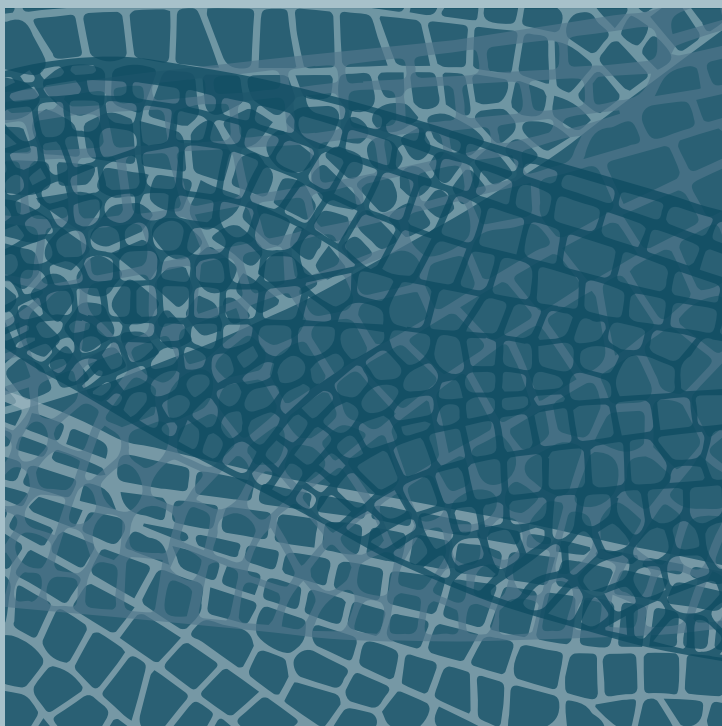


XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



Marx y marxismos



DIRECTORIO GENERAL

Rector: Dr. Luis Arriaga Valenzuela, SJ
Presidente de ITESO AC: Mtro. Guillermo Martínez Conte
Directora General Académica: Dra. Catalina Morfín López
Director del Departamento de Filosofía y Humanidades: Mtro. Rubén Corona Cadena, SJ

EQUIPO EDITORIAL

Director: Dr. Miguel Fernández Membrive
Director fundador: Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (†)
Coordinación: Mtro. Carlos Sánchez Romero
Diseño de portada: Mtra. Andrea Fellner Grassmann
Diagramación: Rocío Calderón Prado
Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO
Traductor: William Quinn
Asistente general: Lic. Saraí Salazar Rivera
Asistente editorial: Lic. Antonio Cham Fuentes

CONSEJO ASESOR

Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México
Mtro. Jaime Federico Porras Fernández, SJ, Buena Prensa, Cd. de México, México
Dr. Martín Torres Sauchett, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México
Dr. Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México/El Colegio de México/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtro. Teófilo Guzmán Anell, SJ, Universidad Iberoamericana, Puebla, México
Dr. Luis García Orso, SJ, SIGNIS de México y Consejo Editorial Jesuitas de México
Dr. Alexander Paul Zatyřka Pacheco, SJ, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Diego Martínez Martínez, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México
Dr. Juan Carlos Henríquez Mendoza, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Miguel Fernández Membrive, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dra. Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtra. Marta Petersen Farah, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Demetrio Zavala Scherer, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtro. Carlos Sánchez Romero, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Xipe tottek. Revista semestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 29, No. 113, febrero-julio de 2020 es una publicación semestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PPI4-0009. Impresa en los talleres de Imprejal, SA de CV, Nicolás Romero 518, Colonia Villaseñor, Guadalajara, Jalisco, México, CP 44290. Este número se terminó de imprimir el 31 de julio de 2020 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO).

Marx y marxismos

- PRESENTACIÓN 5
Miguel Fernández Membrive

- MARX Y MARXISMOS 9
 - MARX Y LAS MUJERES. UNA LECTURA DE *EL CAPITAL* Y OTROS APUNTES 9
Ducange Médor

 - LA RELIGIÓN DE LAS COSAS EN MARX 31
José Bayardo Pérez Arce

 - ¿QUÉ SENTIDO TIENE EL MARXISMO EN EL SIGLO XXI, EN AMÉRICA LATINA, AQUÍ Y AHORA? 57
Luis Ignacio Román Morales

- ACERCAMIENTOS FILOSÓFICOS 80
 - EL PERDÓN Y EL OLVIDO EN HANNAH ARENDT. POSIBILIDAD Y PROBLEMA DEL COMIENZO 80
Enriqueta Benítez López

 - LA MÍSTICA Y LA POTENCIA DIFERENCIAL DE LA AUTONOMÍA. UNA APROXIMACIÓN DESDE GUSTAV LANDAUER Y LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA 101
Alberto Elías González Gómez

- CINE Y LITERATURA
 - SOBRE *EL PORVENIR (L'AVENIR)* 126
Luis García Orso, SJ

 - LA GRAN NOVELA SOBRE EL GENOCIDIO APACHE 129
José Miguel Tomasena

- JUSTICIA Y SOCIEDAD
 - LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN PERUANA 132
COMO UNA PLATAFORMA PARA LA SANACIÓN COMUNAL.
UN ANÁLISIS PSICOSOCIAL
Pleun Elsa Andriessen

Presentación

Han pasado seis meses desde la publicación del número 112 de *Xipe totek*. Así estaba previsto, de acuerdo con el cambio de periodicidad de nuestra revista anunciado en ese mismo número. Lo que nunca hubiéramos podido anticipar es que este periodo sería como ha sido. Cada lectora y cada lector tendrán su propia experiencia al respecto, pero sin duda todos hemos compartido la afectación extraordinaria de nuestras vidas y labores cotidianas a partir de que, a mediados de marzo del presente año, se nos impusiera la realidad de la contingencia sanitaria en nuestro país; ésa que, hasta entonces, sólo veíamos de lejos. Todavía hoy no hemos salido de esta crisis, y el horizonte que nos pone por delante tampoco es menos incierto de lo que fue al principio.

Un poco antes de confirmarse el estado de emergencia sanitaria en México lanzamos la convocatoria para la carpeta temática de este número 113, con el título *Marx y marxismos*. Justificamos este *call for papers* a tenor de que el pensamiento de Karl Marx ha sido uno de los más influyentes legados sociales e intelectuales del periodo histórico conocido como *modernidad* —en cuyo atardecer quizá aún nos encontramos—, por lo cual valdría la pena reparar en sus diferentes recepciones en la tradición posterior y en el examen de su vigencia para un mundo como el nuestro. Los tres artículos de esta primera carpeta responden, consecuentemente, a este llamado y se inscriben en este marco de cuestiones.

En el primero de ellos, Ducange Médor comienza con un tanteo de la presencia o ausencia de la “cuestión de la mujer” en *El capital*, como base para poder explicar la recepción ambivalente del pensamiento de

Marx en determinadas teorías y movimientos feministas contemporáneos; todo lo cual desemboca, hacia el final del artículo, en algunas pistas sobre cómo *marxismo* y *feminismo* podrían —y tendrían— que compenetrarse mutuamente en el combate de la mancuerna *capitalismo-patriarcado*.

En el segundo de los artículos José Bayardo Pérez Arce despliega el argumento de que el capitalismo supo asimilar la *crítica de la religión* emprendida por Karl Marx para dar lugar a otra forma de religión (a su vez anticipada por Marx en su crítica del fetichismo de la mercancía): la *religión de las cosas*. “Religión”, por ser “expresión de la lógica general del mundo”, y “de las cosas”, debido a que éstas, en su condición de “seres-en-el-mercado”, han olvidado tanto su dignidad material como su origen constituyente, para así autoafirmarse como un poder soberano sobre todo aspecto de la existencia humana. De ser cierto esto, sugiere el autor del artículo, la intención de revitalizar la crítica y la lucha por la emancipación tendrían que desplazarse —desde las religiones tradicionales— hacia el ámbito “de los nuevos sitios de lo sagrado instituidos por el capitalismo: la realización personal, el estilo de vida, el deseo, etcétera”.

En el tercer artículo de esta carpeta Luis Ignacio Román Morales reflexiona sobre el sentido del pensamiento de Marx en un momento histórico (el siglo XXI, en general, y el siglo XXI en Latinoamérica y México, en particular) con características distintas a las de aquél en que el filósofo prusiano escribió. El argumento que desarrolla el autor es crítico y matizado: algunos tópicos marxianos han devenido instrumentos obsoletos para el análisis de varias de las transformaciones y concreciones históricas del capitalismo; pero hay otros rasgos de mayor permanencia, así como ciertos efectos y contradicciones advenidos junto con “la liberalización plena de los mercados y el sometimiento del Estado a los grandes empresarios”, que reivindican a Marx como un contemporáneo nuestro.

En nuestra carpeta *Acercamientos Filosóficos* en esta ocasión ofrecemos dos artículos. En el primero de ellos, firmado por Enriqueta Benítez López, la autora examina el alcance y los límites del tratamiento que Hannah Arendt hace de los conceptos *perdón* y *promesa*. Queda bien asentado por qué estos últimos suponen formas de *redención* que — pese a su condición de impredecibilidad e irreversibilidad— nos brindan las acciones libres; pero quedan asimismo abiertos otros problemas relativos a la estructura (o “forma”) de la promesa y del perdón y a la posibilidad de extender este último a un ámbito colectivo.

El segundo artículo de esta carpeta, a cargo de Alberto Elías González Gómez, se suma a los esfuerzos filosóficos por pensar el problema de la *diferencia*. Con esta motivación y propósito el autor sugiere una interpretación del pensamiento de Gustav Landauer como un posible puente entre la *mística* y la *filosofía de la diferencia*, así como entre ambas y las luchas reivindicativas de la autonomía comunitaria. Según ello, el mérito de Landauer habría sido incorporar elementos de las filosofías de Spinoza y Nietzsche (antecedentes de la filosofía de la diferencia) en su misticismo y anarcosocialismo, procurándose así “una dimensión de praxis desde donde es posible pensar procesos de lucha autónoma diferencial”.

Probablemente a las lectoras y lectores habituales de la revista les sorprenda que nuestra tercera carpeta lleve ahora como título *Cine y Literatura*. Aprovechamos para anunciar que, a partir del presente número, nuestra intención es incluir siempre en ella una reseña literaria, como parte de los ajustes editoriales relacionados con el cambio de periodicidad de la publicación. Así, en la sección de cine, nuestro principal colaborador, Luis García Orso, SJ, nos invita a apreciar el largometraje *El porvenir (L'avenir)*, de la directora Mia Hansen-Løve, como la historia de una reinención espiritual: una profesora de filosofía, tras el repentino derrumbe de muchas de las certezas que sostenían su vida, tendrá que “aprender la verdad que le ofrece la realidad cotidiana si

acepta hacerse cargo de ella, si acepta ir al encuentro amoroso con los otros”. Por su parte, en la sección de literatura, saludamos la primera colaboración de José Miguel Tomasena, quien nos convoca a la lectura de *Ahora me rindo y eso es todo*, la última novela del escritor tapatío Álvaro Enrígue. Se trata, a juicio de Tomasena, de una narración compleja, cuya virtud es entrecruzar con destreza diferentes registros y géneros literarios; uno de los cuales, transversal a los demás, es aquél (histórico-político) que retrata el genocidio de la cultura apache y el despojo de un territorio que, hasta hace menos de dos siglos, fue mexicano.

Finalmente, inauguramos también un nuevo título para nuestra última carpeta: *Justicia y Sociedad*. Éste no indica ningún cambio de espíritu en la sección, aunque sí sugiere la mayor amplitud de contenidos —desde el enfoque de la justicia social— que a partir de ahora podrá cobijar. En consistencia con ello, el artículo de Pleun Elsa Andriessen ofrece un análisis crítico en torno a las premisas y los mecanismos de reparación que motivaron el surgimiento de *comisiones de la verdad* en varios países del mundo. La autora toma como ejemplo emblemático la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) peruana, para, desde un enfoque *psicosocial*, poner en cuestión sus alcances inclusivos y su efectividad en vistas de la *sanación individual y colectiva*; no con la intención de denostar esas prácticas, sino de contribuir, mediante una revisión de la experiencia, al debate sobre su mejoramiento como plataformas de genuina reconciliación.

Deseamos que nuestras lectoras y lectores reciban con ánimo y buena salud este primer número semestral. Nosotros los hemos tenido presentes y seguiremos haciéndolo. X

Miguel Fernández Membrive

Marx y las mujeres. Una lectura de *El capital* y otros apuntes

Ducange Médor*



Recepción: 15 de diciembre de 2019
Aprobación: 4 de mayo de 2020

Resumen. Médor, Ducange. *Marx y las mujeres. Una lectura de El capital y otros apuntes.* Si bien alguna corriente del feminismo se reivindica de Marx o del marxismo, en la obra de éste las mujeres no ocupan un lugar en tanto mujeres, sino por cuanto son obreras que, al igual que sus contrapartes varones, son víctimas de la explotación capitalista. El que Marx no haya hecho de las mujeres —y de las formas específicas de dominación de que son objeto— un tema de análisis singular en su obra está en el origen de algunos desencuentros entre marxismo y feminismo. El presente artículo ofrece un esbozo de la presencia de las mujeres en la obra de este pensador, con énfasis en *El capital*, con el objetivo de dar cuenta de estos desencuentros y apuntar hacia posibles terrenos de convergencia entre ambas corrientes de pensamiento y acción. **Palabras clave:** marxismo, feminismo, capitalismo, patriarcado.

Abstract. Médor, Ducange. *Marx and Women: Reading Das Kapital and Other Notes.* While a certain current of feminism draws on Marx or Marxism, in Marx's actual writings women do not figure as women, only as workers who, like their male counterparts, are victims of capitalist exploitation. The fact that Marx never turned his eye on women —and on the specific forms of domination to which they are subjected— as a distinct topic of analysis in his work has led to clashes between Marxism and feminism. This article presents an overview of the presence of women in Marx's work, with an emphasis on *Das*

* Profesor-investigador del CUCEA, Universidad de Guadalajara, y profesor del ITESO. leduc.medor@gmail.com

Kapital, in order to shed light on these clashes and point to possible common ground between the two schools of thought and action.

Key words: Marxism, feminism, capitalism, patriarchy.

Introducción

Tal vez resulte temerario escribir sobre las relaciones entre Marx y el movimiento o los movimientos de liberación de las mujeres cuando hay razones para suponer que prácticamente todo —o, en todo caso, lo poco que puede decirse— ha sido dicho ya al respecto por personas quizás mejor situadas e informadas que yo sobre esta cuestión. Existe una larga tradición de feminismo marxista que va desde los tiempos de la revolución rusa hasta nuestros días. Enfrentado a un reto de esta envergadura, uno parece tener dos opciones: limitarse a repetir monótonamente lo que sobre el tema han dicho las autoridades (desde la academia o el activismo), o jugar a la provocación al afirmar ideas estrafalarias de muy dudosa originalidad y faltas de contenido. Me resisto a ceder a estas sendas tentadoras, por perezosas, y opto por exponer una especie de rastreo que he realizado de las consideraciones de Marx sobre las mujeres o las obreras en *El capital*. Después resalto algunos encuentros y desencuentros entre marxismo y feminismo en las últimas décadas del siglo XX. Concluyo apuntando hacia posibles y necesarias convergencias entre ambas corrientes de pensamiento y de acción en los tiempos actuales.

Marx y las obreras

Comienzo recordando que para Marx el capitalista es un hombre para quien en todo —en absolutamente todo— se rezuma capital; esto es, lo mueve el aprovechamiento de todo, personas, animales y cosas, para generar dinero. Para éste, el trabajador no es más que un instrumento del que, mediante un salario, puede disponer, desde su nacimiento hasta su muerte, para generar capital. El obrero pasa a ser así una propiedad del capitalista, del mismo modo que el esclavo era una pro-

piedad del esclavista, con la única diferencia de que el obrero vive en el engaño de ser dueño de su fuerza de trabajo. Y su problema es tener que elegir entre morir de hambre o vender esa fuerza de trabajo suya (en realidad, toda su persona) al capitalista.

Escribe Marx: “El capitalista sabe muy bien que todas las mercancías, sean cuales sean su apariencia y su olor, son, en la fe y en la verdad, dinero y además instrumentos maravillosos para hacer dinero”.¹ La fuerza de trabajo que el capitalista compra al proletario entra en la categoría de mercancía; por ende es dinero y, más aún, es la mercancía más apta para hacerle generar más y más dinero (mediante la aportación de plusvalía). El capitalista es una persona sin fe ni ley, que poco a poco absorbe todo lo que hubiera de fuerza vital, de energía, en el obrero. La producción capitalista “prolonga el periodo productivo del trabajador durante un cierto tiempo abrevando la duración de su vida”.² Lo hace empezar a trabajar desde niño (ocho años) y lo somete a un ritmo de trabajo infernal que acorta su vida.

Ahora bien, el capitalista es un conspicuo cristiano protestante o católico. Lleva una vida austera, disciplinada, casi ascética. Cree profundamente que le tocó en suerte poseer los medios de producción y contar con recursos para comprar la fuerza de trabajo del obrero. También cree que es por algún designio (divino) que este último se ve impelido a venderle su fuerza. Su sueño es que cada uno se apegue al designio que le fue impuesto: él como capitalista, comprador de fuerza de trabajo y generador de capital; aquél como vendedor de esa fuerza y trabajador entregado a la generación de riqueza en la producción capitalista.

El capitalista es, en conclusión, un ser desalmado que vive arrebatado por la pasión de generar plusvalía. Para ese propósito emplea tanto a

1. Karl Marx, *Le capital. Critique de l'économie politique. Livre I*, Quadrige/Presses Universitaires de France, París, 1993, p. 174.
2. *Ibidem*, p. 297.

varones como a mujeres y niños. Ahora bien, en su análisis del funcionamiento general de la producción industrial capitalista Marx no hace un tratamiento especial del caso de las mujeres. En el *Libro I* de *El capital* no hay apartado alguno que esté reservado para el abordaje del trabajo de las mujeres en las fábricas. Lo que le interesa es analizar el proceso de generación de riqueza y, junto con esto, los mecanismos de transformación de las facultades del trabajador o de la trabajadora en mercancía o propiedad en manos del capitalista. En esto, hombres y mujeres conforman un mismo grupo: ambos son convertidos en propiedad del capitalista.

Pero las mujeres vivían una situación particular que es la de ser doblemente propiedad privada: en la fábrica y en el hogar. Pertenecían al capitalista a cambio de un salario y pertenecían a un esposo a cambio de protección. Las mujeres trabajaban en las fábricas hasta 18 horas al día (en Inglaterra trabajaban incluso en las minas). Su participación en el trabajo industrial durante el siglo XIX varió entre el 10 y el 38 por ciento, con diferencias importantes según la región y el grado de industrialización, con Inglaterra y Francia como las cabezas de pelotón.³ Como se consideraba que las mujeres eran menos aptas para esos trabajos, o sencillamente eran vistas como “no trabajadoras”, su salario era muy inferior al de los varones; ganaban la mitad de lo que se pagaba a ellos. En ese sentido, constituían una propiedad que le costaba mucho menos al capitalista, pero que le generaba ganancias de igual valor que las de los varones.⁴ Se les pagaba menos porque consideraban que, por un lado, las mujeres no eran tan productivas como los hombres y, por el otro, no tenían tanta necesidad de dinero como ellos. Es posible que los discursos de condena del trabajo asalariado femenino —cuestión

3. Joan Wallach Scott, “La mujer trabajadora en el siglo XIX” en Georges Duby y Michelle Perrot (Coords.), *Historia de las mujeres en Occidente. Vol. 4*, Taurus/Minor/Santillana, Madrid, 1993, pp. 405-436.

4. Véase Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010.

que abordo más adelante— que entonces proliferaban hayan servido de justificación para la menor paga por su trabajo.

La vida en la fábrica afectaba inevitablemente la vida en el hogar; y la manera como se daba esa afectación tenía alcances en las luchas cotidianas sobre la vida de los trabajadores. El que las mujeres permanecieran hasta 18 horas (desde las 4 o 5 de la mañana hasta las 9 o 10 de la noche) en las fábricas de vestimenta implicó que en los hogares los niños estuvieran en el abandono sin que alguien se ocupara de ellos ni del trabajo doméstico. Además, dada la dureza de su trabajo, las mujeres obreras sufrían abortos o sus hijos morían a temprana edad por falta de atención y por desnutrición. En otras palabras, la misma reproducción biológica de la fuerza de trabajo estaba amenazada.

Ahora bien, Marx no ve a las mujeres como una categoría aparte porque lo que estudia es la trayectoria entre el hogar y la fábrica, trayectoria que es dialéctica. Por eso, para el autor de *El capital* no hay por un lado la cuestión de las mujeres y por el otro la cuestión obrera; las mujeres están plenamente insertas en el análisis porque están vivas y trabajan muchísimo. En esto radica un punto ciego en el análisis de Marx sobre la condición de las mujeres obreras, a saber, que las ve principalmente como obreras explotadas. No son una clase aparte; son integrantes de la clase proletaria, aunque la diferencia de sexo y de edad implicó un obstáculo de talla para la conformación de esa clase.

Como hombre de su tiempo, Marx asume como natural la división sexual del trabajo en el hogar. No la pone en cuestión ni llega a preguntarse si podría ser objeto particular de la sociedad industrial capitalista o si en ésta tuviera un cariz particular. Como observador de lo que hacen y viven los hombres de carne y hueso, tal como se autodefine, se da cuenta de que por esta división “natural” las mujeres viven de forma particular y conflictiva la inserción al trabajo asalariado. Eso imposibilita a Marx —el anunciado punto ciego— integrar en su análisis

el trabajo procreativo, esto es, la producción de nuevas personas, de nuevas entidades corporales, más allá del trabajo de alimentación, de cuidado.

Es extraño que haya dejado en silencio esta cuestión y no haya analizado lo que implicaba para las mujeres ser no sólo mercancía comprable por el patrón de la fábrica, sino, además —o sobre todo—, las garantes de la provisión de esta especial mercancía —la fuerza de trabajo humana—, al ser ellas las que aseguran la existencia del ejército de reserva. El capitalista puede exprimir al obrero u obrera hasta abreviar su vida porque tiene la seguridad de que afuera de la fábrica hay muchos que esperan su turno para ser explotados, y esto es gracias al trabajo procreativo de las mujeres.

Una posible explicación para tal ceguera sería que Marx tuvo cierta fijación por las relaciones productivas en las que vio la causa de la alienación de hombres y mujeres por igual. Que las mujeres hayan sufrido más por la separación del hogar en la fábrica y por tener que trabajar en el peor de esos dos mundos era una realidad que acabaría con la derrota del sistema de producción capitalista y con la propiedad privada de los medios de producción. Es justo pensar que Marx creía en la igualdad entre hombres y mujeres. Por esta razón, no consideró necesario o simplemente no se le ocurrió prestar una atención diferenciada a la vida de las obreras. Para él, la división sexual del trabajo en el hogar no era la causante de una mayor explotación para las mujeres, sino las relaciones productivas en las que estaban insertas y que las conducían a vender su fuerza de trabajo a lo largo de muchas horas.

