireille Fanon-Mendes (Francia)
- Dorilda Grolli (Brasil)
- Luis Bilbao (Argentina)
- Libardo Sarmiento (Colombia)
- Enrique Ubieta (Cuba)
- Hugo Moldiz (Bolivia)
- Franz Hinkelammert (Costa Rica/Alemania)
- Fernando Buen Abad (México)
- Félix Valdez (Cuba)
- Nelson Maldonado (Estados Unidos)
- Giorgio Donati (Italia)
- Zabier Hernández (Colombia)
- Carlos Molina (El Salvador)
- Santiago Alba Rico (España)
- Hugo Arredondo (México)
- Emmy Rwomushana (Uganda)
- Roberto Herrera (Costa Rica)

- Ana Esther Ceceña (México)
- Theotonio Dos Santos (Brasil)
- Luis Rodrigo Vargas (México)
- Mely González Arostegui (Cuba)
- Yamandú Acosta (Uruguay)
- Pierre Mouterde (Canadá/España)
- Sirio López Velasco (Brasil)
- Anatole Anton (Estados Unidos)
- Luis Alegre Zahonero (España)
- Raúl Fonet-Betancourt (Cuba)
- Ricardo Molina Meza (El Salvador)
- María Josefina Israel (Brasil)
- Antonio Salamanca (México/Francia)
- Williams Montesinos (Venezuela/Francia)
- Isabel Monal (Cuba)
- Rafael Quintero (Ecuador)
- Jude Lal Fernando (Sri Lanka)
- Heloisa Jochims Reichel (Brasil)
- Pham Van Duc (Vietnam)
- Teddie Tumwebaze (Uganda)
- Gabriel Vargas Lozano (México)

Invitados nacionales

- Manuel Sutherland

- Luis Britto García
- Alba Carosio
- José Javier León
- Nelson Guzmán
- Carmen Bohórquez
- Freddy Castillo
- Ángel Bustillos
- Johán Méndez
- Stefanía Mosca
- Pedro Bracho
- Livia Acosta
- Gonzalo Ramírez
- Roberto López Sánchez
- Lino Morán
- René Arias Riera
- Vileana Meleán Valbuena
- Carmen Vallarino-Bracho
- Carolus Wimmer
- Berta Vega
- Belín Vásquez
- Haydee Ochoa
- Roberto Jiménez Maggiolo
- Luis Damiani
- Gustavo Fernández
- Humberto Mata

- Luis Edgar Páez
- Marisela Guevara