Para Marx no tenía por qué haber un combate específico que llevar a cabo para la liberación de las mujeres; más bien era necesario salvar tanto a hombres como a mujeres de la organización de las relaciones sociales convertidas en productivas por la organización social capitalista e industrial. Si la producción capitalista no estuviera basada en la

extracción de plusvalía mediante el sobretrabajo impuesto a la obrera, ésta podría sin mucha pena dedicarse al trabajo productivo para asegurar su sobrevivencia material y ocuparse de su trabajo doméstico. Así lo hacía en tiempos anteriores a la Revolución Industrial. De lo que se trataba entonces era de luchar por la reducción de la jornada de trabajo mientras advenía la revolución proletaria y, con ella, el fin de la propiedad privada de los medios de producción. De hecho, una de las primeras exigencias de las luchas obreras fue la reducción del tiempo de trabajo, la prohibición del trabajo de las mujeres en las minas y la prohibición del trabajo nocturno para las mujeres adultas madres.

El aclamado documental de Raoul Pech, *El Joven Marx*, escenifica parte de la convivencia y de las peripecias políticas y financieras de los Marx. Ahí observamos a éste en una relación de igual a igual con su esposa, Jenny Marx, mas en un marco de estricta división de responsabilidades y del trabajo en la pareja: Marx está completamente absorto en el estudio y la escritura, y en el maltrecho papel de único proveedor; mientras que Jenny es la encargada —ayudada por una criada— de la crianza y el cuidado de sus seis hijos. Adoptan un aire de naturalidad, como algo que cae por su peso, en la asunción por cada quien de lo que le toca en la división sexual de papeles en el hogar.

En resumen, así como la producción capitalista, para explotar la fuerza de trabajo, no hace diferencia entre obreros y obreras, Marx tampoco distingue entre lucha obrera y lucha feminista contra el capitalismo. Hombres y mujeres son iguales también en la desgracia de la alienación de su vida; su rescate pasa por una sola revolución, la del proletariado. Según Joan Scott,

El “problema” de la mujer trabajadora [...] estribaba en que constituía una anomalía en un mundo en que el trabajo asalariado y las responsabilidades familiares se habían convertido en empleos a tiempo completo y espacial-

mente diferenciados. La “causa” del problema era inevitable: un proceso de desarrollo capitalista industrial con una lógica propia.⁵

He aquí lo que era menester combatir y revertir.

En el siglo XIX se escenificó un largo debate en torno a si las mujeres debían trabajar o no. En esta discusión la posición dominante (de hombres, principalmente) era que el trabajo asalariado no era compatible con la feminidad y menos con la maternidad. La expresión más contundente y decisiva de esta posición la encontramos en boca de Michelet: “¡La obrera! ¡Palabra impía, sórdida, que ninguna lengua ha tenido jamás, que ninguna época habría comprendido antes de esta edad de hierro, y que contrarresta por sí sola todos nuestros pretendidos progresos!”⁶ Y remata: “La mujer que se convierte en trabajadora ya no es una mujer”.⁷ Este debate estuvo motivado por dos cuestiones:

- La principal, de orden moral, era que causaba horror pensar en una madre-esposa que compartía espacio de trabajo y convivía con “mujeres de dudosa moralidad” y con hombres que pudieran seducirlas.
- La otra cuestión, de orden político, era que se pensaba que la mujer con un salario podía cuestionar fácilmente la autoridad de su esposo.

Un tal Simón, escritor que hizo de esta cuestión su caballo de batalla, escribió:

La mujer sólo crece con amor, y el amor solo se desarrolla en el santuario de la familia. Si hay algo que la naturaleza nos enseñe suficientemente es

5. Joan Wallach Scott, “La mujer...”, p. 406.

6. Joan Wallach Scott, “¡Obrera!, palabra sórdida, impía...’ Las mujeres obreras en el discurso de la política económica francesa (1840-1860)” en Joan Wallach Scott, *Género e historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. 178-206, p. 196.

7. *Idem*.

que las mujeres están hechas para ser protegidas, para vivir como una joven cercana a su madre, y como esposa bajo la protección y la autoridad de su marido. Podemos escribir libros e inventar teorías sobre los deberes y los sacrificios, pero las auténticas maestras de la moralidad son las mujeres [...] Todas las mejoras materiales serán bienvenidas, ipero si ustedes quieren mejorar la condición de las mujeres trabajadoras y, al mismo tiempo, garantizar el orden, estimular buenos sentimientos, hacer que se comprendan el país y la justicia, no separen a los niños de sus madres!⁸

A este respecto, Scott arguye: “Lo que estaba en juego era la esencia de la femineidad y todo lo que tenía que ver con el amor, la moralidad y la maternidad”.⁹ Según esta misma autora, la fuente primigenia de estas críticas provino de los primeros críticos del capitalismo: los románticos católicos y socialistas cristianos, entre otros. “Basándose en la biblia, argumentaban que el destino de la mujer era dar a luz y ser madre, y que el trabajo asalariado era, por consiguiente, una actividad no natural”.¹⁰

Marx parece no dar importancia a ese debate al que hubiera considerado como típico de la burguesía francesa, superficial y ociosa. Esto puede entenderse porque este autor, como da a entender en *La ideología alemana*, era poco propenso a detenerse en consideraciones sobre el deber ser, muy propias de la burguesía. Su preocupación era entender lo que pasaba bajo sus ojos, y no era determinante para él si las mujeres debían trabajar o no; el hecho era que trabajaban y mucho, y desde siempre. La cuestión fundamental era cómo transformar las condiciones de trabajo: pasar del capitalismo de acumulación por la explotación a una comunidad de trabajo humanizante.

8. *Ibidem*, p. 198.

9. *Idem*.

10. *Ibidem*, pp. 199–200.

Vale la pena citar aquí la idea de Marx del trabajo liberado y liberador. Es la perspectiva del Marx filósofo y utopista:

Supongamos que producimos como seres humanos: cada uno de nosotros se afirmaría doblemente en su producción, respecto de sí mismo y respecto del otro. 1º) En mi producción, realizaría mi individualidad, mi particularidad; al trabajar experimentaríamos el goce de una manifestación individual de mi vida y, en la contemplación del objeto, tendría la alegría individual de reconocer mi personalidad como una potencia real, concretamente asible y fuera de toda duda. 2º) En tu gozo o tu uso de mi producto, tendría yo la alegría espiritual de satisfacer con mi trabajo una necesidad humana, de realizar la naturaleza humana y de ofrecer al otro el objeto que satisfaga su necesidad. 3º) Sería consciente de servir de mediador entre tú y el género humano, de ser reconocido y percibido por ti como un complemento de tu propio ser y como una parte necesaria de ti mismo, de ser aceptado en tu espíritu y en tu amor. 4º) En mis manifestaciones individuales, tendría la alegría de crear la manifestación de tu vida, es decir, de realizar y afirmar en mi actividad individual mi verdadera naturaleza, mi sociabilidad humana. Nuestras producciones serían espejos en los que nuestros seres irradiarían uno hacia el otro.¹¹

Esto es completamente imposible en la producción capitalista donde el trabajador es desposeído de su fuerza y del objeto de su trabajo. En una sociedad organizada conforme a los principios del capitalismo, esta forma de trabajo sólo podría darse en el “trabajo para el autoconsumo” y, quizás, en el trabajo de crianza y de cuidado de otros.

Los movimientos marxistas y las mujeres

Las organizaciones marxistas de las distintas épocas han favorecido la inclusión de las mujeres que apoyan las causas de los movimientos en contra del orden capitalista y de las políticas que han operado a su

11. Karl Marx, “Economie et philosophie (Manuscrits parisiens, 1944)” en *Oeuvres: Economie. Vol. II*, Gallimard, París, 1963 (*La Pléiade*), p. 33.

servicio en diferentes países; pero, al igual que en tiempos de Marx, los hombres han encabezado siempre esas organizaciones y han sido los principales portavoces de sus reivindicaciones. Lideradas por varones, sus prioridades han llevado el sello del universal masculino. A partir del momento en que las mujeres empezaron a poner sobre la mesa reivindicaciones más propias de ellas, a plantear cuestiones que desbordaban los marcos de esos movimientos; en el momento en que ellas comenzaron a organizarse de manera autónoma, ahí paró la inclusión y el apoyo. La falta de atención a las relaciones de género condujo a contradicciones internas en los procesos de lucha: todos al unísono denunciaban la violencia política del gobierno y de los patrones en contra de los trabajadores; pero cuando se trataba de denunciar la violencia de los compañeros contra las mujeres, éstas se toparon con la resistencia de aquéllos. Estas divisiones y contradicciones menoscabaron la unidad entre los actores de esos movimientos y restaron eficacia a sus acciones de reivindicación.

Es posible que el feminismo negro estadounidense haya sido el que con mayor lucidez mostró, desde el marxismo, tanto las cegueras del análisis marxista como las contradicciones de los movimientos que se reivindicaban o se reivindican de pensamiento marxista. Sobre este segundo punto —y en clara vinculación con lo que acabo de sostener sobre los movimientos marxistas en general— las feministas negras padecieron la crítica, cuando no el ostracismo, principalmente de sus compañeros de lucha negros.

El principal reproche que el feminismo negro hace a Marx es que no introduce la cuestión de la esclavitud por razón de la raza en su análisis del sistema de producción capitalista, cuando era obvio que la notable fortuna que tuvo este modo de acumulación en Estados Unidos descansó en la deshumanización y la reducción a bestias para el trabajo de una masa de humanos de piel negra. En el *Libro I* de *El capital* hay varias referencias al comercio de esclavos en Estados Unidos, aunque Marx

las hace con fines comparativos, ya que su análisis se centra exclusivamente en los países industrializados de Europa: Inglaterra, Francia y, en menor medida, Alemania. Este dato es curioso porque él estaba muy informado sobre la realidad de Estados Unidos. Sin duda, la integración del trabajo esclavo en el análisis habría modificado completamente su esquema. Como ha mostrado Sydney Mintz, el trabajo esclavo en las Américas alimentaba y transformaba los gustos alimentarios de la burguesía europea.¹² Y, recientemente, el gran historiador estadounidense Sven Beckert¹³ ha puesto de manifiesto cómo, a través del algodón, se tejió un vínculo invisible entre esclavos y esclavas de las colonias americanas, y obreros y obreras de las fábricas textiles del otro lado del Atlántico. El mismo tráfico y la venta de esclavos contribuyeron a alimentar el capitalismo en sus inicios,¹⁴ pues la trata negrera aportó una mercancía de gran valor comercial a los países que la practicaban en pleno auge del mercantilismo, justo cuando el trabajo humano se convirtió en el principal generador de riqueza de las naciones. Así, desde sus primeros balbuceos en el siglo XVI, el capitalismo se nutrió de la sangre y el sudor de los esclavos negros, y seguiría haciéndolo en los siguientes dos siglos. En consecuencia, las feministas negras reprochan a Marx el no haber reparado en que el sistema de dominación capitalista era —y aún es— blanco, burgués y patriarcal, y que la división del trabajo es también racial y sexual.

Hay cierto paralelismo entre las funciones de las mujeres proletarias y las mujeres negras esclavas. Aparte del trabajo de servidumbre en ambos casos, también ellas garantizaban la continua disponibilidad de cuerpos o de fuerzas humanas en que se sostenían ambos sistemas de producción (que en el fondo era una sola realidad). La diferencia

12. Véase Sidney Wilfred Mintz, *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*, Siglo XXI, México, 1996.

13. Véase Sven Beckert, *El imperio del algodón. El rostro oculto de la civilización industrial*, Crítica, Barcelona, 2016.

14. Véase Quentin Ravelli, “Le capitalisme a-t-il une date de naissance?” en *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, ENS Éditions, París, vol. 36, N° 1, 2019, pp. 29–57.

fundamental radica en que la obrera es una trabajadora “libre” que vende su fuerza de trabajo (y su vida), mientras que a la otra le es arrebatada. Esta afirmación, aun cuando no sea falsa, precisa de una seria matización (pues en realidad, a ambas les era arrebatada su vida). Marx ha mostrado en *El capital* que la “libertad” de la que goza el trabajador para vender (o no) su fuerza de trabajo al capitalista no es más que un señuelo. Una vez que la acción concertada por el Estado o por grandes latifundistas conduce al despojo a los trabajadores de sus tierras y de otros medios de subsistencia, éstos se reducen a mera fuerza de trabajo disponible para el capitalista.¹⁵ Por lo tanto, de dos opciones queda una: morir de hambre o vender su capacidad productiva al capitalista (que era otra forma de morir). Así las cosas, en el fondo no había libertad para elegir: de una forma u otra, su suerte estaba echada; por ende, esclava y obrera no se diferenciaban totalmente en lo que respecta a sus opciones de sobrevivencia. Además, una y otra estaban sometidas a la violencia misógina. En pocas palabras, sus cuerpos estaban al servicio del capitalismo y nada más.

Federici muestra que la expropiación de “millones de productores agrarios de su tierra, además de la pauperización masiva y la criminalización de los trabajadores, por medio de políticas de encarcelamiento”,¹⁶ castigó más duramente a las mujeres, a quienes privó del único instrumento (la tierra y algunos animales domésticos) de autonomía del que disponían, y del principal medio para proveer pan a sus hijos. Frente a la desposesión de sus tierras, los varones tenían la “opción” de emplearse como proletarios de algún terrateniente, o bien, dedicarse al vagabundeo o al bandolerismo; pero todas esas actividades estaban fuera del alcance de las mujeres, por el peligro que les implicaba. Volveré sobre esto en el tercer apartado.

15. Véase Silvia Federici, *Calibán y la bruja...*

16. *Ibidem*, p. 22.

En lo que respecta estrictamente a las mujeres negras, la lucha de clases tenía un cariz especial para ellas, pues sufrían opresión no sólo por su color de piel, sino también por ser mujeres y pobres. Padecían la opresión múltiple de un sistema racista, patriarcal y clasista. A este respecto, el mismo reproche de ceguera hecho a Marx se aplica a las feministas blancas, quienes pensaban en las mujeres como un universal, lo que en la práctica significa que tomaban su experiencia de mujeres blancas de clase media como referencia para la situación de todas las mujeres. Por eso Bell Hooks, en una crítica a Betty Friedan, autora de la influyente obra *Mística de la feminidad*, escribe:

[Friedan] hizo de su situación, y de la situación de las mujeres blancas como ella, un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses. Al hacerlo, apartó la atención del clasismo, el racismo y el sexismo que evidenciaba su actitud hacia la mayoría de las mujeres estadounidenses. En el contexto de su libro, Friedan deja claro que las mujeres a las que consideraba víctimas del sexismo eran universitarias, mujeres blancas obligadas por condicionamientos sexistas a permanecer en casa [...]. Desde sus primeros escritos, queda claro que Friedan nunca se preguntó si la situación de las amas de casa blancas de formación universitaria era un punto de referencia adecuado para combatir el impacto del sexismo o de la opresión sexista en las vidas de las mujeres de la sociedad estadounidense. Tampoco se preocupó de ir más allá de su propia experiencia vital para adquirir una perspectiva ampliada acerca de las vidas de esas mujeres ...¹⁷

Y en una crítica general a las feministas blancas, Hooks afirma:

Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista hoy en día rara vez se cuestionan si su perspectiva de la realidad de las mujeres se adecua o no a las experiencias vitales de las mujeres como colectivo. Tampoco son cons-

17. Bell Hooks, "Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista" en Bell Hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval et al., *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp. 35-50, p. 34.

cientes de hasta qué grado sus puntos de vista reflejan prejuicios de raza y de clase, aunque ha existido una mayor conciencia de estos prejuicios en los últimos años. El racismo abunda en la bibliografía de las feministas blancas, reforzando la supremacía blanca y negando la posibilidad de que las mujeres se vinculen políticamente atravesando las fronteras étnicas y raciales.¹⁸

El patriarcado blanco violentaba —y aún violenta— a las mujeres negras por ser mujeres, negras y pobres, y las feministas blancas —marxistas o no—, por su ceguera de raza y de clase, fueron cómplices de esa violencia.

No sólo eso. Las mujeres negras sufrían también la violencia sexista de sus propios compañeros negros. Con ellos hacían causa común en la lucha contra el racismo institucionalizado, pero no contaban con ellos cuando se trataba de luchar contra la dimensión patriarcal del sistema racista o de introducir en las reivindicaciones exigencias específicas de las mujeres. Las feministas negras mostraron que existe una matriz de dominación que no se reduce a la de clase y que, al menos en Estados Unidos, clase y raza están íntimamente intrincadas. De ahí la introducción de la noción o perspectiva de la interseccionalidad como recurso epistemológico y analítico para dar cuenta de cómo se entretejen múltiples ejes de dominación: sexista, misógino, racista, clasista, etcétera.

En general, las feministas negras han mostrado que un problema central de las organizaciones marxistas es que han hecho falta entre sus líderes mujeres negras, mujeres proletarias y mujeres empleadas domésticas que pusieran sus reivindicaciones entre las prioridades de lucha.

Marx y feminismo: una historia de tensiones

Desde una perspectiva feminista, es posible que la principal ceguera de los análisis de Marx consista en la centralidad —por no llamarla “ex-

18. *Ibidem*, p. 35.

clusividad”— del trabajo asalariado en su explicación de la generación de la plusvalía y, por ende, la acumulación y la explotación capitalistas. Durante los años en que escribía Marx el trabajo asalariado de las mujeres estuvo prácticamente prohibido en los países que él observó. Tal prohibición data del siglo XVI; pero en el XIX, en plena Revolución Industrial, pareció recibir un refuerzo por parte de funcionarios, intelectuales, políticos. No obstante, el capitalismo seguía descansando en los trabajos de las mujeres. ¿De qué manera?

Hacia mediados de la década de los setenta del siglo XX, Rubin¹⁹ formuló una crítica contra Marx en el sentido de que, en su análisis de la explotación capitalista mediante la producción de plusvalía, ignoró el papel de las mujeres. Su argumento consistió en señalar que para que el obrero pudiera estar en disposición de vender su fuerza de trabajo al capitalista y trabajar muchas horas más que las necesarias para reponer esa fuerza, era necesario que tuviera en casa a alguien (una mujer) que se hiciera responsable de todas las tareas domésticas indispensables para la manutención del obrero y de sus hijos, la fuerza de trabajo futura. Y, lo más importante, que todo este trabajo doméstico fuera gratis. De este modo, las mujeres cumplían una función invisible pero imprescindible en el funcionamiento de la maquinaria de producción y de acumulación capitalistas. Su contribución no era menos determinante que la de los varones en el éxito del capitalismo. No haber reparado en esto condujo a Marx a observar sólo una parte de la organización del trabajo en este régimen de acumulación.

Años después, Federici²⁰ partió del argumento de Rubin y, con base en una extensa revisión de trabajos de historiadores, le dio un alcance mucho mayor. Además, aportó algunos elementos novedosos a la

19. Véase Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en Marysa Navarro y Catharine Stimpson (Comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998, pp. 15-74.

20. Véase Silvia Federici, *Calibán y la bruja ...*

lectura feminista de la “acumulación primitiva” y del desarrollo del capitalismo industrial. He aquí, en sus propios términos que cito *in extenso*, el núcleo de su desencuentro con Marx:

[...] mi descripción de la acumulación primitiva incluye una serie de fenómenos que están ausentes en Marx y que, sin embargo, son extremadamente importantes para la acumulación capitalista. Éstos incluyen: i) el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo; ii) la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres; iii) la mecanización del cuerpo proletario y su transformación, en el caso de las mujeres, en una máquina de producción de nuevos trabajadores. Y lo que es más importante, he situado en el centro de este análisis de la acumulación primitiva las cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII; sostengo aquí que la persecución de brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y como la expropiación del campesinado europeo de sus tierras.²¹

La exclusión de las mujeres pobres del trabajo asalariado, y su reducción a simples cuerpos útiles para la producción y reproducción de fuerza de trabajo, con la consiguiente sumisión a la dominación masculina, no eran ideas nuevas. Lo novedoso en el análisis de Federici —que ya se anuncia desde el mismo título de su obra y que en la cita reconoce como decisivo— es la vinculación que hace, en ambos lados del Atlántico, entre quema de brujas y acumulación primitiva de capital.

Sintetizo su argumento: la peste negra que azotó Europa en el siglo XVI mermó seriamente la población adulta de esos países. Además de esta epidemia, la hambruna que ya antes padecían esas mismas naciones aportó también su cuota de muertes, al igual que condujo a las mujeres

21. *Ibidem*, p. 23.

a buscar formas de limitar el número de sus hijos, y para eso el papel de las curanderas (brujas para el Estado y la Iglesia) era fundamental. Durante siglos éstas habían acumulado mucho conocimiento sobre métodos anticonceptivos y prácticas abortivas. Justo en esa época, previa al desarrollo de herramientas industriales, el Estado, los capitalistas y los economistas descubrieron que el trabajo humano era el principal instrumento de producción y de generación de riquezas, de ahí que los gobiernos establecieran un conjunto de medidas destinadas a impulsar el crecimiento demográfico. La más espectacular de ellas fue haber declarado una guerra a muerte contra las mujeres sospechosas de contribuir, con sus saberes, a evitar que nacieran más niños, futuros trabajadores. Es por esto que la caza de brujas fue parte integrante de las estrategias estatales de acumulación (primitiva) de capital. Así, “El resultado de estas políticas que duraron dos siglos [...] fue la esclavización de las mujeres a la procreación. La procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista”.²²

Esa atroz práctica fue importada a las Américas después de la abolición de la trata negrera a inicios del siglo XIX. Las esclavas o exesclavas curanderas, acusadas de brujas por presuntamente ayudar a otras a no tener hijos, fueron también asesinadas. Mujeres pobres europeas y esclavas negras americanas tuvieron el mismo destino: poner sus cuerpos al servicio del capitalismo mediante la producción y el cuidado de la mercancía que era más útil: cuerpos humanos como fuerza de trabajo.

La ceguera de Marx ante esta palmaria realidad lo llevó a contribuir a la histórica invisibilización de los trabajos de las mujeres y de las múltiples formas de dominación de las que han sido (y siguen siendo) objeto por parte del capitalismo, de la Iglesia, del Estado y de todo el entramado social basado y nutrido de la “valencia diferencia de los sexos”.²³ Las feministas reconocen a Marx el haber contribuido a reve-

22. *Ibidem*, pp. 138–139.

23. Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, París, 1996.

lar los hilos de la trama de la explotación capitalista, mas le reprochan su descuido del destino de las mujeres en ese arreglo.

Otra tensión que ha marcado la relación entre marxismo y feminismo desde la década de los setenta se refiere a si la lucha debe focalizarse primordialmente en el reclamo y defensa de derechos o si debe priorizar el combate a la explotación capitalista. Me parece que la mayoría de las feministas se inclina por la primera, sin descartar la segunda; mientras que los marxistas ponen el acento primordialmente en la lucha anticapitalista. Éstos reprocharían a aquéllas cierta focalización exagerada en la dimensión simbólica, cultural y superestructural de las reivindicaciones, en detrimento de la dimensión material o infraestructural.

Algunas autoras (Federici, Dalla Costa y James,²⁴ entre otras) disienten del optimismo de Marx acerca de que el capitalismo contenía el germen de su superación. Él confiaba en que llegaría el momento en el que los trabajadores, por consecuencia de su propia mecanización, se liberarían del yugo de las horas extenuantes de trabajo y ganarían horas libres para actividades lúdicas o de ocio. Nuestro filósofo no vivió tanto como para constatar que ha ocurrido justo lo contrario. Las feministas de las últimas décadas han sido observadoras de la globalización de la explotación capitalista, antes que de su retracción. Esto condujo a feministas materialistas como Weeks²⁵ a ver la raíz del problema en el trabajo asalariado y en toda la ideología (o la ética) que se ha generado en torno al capitalismo. Como hombre de su tiempo, Marx (al menos el de *El capital*) aportó a la diseminación de la creencia en el trabajo, y de ahí que, para esta autora, la superación de la explotación capitalista pase por repudiar el evangelio del trabajo y por renegar de cierto marxismo.

24. Véase Mariarosa Dalla Costa y Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol, 1975.

25. Véase Kathi Weeks, *The problem with work. Feminism, marxism, antiwork politics, and postwork imaginaries*, Duke University Press, Durham, 2011.

La sociedad industrial, piedra angular del capitalismo, ha llevado el patriarcado a sus límites. Así, capitalismo y patriarcado hacen mancuerna, por lo que combatir uno sin tocar al otro no lleva a gran cosa. Luego, feminismo y marxismo (del tipo reivindicado por Weeks y que corresponde a los *Manuscritos*) se encontrarían en la búsqueda de hacer de esta sociedad una de libertades: cuerpos libres, trabajos liberados, personas dueñas de sí mismas y de su tiempo.

Conclusión

¿Sirve de algo Marx para pensar, atacar, resolver las cuestiones que más importan al feminismo actualmente? Evito la arrogancia de indicar cuáles son los beneficios que Marx, o cierta versión de éste, prestaría al feminismo hoy en día. Soy un simple y atento lector de textos feministas y marxistas. Sólo atisbo algunas líneas que, desde o contra Marx, el feminismo podría tomar en cuenta en aras de continuar ganando en eficacia analítica y política.

Una de las exigencias fuertes de un sector relativamente amplio del feminismo concierne a la demanda de políticas robustas de conciliación familia-trabajo para mujeres y hombres. Esta exigencia hace eco en la demanda de reducción de la jornada de trabajo para las mujeres en el siglo XIX, lo que denota una práctica perpetua del capitalismo: ve como un obstáculo el que en la vida de los trabajadores existan otras cuestiones que atender, además de trabajar. A este respecto, un planteamiento más radical —de alguna corriente de la economía feminista— va en el sentido de invertir el orden de nuestras prioridades. Es decir, mientras que la conciliación en su formulación más común reconoce, *velis nolis*, la prioridad del trabajo para el mercado (capitalista) sobre las otras dimensiones de la vida, ese otro planteamiento propone subordinar el trabajo asalariado a las otras necesidades, otras dimensiones de la vida; sobre todo las consideradas como de “sostenibilidad, de cuidado de la vida”. Habría que reorganizar la sociedad en este sentido, lo que

implicaría “un nuevo comienzo”²⁶ que pasaría por desbaratar la división sexual del trabajo fundante del Estado moderno, del capitalismo industrial y de la organización social que le es concomitante.

Esta utopía es fácilmente vinculable con otras dos que circulan actualmente por el mundo: la reducción de la jornada laboral y la renta básica universal. Reducir la jornada de trabajo a 15 horas, como proponen algunos,²⁷ y establecer una renta básica universal significaría sustraer la vida de las personas de la esfera de la producción capitalista y asegurar a hombres y mujeres de medios básicos para subsistir. Poner la vida de las personas, el cuidado de su vida, en el centro de la organización social contribuiría al deterioro del capitalismo y del patriarcado. El feminismo, en alianza o a distancia de Marx, sigue necesitando producir, para hablar como Olin Wright,²⁸ “utopías reales” que sirvan para pensar y hacer posible otro mundo. X

Fuentes documentales

- Beckert, Sven, *El imperio del algodón. El rostro oculto de la civilización industrial*, Crítica, Barcelona, 2016.
- Bregman, Rutger, *Utopía para realistas*, Salamandra, Barcelona, 2017.
- Carrasco Bengoa, Cristina, “Mujeres, sostenibilidad y deuda social” en *Revista de Educación*, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Madrid, Nº. extraordinario, 2009, pp. 169–191.
- Dalla Costa, Mariarosa y James, Selma, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol, 1975.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010.

26. Véase Cristina Carrasco Bengoa, “Mujeres, sostenibilidad y deuda social” en *Revista de Educación*, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Madrid, Nº extraordinario, 2009, pp. 169–191.

27. Véase Rutger Bregman, *Utopia for Realists: How We Can Build the Ideal World*, Little Brown and Company, Nueva York, 2017.

28. Véase Erik Olin Wright, *Construyendo utopías reales*, Akal, Madrid, 2014.

- Héritier, Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, París, 1996.
- Hooks, Bell, “Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista” en Hooks, Bell, Brah, Avtar, Sandoval, Chela *et al.*, *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp. 33-50.
- Marx, Karl, “Economie et philosophie (Manuscrits parisiens, 1944)” en *Oeuvres: Economie. Vol. II*, Gallimard, París, 1963 (*La Pléiade*).
— *Le capital. Critique de l'économie politique. Livre I*, Quadrige/Presses Universitaires de France, París, 1993.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014.
- Mintz, Sidney Wilfred, *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna, Siglo XXI*, México, 1996.
- Olin Wright, Erik, *Construyendo utopías reales*, Akal, Madrid, 2014.
- Pech, Raoul, *Der Junge Karl Marx* (documental), Blanc, Nicolas, Grellety, Rémi y Guédiguian, Robert (productores), Diaphana Films, Francia/Alemania/Bélgica, 2017.
- Ravelli, Quentin, “Le capitalisme a-t-il une date de naissance?” en *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, ENS Éditions, París, vol. 36, N° 1, 2019, pp. 29-57.
- Rubin, Gayle, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en Navarro, Marysa y Stimpson, Catharine (Comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1998, pp. 15-74.
- Wallach Scott, Joan, “‘¡Obrera!, palabra sórdida, impía...’ Las mujeres obreras en el discurso de la política económica francesa (1840-1860)” en Wallach Scott, Joan, *Género e historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. 178-206.
- “La mujer trabajadora en el siglo XIX” en Duby, Georges y Perrot, Michelle (Coords.), *Historia de las mujeres en Occidente. Vol. 4*, Taurus/Minor/Santillana, Madrid, 1993, pp. 405-436.
- Weeks, Kathi, *The problem with work. Feminism, marxism, antiwork politics, and postwork imaginaries*, Duke University Press, Durham, 2011.

La religión de las cosas en Marx

José Bayardo Pérez Arce*



Recepción: 21 de septiembre de 2019
Aprobación: 27 de febrero de 2020

Resumen. Bayardo Pérez Arce, José. *La religión de las cosas en Marx*. A partir de la noción de *crítica de la religión*, elaborada por Karl Marx, y de una propuesta de elaboración del concepto de *cosa* en este mismo autor, en particular desde su teoría del fetichismo, pretendo argumentar que el capitalismo ha logrado valerse de esta misma crítica para generar nuevas formas de sometimiento que abarcan no sólo a los seres humanos sino también a las cosas. Así, la praxis transformadora–emancipadora humana, para realizarse hoy, implica incluir en su proyecto la salvación de la dignidad de las cosas, como parte de la realización de la crítica y del reconocimiento de una dimensión religiosa de éstas; dimensión que también es resistencia a la fetichización.

Palabras clave: crítica, religión, fetichismo, mercancía, cosas, capitalismo, ideología, Karl Marx, ser–sin–origen, ser–sin–culpa.

Abstract. Bayardo Pérez Arce, José. *The Religion of Things in Marx*. Based on Karl Marx's *critique of religion* and his proposal of the concept of *thing*, and in particular on his theory of fetishism, I argue that capitalism has managed to exploit this same critique to generate new forms of submission that encompass not only human beings but also things. Thus, human transformative–emancipatory praxis, when undertaken today, needs to include in its project the salvation of the dignity of things as part of the construction of the critique and the recognition of things' religious dimension, a dimension that also constitutes resistance to fetishism.

Key words: critique, religion, fetishism, commodities, things, capitalism, ideology, Karl Marx, being–without–origin, being–without–guilt.

* Maestro en Estudios de Paz y Justicia por la Universidad de San Diego. Profesor de Filosofía en el Instituto de Filosofía A.C. pepemsp@yahoo.com

Introducción

“La religión es el opio del pueblo.” Esta frase de Marx, que ha pasado a la posteridad, marcó a la humanidad de muchas maneras. No sólo la religión, sino toda pretensión de metafísica o de un mundo sobrenatural, han sido objeto de una fuerte crítica. Las consecuencias de esta concepción de la religión —y más aún, la concepción de realidad subyacente— han llevado a la humanidad a hacer mayores esfuerzos para pensarse a sí misma y al mundo desde una perspectiva de inmanencia, es decir, sin recurrir a explicaciones sobrenaturales ni pretender una naturalidad de todo lo que hay. En otras palabras, la crítica de la religión ha exigido a la humanidad —al menos a esa parte que es heredera de la filosofía hegeliana— ejercitarse en el uso de una razón histórica: pensarse no sólo como producto de dinamismos físicos y químicos, sino también sociales, políticos e intencionales. La exigencia de liberar a la humanidad del peso de la religión ha constituido un nuevo programa de emancipación que llevaría a su cumplimiento el anhelo moderno de total autonomía, independencia y liberación del miedo por la vía racional. Sin embargo, una apresurada identificación de la religión con las formas religiosas históricas concretas que conocemos —religiones y creencias religiosas— nos ha conducido a vericuetos cada vez más complejos, pues hay algo de simulacro en lo religioso,¹ por lo que liberarnos definitivamente de las ilusiones no ha sido sino una ilusión más. La pretensión de una humanidad libre de los mitos se ha convertido en mito —evocando a Theodor Adorno y a Max Horkheimer—, es decir, nos hemos lanzado contra una realidad que al parecer no era sino señuelo, y al creernos libres de ese señuelo estamos más radicalmente inmersos en una realidad que no sabemos cómo enfrentar, de modo que la alternativa parece ser una inversión de la expresión de Marx, como dirá años después otro filósofo, Günther Anders: “el opio es la religión del pueblo”. Pasar de la “religión es el opio del pueblo” a “el

1. Véase Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 2014, pp. 12-19. También véase Jean Baudrillard, *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 55-60.

opio es la religión del pueblo” no implica contradicción, sino ratificación de la primera por la segunda, en el sentido de que evidencia que la crítica de Marx no se dirigía sin más a una mera forma histórica de creencia, sino a toda una lógica que, en seguimiento de la figura del narcótico, tiene, ya sea un tremendo poder enajenante y de separación y negación de la realidad, ya sea un poder de habilitación de la capacidad de abrir posibilidades que le permiten sobreponerse a la dureza de la realidad. En otras palabras, una *Aufhebung* en forma: negar el mundo o abolirlo—superarlo (o alterarlo, volverlo *otro*, impregnarlo de la presencia de *otro* en una tensión entre lo mesiánico y lo histórico, entre la doble negación sartreana y lo utópico).

En continuidad con este análisis marxiano de la religión propongo colocar otra expresión de Marx, extraída del mismo texto que la anterior (*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), como complemento dialéctico de la afirmación de la religión como opio del pueblo, a saber, “la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica”. La pertinencia de esta afirmación en el contexto contemporáneo puede constatararse de manera más clara al considerar cómo la economía ha sustituido a la religión (Jean-Pierre Dupuy) o, incluso, cómo el capitalismo es una forma de religión (Walter Benjamin). Asimismo, Danièle Hervieu-Léger ha hecho notar cómo algunos de los rasgos culturales más destacados de la época (por ejemplo, el deporte) se han configurado como fenómenos con forma religiosa. De ahí que realizar la “crítica sin reservas de todo lo existente” implica pasar por la crítica de la religión; en primer lugar, por ser ésta la figura por excelencia de lo que se pretende inaccesible y sustraído a toda crítica, y, en segundo lugar, porque no se restringe a las religiones institucionalizadas como tales, sino que se dirige a todo cuanto asume sus formas, lógica y funciones. De este modo, dada la relevancia de lo religioso —en sus distintas manifestaciones— en la estructuración de la sociedad, la tarea propuesta por Marx en relación con la religión y a partir de ella, ha de

realizarse como una “crítica [que] no tiene miedo de sus resultados, así como tampoco del conflicto con las fuerzas presentes”.²

No obstante, como ya se exponía al inicio, la crítica misma no está a salvo de convertirse en otra forma de ilusión religiosa, a modo de fetiche, que termina por operar en función de algo distinto a la emancipación buscada, como lo constata Marx: “El hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de la propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial”.³

Aquí la diferencia entre proceso y producto resulta esencial para no obviar que la libertad —entendida como aquello que se obtiene a partir de un proceso— no equivale ni sustituye a la liberación —entendida como el proceso—, en tanto la primera tiende a ser una abstracción, y la segunda, una tarea de praxis histórica. La expresión de Marx apunta a que el hombre no fue liberado de la enajenación, sino que más bien le fue dada la libertad de enajenarse —o, mejor dicho, de escoger su enajenación—, lo que constituye una preparación adecuada de la subjetividad para el funcionamiento del mundo configurado como mercado, en donde la vida es una mercancía más. La libertad —de “escoger”— que se propone en este contexto de mundo-mercado se contrapone al proceso de liberación, de manera que, mediante el régimen de las cosas que cada vez son más necesarias para vivir, los *sujetos* quedan más *sujetados* por el sistema de la mercancía. La vida gira en torno a las cosas y no alrededor de una gran finalidad, lo que en términos de Marx consiste en el gran movimiento del capital, que no es sino la reproducción de sí mismo y que, por carecer de otra finalidad, no tiene un fin último, sino sólo el reproducirse a sí mismo. De ahí que las cosas sean

2. Emmanuel Renault, “1. Crítica de la religión, de la política y de la filosofía (los Anales franco-alemanes)” en Gérard Duménil, Michael Löwy y Emmanuel Renault, *Leer a Marx*, Amorrortu, Buenos Aires, 2015, p. 117. La cita es de Marx.
3. Karl Marx, “Sobre la cuestión judía” en *Antología. Karl Marx*, Siglo XXI, México, 2015, p. 81.

—en un sentido que pretendo sostener marxista— la forma visible, la máscara, de ese gran proceso paradójicamente autorreproductivo y autodestructivo que es el capitalismo como religión, y que ya no es reforma del ser, sino su despedazamiento, tal como declara Benjamin en su texto *Capitalismo como religión*. En este sentido se orienta lo que Marx llama, en uno de sus posibles sentidos, “religión”.

Ahora bien, acometer la tarea de hablar sobre “la religión de las cosas en Marx” entraña al menos dos labores: la primera consiste en explicar lo que Marx entiende por religión, y la segunda, algo más complicada, dilucidar qué es la “cosa”, o mejor, qué son “las cosas en el pensamiento de Marx”, ya que este último tema ha contado con menor atención reflexiva.

Religión y crítica de la religión en Marx

Para comprender la concepción de la crítica marxista en torno a la religión es necesario entender, aunque sea de manera elemental, el concepto de *ideología*.

En la ideología, en principio basada en la pre-marxiana distinción entre la realidad y su representación, esta última funge como mediación imaginaria del vínculo entre los hombres y la realidad; mediación que simultáneamente altera y determina, tanto la actividad de los seres humanos realizada en el mundo, como el conocimiento humano de ese mundo. Como representación, la ideología es una objetividad fantasmagórica, no en el sentido de que exista una realidad distinta a la material, sino de que no se identifica con elementos materiales tangibles, aunque sí está constituida por las relaciones sociales entre los hombres. Para Marx, las ideas no tienen existencia independiente de las relaciones sociales, sino que son su expresión y producto. Lo contrario, la afirmación de la autonomía de las ideas con respecto del mundo histórico, es lo que afirma la ideología. Puesto en otros tér-

minos, el viejo problema que plantea la pregunta “¿cómo aplicar la teoría en la práctica?” es un problema típico de la ideología, pues Marx diría que debemos preguntarnos “¿de qué práctica, de qué forma de relaciones sociales, es expresión esta teoría?” Si la ideología establece y determina nuestras relaciones sociales y objetivas —es decir, si hace de las relaciones sociales relaciones objetivas absolutas y niega aquellas que subyacen a las relaciones objetivas—, la ideología tiene una función social y epistemológica muy importante en la construcción —y *constitución*, dirán los fenomenólogos— del mundo en que vivimos.

Años después de Marx, Louis Althusser dirá que gracias a la ideología somos sujetos, ya que es sujetos a ella y por ella que somos reconocidos como tales. Sin embargo, al ser la relación imaginaria con las condiciones reales de existencia (Althusser), la ideología suele fungir como mediación de encubrimiento o distorsión de lo que en realidad ocurre, del estado real de las cosas. Esto no implica en forma inmediata que lo opuesto a la representación sea lo real, sino que la representación o el aparecer, en tanto ideológicos, distorsionan las relaciones históricas de manera que mantienen un orden de poder. Mientras más autónomas e independientes nos aparecen las ideas y representaciones del mundo, más expuestos estamos a ser sometidos mediante una falsa conciencia. La crítica de esta apariencia o representación de las cosas y de las ideas que tenemos del mundo es esencial para conocer las relaciones sociales y de producción que hacen al mundo en cuanto tal. Por eso Marx no propone una actitud meramente escéptica ni crítica en términos de límites de facultades con respecto a nuestra capacidad de conocer el mundo al estilo de Immanuel Kant o René Descartes. Antes bien, la perspectiva materialista histórica exige que el conocimiento sea social y políticamente crítico. En otros términos, es una praxis reveladora y, más aún, transformadora. Como lo afirma en sus *Tesis sobre Feuerbach*, si la vida social es, en esencia, práctica, todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica (VIII). Por

ello los filósofos no han de limitarse a interpretar de diversos modos el mundo, sino que deben, ante todo, transformarlo (XI).

Por consecuencia, si el conocimiento no es histórico —es decir, social y político—, no será sino un engaño. De ahí que, por ser la religión para Marx una de las tantas formas de ideología y, como tal, un producto histórico, ella puede influir también sobre las transformaciones sociales.⁴ En alguna de sus acepciones, sobre todo en su fase aún feuerbachiana, Marx consideraba a la ideología como un “conjunto de ideas y representaciones [...que son] imagen invertida de las relaciones sociales, en la que son esas ideas y representaciones las que determinan la historia real”,⁵ aunque en la realidad sean las relaciones y personas las que determinan tanto la historia como las ideas.

Ahora bien, el interés de Marx en realizar una crítica de la religión —más allá del contexto de la polémica con Bruno Bauer respecto a la cuestión judía (es decir, sobre la posibilidad de una emancipación religiosa, con o sin una emancipación política)— puede quedar reflejado más claramente en el siguiente texto extraído de su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*:

El hombre es su *propio mundo*, Estado, sociedad; Estado y sociedad que producen la religión, [como] *conciencia tergiversada del mundo*, porque ellos son un *mundo al revés*. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que lo consuela y justifica. Es la *realización fantástica* del ser humano, puesto que el *ser humano* carece de verdadera realidad. Por tanto,

4. “Religión” en Gérard Duménil, Michael Löwy y Emmanuel Renault, *Las 100 palabras del Marxismo*, Akal, Madrid, 2014, pp. 100-101.

5. *Ibidem*, p. 68.

la lucha contra la religión es indirectamente una lucha *contra ese mundo* al que le da su *aroma* espiritual.⁶

Criticar la religión no tiene como propósito específico su destrucción —lo que equivaldría a lanzarse de manera feroz contra una fotografía del enemigo mientras que éste se mofa desde otro lugar—; por el contrario, criticar la religión pretende hacer posible una crítica real de la política y la economía, escudadas debajo y detrás de lo religioso. Se trata más de una superación que de una destrucción (aunque el término *Aufhebung* comprende ambos; pero debido al carácter dialéctico, lo último no sería sino la superación), como el mismo Marx lo indica:

La crítica de la religión desengaña al hombre, para que piense, actúe, dé forma a su realidad como hombre desengañado que entra en razón; para que gire en torno a sí mismo y, por tanto, en torno a su sol real [...] tras la superación del *más allá de la verdad*, la *tarea de la historia* es [ahora] establecer la *verdad del más acá*. [...] La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política*.⁷

En palabras de Georg Lukács, la religión es la lógica del mundo en su forma popular; es representación de ese mundo. De ahí que, en su calidad de teoría general del mundo, la religión es, de entre las formas de ideología, aquella cuya crítica puede ser más significativa y crucial. Por tanto, “la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica”.⁸ Develar y criticar la lógica y la teoría general de un mundo, del espíritu que le proporciona una mística, debe dar pie a un desmontaje de ese mundo al reconocer las relaciones históricas que sostienen el montaje con apariencia de naturaleza e, incluso, de derecho que le han permitido llegar a ser.

6. Karl Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 42. Cursivas del autor.

7. *Ibidem*, pp. 43-44. Cursivas del autor.

8. *Ibidem*, p. 41.

He postulado que la crítica de Marx no se propone la destrucción de la religión. Esto se debe a que en su condición de forma ideológica no funge sólo como mediación de dominio, sino que también puede ser expresión de lo otro del discurso, de aquello que no puede ser expresado o pensado a veces de forma explícita o que no tiene lugar sino bajo la forma de anhelo (como decía Horkheimer). “La miseria *religiosa* es a un tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el *opio* del pueblo”.⁹ Aunque esta última expresión suele ser empleada más como argumento en contra de la religión, dado el conjunto de situaciones que le preceden en el texto —miseria real, queja de la criatura en pena, sentimiento de un mundo sin corazón, espíritu en un estado de cosas embrutecido (atributos que no son fácilmente tolerables y para nada deseables)—, podríamos considerar posible que más que una crítica, sea una razón para no desecharla del todo. De hecho, es mi convicción que la religión en el pensamiento marxiano es la expresión de la criticabilidad de toda obra humana, por lo que criticar a esta última implica conservar intencionalmente una realidad criticable para no dar por descartada ni dejar en el olvido la importancia de la tarea de la crítica. Pienso que quizá la función del tótem en la película *Inception* haya sido la misma.¹⁰

Un dato relevante de la crítica de la religión emprendida por Marx es que se mantiene fiel a su perspectiva social y general, por lo que no la conduce ni la reduce al mero ámbito del individuo particular, aunque sí se ocupa de él. Así lo plantea: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre es el ser supremo para el hombre* y, por tanto, en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones*

9. *Ibidem*, p. 43. Cursivas del autor.

10. Vivir y moverse dentro de una realidad, tomarla como tal, requiere, para no perderse, algo que introduzca un elemento secreto, muy personal e íntimo, pero a la vez objetivo y cotidiano, que la ponga en duda. No es posible vivir totalmente en lo real.

que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable”.¹¹ El objetivo de lo genérico es salvar lo concreto, no al revés, pero sin que los individuos concretos pretendan ocupar en su particularidad el lugar de lo genérico.

En razón de esta intencionalidad emancipadora y dignificadora es necesario dar un paso más en nuestro análisis y pasar de la crítica de la religión a la crítica de las cosas. Al respecto dice Marx: “En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social —pues esto es el proceso de la producción— se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa”.¹² De hecho, según propone la segunda de las dos constataciones de las que partió esta reflexión, la dinámica propia del mundo del trabajador sigue la misma lógica de la religión de tipo sacrificial criticada por Marx: “Con respecto al trabajador que, mediante el trabajo, se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la *vitalidad* como *sacrificio* (*Aufopferung*) *de la vida*, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un Poder extraño”.¹³

Las cosas en Marx

En su libro *Communism for Kids* Bini Adamczak asegura que el capitalismo es el sistema económico donde las cosas gobiernan a las personas.¹⁴ Para ilustrar esta idea basta recordar que, a partir de una concepción de trabajo más ligada a la producción material, vemos cómo los desplazamientos geográficos e ideológicos de una persona ordinaria están ordenados no por una búsqueda subjetiva, sino por ir a su trabajo, a construir piezas para planchas, automóviles, etcétera,

11. *Ibidem*, pp. 60–61. Cursivas del autor.

12. Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 259–260. Cursivas del autor.

13. Enrique Dussel, *Metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI, México, 2017, p. 50. Cursivas del autor.

14. Bini Adamczak, *Communism for Kids*, MIT Press, Massachusetts, 2017, pp. 5–8.

y por cumplir los estándares y metas de producción que se fijan por algo o alguien más. La mayor parte del tiempo y de la energía de las personas gira en torno a esas cosas, y si las cosas producidas dejan de ser relevantes, el efecto puede ser devastador y, sin duda, fuertemente percibido por nosotros.

El paso de la producción artesanal a la producción industrial exigió la especialización en el uso de las máquinas, con la consecuencia de que, quien dedicó su vida a especializarse en el uso de una determinada máquina, con frecuencia quedó excluido como inútil cuando ésta quedó descontinuada. Asimismo, el usuario de un vehículo tiende a configurar sus desplazamientos cotidianos en función de las condiciones y requerimientos de ese vehículo —figura aquí, desde quien puede circular sobre espacios verdes y angostos sin problema (con una bicicleta), hasta quien debe ir a la gasolinera, llantera y mecánico, e incluso sufrir el tráfico (en el caso del automóvil o autobús)—. El famoso “viernes negro” o “Black Friday”, con sus ya bien conocidas peleas y manifestaciones agresivas entre compradores, ilustra también cómo las cosas gobiernan a las personas, inclusive en un plano más emocional. Las cosas nos dictan lo que debemos hacer, no a la inversa.

No pretendo inferir que las cosas son malas en sí, sino que en todo sistema económico donde la dimensión política, el poder de decidir y preguntar, es negado a los seres humanos concretos mientras los productos o mercancías determinan cada vez más las opciones de las personas, las cosas son las que mandan.¹⁵ Pasamos de “el show debe continuar” a “la producción y el consumo deben continuar”.

Aunque esta referencia genérica a “las cosas” podría parecer clara, es necesario realizar un análisis más detenido para mostrar con mayor

15. Se dice en el mundo del diseño que, a diferencia de otras épocas, ya no se trata de diseñar objetos, sino de diseñar usuarios mediante los objetos. Véase Boris Groys, *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*, Caja Negra, Buenos Aires, 2014, pp. 21–35.

claridad qué está en juego al hablar de “cosas”. A fin de favorecer la comprensión del discurso que sigue propongo una distinción entre tipos de objeto que, aunque no fue explícitamente propuesta por Marx, puede ser útil para comprender mejor la “cosa” de la que éste habla.

De entrada, conviene aclarar que la cosa en sentido marxista no es para nada la cosa en sentido kantiano. No se trata de un *noúmeno* o cosa-en-sí incognoscible. Antes bien, Marx parte de lo concreto, por lo que la cosa es bien conocida debido a que es producida. La cosa es la apariencia de un mundo histórico concreto.¹⁶ En tanto materia —recordando el interés científico de Marx—, la cosa pertenece a un mundo de objetos que es también un mundo histórico, un mundo de relaciones. Según la ubicación en el entramado de relaciones de este mundo histórico se puede hablar de objeto-naturaleza, objeto-antropológico, y objeto-mercancía.¹⁷ Hay, no obstante, un cuarto objeto, el objeto-dinero o capital; pero éste resulta ser muy distinto y mucho más complejo que los otros tres, por lo que no me extenderé en su análisis, sino que me ocuparé de él sólo en cuanto preámbulo al objeto-mercancía.

El objeto-naturaleza corresponde a los objetos que son materia prima, que no son producidos por el trabajo humano y que a su vez son condición material de posibilidad de la obra transformadora humana. Sin materia prima no hay valor ni producto alguno. Aunque se les podría llamar cosas, de ordinario el nombre que se les designa es muy específico, en tanto materia prima o materia ajena al proceso de producción: piedras, madera, etcétera. Este tipo de objeto está casi al margen de la historia, ya que remite a ese ámbito del mundo de lo no-puesto-por el hombre, ámbito al que el mismo hombre pertenece, ya que decir “naturaleza” es un modo de decir que el individuo no es el fundamento

16. Más adelante esto se explicará mejor.

17. Michel Henry, *Marx. Vol. I: Una filosofía de la realidad*, La Cebra, Buenos Aires, 2011, p. 89.

de sí mismo.¹⁸ Se trata de lo que originariamente constituía el ámbito de la religión.

El objeto-antropológico es el ser humano. De hecho, fiel a la crítica feuerbachiana de la filosofía de la conciencia hegeliana, Marx ya no habla de conciencia, sino de hombre. Este cambio terminológico es importante, pues con él se consolida el giro materialista que se opone al idealismo hegeliano y se confiere importancia a otros aspectos del ser humano distintos de la mera autoconsciencia, como el cuerpo, los afectos, la sociabilidad, lo político, etcétera. Hablar de objeto-antropológico permite mantener la noción de historia, en concreto, una historia hecha por hombres que se encuentran en el mundo, sin lo cual la crítica misma propuesta por Marx carecería de sentido.

Un objeto difícilmente encuadrable es el objeto-dinero. “El dinero es [...] no sólo un objeto, sino *el* objeto, de la sed de enriquecimiento [incluso] la fuente de la sed de enriquecimiento”,¹⁹ sostiene Marx en los *Grundrisse*. El dinero, en cuanto forma corporizada de la riqueza respecto de todas las sustancias particulares en las que ella consiste,²⁰ tiene al menos tres determinaciones: como medida del valor, como medio de cambio y como existencia autónoma respecto de la circulación y que da lugar a la acumulación.²¹ Conforme a esta lógica, en estadios posteriores del desarrollo del capital, lo imaginario entra en el dominio de la mercancía en la medida que se restringe la capacidad de composición imaginativa, al mismo tiempo que se comercializa el conjunto de elementos imaginables prefabricados (se venden y comercializan ideas e imaginarios listos para usarse). Quien controla lo imaginario —aún más que lo simbólico— determina el ámbito de lo posible. De ahí la proscripción de ciertas formas de locura, al mismo tiempo que se

18. *Ibidem*, p. 91.

19. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, Madrid, 2016, p. 157.

20. *Ibidem*, p. 155.

21. *Ibidem*, pp. 137 y 153.

promueve comercialmente la dislocación de los referentes de sentido, claro, según convenga a las posibilidades de convertir los distintos objetos en mercancía.

El objeto-mercancía corresponde, en el contexto de la teoría marxiana, a lo que llamamos “cosas”, en razón de dos consideraciones teóricas. La primera consideración parte de que en un mundo histórico, particularmente a raíz del capitalismo, las cosas constituyen la síntesis dialéctica entre lo objetivo del objeto-naturaleza y lo objetivo del objeto-antropológico; síntesis realizada mediante el trabajo. No hablo del polo subjetivo en esta síntesis, ya que el objeto mercancía tiende a la objetividad, tanto en valor como en identidad por su autonomía con respecto del sujeto individual. En otros términos, la cosa o el producto del proceso de producción convertido en mercancía lo es a los ojos de todos y, al mismo tiempo, es negación de lo subjetivo al corporizar el trabajo abstracto. Esta distinción la hallamos en un pasaje de *El capital* en el que Marx asevera que

Las mercancías vienen al mundo en forma de valores de uso o cuerpos de mercancías, como hierro, tela, trigo, etcétera. Ésta es su prosaica forma natural. Mas sólo son mercancías porque son algo doble, objetos de uso y al mismo tiempo portadoras de valor. Por eso sólo se presentan como mercancías o poseen solamente la forma de mercancías en tanto que poseen una forma doble, la natural y la del valor.²²

La segunda consideración teórica alude a un concepto posterior a Marx, pero que surge de su propio pensamiento. Me refiero al concepto “cosificación” —o “reificación”, en algunos autores— empleado por Lukács. Esta noción enfatiza la centralidad de las relaciones entre los hombres como fundamento de configuración de las formaciones sociales —o de la llamada “sociedad”—, pues el capital, según Marx,

22. Karl Marx, *El capital. Libro I/ Tomo I*, Akal, Madrid, 2016, p. 71.

no es una cosa, sino una relación social entre personas mediada por cosas,²³ y, al mismo tiempo, la cosificación designa la inversión que ocurre mediante el proceso mismo del capital que convierte a las personas en medios de la relación entre las cosas, de manera que la socialidad del hombre queda determinada por la objetividad de las cosas, y la objetividad del hombre, por la socialidad de las cosas. Esto es, las personas socializan en la medida y forma que las mercancías lo exigen y determinan; mientras que el ser hombre es determinado por la socialización de las mercancías. En palabras menos técnicas: pueden faltar personas a una fiesta, pero no el alcohol, pues éste marca la dinámica de los encuentros, y el amor —mediante la pareja que se encuentra— es conocido a través de aplicaciones de celular y de sitios en internet. La máxima de crear valor de uno mismo se vuelve ley objetiva de la vida humana, ya que fuera del mercado no hay valor. Inclusive el *valor de ser* está supeditado al uso fiel del mercado mismo: “huele de este modo”, “dale esta forma a tu cuerpo”, etcétera. Las personas se tornan cosas, producto de las cosas. Insistiré una vez más en que el interés de estas observaciones es sólo señalar una dinámica social determinada por las cosas con el fin de propiciar una praxis emancipadora, y no una hipersensibilidad intolerante a toda forma de determinación exterior, la cual no escapa tampoco a la dinámica de la mercantilización.

Vemos, pues, que el objeto-mercancía —o simplemente la mercancía— es fundamental para comprender qué es la cosa en el pensamiento de Marx. En primer lugar, “la mercancía es [...] un objeto externo, una cosa que por sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier clase [...] ya surjan del estómago o de la fantasía”.²⁴ Así, a partir de esta identificación entre mercancía y cosa, a la pregunta “¿qué es una cosa?” podemos responder como una primera aproximación: es un objeto transformado en *complemento* —intencionalmente satisfactor—, primero, de necesidad; luego, de deseo y, por último, de existencia, o

23. Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. 53.

24. Karl Marx, *El capital...*, p. 55.

mejor, de no-existencia. Es complemento porque no constituye por sí mismo la necesidad ni el deseo en sí, sino su correspondencia con un mundo que los hace reales. De este modo, por vía dialéctica, las cosas constituyen el mundo, y lo que esté fuera del proceso de producción o del mercado, difícilmente “existe”. Dicho en un lenguaje heideggeriano podríamos hablar de *in-der-Merkt-sein*. La cosa no es la cosa-en-sí kantiana; pero tampoco es un mero objeto natural, sino lo que es en el mercado, es el ser-en-el-mercado. Por otra parte, como complemento de existencia o de no-existencia, la mercancía confiere existencia o, incluso, la base para la existencia (“consumo, luego existo”), o bien, refuerza la búsqueda de no-existencia, de no ser, de no hacerse cargo de nada, que es propia de la enajenación. En el primer caso se trata de participar de la vida, del mundo, mediante el consumo y uso de mercancías —y no sólo de su mera producción—, y en el segundo caso se trata de desentenderse del mundo, de lo que conlleva el ser sujeto autónomo mediante el consumo y uso de mercancías, al grado de dejarse llevar por el flujo de su circulación. Por momentos la consigna espiritual de “fluir”, popularizada en los últimos años, parece ser un instrumento ideológico más que adecuado para realizar este devenir mercancía.

Este efecto enajenante tiene que ver con lo que Marx llama “fetichismo de la mercancía”. Al respecto, Lukács señala:

La esencia de la estructura de la mercancía se ha expuesto muchas veces; se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una “objetividad fantasmal” que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres. [...] El problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo *moderno*.²⁵

25. Georg Lukács, *Historia...*, p. 90. Cursivas del autor.

De hecho, en el momento en el que un objeto “se presenta como mercancía se transforma en un objeto sensiblemente suprasensible”,²⁶ es decir, un objeto cargado de carácter místico que no surge del valor de uso ni del contenido de las determinaciones de valor, sino de la forma misma de la mercancía. En otros términos, este carácter místico no existe de manera objetiva en el producto del trabajo, sino sólo en el ámbito de las relaciones de intercambio. Un objeto no puede ser mercancía si no es objeto de intercambio, si no forma parte de un sistema de valor. En conexión con esto, Marx expresa:

Lo misterioso de la forma mercancía consiste, pues, sencillamente en el hecho de que les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas, y, por tanto, también refleja la relación social de los productores con el trabajo total como una relación social de objetos, existente fuera de ellos. Gracias a este *quid pro quo* los productos del trabajo se transforman en mercancías, objetos sensiblemente suprasensibles o sociales. [...] La relación social determinada de los mismos hombres, [...] adopta aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas.²⁷

Así, en el fetichismo los productos humanos aparecen como dotados de vida propia, autónomos, independientes, en relación entre sí y con los hombres. De este modo, la cosa, definida al inicio por la operación —trabajo— y después en la forma de mercancía, es negación de la misma relación que está en su origen y constituye su origen. Por el fetichismo de la mercancía la cosa se independiza del trabajador —su creador—, en tanto éste es genérico, sustituible por cualquiera. Por ello es que, aun cuando se deba afirmar el trabajo creador —su carácter productor, que implica la intervención del trabajador—, en última

26. Karl Marx, *El capital*..., p. 103.

27. *Ibidem*, p. 103.

instancia “toda reificación —cosificación— es un olvido”,²⁸ como apunta Horkheimer. *La cosa es la materialización de un olvido*. La cosa es olvido objetivo, materializado. No es medio de olvido, sino medio de difusión y posicionamiento del olvido en las relaciones sociales y en la vida cotidiana. El fetichismo oculta las relaciones materiales que constituyen el origen de la cosa y, a su vez, establece un orden específico de relaciones sociales y objetivas como condición de un ser-sin-origen —piénsese en el hecho de que nos hallamos frecuentemente con la impresión de que las cosas “siempre han sido así” o “simplemente se configuraron así de modo espontáneo”, recordando que Gramsci ya criticó la pretensión de espontaneidad—. La “cosa” ordinaria es ser sin origen; ser en tanto valor, cuyo valor nos aparece como algo ajeno a nosotros. Se sabe el material, pero se niega u omite la relación que es su origen. Así pues, la cosa es atea, no en sentido teórico, sino estrictamente práctico.²⁹ He ahí la relevancia de la paradójica expresión “religión de las cosas”. Es una religión (en tanto expresión de la lógica general de un mundo) que se basa en la culpa-deuda³⁰ (Benjamin) y en el olvido, tanto de la relación que establece esa culpa, como de la relación que podría liberar de ella. En términos de Marx, es la religión de la libertad del egoísmo, mas no de la liberación de él.

Por otro lado, el fetichismo tiene otra característica en positivo que consiste en conferir un poder de carácter no objetivo, es decir, que “hacer

28. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, p. 275.

29. Al respecto conviene hacer una doble observación. Por un lado, Marx afirma: “El ateísmo, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es la negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación [...] Es autoconciencia positiva no mediada por la superación de la religión” (Enrique Dussel, *Metáforas...*, p. 50), y por otro lado, Walter Benjamin indica que el capitalismo como religión consiste en el mero culto carente de dogma y de teología; es pura práctica y, casi podríamos decir, un creer ateo. Por eso es de llamar la atención la crítica que hace a Marx, junto con Freud y Nietzsche, al afirmar de manera enigmática y sorprende que es partícipe del culto sacerdotal, pues “el capitalismo incorregible se volverá, con intereses e intereses de intereses, cuya función es la deuda, socialismo”. Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, Driada, México, 2008, p. 141.

30. *Schuld*, en alemán; *οφειλημα* en griego bíblico. Podría decirse que, siguiendo el relato bíblico de la caída en el Génesis, la culpa es el intento de negar la relación en el origen de lo creado, del ser humano mismo; culpa que se perpetúa como negación del otro y que redunde en negación de sí.

de algo un fetiche, o fetichizarlo, es investirle de poderes que en sí no tiene”.³¹ Las cosas, en tanto mercancías, aparecen provistas de un poder envidiable para el hombre contemporáneo: son sin culpa, son deseadas sin esfuerzo, incluso se convierten en modelo de perfección. Desde hace años vivimos lo que Anders ha llamado “vergüenza prometeica”, es decir, experimentamos cierta vergüenza cuando nos comparamos con los productos que elaboramos, dado que nos superan no sólo en posibilidades y potencialidades, sino también en perfección: es la vergüenza por no ser una cosa.³² La inversión en el orden de referentes es síntoma de esto, ya que cada vez resulta más común decir de alguien “parece una muñeca o un maniquí” para afirmar su belleza, armonía y perfección estética, que decirlo de manera inversa. Las cosas tienen un poder envidiable:

Por ejemplo, los aviones vuelan. Por supuesto que no. El piloto vuela usando el avión. Solamente los pájaros pueden volar por ellos mismos. Pero prescindimos del sujeto piloto. Ahora los aviones vuelan, los autos corren, las máquinas trabajan, hasta el dinero trabaja. El capital es productivo. Hasta las máquinas nos cobran ingresos. Sus representantes son los cobradores. Cobran por el trabajo de sus aviones, aunque los ingresos cobrados no los entregan a los aviones, sino que se los meten en sus propios bolsillos. El mundo se vuelve mágico. Las cosas se mueven, el hombre es arrastrado. Las cosas tienen un alma, tienen amor en sus entrañas. A esta magia Marx la llama fetichismo.³³

Esta magia designa un poder que aparentemente está cada vez más lejano de crecientes masas de seres humanos, cuya vida se parece más a una pieza de engranaje que a una existencia humana; mientras las cosas se vuelven inclusive centro del afecto —apego a las pertenencias— y circulan con más libertad que las personas (nótese que el flujo de mercancías entre países es menos difícil que el de personas). “Libres son

31. Gerald Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2015, p. 127.

32. Günther Anders, *La obsolescencia del hombre. Vol. I*, Pré-textos, Valencia, 2011, p. 49.

33. Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica...*, pp. 155-156.

las cosas; no libre es el hombre”.³⁴ Ese poder de ser, de ser viviente, parecería haber sido usurpado por las cosas.

Las cosas no sólo gobiernan la vida de las personas, sino que, mientras nos llevan a la desilusión respecto de toda realidad, se nos presentan como las detentoras del poder seductor. De esta manera, sea como ser-sin-origen, sea como objetos detentores del poder de ser, ser-sin-culpa, ser-deseable, las cosas se muestran como negación en varios sentidos.³⁵

Las cosas son la forma concreta de la negación en nosotros o a nosotros. El concepto de cosa sería el concepto universal de la negación, en tanto podemos constatar cómo la compra de objetos ofrecidos por el mercado no sólo dista de ofrecer algo concreto (como la felicidad, que sigue siendo un abstracto), sino que evidencia nuestra carencia de lo ofrecido, si no es que también crea esa carencia. La serena inconsciencia de comer una manzana sólo por comerla ha sido sustituida por la amarga experiencia de comprar y comer una manzana con la desazón de no saber qué sentido tiene hacerlo, en especial cuando su contribución para el gran objetivo de la felicidad abstracta es prácticamente nula. Es decir, la pretensión de hallar un sentido a un gesto sentido (esto es, propio de la sensibilidad) absorbe y aniquila lo sentido. Como ejemplo tenemos la gran interrogante acerca la sexualidad: si lo sentido tiene o no un sentido o si debe o no tenerlo. Las cosas corporizan el “no a mí”. De ahí la insatisfacción en la satisfacción obtenida.

La cosa es la forma concreta de la negación; pero no de lo que está fuera de alcance del trabajo humano, sino la negación de la posibilidad

34. Günther Anders, *La obsolescencia...*, p. 45.

35. Un desarrollo más explícito de los conceptos: ser-sin-culpa, ser-sin-origen y ser-deseable implicarían un artículo aparte para mostrar sea su vínculo con las dos tesis de Althusser para afirmar que “la ideología no tiene historia”, sea la relación que puede tener con el pensamiento de Heidegger y Lukács —como lo expone L. Goldmann—, sea con las implicaciones teológicas que pueden dilucidarse a partir del pensamiento de W. Benjamin y de G. Agamben.

de ser fuera de él o del sistema de valor. “Fuera del Mercado no hay salvación, no hay ser”. Es la absorción por el modelo, por la forma y, más en específico, por la forma del intercambio. Conforme las formas de relación social se reducen a una sola o a un solo modelo, el del intercambio, se reducen las posibilidades de ser y de vivir de otro modo. En varias regiones del planeta, cada día se vuelve más difícil —si no es que imposible— vivir sin ser parte de la cadena productiva, al grado de que se criminaliza o se desecha a los inútiles e improductivos, o se rechaza a quienes no participan de la lógica del trabajo.

La cosa es la negación de la igualdad como principio de todo valor o significado. Esto no ocurre de inmediato, pues un objeto conserva el valor de uso en cierta medida, pero conforme más se realiza el proceso del intercambio y de reproducción, más se acelera este proceso de identificación como negación. Esto se puede ilustrar en el caso del arte. El “aura” propia de la obra de arte —el aquí y ahora que forma parte de su creación—, según apuntaba Benjamin, se pierde conforme la reproducción de la obra se instituye y se realiza de forma mecánica y en cantidad creciente. Así, lo significativo de lo “único” en Occidente, conforme al modelo del individuo egoísta, desaparece en la medida que se reproduce —aunque cabe precisar que Oriente, dado que maneja otra concepción de la obra de arte, tiende a considerar más su perpetuación por la reproducción—. Hablamos, pues, en el caso occidental, de la mercancía transformada en precio. La igualdad no cuenta en la religión de las cosas para afirmar un valor. De hecho, la igualdad no es un dato de las cosas, sino que es como virtualidad, como algo que será producido por el capitalismo y sólo en orden a hacer funcionar el sistema de intercambio y consumo —igualdad de posibilidades de consumo, igualdad de destino: ser el otro, ser uno mismo—, siempre y cuando se mantenga la condición de falla o fracaso, o dicho más técnicamente, como mero ideal teórico. La igualdad nunca es un objetivo del capitalismo, sino una condición ideológica de su funcionamiento. No obstante, esta igualdad presupone otras desigualdades ordenadas

por el valor, pues puede lidiar con la igualdad política en la medida que facilita el proceso de circulación de las mercancías y del capital, pero no puede aceptar la igualdad económica. Por algo se habla tanto en el capitalismo de democracia política; mas resulta aberrante plantear siquiera la idea de una democracia económica. Para la religión de las cosas, la igualdad no puede ser un axioma de partida, sino un producto más de ella: la igualdad en participar de la culpa, o dicho de otro modo, de la deuda.

En esta religión de las cosas no hay igualdad posible como fin ni como principio, sino como medio; por tanto, se trata de una mera virtualidad, una suposición operativa. En síntesis, pura ideología. En la religión de las cosas, la igualdad es sólo un instrumento más en el proceso de auto-reproducción del capital.

Aunque Marx se enfoca claramente en el dinero en un primer momento y, después, lo hace en el capital, la cuestión de las cosas no es secundaria. Un texto extraído de *Sobre la cuestión judía* reza:

El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.³⁶

Lo que Marx declara en este texto sobre el dinero ofrece un referente significativo para comprender, tanto su crítica de la religión como el papel que desempeñarán las cosas en tanto mediación del poder del capital; mediación que opera negándonos el poder-ser, el ser-sin-culpa, el ser-fuera-del-mercado. Nuestra aparente necesidad de las co-

36. Karl Marx, "Sobre la cuestión judía"..., p. 87.

sas para ser o existir en este mundo es más real, incluso en un plano inconsciente, de lo que pensamos. Aunque conscientemente no sea el culto dirigido al dinero sino a las cosas, es la misma lógica de las cosas y es su “vida” la que tiende a regir la nuestra. Así opera la ideología y no es fácil romperla y salir de su “hechizo”.

Conclusión

Al considerar cómo del objeto–naturaleza, el ámbito más originario de la religión, se pasa al objeto–mercancía mediante el proceso de la producción, el análisis del fetichismo de la mercancía nos permite visualizar más claramente un fenómeno específico del capitalismo tardío: el devenir de la religión en religión de las cosas. Y si las cosas son la forma de la negación y de la difusión y posicionamiento del olvido, del olvido del hombre y de la historia, tenemos una religión que da culto a las cosas, aunque dice desapegarse de ellas; pero que aun en los casos en los que en realidad llega a hacerlo suele desentenderse de las condiciones reales de existencia de los seres humanos. Se trata de una religión que se ha mostrado muy provechosa para elevar la productividad y el rendimiento de los llamados “recursos humanos”, sea en las empresas o en las formas contemporáneas de autoempleo, *outsourcing*, etcétera, así como para mantener la circulación del capital, en especial mediante la deuda, una de las más despiadadas formas de ejercer el poder sobre las personas hoy en día. No es de extrañarse que cada vez un mayor número de personas tomen distancia de las creencias, mientras insisten en su deseo y necesidad de creer. Creer sin creencias. Esta práctica, supuestamente espiritual, no podría ser más cercana a la religión de las cosas propiciada por el capitalismo. Así lo expresa Giorgio Agamben comentando un texto de Benjamin: “El capitalismo es una religión en la que el culto se ha emancipado de todo objeto, y la culpa, de todo pecado; por tanto, de toda posible redención. Así, desde el punto de vista de la fe, el capitalismo no tiene ningún objeto: cree en el puro hecho de creer, en el puro crédito, o

sea, en el dinero”.³⁷ Deshacerse de los contenidos, en tanto falibles, determinados y sesgados políticamente, ha sido un modo de aniquilar la posibilidad de formar un cuerpo político, de universalizar la forma de la cosa como negación y de recluarnos en una relación sin salida ni redención. Negamos la relación que nos esclaviza, pero también la que podría liberarnos.

No se trata sólo de cambiar la conciencia en el sentido popular que se le da hoy —casi siempre en sentido ambiguo— o en el que Marx inicialmente se propuso “restituir a los problemas religiosos y políticos una forma humana consciente de sí”; sino que ha de llevarnos a la praxis transformadora, o más aún, a que la praxis sea crítica y práctica; que transforme la realidad y el pensamiento.

En conclusión, la religión de las cosas, anticipada por Marx con su crítica del fetichismo de la mercancía, constituye un nuevo ámbito para la crítica, que en nuestro contexto no corresponde necesariamente con el de las religiones tradicionales —que de todas formas aún presentan aspectos problemáticos en relación con una emancipación del ser humano—, sino que se desplaza hacia los nuevos sitios de lo sagrado instituidos por el capitalismo: la realización personal, el estilo de vida, el deseo, etcétera. La crítica de la religión obrada por Marx dispone para nosotros un instrumental que nos arma para:

- Combatir hoy las “figuras santificadas de la enajenación del hombre por sí mismo”, como las que colocan la realización del hombre en el trabajo —y con eso justifican y hasta exaltan el sacrificio de sí en aras del progreso, del rendimiento y de la realización óptima del propio potencial.
- Posibilitar que nos demos cuenta de que la ilusión que nos ponemos ante nosotros mismos tiene formas objetivas y tangibles que

37. Giorgio Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza, 2017, pp. 120–121.

nos roban hasta la ilusión de otra ilusión y logran que sintamos el peso de esas cadenas embellecidas.

- Desenmascarar los dinamismos de nihilismo que derivan en el sinsentido y en el vacío existencial que acompañan como efecto a las cosas, en tanto mero envoltorio y apariencia de una realidad olvidada y negada, y que son reforzados por la actitud que, bajo la apariencia de crítica, pretende hacernos olvidar que la crítica no es fin, sino medio para realizar el trabajo de la denuncia, dejarse mover por la indignación, afirmar la fraternidad.
- Redescubrir la *dignidad* de las cosas, en tanto que son materialidad que no puede someterse del todo a los regímenes de sentido, valor, utilidad, etcétera, propios de las construcciones ideológicas humanas, de modo que tal dignidad posibilite la puesta en cuestión de atribuciones que la humanidad se ha auto-otorgado sobre la realidad, y de las lógicas con las que teórica y operativamente pretende justificarlas.

Combatir lo sacralizado, rehabilitar el sentir y el imaginar, y abrir horizontes inciertos son formas de introducir en el mundo la criticabilidad de las cosas al estilo del ateísmo de Ludwig Feuerbach (que él definía como la negación de Dios, en tanto negación de la negación del hombre); introducir la crítica del olvido del hombre y del otro en un mundo de cosas (esto es, la negación de la negación de las relaciones históricas que entretejen el mundo del hombre y de los seres concretos que forman parte de ellas), así como ratificar la afirmación gratuita y política de los seres por encima del mundo del valor; afirmación que suele estar más localizada en el ámbito de lo religioso, a modo de una excepción, pero que conserva su condición histórica-inmanente, como lo sugiere Agamben en la distinción entre lo sagrado y lo profano. Esta afirmación es el corazón mismo de la *igualidad* (Étienne Balibar) que, creo yo, sólo acompañada de la fraternidad podría conducirnos por el camino de la emancipación. X

Fuentes documentales

- Adamczak, Bini, *Communism for Kids*, MIT Press, Massachusetts, 2017.
- Agamben, Giorgio, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza, 2017.
- Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre. Vol. I, Pré-textos*, Valencia, 2011.
- Baudrillard, Jean, *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 2007.
- *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 2014.
- Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 2014.
- *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 2007.
- Cohen, Gerald, *La teoría de la historia de Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2015.
- Duménil, Gérard, Löwy, Michael y Renault, Emmanuel, *Las 100 palabras del Marxismo*, Akal, Madrid, 2014.
- *Leer a Marx*, Amorrortu, Buenos Aires, 2015.
- Dussel, Enrique, *Metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI, México, 2017.
- Groys, Boris, *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*, Caja Negra, Buenos Aires, 2014.
- Henry, Michel, *Marx. Vol. I: Una filosofía de la realidad*, La Cebra, Buenos Aires, 2011.
- Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica*, Dríada, México, 2008.
- Lukács, Georg, *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.
- Marx, Karl, Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, *Pre-Textos*, Valencia, 2014.
- “Sobre la cuestión judía” en *Antología. Karl Marx*, Siglo XXI, México, 2015.
- *El capital. Libro I/ Tomo I*, Akal, Madrid, 2016.
- *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*
- *(Grundrisse) 1857–1858*, Siglo XXI, Madrid, 2016.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974.

¿Qué sentido tiene el marxismo en el siglo XXI, en América Latina, aquí y ahora?

Luis Ignacio Román Morales*



Recepción: 21 de diciembre de 2019
Aprobación: 13 de marzo de 2020

Resumen. Román Morales, Luis Ignacio. *¿Qué sentido tiene el marxismo en el siglo XXI, en América Latina, aquí y ahora?* El siglo XXI ya es mayor de edad, y con él crecen tanto los riesgos como las esperanzas globales; se aceleran y profundizan las crisis, el empobrecimiento, la concentración de la riqueza y el deterioro ambiental. La IV Revolución Industrial supone la posibilidad de resolver grandes problemas humanos, al tiempo que crea una amenaza histórica de pérdida de empleos y de aumento de la precariedad; la comunicación inmediata a escala planetaria es una realidad para una proporción cada vez mayor de la población, mientras los rezagos sociales crecen en paralelo. Paradójicamente, el mundo está cada vez más globalizado y arrinconado en ultranacionalismos y marginación. ¿Qué nos dicen Marx y el marxismo en estas circunstancias, en particular en Latinoamérica? ¿Deben guardarse sus planteamientos en el baúl de los recuerdos o son plenamente vigentes? De ser lo segundo, ¿cómo retomar a Marx, qué cuestionar y qué recuperar de sus bases fundamentales? Estas notas efectúan una reflexión al respecto.

Palabras clave: Marx, IV Revolución Industrial, crisis, América Latina, empleo, concentración de la riqueza.

Abstract. Román Morales, Luis Ignacio. *What Sense Does Marxism Make in the 21st Century, in Latin America, Here and Now?* The 21st century has come of age, which magnifies both the global risks and the global hopes; crises, impoveris-

* Doctor en Estructuras Productivas por la Universidad París VII, D.E.A. en Economía del Trabajo y Política Social por la Universidad París X. Profesor-investigador en el ITESO. iroman@iteso.mx

hment, wealth concentration and environmental degradation are all growing faster and sending down deeper roots. The Fourth Industrial Revolution touts the possibility of resolving all of humankind's major problems once and for, while at the same time threatening historical job losses and increased precarity; immediate, planet-spanning communication is a reality for a growing portion of the population, while certain social groups lag farther and farther behind. Paradoxically, the world is more globalized than ever before, even as it covers behind ultra-nationalisms and marginalization. What do Marx and Marxism have to say to us in these circumstances, particularly in Latin America? Should they be locked away in a chest with other anachronisms, or put on prominent display? In the latter case, how are we to take up Marx again? What should we question of the fundamentals, and what should we hold on to? These notes offer a reflection on these questions.

Keywords: Marx, Fourth Industrial Revolution, crises, Latin America, employment, wealth concentration.

*... esos pobres no se han enterado que Carlos Marx
está muerto y enterrado.*

— JOAN MANUEL SERRAT

La teoría del valor-trabajo, el plusvalor, la alienación del trabajo, el carácter fetichista de la mercancía, el modo de producción capitalista, los burgueses y proletarios, la explotación del trabajador, la acumulación originaria, la composición orgánica del capital, la tendencia descendente de la tasa de ganancia, el ejército industrial de reserva, la sobrepoblación relativa, el trabajo productivo e improductivo, el método de la economía política, los ciclos del capital-dinero y de la mercancía, “la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”, “proletarios de todos los países, uníos”... ¿qué sentido tiene todo esto en la IV Revolución Industrial?

Marx en la IV Revolución Industrial

En este mundo del siglo XXI, asociado a la IV Revolución Industrial, a la perspectiva de una disminución histórica de la figura del *obrero industrial*

y aun de múltiples profesiones intelectuales, se espera que el empleo económico sea cada vez más escaso. De acuerdo con la base de datos de la Organización Internacional del Trabajo (ILOSTAT), se sabe que ya en el 2018 sólo 20.3 por ciento del empleo total está constituido por “trabajadores artesanales y afines” y “operadoras de planta, de maquinaria y ensambladores”.¹ En México la proporción es más alta: 14.3 de los 55.2 millones de ocupados registrados por el INEGI para el tercer trimestre de 2019 (25.9 por ciento) están clasificados como “trabajadores industriales, artesanos y ayudantes”.² Ante la expectativa de una clase obrera, proletaria, cada vez menor, parecería que muchas de las categorías socioeconómicas del marxismo carecen de sentido actual. ¿Será así?

“La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”, reza el *Manifiesto Comunista*. La cuestión aquí es cómo categorizamos a la humanidad para afirmar que tal clasificación expresa la contraposición entre las clases constituidas. En el constructo marxista las clases están definidas en función del lugar que ocupan las personas en los procesos de producción de la riqueza. De hecho, Marx define la *economía política* (en oposición a lo que él denomina *economía vulgar*) a partir de explicar que el valor de los productos (y por lo tanto, la generación de la riqueza) está dado en los procesos de producción, y no en los de circulación de éstos. Así, no es el dinero o el comercio lo que genera la riqueza, sino la producción misma. Bajo tal premisa, la sociedad está esencialmente dividida entre, por una parte, quienes disponen de los medios de producción (el capital o la tierra) y utilizan la fuerza de trabajo del resto de la sociedad (los trabajadores) para activar tales medios y generar valor, y, por otra parte, esos trabajadores. Para que este sistema opere se requiere que la inmensa mayoría de la sociedad esté desprovista de medios de producción y, por lo tanto, tenga que em-

1. ILOSTAT, the leading source of labour statistics, *Employment by occupation – ILO modelled estimates*, Nov. 2019, International Labour Organization, noviembre de 2019.
2. ENOE-INEGI, tercer trimestre 2019.

plear su propia fuerza de trabajo a cambio de un salario para producir riqueza en beneficio de los propietarios de tales medios.

¿Quién creó los medios de producción, especialmente el capital? Los mismos trabajadores. En otras palabras, junto con la naturaleza, el trabajador es el creador innato de la riqueza. La misma liturgia católica reza: “Bendito sea el pan fruto de la tierra y del trabajo del hombre” (el pan no viene del capital, del dinero, del comercio o de la especulación bursátil).

Sin embargo, en Marx no puede decirse que sea el trabajador *individual* lo que genera la riqueza. En seguimiento de la tradición aristotélica, Marx parte de la concepción holística del ser humano, el *zoon politikon*, lo que implica que la sociedad es anterior al individuo; el ser humano se hace tal en su vida gregaria. La producción es, por lo tanto, resultado de tal actividad gregaria, y se complejiza continuamente. Las máquinas, los edificios, los insumos, etc., son producto del trabajo pretérito al que se agrega la fuerza de trabajo vivo que produce nuevos bienes. Además, la división del trabajo (sexual, técnica, social e internacional) genera un entramado cada vez mayor de actividades, lo que vuelve imposible identificar a un autor individual de casi cualquier producto. En última instancia, la pantalla o el papel en donde usted lee estas líneas es producto del trabajo acumulado de toda la historia de la humanidad.

Lo anterior confronta diametralmente la concepción predominante de la economía, que se basa en la racionalidad de las decisiones individuales. No es lo que cada trabajador añade a la producción lo que define su productividad (productividad marginal), sino que es la estructura de producción y la lógica de interrelación social entre los trabajadores y los capitalistas lo que determina el plusvalor, la ganancia, el salario. Son pues las relaciones sociales de producción las que determinan las condiciones de generación y reparto de la riqueza creada.

La cuestión ahora, en los años veinte del siglo XXI, es la creciente disociación del trabajo “vivo” con la producción creciente. Cuando las máquinas sean robots de autoaprendizaje, cuando podamos adquirir una “mercancía” que consista en una clave de computadora a partir de la cual imprimiremos en una máquina 3D el producto deseado, cuando los autos no tengan conductores, cuando las siembras y las cosechas prácticamente no requieran de trabajadores agrícolas... entonces cabrá preguntarnos dónde queda el plusvalor, dónde quedan las clases sociales, dónde queda el marxismo.

A lo anterior cabe agregar la generación de una inmensa frontera gris entre el trabajo que Marx denomina *productivo* y el trabajo *improductivo*. Si asociamos el primero a los sectores agropecuario, minero e industrial, ¿dónde quedan las industrias que producen bienes no tangibles, como en el caso de la electricidad (históricamente denominada “industria” en México, pero conocida como “servicios básicos para la producción” por parte de las Naciones Unidas)? ¿Cómo calificar el trabajo en una computadora con sistema CAD-CAM (diseño y manufactura asistidos por computadora), donde el diseño se traduce en una producción real inmediata? ¿Cómo tipificar la producción de *software*, la de *apps* para celulares o la integración de servicios como Uber o Amazon?

La división marxista de trabajo productivo e improductivo queda en entredicho ante los cambios tecnológicos, y con ello también permanece la interrogante sobre la división social entre burgueses y proletarios. Lo que no queda en entredicho es la distinción entre generación, uso y apropiación de la riqueza. La generación colectiva, social e histórica de la riqueza se enfrenta a una apropiación cada vez más privada, elitista y ambientalmente depredadora. Ahora, el problema fundamental no es sólo el papel que desempeña cada quien en la producción de la riqueza, sino cuál es su papel en la distribución de ésta.

En su interpretación sobre el Estado, Marx lo considera un instrumento al servicio de la clase dominante. Así, un sistema capitalista engendra un derecho capitalista y un Estado igualmente capitalista. Sin embargo, al interior del marxismo, diversas corrientes posteriores matizaron tal interpretación. ¿Podría el Estado tener intereses propios (*Estado Sujeto*)? ¿Podría tener cierta autonomía respecto de las clases dominantes para enfrentar las contradicciones del sistema imperante (por ejemplo, enfrentar amplias capas de la burguesía para salvaguardar al capitalismo frente a sus propios monopolios y la centralización del poder)? ¿Podría el Estado ser una relación social en la que se expresen las contradicciones entre las distintas clases sociales? Las teorías Estado–instrumento, Estado–sujeto, autonomía relativa y Estado–relación social forman un amplio abanico de interpretaciones neo y postmarxistas, que en algunos casos validan y, en otros rechazan la generación de propuestas alternativas de desarrollo al interior del sistema capitalista.

En diversos enfoques keynesianos, postkeynesianos y nekeynesianos, así como en formulaciones sincréticas (como en la teoría francesa de la regulación, la teoría italiana de la innovación, la teoría de las convenciones o, en parte, en el neoinstitucionalismo), el Estado es un factor clave en la redistribución del ingreso y de la riqueza. Los *Regímenes de Bienestar* (escandinavo o alemán, parcialmente el francés, el coreano del sur o el japonés) remiten a lógicas de funcionamiento capitalista en las que hay un enorme cuidado por evitar la polarización social y económica. En alguna medida, la presión ejercida internacionalmente por el marxismo en la formación de sindicatos, en su presencia dentro del debate filosófico, económico, sociológico y antropológico, en la denuncia social y en su influencia sobre otras corrientes, permitió que el capitalismo no siempre siguiera una tendencia social y ambientalmente depredadora.

Sin embargo, a raíz del derrumbe del “socialismo real” (principalmente a partir de la caída del Muro de Berlín y de la URSS), las formas más

ortodoxas del capitalismo y su dinámica de “libre mercado” han tenido un contrapeso cada vez más débil y lograron imponerse de forma cada vez más contundente, hasta inicios del siglo actual. El marxismo esperaba que el socialismo venciera al capitalismo como resultado del desarrollo más libre y extendido de sus fuerzas productivas: el avance tecnológico y la productividad de los trabajadores. Paradójicamente, el capitalismo real venció al socialismo real, precisamente en virtud de estas mismas fuerzas productivas. No obstante, quedan excepciones híbridas, especialmente el caso de la economía de China.

El éxito del capitalismo de libre mercado se expresó en las recomendaciones del *Consenso de Washington*, planteado por Williamson en 1989: condenaba el déficit público y proponía nuevas prioridades en el gasto público, preminencia a los impuestos al consumo, privatización, desregulación, paridad de la moneda determinada por el mercado, apertura comercial, liberalización financiera, promoción a la inversión foránea y mayores garantías a los derechos de propiedad privada. Los seguidores más disciplinados del Consenso se ubicaron en América Latina: Chile (a partir de Pinochet y con algunos matices en las épocas de Lagos y de Bachelet), Argentina (durante la gestión de Menem), Perú (con Fujimori), Brasil (con Collor), Venezuela (durante el segundo periodo de Carlos Andrés Pérez), Colombia (con Uribe), México (de Salinas a Peña Nieto), Ecuador (con Bucaram), etc. En todos los casos los resultados sociales han sido lamentables. En cambio, el sincretismo de China o de Corea del Sur, e incluso de gobiernos latinoamericanos posteriores a la extrema liberalización, dan cuenta de fuertes cuestionamientos a la óptica dominante.

El Estado ha perdido gran parte de su capacidad redistributiva del ingreso y de la riqueza y, con ello, ha revitalizado las tesis marxistas del Estado-instrumento, lo que implica la agudización de las contradicciones sociales. El culto al libre mercado alimenta los argumentos

del marxismo en el sentido de que interpreta al Estado como un instrumento de los grandes poderes económicos.

La victoria del libre mercado sobre el marxismo se convirtió en el germen de su propia crisis mayor. El capitalismo tiende a agudizar tensiones sociales por doquier, que ahora están atizando ya no la globalización y la apertura total de mercados, sino su antítesis: los ultranacionalismos y el terror a lo extranjero. Hay varios ejemplos de esto. Las elecciones al parlamento europeo del 2018, donde cuatro de los cinco partidos que más diputados colocaron fueron de corte ultranacionalista, el Brexit inglés (luego integrado en la lógica del partido conservador y la decisión de la salida “dura” de la Unión Europea), la Unión Nacional (anterior Frente Nacional) francesa, la liga italiana y el de derecho y justicia polaco. Por igual se consolidaron los partidos ultranacionalistas de alternativa federal en Alemania y Vox en España. La presencia ultranacionalista es enorme en Austria, Holanda, Hungría y, ahora, hasta en Suecia y Grecia. En los Estados Unidos ha sido una de las banderas fundamentales de Trump y, en Brasil, uno de los ejes de Bolsonaro. La derecha está rebasando al capitalismo con los enormes riesgos que ello implica. La historia no ha llegado a su fin.

¿Qué tiene que decirnos Marx en este panorama? Mucho. En la *Introducción general a la crítica de la economía política*³ de 1859 él señala que individualmente la distribución aparece como resultado de la producción (no se puede repartir lo que no se produce), pero son las condiciones de distribución las que socialmente delimitan las condiciones de producción. Desde que nacemos nos insertamos en una estructura dada de distribución, independientemente de nuestros deseos, nuestras capacidades o de la productividad que pudiésemos llegar a tener. En una canción, el cantautor francés Maxime Leforestier decía: “Uno no escoge a sus padres, uno no escoge a su familia, uno tampoco escoge

3. Véase Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 2008.

las banquetas de Manila, de París o de Argel para aprender a caminar. Nacer en algún lugar, para aquel que ha nacido es siempre un azar”.⁴ Piketty muestra en *El capital en el siglo XXI*⁵ que la principal fuente de acumulación de riquezas es la herencia, lo que parece asemejarse más a una reproducción feudal de privilegios que a una dinámica capitalista meritocrática. Social, geográfica e intergeneracionalmente, la distribución precede a la producción. Tal vez éste sea el elemento esencial del materialismo histórico marxista que necesitamos integrar hoy a la estructuración de las clases sociales: el papel de los individuos y los hogares no sólo en la producción, sino en la distribución de la riqueza.

Si recuperamos de Marx tan sólo la esencial dicotomía burguesía-proletariado, las transformaciones históricas tienden a superarlo. En cambio, si recuperamos prioritariamente la tendencia a la polarización social, las contradicciones del libre mercado, la tendencia inherente del sistema al cambio tecnológico cada vez mayor, la enajenación del trabajo, el fetichismo de la mercancía o la concentración de la riqueza, entonces Marx sigue plenamente vivo.

La polarización social se expresa en la cada vez mayor concentración, no sólo del ingreso, sino también del patrimonio y del conjunto de la riqueza: dieciséis personas detentan más riqueza que la mitad más pobre de la humanidad.

El *libre mercado* cada vez más monopolizado y menos libre. Un inmenso mar de microempresas nacen y mueren *día con día*; tratados de “libre comercio” que liberalizan al interior de los países firmantes, pero cierran sus fronteras a otros competidores (como en el caso del T-MEC con respecto de China); un *libre mercado* que impide, mediante el aseguramiento de “propiedad intelectual”, que potenciales compe-

4. Plateforme Musicale, Maxime Le Forestier - Être né quelque part (avec paroles), YouTube, 28 de mayo de 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=H-WpvJx6nfQ> Consultado 21/XII/2019.

5. Véase Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

tidores para la producción de medicamentos puedan quitarles trozos de mercado a las grandes farmacéuticas; un *libre mercado* que condena al sector informal; un *libre mercado* que globaliza al mercado de capitales y su libre circulación global, pero que crea grandes bloques, cual fortalezas inexpugnables en el mercado de dinero (el espacio del dólar, frente al euro y frente al yen-yuan) y en el mercado de bienes y servicios, y más cerrado en términos continentales que abierto al mundo; un *libre mercado* en donde los derivados financieros pueden circular por cualquier parte del mundo, pero los seres humanos de los países pobres deben resignarse a su suerte en su lugar de origen, so pena de jugarse la vida en el Mediterráneo, en su travesía por México, en el Río Bravo, en el Suchiate, en las fronteras de Venezuela o en cualquier sitio limítrofe entre zonas de miseria y de violencia, y zonas en circunstancias donde se pudiese vivir un tanto mejor. Poco importa que las riquezas naturales de los lugares pobres se vayan a los lugares ricos, los seres humanos parecen no valer lo que valen tales riquezas.

La IV Revolución Industrial implica un absurdo. Como nunca antes, el trabajo histórico de nosotros, los seres humanos, puede simultáneamente satisfacer nuestras necesidades y liberarnos del sometimiento a las actividades peligrosas, enajenantes y sumamente indignas. Sin embargo, este gran logro humano no se traduce en un salto esperanzador hacia nuevas realizaciones vitales, sino en la brutal amenaza de la pérdida masiva del empleo en sociedades donde se requiere de éste para tener ingresos, y éstos son indispensables para adquirir gran parte de los satisfactores de la vida cotidiana. En términos de Marx, el maravilloso avance de las fuerzas productivas choca contra el muro de relaciones de producción construidas sobre los cimientos de un sistema en el que producimos colectivamente, pero la apropiación de la riqueza generada se concentra cada vez en menos manos a escala global.

Marx ante la crisis del libre mercado

El *Informe 2018* de Oxfam presenta una narración de Lan, obrera textil vietnamita, que declara:

Cuando quedé embarazada me dejaron trabajar en el almacén. Estaba lleno de cajas de zapatos, y mi trabajo consistía en ponerles un sello. Aquellos zapatos le hubieran venido muy bien a mi hijo, eran muy bonitos. Me gustaría que mi hijo tuviera unos zapatos como aquellos, pero no puede ser. Creo que le gustarían y lo siento por él. Los zapatos son preciosos. Usted sabe que un par de zapatos de los que hacemos aquí valen más que todo mi sueldo de un mes.⁶

¿Cuánto vale Lan?, ¿cuánto vale su hijo? En términos de mercado, el valor mensual del trabajo de Lan es menor que el de un par de zapatos producidos en masa. Y el valor de su hijo es aún menor, pues todo el trabajo de Lan debe satisfacer las necesidades de ella, de su hijo y vaya usted a saber de quiénes y de qué más. En el libre mercado se define así el valor de las cosas.

La lógica predominante en economía tiende a revertir el sentido que asignó Marx al trabajo como el creador de la riqueza, frente a la postura de David Ricardo, de los *factores de producción* (capital y trabajo), o de Adam Smith (capital, tierra y trabajo). En la teoría del capital humano, el sustantivo es el capital, mientras que el humano es sólo un adjetivo. El ser humano vale sólo en tanto que sea un valor rentabilizable, en tanto que sea productivo, eficiente y competitivo. ¿Cómo se mide eso? En función de su contribución al producto total, de su productividad marginal. A partir del supuesto de que el salario es igual a la productividad marginal del trabajo (lo que un trabajador agrega en determinado tiempo al valor de la producción), los miles, decenas de miles o cientos

6. OXFAM, *Informe 2018: Premiar al trabajo, no la riqueza*, OXFAM, Oxford, 2018, p. 76.

de miles de sellos que Lan pueda colocar mensualmente en las cajas de zapatos no valen lo mismo que un par de zapatos. Lan vale lo que valen esos sellos. Ante esto, Fromm interpreta a Marx de la siguiente manera:

La enajenación (o “extrañamiento”) significa, para Marx, que el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás y él mismo) permanece ajeno a él. Están por encima y en contra suya como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación. La enajenación es, esencialmente, experimentar al mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto.

Todo el concepto de la enajenación encontró su primera expresión en el pensamiento occidental en el concepto de idolatría del Antiguo Testamento. La esencia de lo que los profetas llaman “idolatría” no es que el hombre adore a muchos dioses en vez de a uno solo. Es que los ídolos son obras de la mano del hombre, son cosas y el hombre se postra y adora a las cosas: adora lo que él mismo ha creado. Al hacerlo, se transforma en cosa. Transfiere a las cosas de su creación los atributos de su propia vida y en lugar de reconocerse a sí mismo como la persona creadora, está en contacto consigo mismo sólo a través del culto al ídolo. Se ha vuelto extraño a sus propias fuerzas vitales, a la riqueza de sus propias potencialidades y está en contacto consigo mismo sólo indirectamente, como sumisión a la vida congelada en los ídolos.⁷

Marx lo expresa de otro modo al término del “Capítulo I” de *El capital* (El carácter fetichista de la mercancía):

Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando de ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra a la escena como mercancía, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando

7. Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 31.

sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.⁸

La enajenación del trabajo fue tolerada durante el siglo XX a cambio de salarios crecientes, estabilidad laboral, consumo de masas y una fuerte penetración cultural a favor del individualismo. Sin embargo, ante la creciente interdependencia de los mercados, la globalización y la preminencia del mercado sobre los derechos sociales, los logros del siglo XX tienden a diluirse en el siglo XXI.

La globalización era avizorada por Marx en el *Manifiesto Comunista* del siguiente modo:

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas las partes del globo. En lugar del aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material como a la intelectual.⁹

Como señalamos antes, en este siglo XXI las crisis económicas y la polarización social han facilitado el auge de los hipernacionalismos. Las

8. Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 2017, p. 122.

9. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 159.

discusiones principales giran en torno al papel que debe desempeñar el Estado y a las explicaciones sobre crisis “importadas” (como lo reiteraba Felipe Calderón con respecto de la crisis del 2008 en México) o nativas. La explicación marxista va en el sentido de un planeta capaz de producir cada vez más, pero sin que ello resuelva las carencias y necesidades de la inmensa mayoría de la población. Es el avance de las fuerzas productivas obstaculizado por las relaciones de producción capitalistas. Al respecto, Marx dice:

Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros [...]

Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, de forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial se destruye sistemáticamente, no sólo una parte de los productos elaborados, sino incluso las mismas fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la sobreproducción.

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía [...]. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros.¹⁰

Sin embargo, la indignación social alimentada por el aparato teórico y metodológico del marxismo contribuyó a formar contrapesos al poder económico. ¿Marx ha ayudado a salvar al capitalismo?

Si entendemos que la lucha de clases implica una contrafuerza a la concentración y centralización del poder económico, la respuesta pue-

10. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Verbum, Madrid, 2019, pp. 18–19 y 26.

de ser positiva. En cambio, si consideramos que el pago al trabajador no ha superado el que representa el valor de su fuerza de trabajo, el de la adquisición de los medios para la propia reproducción de esa fuerza, entonces la polarización social no tiene obstáculos. En este sentido, las mejoras sociales durante gran parte del siglo XX pudieron salvar al capitalismo, pero la liberalización plena de los mercados y el sometimiento del Estado a los intereses de los grandes empresarios tienden a profundizar las crisis y la inviabilidad del sistema. La defensa a ultranza del libre mercado termina por favorecer las crisis mayores del capitalismo.

Y en México y América Latina, ¿qué caso tiene el marxismo?

América Latina es una síntesis de la historia y de las contradicciones del planeta entero. Es la región que cuenta con un PIB per cápita más cercano al promedio mundial: 16,583 contra 17,913 dólares anuales (en paridad de poder de compra en dólares del 2018), lo que equivale a 93 por ciento del promedio global. En otras palabras, si el ingreso del mundo estuviese repartido igualitariamente, ese mundo tendría condiciones similares a las de América Latina. Sin embargo, en su interior es la región más desigual del planeta, lo que significa que, a pesar de tener condiciones promedio comunes con las del mundo, la mayor parte de su población está en la pobreza, mientras que una pequeña *élite puede vivir en condiciones similares o superiores a* aquéllas con las que cuentan los grupos de ingreso superiores en los países más ricos del globo.

La desigualdad latinoamericana se acompaña de la superposición de múltiples formas de producción, tecnologías y culturas al interior de cada sociedad. La escuela estructuralista de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) ha considerado a los países de esta región como heterogéneos y especializados, a diferencia de los llamados países centrales, caracterizados por ser homogéneos y diversificados. Por esto la CEPAL refiere que los países centrales sustituyen constan-

temente sus tecnologías, actualizándolas en función del propio desarrollo científico técnico. En América Latina, en cambio, se traslapan formas de producción de todo tipo, desde las más tradicionales (y en algunos casos arcaicas) hasta las que emplean las tecnologías más desarrolladas. En cuanto a la diversificación de sus economías, en los países centrales se genera una gran variedad de bienes, tanto de consumo como de capital; mientras que en América Latina la producción se especializa en ciertos bienes de consumo, y es marginal la de bienes de capital o de tecnología propia.

Lo anterior supone una particularidad de la región: a diferencia de las economías más desarrolladas, América Latina mantiene múltiples formas de producción precarias y una alta dependencia tecnológica; pero a diferencia de las regiones más pobres del planeta, cuenta con una amplia producción manufacturera (incluso de alta tecnología) y con estratos socioeconómicos medios altamente significativos que reproducen formas de consumo similares a las de países más desarrollados. En otros términos, en América Latina coexisten formas de producción predominantemente capitalistas con una multiplicidad de otras formas de organización que van desde lógicas semi-feudales hasta estructuras cooperativas y solidarias, aun en grandes industrias.

Bajo tales circunstancias, el traslado mecánico de las argumentaciones clásicas del marxismo al entorno latinoamericano implica el desdén de sus particularidades históricas y sociales. Sin embargo, la negación de tales argumentaciones significa el abandono de una de las tradiciones críticas que pueden explicar mejor la polarización social y económica que vive la región. Lo fundamental está entonces no en aceptar o negar acríticamente el valor que tiene el marxismo para entender nuestras realidades y generar posibilidades alternativas, sino en abordar los alcances y límites que tiene en nuestras propias circunstancias.

En el caso específico de México, 1) si partimos de la lógica de clases definida en función de la posición en el trabajo; y 2) si ubicamos a) a los empleadores como aquellos que disponen de los medios para emplear la fuerza de trabajo de otras personas; b) a los trabajadores por cuenta propia como aquellos que no están subordinados a un tercero, pero que tampoco poseen trabajadores a su servicio; c) a los subordinados como los asalariados que se suman a quienes aun sin percibir un salario dependen de un empleador (comisiones, propinas, etc.), y finalmente d) a los trabajadores sin pago (principalmente familiares), la estructura al tercer trimestre de 2019 sería la que se muestra en la tabla 3.1.

Conforme al tabulador de esta tabla, los empleadores representan 4.8 por ciento de la población ocupada, en tanto que los asalariados abarcan 64.2 por ciento de los trabajadores. Hasta aquí la distinción marxista de clases sociales resulta consistente con la estructura del empleo en México. Sin embargo, 74.6 por ciento de los empleadores se ubica en micronegocios (unidades económicas de hasta cinco trabajadores, salvo en la industria manufacturera, en la que se consideran hasta quince trabajadores), y 16.2 por ciento está en unidades agropecuarias. Sólo uno de cada diez sería un patrón en empresas pequeñas, medianas, grandes o no especificadas.

Lo anterior lleva a una afirmación que parecería un contrasentido: la mayoría de los empleadores cuenta con remuneraciones sumamente reducidas. De hecho, 1.4 por ciento de ellos no percibe ingresos (dueños de pequeñas parcelas agrícolas en donde laboran sus familiares); 13.7 por ciento tiene ingresos iguales o menores al salario mínimo; 22.7 por ciento percibe de uno a dos salarios mínimos; 28.4 por ciento, de dos a tres salarios mínimos, y 20.2 por ciento, de tres a cinco salarios mínimos. Sólo 13.7 por ciento de los empleadores (293,828 personas) obtiene ingresos mayores a cinco salarios mínimos, es decir, más de 15,500 pesos mensuales, al tercer trimestre de 2019. *Únicamente* en los

*Tabla 3.1. Población ocupada, tercer trimestre de 2019
Por tamaño de unidad económica, según posición en la ocupación*

	Total	Empleadores	Trabajadores por cuenta propia	Asalariados	Con percepciones no salariales	Trabajadores no remunerados
Total	551'201,939	2'674,417	12'444,818	35'411,921	2'042,924	2'627,859
Agropecuario	7'007,028	432,784	2'470,904	3'033,676	151,569	918,095
No agropecuario	46'053,771	2'221,896	9'972,510	30'354,229	1'803,545	1'701,591
Micronegocios	22'280,536	1'995,133	9'951,347	7'712,461	1'049,439	1'572,156
Micronegocios sin establecimiento	12'379,646	860,861	7'259,859	2'780,763	750,413	727,750
Micronegocios con establecimiento	9'900,890	1'134,272	2'691,488	4'931,698	299,026	844,406
Pequeños establecimientos	8'159,300	200,739	15,409	7'568,810	313,758	60,584
Medianos establecimientos	5'549,616	21,911		5'333,500	176,620	17,585
Grandes establecimientos	5'009,012	1,316		4'927,623	66,990	13,083
Gobierno	2'361,163			2'321,681	20,923	18,564
Otros	2'694,139	2,797	5,754	2'490,154	175,815	19,619
No especificado	2'141,140	19,737	1,404	2'024,016	87,810	8,173

Fuente: INEGI. Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo.

medianos y grandes establecimientos predominan los ingresos superiores de los empleadores.

Lo anterior conduce a un matiz importante: no son los empleadores en su conjunto quienes detentan una posición privilegiada en la estructura distributiva del ingreso, sino que son solamente los empleadores de unidades económicas medianas y grandes. En términos de la estructura distributiva, los empleadores agropecuarios (en su gran mayoría), así como los micro y pequeños, se encuentran en situaciones equiparables a los asalariados.

En efecto, 17,5 por ciento de los asalariados percibe ingresos equivalentes a, cuando mucho, un salario mínimo; 44,1 por ciento percibe de uno

*Tabla 3.2. Población ocupada: empleadores (tercer trimestre de 2019)
Empleadores por tamaño de unidad económica, según nivel de ingresos*

Rangos de ingreso de los empleadores	Total	1 SM	1 - 2 SM	2 - 3 SM	3 - 5 SM	+ de 5 SM	*	**	Total con ingreso especificado
Total	2'674,417	293,701	487,530	609,068	432,334	293,828	29,423	528,533	2'145,884
Agropecuario	432,784	123,334	82,972	46,491	31,217	29,315	29,423	90,032	342,752
No agropecuario	2'221,896	170,037	404,298	561,989	400,137	261,262		424,173	1'797,723
Micronegocios	1'995,133	164,407	394,043	533,335	361,187	186,505		355,656	1'639,477
Micronegocios sin establecimiento	860,861	93,072	193,854	279,222	148,316	49,939		96,458	764,403
Micronegocios con establecimiento	1'134,272	71,335	200,189	254,113	212,871	136,566		259,198	875,074
Pequeños establecimientos	200,739	5,630	9,784	28,615	37,914	56,812		61,984	138,755
Medianos establecimientos	21,911		471	39	1,036	17,757		2,608	19,303
Grandes establecimientos	1,316					188		1,128	188
Otros	2,797							2,797	0
No especificado	19,737	330	260	588	980	3,251		14,328	5,409

SM Salarios mínimos

* No recibe ingresos

** No especificado

Fuente: INEGI. Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo.

a dos salarios mínimos; 23.2 por ciento, de dos a tres salarios mínimos; 10.8 por ciento, de tres a cinco salarios mínimos, y sólo 3.9 por ciento más de cinco salarios mínimos. La estructura es notoriamente más precaria que en el caso de los empleadores. Aun así, 14.7 por ciento de los asalariados cuenta con remuneraciones que son superiores a las que percibe 64.8 por ciento de los empleadores. En un sentido inverso, 33.8 por ciento de los empleadores obtiene más ingresos que 85 por ciento de los asalariados.

El traslape en la esfera distributiva entre las condiciones de ingreso de empleadores y asalariados permite intuir que la enorme concentración del mercado en manos de unas cuantas empresas termina por afectar

*Tabla 3.3. Población ocupada (tercer trimestre de 2019)
Asalariados por tamaño de unidad económica, según nivel de ingresos*

	Total	1 SM	1 - 2 SM	2 - 3 SM	3 - 5 SM	+ de 5 SM	*	Total con ingreso especificado
Total	35'411,921	5'421,971	13'674,593	7'305,555	3'354,226	1'222,205	4'433,371	30'978,550
Agropecuario	3'033,676	995,448	1'529,133	359,581	42,060	14,839	92,615	2'941,061
No agropecuario	30'354,229	4'253,662	11'543,746	6'598,751	3'614,51	1'162,224	3'634,395	26'719,834
Micronegocios	7'712,461	1'758,017	3'635,956	1'417,872	268,553	44,663	587,400	7'125,061
Micronegocios sin establecimiento	2'780,763	610,546	1'279,077	633,613	104,817	5,791	146,919	2'633,844
Micronegocios con establecimiento	4'931,698	1'147,471	2'356,879	784,259	163,736	38,872	440,481	4'491,217
Pequeños establecimientos	7'568,810	678,316	2'756,028	1'895,384	985,447	263,946	989,689	6'579,121
Medianos establecimientos	5'333,500	257,743	1'922,451	1'412,879	739,078	284,445	716,904	4'616,596
Grandes establecimientos	4'927,623	348,180	1'719,855	1'079,759	704,745	382,616	692,468	4'235,155
Gobierno	2'321,681	117,105	539,417	548,727	438,409	179,061	498,962	1'822,719
Otros	2'490,154	1'094,301	970,039	244,130	25,219	7,493	148,972	2'341,182
No especificado	2'024,016	172,861	601,714	347,223	150,715	45,142	706,361	1'317,655

SM Salarios mínimos

* No especificado

Fuente: INEGI. Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo.

gravemente a la mayoría de los empleadores y asalariados por igual. En otras palabras, en México no es sólo el papel en la producción lo que determina los ingresos, la reproducción social y la vida cotidiana de los trabajadores, sino que influye también su papel de dominio o de subordinación en las estructuras de distribución del ingreso, de la riqueza y de la concentración de los mercados.

Conclusión y comentarios finales

Curiosamente, un traslado mecánico del pensamiento marxista a nuestra situación histórica y geográfica actual implica una negación del propio marxismo como teoría y en cambio supone su adopción como

dogma. Por otra parte, una recuperación auténtica del marxismo supone considerar sus alcances y límites en una sociedad como la mexicana del siglo XXI, en tanto implica una valoración de todo aquello que ha desarrollado con una inmensa riqueza teórica, metodológica, conceptual y empírica, para interpretar las condiciones de desarrollo de las sociedades contemporáneas. Al mismo tiempo se requiere cuestionar el conjunto de elementos que no han sido constatados por la historia, así como aquellos que deberían ser reinterpretados para poder mantener la vigencia de un pensamiento revolucionario cuya significación mayor ha sido el cuestionamiento del individualismo económico y la justificación de la desigualdad y del empobrecimiento social. La vigencia del marxismo pasa también por la posibilidad que tengamos de interrogarlo, de adaptarlo a circunstancias diversas y de no convertirlo en letra muerta.

La cuestión distributiva es fundamental; pero lo es más el sentido de la dignidad humana, que está por encima del trabajo que se realice en la esfera del mercado. En términos de Erich Fromm:

La crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza; es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un “monstruo tullido”. El concepto del trabajo de Marx, como expresión de la individualidad del hombre, se expresa sucintamente en su visión de la abolición completa de la sumersión del hombre en una sola ocupación durante toda su vida. Como el fin del desarrollo humano es el del desarrollo del hombre total, universal, el hombre tiene que emanciparse de la influencia paralizadora de la especialización.¹¹

En suma, el marxismo ha desarrollado grandes aportes, entre los que cabe enunciar:

11. Erich Fromm, *Marx y su concepto...*, p. 30.

- La articulación entre filosofía, sociología, ética y economía.
- La recuperación del papel orgánico de la economía.
- La producción como base de la creación de la riqueza y de la teoría del valor-trabajo.
- La teoría de la plusvalía (plusvalor).

- La internalización de la tecnología (estudio de la composición orgánica).
- La crítica al fetichismo de la mercancía.
- Los ciclos de reproducción del capital.
- El método de la economía política.
- La organización político-sindical.

Sin embargo, a la luz de la historia, cabe debatir en torno a otros tantos puntos sobre los que el mundo actual requiere reinterpretaciones plurales y tal vez sincréticas:

- El debate sobre el trabajo productivo e improductivo.
- La tendencia descendente de la tasa de ganancia.
- La distinción entre desarrollo y subdesarrollo a partir de los aportes de la CEPAL y de la *teoría de la dependencia*.
- El papel del Estado en la economía (*¿instrumento, sujeto propio, autonomía relativa, relación social?*)
- La estructuración de las clases sociales (que aquí hemos bosquejado brevemente para el caso mexicano).
- La tendencia a la pauperización de la clase obrera frente al fordismo, al keynesianismo y a la constitución de regímenes de bienestar universalistas (como en el caso de los países escandinavos) aun dentro del capitalismo. X

Fuentes documentales

- ENOE-INEGI, tercer trimestre, 2019. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enoe/15ymas/doc/resultados_ciudades_enoe_2019_trim3.pdf Consultado 21/XII/2019.
- Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
- ILOSTAT, the leading source of labour statistics, *Employment by occupation - ILO modelled estimates*, Nov. 2019, International Labour Organization, noviembre de 2019, <https://www.ilo.org/ilostat/faces/oracle/webcenter/portalapp/pagehierarchy/Page33.jsp> Consultado 21/XII/2019.
- Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 2008.
- *El capital. Crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 2017.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- *Manifiesto del Partido Comunista*, Verbum, Madrid, 2019.
- OXFAM, *Informe 2018: Premiar al trabajo, no la riqueza*, OXFAM, Oxford, 2018.
- Piketty, Thomas, *El capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Plateforme Musicale, *Maxime Le Forestier - Être né quelque part (avec paroles)*, YouTube, 28 de mayo de 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=H-WpvJx6nfQ> Consultado 21/XII/2019.

El perdón y el olvido en Hannah Arendt. Posibilidad y problema del comienzo

Enriqueta Benítez López*



Recepción: 8 de noviembre de 2019
Aprobación: 29 de febrero de 2020

Resumen. Benítez López, Enriqueta. *El perdón y el olvido en Hannah Arendt. Posibilidad y problema del comienzo.* En el presente artículo mostramos el perdón y la promesa como las principales formas de redención referidas a la naturaleza de la acción que Hannah Arendt postula en su obra *La condición humana*. Así, la forma idónea de deshacer lo hecho, por lo menos a manera de descarga, se nos ofrece bajo la forma del perdón; mientras que la promesa aparece en cuanto modo de conjurar al tiempo infinito y evitar caer en la locura de la indeterminación. Finalmente, doy cuenta de las pocas oportunidades que el olvido tiene como una forma sana en la resolución de la inevitable cadena de consecuencias que causan las acciones humanas. Perdón y olvido se vuelven las condicionantes para un comienzo.

Palabras clave: acción, perdón, promesa, olvido, comienzo.

Abstract. Benítez López, Enriqueta. *Forgiving and Forgetting in Hannah Arendt. Possibility and Problem of Beginning Over.* In this article I show forgiveness and promise as the main forms of redemption when it comes to the nature of action that Hannah Arendt posits in her work *The Human Condition*. Thus, the ideal way to undo what is done, at least in terms of redress, takes the form of forgiveness, while the promise offers a way to ward off the infinite and avert a fall into the madness of indetermination. Finally, I look at the few circumstances in which forgetting offers a healthy way to resolve the inevitable chain of

* Doctora en Derecho por la Universidad de Guadalajara. Profesora–investigadora en esta misma institución. ketafilosofia@mail.com

consequences caused by human actions. Forgiving and forgetting become the conditioning factors of a new beginning.

Key words: action, forgiveness, promise, forgetting, beginning over.

Hannah Arendt fue una pensadora *sui generis* que mantuvo cierta reticencia frente al tema de la mujer.¹ En primer lugar, porque en su obra generalmente se desentiende de ésta, es decir, el feminismo es un tema que podríamos dejar fuera de la temática central del pensamiento de Arendt. En segundo lugar, porque es muy conocido —más ahora que podemos constatarlo en una entrevista que aparece en los medios electrónicos—² que ella se resiste a ser llamada filósofa, pero espera que algún día una mujer llegue a serlo. ¿Por qué esta resistencia? Arendt tenía muy claro qué significa dedicarse a la filosofía y qué significa dedicarse a los asuntos humanos, distinción suya que se encuentra directamente relacionada con Heidegger.³ Él, en sus aseveraciones sobre el tema del pensar (*Was heißt denken?*), asegura que la filosofía es una actividad aislada cuyo objeto brilla por su ausencia,⁴ es decir, no existe un objeto específico para el filosofar sobre el cual se deba pensar porque, de lo contrario, ya se está pensando en un objeto determinado y, por lo tanto, éste supone un modo especial de abordarlo, es decir, un abordaje preconcebido y hasta técnico. Es en esta lógica que Arendt rechaza ser considerada filósofa, pues el hecho de serlo implica para ella una falta de compromiso con los objetos, y para esta autora la política es el objeto que debe ser pensado desde la teoría política, y no desde un pensar filosófico, ya que éste tiene que considerarse fuera de toda determinación de los objetos. Y en un tercer lugar, como punto de referencia acerca de sus comentarios no académicos, nos cuenta Hans Jonas (uno de sus amigos más cercanos) que

1. Cuando señalo el tema de la mujer me refiero particularmente al feminismo, en el que no estaba interesada en tanto tema exclusivo y, por lo tanto, excluyente de los asuntos humanos que abarcan a todos.

2. Gunther Gaus, *Hannah Arendt, ¿Qué queda? Queda la lengua materna* (1964), 29/V/2019, YouTube, <https://youtu.be/WDovm3A1wI4> Consultado 20/V/2017.

3. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005.

4. *Ibidem*, p. 20.

[...] ella era, en efecto, intensamente femenina, y por eso no era “feminista” (en una ocasión me dijo: “No tengo por qué renunciar a mis privilegios”). Le agradaba cuando uno le traía flores, cuando se la acompañaba a actos sociales y se la atendía con modales de caballero.⁵

Sus biógrafos (como Young-Bruehl) nos cuentan que este tipo de comentarios solían ser muy comunes. Por ello afirmamos que a nuestra autora no le interesa hablar estrictamente desde su condición de mujer; no le interesa el tema de *lo femenino*, sino el de *lo humano*. Y es precisamente desde ahí que ella postula su interés por comprender, en este caso, el tema de los asuntos humanos que, por consecuencia, la dejan fuera de todo pensar filosófico desde la perspectiva más alta a la que aspira la filosofía al modo heideggeriano.

Como último comentario de contexto, Arendt tampoco se reconocía como filósofa política, sino como teórica de la política, porque desde su punto de vista el solo término de filosofía está cargado de tradición; por otra parte, existe una tensión entre la filosofía y la política, es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa.⁶ Y, además, el filósofo frente a la política no tiene una postura neutral como ella misma ha enfatizado. Cabe señalar que, en sus obras de naturaleza política, como *Los orígenes del totalitarismo* —texto en el que aparecen argumentos de suma importancia que tienen que ver con el tema de este artículo—, ella intenta reflexionar sobre una “especie de nueva forma de gobierno”. Lo pongo en estos términos porque en estricto sentido, desde la teoría y la filosofía política clásicas, el totalitarismo no es una forma de gobierno, pero no abordaré este asunto aquí. Sólo quiero señalar que uno de los aspectos más relevantes al interior de este “régimen” (por así llamarlo) es que comprende una serie de acontecimientos que avasallan la vida humana y que no se habían

5. Hans Jonas, “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt” en Fina Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 23–40.

6. Gunther Gaus, *Hannah Arendt...*

presentado antes, es decir, estamos ante un acontecimiento en el que la humanidad se subyuga en su forma más radical: el totalitarismo niega la condición más básica en nosotros, nuestra condición de *ser humano*, y con ella, toda posibilidad de libertad y vida digna.

Así, entender qué somos y quiénes somos se constituyen como actividades esenciales de la vida humana; pero éstas tienen un poderoso correlato en la acción: pensar lo que hacemos⁷ se convierte en la impronta fundamental de la filosofía de Arendt. Pensar desde esta forma peculiar constituye la vida y su trabajo central.

Ahora bien, ¿qué es la naturaleza humana? La autora de *La condición humana* argumenta que se trata de un asunto que sólo se puede abordar desde la religión; pero a Arendt lo que le interesa entender es algo más básico: dado que estamos aquí en la Tierra, somos seres condicionados; pero estas formas que nos condicionan, al estar en el mundo, son distintas. A esta diversidad de formas de condicionamiento las va a clasificar en dos grandes tipos de actividad o modalidades de la vida: por un lado, la *vida del espíritu*, un modo de actividad que no nos vincula con otros porque se encuentra asociada con una forma de actividad individual (hay una serie de actividades reflexionantes subsumidas a la voluntad, al pensamiento y al juicio, actividades que por su naturaleza nos reclaman el aislamiento del mundo), y por otro lado, la *vida de la acción*, una actividad que nos relaciona con la vida, el mundo y los otros; actividad que nos reclama y condiciona nuestro estar en el mundo.

Podríamos afirmar, junto con Hans Jonas, que *La vida del espíritu* pudo ser la obra más filosófica de Arendt.⁸ Desafortunadamente se trata de un trabajo inconcluso. Su autora muere el 4 de diciembre de 1975 en su mesa de trabajo, víctima de un infarto, mientras escribía el apéndice sobre *El juicio*.

7. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 18.

8. Hans Jonas, "Actuar, conocer, pensar...", p. 27.

La producción intelectual de Arendt tocará tópicos relacionados con estas dos grandes obras, *La vida del espíritu* y *La condición humana*, que constituyen los fundamentos de todas sus aportaciones a la reflexión filosófica y política. De vuelta a lo que ella nombró *vida activa*, reitero: ésta denota toda forma de actividad; pero las tres formas centrales de actividad de las que se compone la *vita activa* están bien diferenciadas:

La *labor* es una actividad que nos vincula con la vida biológica, nos arraiga al mundo en el sentido de que nos condiciona para mantener la vida y, desde esta perspectiva, estamos condenados a cierta forma de actividad para preservar esa vida biológica: “la labor, no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie”.⁹

El *trabajo* nos condiciona para mantener un conjunto de actividades y relaciones principalmente mediadas bajo la relación medio-fin, y gracias a éstas se arraiga y se reifica el mundo, se crean cosas y se construye la cultura por el *homo faber* que crea sus propias herramientas para mantener y garantizar la vida de los que vendrán.

Hay una tercera forma de actividad según Arendt, la *acción*, que es la más relevante para efectos de este artículo. Ésta se refiere al conjunto de actividades que no están condicionadas por la necesidad, como en el caso de la labor, pero tampoco lo están por el trabajo ni por la relación medio-fin, sino que se trata de lo que Arendt denomina *la actividad libre*. En este punto, estas actividades están condicionadas a su vez por un ámbito especial en el cual ellas se puedan desarrollar. Aquí me refiero a la necesidad de los seres humanos de encontrar un espacio donde la libertad sea posible. No es el área de la necesidad (laborante), por ejemplo, lo que nos arraiga al campo o a la necesidad (reificante) de tener una casa, un techo, etc., sino la necesidad (de la acción) de decir quiénes somos. Y esta última demanda de nosotros

9. Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 22.

un discurso originario que no aparece en otro espacio y que no figura condicionado por ninguna cosa.

Lo anterior es muy interesante y a la vez problemático porque el espacio natural de la actividad libre del hombre (Arendt lo llama *espacio público*¹⁰ y lo desarrolla en el segundo capítulo de *La condición humana*) encuentra una natural y clara oposición con la vida antigua de la que refiere sólo el espacio privado y el espacio público. Insisto en que es problemático porque hoy día no podemos hablar del espacio público y del espacio político como si fueran lo mismo. Deberíamos tener más cuidado y abordar el espacio público por lo menos en dos dimensiones fundamentales: lo social y lo político. En la Antigüedad griega, ir del espacio privado al espacio público implicaba ir al mercado, al ágora, a las festividades religiosas, pero también implicaba hablar con los otros y discutir sobre la política. En la actualidad los espacios donde las personas pueden hablar de política se encuentran reservados para unos cuantos, por lo tanto, los espacios para poder hablar acerca del ejercicio de la libertad se ven matizados por una trama de relaciones mucho más complejas de las que suponía la Antigüedad, y para ello se han creado espacios igualmente complejos (lo social, lo urbano, las redes sociales, las actividades congregantes que no son sociales o religiosas, etc.) y difíciles de asir en una comprensión que los diferencie de manera sencilla.

Lo anterior es relevante por lo siguiente. Arendt comenta —recupero— que la parte más importante de nuestra condición, la que nos hace reconocernos como hombres y mujeres naturalmente es la posibilidad en la que nosotros podemos expresar quiénes somos. Son dos condiciones que Arendt advierte como facultades inherentes a la acción, actividades de cuño griego, la *lexis* y la *praxis*, es decir, la capacidad de tener un discurso que me sea propio, de verme reflejada en él; pero también la facultad de acción, es decir, de responder por mis actos y

10. Me refiero al espacio público y a la esfera de lo político, que apuntan inicialmente al mundo griego, al periodo clásico (en particular al llamado *siglo de oro de Pericles*).

reclamar al otro por los actos realizados. Estas dos actividades son las que determinan quiénes somos y van configurando lo que ella llama *la trama de los asuntos humanos*. Es precisamente ahí donde ocurre el acontecimiento que es la parte medular de este artículo.

Nuestra autora afirma que, a diferencia de los animales,¹¹ en esta actividad cotidiana tenemos una particularidad, a saber, nuestra capacidad de crear *ex nihilo*. Podemos crear líneas causales que no provienen de ningún otro lado y somos capaces de crear y traer cosas nuevas al mundo por un acto de espontaneidad, por un acto de creación más complejo. Somos estas criaturas que ella denomina *inicianes*, en tanto somos capaces de crear algo nuevo. Y este traer genera su propia dinámica y, como señala, genera su propia fatalidad. Al momento de traer nosotros algo al mundo, también generamos sus consecuencias, es decir, desarrollamos esta línea causal, pero también su propia línea consecuencial; y las derivaciones de las acciones pueden ser buenas o pueden ser malas, eso no lo sabemos, tienen un carácter imprevisible e irrepetible, pero más grave aún: no se pueden revertir.

Tenemos en nuestra acción la fatal característica de la irreversibilidad. ¡Cuántos no quisiéramos haber dicho aquello que no proferimos alguna vez! Retractarnos de nuestras palabras, no haber dicho o hecho lo que hicimos. Arendt comenta que el hombre inicia como inicia la naturaleza: la experiencia de lo nuevo que pone en movimiento a todo, tiene un carácter imprevisible en cuanto a sus consecuencias, y lo terrible es este fatal carácter de lo irreversible. Se trata de

[...] “procesos sin retornos”, potencialmente *irreversibles e irremediables*, es una clara indicación de que, cualquiera que sea la fuerza cerebral necesaria para iniciarlos, la efectiva y fundamental capacidad humana que podría originar este desarrollo no es capacidad “teórica”, ni contemplación, ni razón,

11. Ya Aristóteles sostenía que los animales también se comunican y dan cuenta de felicidad o pena, pero no pueden hablar de lo justo o lo injusto. Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988, 1253^a 11-12.

sino habilidad para actuar, para comenzar nuevos procesos sin precedente cuyo resultado es incierto, de pronóstico imposible, ya se desencadenen en la esfera humana o en la natural.¹²

El carácter irreversible de las acciones humanas nos ofrece al final una forma de redención:¹³ en la labor se trata de la propia satisfacción de la necesidad básica cubierta, la propia natalidad que es la que garantiza que nuevos actores aparezcan en el mundo. La autora indica que la forma de la redención del trabajo es la propia construcción de la ciudad o incluso la capacidad que tenemos de escapar de la relación medio-fin que nos subyuga bajo la forma del trabajo. Surge entonces la pregunta acerca de qué nos redime frente a la actividad libre; qué nos redime por el hecho de haber realizado un acto libre, pues aquí no hay un producto externo, no hay una casa, un bebé, una comida en la mesa, en fin, aquí el ejercicio de la libertad encuentra su redención en el perdón y en la promesa. Porque el perdón y la promesa son actividades estrictamente humanas: proceden de la voluntad humana y no pueden proceder de ninguna otra parte (ni de ninguna otra facultad o actividad).

En este momento abriré un breve paréntesis debido a que se nos pudiera objetar la idea del perdón. Quiero enfatizar que el perdón no es un invento de Hannah Arendt. Lo que intenta hacer nuestra pensadora es explicar la forma de la redención para el carácter irreversible de las consecuencias del ejercicio de nuestra libertad.

Cuando abordamos el perdón tratamos con una figura que no aparecía en la Antigüedad (por lo menos no tal como la conocemos), ni en los espacios públicos ni en los espacios jurídicos. Ahora, resarcir el daño no significa perdonar.¹⁴ Por ejemplo, en las grandes tragedias antiguas

12. Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 251.

13. Por *redención* entiéndase aquí, con un carácter secular, la estricta reivindicación que pone remedio a algo.

14. El lector conocedor sabrá que el perdón no es una figura antigua, sino una ficción construida por el derecho. Quiero decir que el perdón jurídico no equivale al perdón moral o, menos aún, al perdón religioso.

no existe redención bajo la forma del perdón. Éste se encontraba reservado para las religiones. Respecto a éstas, aun cuando Arendt perteneció al judaísmo admitía que la religión cristiana, la religión de Jesucristo, es la que dará al perdón ese carácter mundano. Arendt lo pensará al margen de la Iglesia y lo colocará en el espacio de los asuntos humanos: el espacio donde somos libres. Es Jesucristo quien nos manda la impronta en el Evangelio, donde nos ofrece esa subrogación de la facultad de perdonar y donde precisa que ya no es sólo Dios quien perdonará los pecados, sino que los perdonará uno mismo también y cuantas veces sean necesarias: “[...] Entonces Pedro, acercándose a él, dijo: Señor, ¿cuántas veces perdonaré a mi hermano que peque contra mí? ¿Hasta siete? Jesús le dijo: No te digo hasta siete, sino aún hasta setenta veces siete”.¹⁵

Con Arendt la condición secular del perdón contiene dimensiones muy interesantes. Desafortunadamente, la autora no las aborda todas. Adquiere, por ejemplo, una dimensión psicológica cuyos puntos serán señalados posteriormente por Julia Kristeva, y bajo los cuales podrían, interpretando a Arendt, darse las condiciones para que el perdón mismo ocurra.

El interés de Arendt estriba en lograr que el perdón figure en el ámbito privado, es decir, entre las personas, en una relación moral, ética, y que aparezca en lo público, una vez fuera del ámbito religioso. Pero lo público es problemático porque reclama otros elementos que no se dan entre personas sino entre instituciones, quitándole con ello el carácter interpersonal al perdón.

Por otro lado, la segunda forma de la redención, referida a la promesa, es emplazada no para deshacer lo hecho, sino para tolerar. Una suerte de bola de nieve que se nos viene encima, cada vez más grande, en la esfera de los asuntos humanos, en su carácter imprevisible, y que no

15. Mt 18, 21-22.

nos permite proyectar lo que acontecerá, una vez fuera del ámbito de nuestro actuar. Tal vez —me atrevería a jurarlo— ni siquiera nosotros mismos somos capaces de prever cuáles son las consecuencias de nuestras acciones a futuro.

Para efectos de ilustrar lo antedicho citaré el caso, a manera de ejemplo, de una profesora cuya conducta solía ser muy cuestionable (autoritaria y negativa) respecto de sus alumnos. En una ocasión, la profesora estaba formada en las cajas de las oficinas de una dependencia de gobierno. Había unas filas terribles. Entonces se dio cuenta de que una de las personas que cobraba en las cajas había sido su alumna. La profesora se aproximó hacia ella y le dijo: “¡Qué bueno que estás aquí!, fíjate que tengo que pagar este impuesto y me urge hacerlo, pero no dispongo de mucho tiempo”, a lo que su exalumna le contesta: “Claro que sí, maestra. Por favor, ifórmese!” De este ejemplo podemos sacar algunas conclusiones: quizá esta profesora no fue una buena persona con aquella alumna y ahora ésta no sentía deseos de ayudarla, o tal vez había algo que la profesora hizo y que provocó que la alumna no sintiera deseos de favorecerla. En fin, podemos decir que una conducta previa suya le pasó la factura en el presente. Y, por otro lado, es curioso pensar que la maestra jamás sospechó ni se imaginó que ella sería un ejemplo para este artículo. Con ello quiero insinuar que, una vez hecho algo por parte nuestra, lo impredecible cobra una fuerza que nos rebasa y que nunca podemos detener. Un día alguien toma una foto, la sube a internet y no sabemos qué pasará con ella; otro día alguien dice algo y no se sabe del efecto que producirán sus palabras en los otros y qué acciones desencadenarán.

Arendt considera que una manera de detener los acontecimientos y de emplazar el tiempo es a través de las promesas, ese famoso *pacta sunt servanda* de los romanos antiguos según el cual todo pacto debe ser observado, debe cumplirse al trascender a la vida de las personas; es lo que permite construir (emplazar) ese famoso tiempo humano.

Ilustraré esto último con el ejemplo siguiente. Una persona está en una conferencia desde las 7:30 p.m. Se fijó un tiempo para el inicio, pero este individuo no sabe a qué hora finalizará. ¿Cómo se sentiría? En un estado de incertidumbre, se preguntaría qué hacer, si cerrarán el estacionamiento para cuando termine, si al final el conferenciante hará un examen... entre otras especulaciones a consecuencia de no poder *determinar* la temporalidad del evento al que asistió.

De acuerdo con Arendt, esta imposibilidad de saber qué sucederá en el simple modo de transcurrir el tiempo tiene por lo menos un contrapeso en la promesa, ya que ésta nos permite establecer plazos, generar un futuro que nos concede la forma de la certeza para ubicarnos y poner límites a los asuntos humanos. Si bien la religión nos reivindica esta posibilidad de cancelar el tiempo infinito con la promesa de otra vida, es en el derecho romano donde se puede cristalizar este punto de referencia que necesitamos fijar en el mundo terrenal para no perdernos en la indeterminación.

La posible redención del predicamento de irreversibilidad (de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo) es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas.¹⁶

Si seguimos esta lógica notaremos que la redención da dos grandes regalos. Por un lado, esta ficción nos permite borrar lo que hicimos, y por otro, también nos permite iniciar. Asimismo, la promesa posibilita suspender el futuro incierto para darnos seguridad. Ahora hay que imaginar, ¿qué sucede cuando el perdón no llega?, o, ¿qué pasa con la forma del perdón?, es decir, ¿cómo debe darse el perdón? Es aquí donde aparece la parte problemática. Por lo pronto, la religión es clara al res-

16. Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 256

pecto: aquel que se arrepienta será perdonado. En una relación moral, ética, entre personas, si una persona ofende y ofrece disculpas por ello, el ofendido otorga un perdón (acepta las disculpas); luego, aquélla se siente aliviada y puede seguir adelante. Ahora pensemos, ¿qué ocurre si hemos cometido una falta y la persona a quien ofendimos no nos perdona? ¿Se podrá seguir adelante? Se tiene que, pero con una especie de mácula en la memoria, una suerte de anclaje en lo cotidiano que no nos permite seguir. Hay una situación no resuelta del pasado que se arrastra (surge aquí una dimensión psicológica que abordará Julia Kristeva,¹⁷ quien propondrá que esta dimensión hace que nuestros actos futuros porten esa mácula, una densidad en ellos que hará que nos aparezcan manchados en su espontaneidad).

Ahora bien, la sinceridad se constituye como la condición para que se dé el perdón. En efecto, se perdona y se libera a quien cometió una falta, pero también se libera quien perdona. Mas en esta doble liberación hay un problema: si Dios nos ha facultado para liberar a quien comete una falta a través del perdón, ¿qué pasa con el perdón colectivo? Aparece aquí un punto más complejo del que Arendt no pudo librarnos y que guarda relación con la sinceridad como condición necesaria para el perdón. ¿Cuál sería el equivalente de la “sinceridad colectiva”? Aquí sólo podríamos hablar de consenso, y éste nada tiene que ver con la exigencia que se postula. No podemos aseverar que la forma del perdón que se otorga en un ámbito privado entre dos, que nos libera del pasado, sea igual o análogo a la forma del perdón colectivo. Y no lo es por lo que sostengo a continuación con el apoyo de Arendt y Kristeva, principalmente.

¿Desde dónde podemos pensar el perdón? 1) desde su carácter privado, en una dimensión moral o ética; o bien, 2) desde su carácter público (colectivo), desde una dimensión social, política o jurídica. El ámbito

17. Éste no es el espacio para analizar el trabajo de Julia Kristeva, pero si es del interés del lector, puede revisar dos de sus obras: *El genio femenino. I Hannah Arendt*, Paidós, Buenos Aires, 2000 y *Los poderes de la perversión*, Siglo XXI, México, 2004.

jurídico no lo trataremos aquí porque puede abarcar a una persona o a un grupo; además, al ser una figura jurídica, se encuentra regulada bajo condiciones de la convencionalidad de su estructura legal, y éste no es el espacio para este tipo de análisis en donde la sinceridad podría tener poco o nada que ver. Sin embargo, queremos poner sobre la mesa el carácter problemático que entraña el ámbito social, que es distinto del ámbito político, y señalar que hoy día estos dos ámbitos no se pueden subsumir como si fueran espacios homogéneos. Hay una crítica muy fuerte que realiza nuestra pensadora en su obra *Responsabilidad y Juicio*, donde enfatiza su distinción. Sostiene que la sociedad es algo amorfo que nos enajena y que no tiene un carácter de responsabilidad.¹⁸ En otras palabras, el colectivo social es irresponsable a menos que adquiera una forma jurídica (bajo la idea de una ONG, por ejemplo), y entonces se vuelve responsable al mismo tiempo que sectario y, por lo tanto, ya no puede representar lo social, por su nueva naturaleza excluyente.

En el capítulo que en *Responsabilidad y Juicio* Arendt dedica a *The Little rock*,¹⁹ la autora analiza el caso de una niña de color que intenta ir a una escuela para blancos. A la entrada de la escuela están los medios de comunicación y las autoridades. Aquello se vuelve un espectáculo, pues los adultos blancos le impiden el acceso. Arendt argumenta que no debieron dejarla entrar a una escuela de blancos. Al preguntársele sobre el motivo, señala: porque es negra.

La respuesta nos dejaría estupefactos si aquí detuviéramos el relato. Incluso nos preguntaríamos si Arendt es racista, pero no es así. La autora nos aclara que el espacio de la educación es uno cuyo proceso de socialización tiene un tiempo distinto al del proceso de la política. Lo que está criticando es que politicen los espacios de los niños sin haber generado el tiempo natural para poder crear ese ambiente de cambio.

18. Hannah Arendt, *Responsabilidad y Juicio*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 151-159.

19. *Ibidem*, pp. 187-202.

Es decir, estamos politizando a los niños, politizando la educación, y cuando esta última se coloca en tal circunstancia se pervierte, porque no le es connatural ese proceso.

El tema *The Little rock* ha generado numerosas reflexiones que sería imposible abordar en este artículo; no obstante, nos parece importante señalar por lo menos un par de aspectos, con el propósito de abrir un breve paréntesis e invitar a la búsqueda en este amplio espacio de discusión con los especialistas que se han dedicado a la investigación del tema de la segregación. Aunque lo único que queríamos señalar es que Arendt no es racista y que lo que le preocupaba es la politización de los niños, cabe decir que, en el artículo nombrado, pone además el acento en serios problemas que la sociedad norteamericana aún no había superado en los años cincuenta y sesenta, y no lo había hecho porque, desde su origen, la segregación de negros y de indígenas fue algo manifiesto. La filósofa considera esto una especie de afrenta para una nación originada a partir de un Pacto social que, en términos de Hobbes, compromete al Estado a asegurar la vida de sus ciudadanos; y que, por el contrario, ha hecho de la sociedad norteamericana un conjunto de ciudadanos que muy pronto mostraron de manera notable su postura excluyente. Arendt llamará a esto *Delito Original (Original Crime)*, y Alfonso Ballesteros dará cuenta clara de ello en su artículo dedicado a este tema.²⁰

Este delito original se ha convertido en un acicate permanente para la historia de Estados Unidos. De él, la autora de *La condición humana* dejará un vestigio contundente:

Hace casi ciento cincuenta años Tocqueville predijo que “el más temible de todos los males que amenazan al futuro de los Estados Unidos” no era

20. Alfonso Ballesteros, “Hannah Arendt: el delito original de los Estados Unidos” en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Universidade da Coruña, La Coruña, N° 33, junio de 2016, pp. 27-41.

la esclavitud, cuya abolición previó, sino que estaba determinado por la “presencia de los negros en su suelo”. Y la razón por la que pudo predecir el futuro de los negros y de los indios con más de un siglo de adelanto se basa en el simple y aterrador hecho de que estos pueblos jamás fueron incluidos en el *consensus universalis* original de la República americana.²¹

Estamos ante un acontecimiento vergonzoso para una nación que se precia de defender y, más aún, de nacer bajo los principios de libertad e igualdad, y en este terrible episodio, en una escuela de blancos, sus ciudadanos evidenciaron que difícilmente estarían dispuestos a extender esos principios a quienes no tuvieran su mismo color de piel:

Sabemos que este delito original no pudo ser remediado por las Enmiendas Decimocuarta y Decimoquinta; por el contrario, la exclusión tácita del asentimiento tácito resultó aún más evidente por la incapacidad o repugnancia del Gobierno federal a obligar al cumplimiento de sus propias leyes, y cuando pasó el tiempo y ola tras ola de inmigrantes llegaron al país, resultó aún más obvio que los negros, ya libres, nacidos y crecidos en el país, eran los únicos para quienes no era cierto, en palabras de Bancroft, que “la bienvenida de la Comunidad (Commonwealth) era tan amplia como su disgusto”.²²

Así, el silencio de casi dos siglos, puesto de manifiesto en pequeñas acciones civiles e incidentes (como el referido en *The Little rock*), nos hace regresar a nuestro tema: ¿qué pasa con la responsabilidad? Por todo lo que implicó el incidente, ¿quién debe responder y disculparse por cada una de las ofensas y resistencias que dispensaron violencia en diferentes aspectos? ¿Podemos hablar de una sociedad responsable?

Cuando Arendt acusa a la sociedad de ser irresponsable lo hace porque no hay un ente concreto que responda por las acciones. Si esto es así, deberíamos preguntarnos con franqueza si la sociedad está legitima-

21. Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Trotta, Madrid, 2015, p. 70.

22. *Ibidem*, pp. 70-71.

da para perdonar; y de ser así, ¿qué características debería tener este perdón? ¿A quién perdonará? ¿Cuáles son las condiciones de la forma del perdón? Arendt deja abierto el tema y sólo nos queda formular nuestras propias interpretaciones.

Quisiera traer a colación un ejemplo que no es propio. Lo tomo porque su conocimiento es de orden público y es señalado en el trabajo de tesis de un estudiante del Instituto de Filosofía.²³ Hace poco tuvo lugar un plebiscito en el pueblo de Colombia, exhortándolo a perdonar los efectos de la guerra (las FARC). El pueblo no perdonó. ¿Acaso es rencoroso el pueblo colombiano? Arendt respondería que no; pero sí es irresponsable. Lo es porque no puede responder. Y ni siquiera puede hacerlo de manera homogénea porque la sociedad colombiana no es la misma en la ciudad que en el campo. Sorprendentemente las personas del campo fueron las que optaron por el perdón, mientras que las personas de la ciudad dijeron que no. Bajo la forma del orgullo o lo que se quiera pensar, podemos decir que su condición de ciudadanos y de personas que no sufrieron la guerra —al menos no tan directamente como ocurrió en el campo— los posicionaba en un lugar distinto del que compartían las personas que vieron a sus hijos muertos. Un testimonio de una de las personas del campo relataba que prefería ver al asesino de su hijo pasar por enfrente, pues —a propósito del perdón— sabía que el maleante ya no iba a atentar en contra de los que quedaron vivos. Es terrible leer esos relatos, pero uno entiende que quienes han sufrido están dispuestos a mucho, con tal de que la vida sea aún posible.

No fue debido a la manera en que la gente del campo se representó la tragedia de la guerra que la vivió de modo más directo que la gente de la ciudad. Ingenuamente queremos adjudicar a la ciudad y al campo

23. El ejemplo que citaré a continuación forma parte de uno de los ejercicios de la tesis de investigación de Juan Camilo Raguá, alumno del Instituto de Filosofía, quien al momento de esta publicación ya había presentado su tesis *Hannah Arendt y el concepto de Perdón*; pero lo que yo señalo como problema no forma parte de su tesis ni de su investigación.

el mismo poder de perdonar, lo cual resulta inadmisibles, no por una falacia emotiva sino porque no se encuentran bajo las mismas condiciones en su carácter legítimo de ofendidos.

En interpretación de Arendt, si vamos a configurar la forma del perdón en lo colectivo, debemos ser cuidadosos en señalar de qué manera se puede expresar el perdón, si queremos que de manera legítima represente a un colectivo. Por lo pronto, nuestra pensadora no cree mucho en los colectivos, lo que se refleja en la reseña que hizo de un libro de una de sus amistades, la psicóloga Alice Rühle-Gerstel, sobre *El problema de la mujer en el mundo contemporáneo. Balance psicológico*.²⁴ Arendt le señala que el problema cuando las mujeres forman un grupo es que se preocupan por reivindicar sus intereses particulares, cuando la reivindicación debería ser para todos. La sociedad tiene sus sectores, sus grupos, sus partes, pero la política no. Todo ser humano debería aspirar a la forma de verdad más amplia. Se debe, pues, perseguir una reivindicación general y no sectaria. Es en esta lógica que podría inscribirse un reproche para el perdón colectivo intentado por los pueblos, en este caso, el colombiano.

Parece difícil sostener la posibilidad del perdón colectivo a menos que se construya una manera analógica del perdón mismo, pues de lo contrario, corremos el riesgo de particularizar y hasta privatizar intereses que realmente nos pertenecen a todos, y a todos nos involucran. Desde Arendt tendríamos que resolver si lo general se puede personificar para que sea posible lo subsecuente.

Insisto en que tendríamos que construir una ficción fuera del perdón como lo concibe Arendt, y construirlo desde otro ámbito que podría ser el espacio jurídico (por tratarse del más cercano al político y por ser el más concreto y específico, donde sí es posible mensurar causas y

24. Gloria Comesaña Santalices, "Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad de Zulia, Zulia, Venezuela, N° 18, 2001, pp. 125-142.

resultados), pero no el espacio social. Éste, bajo tales circunstancias, no parece construir algo, pues sirve de marco de expresión, y eso es muy sano, pero si no se decanta en un espacio político, las soluciones no garantizan ninguna forma concreta de realización.

Arendt precisa que el carácter del perdón no sólo debe ser sincero, sino también eficaz, debe tener efectos. Debe haber un *factum* en ello, lo cual es importante, pues abre a una pregunta que se plantean tanto ella como Julia Kristeva: ¿Todo es perdonable? La respuesta de ambas es la misma: *no*.

La gente se siente legitimada a perdonar y eso es correcto. La historia, la política, los ámbitos jurídicos, etc., señalan quiénes están legitimados. Pero, ¿por qué Arendt diría que no todo es perdonable? La respuesta la da en una entrevista que se le hace en alusión al tema en su obra *Eichmann en Jerusalén*. Es ahí donde responde que no; no todo es perdonable. Hay acciones que son radicalmente malas y que, por lo mismo, no se pueden perdonar. Así, en *La condición humana* expone que de estas acciones se conoce muy poco, pues todo lo que sabemos es que no podemos castigar tales ofensas y que, en consecuencia, trascienden el dominio de los asuntos humanos y el potencial humano; destruido por igual ahí, donde éstas hacen su aparición.²⁵

La alternativa del perdón, aunque en modo alguno lo opuesto, es el castigo, y ambos tienen en común que intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente. Por lo tanto, es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Ésta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos “mal radical” y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco.²⁶

25. Gunther Gaus, *Hannah Arendt...*

26. Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 260.

Debemos entender que hay espacios en los que la radicalidad de las ofensas no puede ser pasada por alto. Lo anterior implicaría pasar por alto también el estado de cosas que la permitió. Sería muy interesante plantear esta impronta en la circunstancia del pueblo colombiano, del pueblo judío y, por supuesto, hoy día, del pueblo sirio; es decir, si el escenario que permite estas atrocidades que ahora vemos y que también vimos en el pasado, realmente es uno que se pueda pasar por alto. No podríamos decir que se trata de un borrón y cuenta nueva. Desde la respuesta de Arendt, parece que debemos pensar todavía un poco más, dado que es muy claro su señalamiento: los actos se perdonan porque se perdona a las personas, y en este doble juego no podemos perdonar a Eichmann. Kristeva comenta: “no, sólo se perdona a las personas, no a los enajenados”.²⁷ Y si lo llevamos más allá, al preguntarnos si se puede perdonar en colectivo, ¿qué se perdona?, ¿las acciones?, ¿el escenario que hace posible todo esto?, ¿o los actos atroces? Me parece que, si intentamos dar respuesta desde nuestra autora, sería sólo una interpretación de su obra, porque de manera directa no encontraremos una respuesta contundente.

Arendt sostiene que el crimen y la voluntad en este sentido son cada vez más raros, porque los crímenes que padecemos en nuestra vida cotidiana no llegan a ser tan fuertes, tan radicales. Lo que tenemos hoy son, ante todo, faltas, transgresiones debidas a la naturaleza misma de la acción, la cual establece continuamente relaciones nuevas en las redes vinculares y, en consecuencia, se nos impone este perdonar cotidiano, este dejar pasar para que la vida sea aún posible (desligando no solamente a los hombres, porque al final se les perdona y se les disculpa en virtud de que una falta cotidiana se comete más por ignorancia que por maldad, es decir, “perdónalos porque no saben lo que hacen”²⁸). Pero si se trata de faltas sobre la vida cotidiana, habría que gradarlas, y

27. Julia Kristeva, *El genio femenino*. 1. Hannah Arendt, pp. 32-38.

28. Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 261.

ni la más grave se puede equiparar a los grandes crímenes. Éstos deben ser analizados con una lupa distinta.

Entonces, si el perdón se nos revela como esta facultad de perdonar, de permitir al otro seguir adelante y de que uno no sea el obstáculo para ello, ¿qué se supone que debemos hacer para perdonar? Arendt no da la respuesta que sí ofrece Kristeva: para perdonar hay que ser sinceros y estar dispuestos a seguir adelante y dispuestos a olvidar el pasado.²⁹

Respecto del olvido —piensa Arendt—, incluso los engaños en los que se incurre pueden ser eficaces; pero tanto el olvido y el engaño como las acciones que uno utiliza para que el olvido ocurra, tienen un carácter temporal —diríamos latente—. Se almacenará en la forma de la conciencia o donde sea que ésta se encuentre, pero en lo venidero, una simple palabra, un guiño o la presencia de algo se vuelven suficientes para actualizar nuestro recuerdo y, con ello, se actualizará la forma de la falta. El olvido no es la solución —ni es eficaz— si por éste entendemos una estrategia de almacenar o de enterrar recuerdos, que siempre son temporales porque este tipo de eficacia evita que nos volvamos locos. Arendt no hace alusión a lo que nombramos *el olvido de la historia* ni genera una ficción que se le parezca. El perdón no trae como consecuencia el olvido, trae una resolución para reivindicar la fuerza de la acción (ese seguir adelante). Cuando alguien es perdonado, no lo olvida; sólo le da fuerza y confianza para seguir actuando.

En conclusión, podemos decir que el olvido no sería la solución para los problemas colectivos. Tenemos que pensar cuál es la forma del perdón idónea en la que las faltas puedan ser perdonadas, en la que los escenarios puedan ser perdonados (puedan pasarse por alto) para que el perdón o el olvido, si es que llegaran a darse, ocurran de la manera más sana para la vida social, si es que existe algo así. Todo esto para no

29. Véase Julia Kristeva, *El genio femenino*, pp. 72-74.

permitir que el olvido se constituya en una estrategia eficaz o pseudo-eficaz, por lo menos temporalmente, para evitar que se reclamen las faltas al verdadero responsable que ha causado una tragedia tanto en la vida cotidiana como en la vida política.

Arendt nos deja con la trama de los asuntos humanos abierta en tanto no resuelve el punto de la forma del perdón en sus últimas consecuencias. Además, emplazó la tarea de la impronta del perdón y de las promesas en tanto formas de redención. Esto no es algo acabado; por el contrario, nos obliga a seguir pensando qué tanto queremos vivir en esta forma de espacio donde el ejercicio de la libertad es aún lo único que vale la pena preservar si queremos vivir como verdaderos seres humanos. X

Fuentes documentales

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
 — *Responsabilidad y Juicio*, Paidós, Barcelona, 1995.
 — *Crisis de la República*, Trotta, Madrid, 2015.
 Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986.
 Gaus, Gunther, *Hannah Arendt, ¿Qué queda? Queda la lengua materna (1964)*, 29/V/2019, YouTube, <https://youtu.be/WDovm3A1wI4>
 Consultado 20/V/2017.
 Jonas, Hans, “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt” en Birulés, Fina, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
 Kristeva, Julia, *El genio femenino. 1 Hannah Arendt*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

La mística y la potencia diferencial de la autonomía. Una aproximación desde Gustav Landauer y la filosofía de la diferencia

Alberto Elías González Gómez*



Recepción: 14 de agosto de 2019
Aprobación: 28 de marzo de 2020

Resumen. González Gómez, Alberto Elías. *La mística y la potencia diferencial de la autonomía. Una aproximación desde Gustav Landauer y la filosofía de la diferencia.* La lucha comunitaria por la autonomía se caracteriza por el esfuerzo de potencializar la propia diferencia a modo de resistencia ante las narrativas homogeneizadoras y totalizantes del capitalismo y el Estado-nación. El objetivo de este artículo es pensar filosóficamente esta potencia diferencial de la lucha autonómica desde la mística, con el fin de articular tradiciones filosóficas, como la llamada *filosofía de la diferencia*, con luchas por la autonomía de los pueblos. Para ello, el artículo se concentrará en tejer un puente entre la filosofía de la diferencia y las luchas por la autonomía. Tal puente será el pensamiento de Gustav Landauer y su noción de *mística anarcosocialista*. En el artículo se expondrá la filosofía de la diferencia principalmente desde Deleuze, incluyendo un diálogo con Spinoza y Nietzsche para abordar a Landauer y su propuesta mística autónoma y liberadora.

Palabras clave: mística, filosofía de la diferencia, Landauer, autonomía, comunidad.

Abstract. González Gómez, Alberto Elías. *Mysticism and the Differential Power of Autonomy. An Approach Based on Gustav Landauer and the Philosophy of Difference.* The communitarian struggle for autonomy is characterized by the

* Máster en Mística y Ciencias Humanas de la Universidad de la Mística (Ávila, España) y maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México. elahaspeace@hotmail.com

effort to potentialize difference itself as a form of resistance to the narratives of capitalism and the Nation State that seek to impose all-encompassing homogeneity. This article aims to think philosophically about this differential power of the struggle for autonomy from the perspective of mysticism, in order to tie together certain philosophical traditions, such as the so-called *philosophy of difference*, with the struggle for communities' autonomy. To this end, the article focuses on building a bridge between the philosophy of difference and the struggles for autonomy. This bridge could be the thinking of Gustav Landauer and his notion of *anarcho-socialist mysticism*. The article looks at the philosophy of difference primarily from the perspective of Deleuze, including a dialogue with Spinoza and Nietzsche, as a way to approach Landauer and his proposal of an autonomous and liberating mysticism.

Keywords: mysticism, philosophy of difference, Landauer, autonomy, community.

Introducción

La denominada *filosofía de la diferencia* del siglo XX —entre cuyos exponentes se encuentran Heidegger, Levinas, Derrida, Foucault y Deleuze— buscó desvelar y denunciar una de las grandes fallas de la filosofía occidental: su aparente incapacidad intrínseca para pensar la diferencia, o su tendencia a eliminarla al pensarla. El gran mérito de estos autores no fue el de agotar el problema, sino el de indicar su existencia. Cada uno, desde su trinchera, abonó a una discusión que, lejos de agotarse, simplemente se develó para ya no desaparecer.

Mi intención en este artículo es iniciar una reflexión sobre la problemática filosófica que rodea el pensar la potencialidad diferencial de las comunidades autónomas. Mi hipótesis radica en que este problema puede abordarse tejiendo un puente reflexivo entre las filosofías posmodernas o de la diferencia, los pensamientos antisistémicos y la mística.

Esencial será el papel de Gustav Landauer (1870–1919) en estas reflexiones, ya que en su anarcosocialismo comunitario y no-violento encuentro la fertilidad de ideas que permitirán tejer el puente entre pensadores como Deleuze, la mística y las luchas por la autonomía.

Este escritor, pensador anarquista, filósofo y místico alemán ha sido escasamente traducido al español (e incluso al inglés). Landauer es y sigue siendo una de las mentes más brillantes de los movimientos anarquistas. Su valor radica quizás en haber logrado ser tanto un teórico como un activista, un filósofo como un militante, un místico como un anarquista. Considero que Landauer puede ser un buen puente entre la filosofía de la diferencia y la mística, en tanto que, como filósofo, su pensamiento está influenciado por dos de los principales autores que Deleuze recupera para su pensamiento. Me refiero a Spinoza y a Nietzsche.

El itinerario que seguiré es el siguiente. En un primer apartado del artículo abordaré algunos puntos de la filosofía de Deleuze que expliquen por dónde va la filosofía de la diferencia según el autor. Para ello será necesaria una breve explicación de su crítica a la filosofía de la representación. Me centraré de modo especial en su crítica a la equivocidad del ser y, posteriormente, en su propuesta de una ontología de la univocidad del ser (porque me parece el modo más adecuado para posteriormente abordar a Landauer y su mística comunitaria). El camino para entender la relación entre Landauer y Deleuze serán Spinoza y Nietzsche, por lo que desarrollaré la relación de estos autores tanto con Landauer como con Deleuze. En la segunda parte del artículo abordaré algunos hitos del pensamiento místico de Landauer tratando de hacer el puente con Deleuze. Me centraré en la primera parte de la obra de aquél, *Escepticismo y mística*, en la cual se encuentran las claves para pensar la potencialidad de la autonomía y su mística. Finalmente, concluiré estas reflexiones tratando de mostrar —mediante un breve esbozo que pretende apuntar a caminos que esta reflexión abre— cómo se relacionan la mística, la filosofía de la diferencia de la unicidad del ser (anarquía) y la lucha por la potencialidad diferencial de la autonomía.

Pensar la diferencia

Las siguientes palabras bien pueden resumir la intención deleuziana al filosofar: “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”.¹ Para entender esto es necesario dar cuenta de la crítica que Deleuze lanza contra la filosofía de la representación.

La representación es aquella relación conceptual que la conciencia tiene con el objeto en la cual la diferencia queda relegada al no-ser. Según Deleuze, la representación cuenta con un cuádruple grillete: “identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción”.² Sin adentrarme a profundidad en explicar cada uno de estos cuatro puntos, lo que importa es señalar que la diferencia, en tanto se piensa desde las exigencias de la representación —es decir, desde cualquiera de estos cuatro puntos— no puede ser pensada desde sí misma.

¿En dónde radica el origen histórico del sometimiento de la diferencia a la lógica de la representación? Todo remite a Platón. Ya lo decía Foucault al comentar la obra de Deleuze: “¿Y si definiésemos, en última instancia, como filosofía cualquier empresa encaminada a invertir el platonismo?”³ Deleuze retoma la clásica distinción platónica entre modelo y copia.⁴ Es en esta competencia entre las copias/pretendientes a ser las más semejantes al modelo donde Deleuze encuentra la diferencia señalada, mas no pensada en sí misma. Y es que no sólo existen

1. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, p. 16.

2. *Ibidem*, p. 389.

3. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 3.

4. Los diálogos platónicos de los que Deleuze hace más uso son *El político* y el *Fedro*. El primer diálogo intenta definir al político como el que sabe “apacentar a los hombres”, pero para llegar a definirlo se desecha otra serie de pretendientes a ese título: mercaderes, labradores, médicos, etcétera. Algo parecido sucede en el *Fedro*, donde un conjunto de pretendientes “compite” por definir al amor. Ver Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 107.

el modelo y las copias, también existe el simulacro; es decir, aquellas copias que no son lo suficientemente semejantes al modelo como para ser pretendientes, sino “que por el contrario interiorizan una disimilitud fundamental”.⁵ En otras palabras, la representación en Platón es la lógica de la distinción entre copias y simulacros, que marginaliza al no-ser a los segundos: “Es esa voluntad platónica de exorcizar el simulacro la que conlleva la sumisión de la diferencia”.⁶

Al someter el simulacro a la prueba de lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo opuesto, la diferencia se ve privada de su propia potencialidad. Nos encontramos frente a la lógica del fundamento, en donde todo lo otro “es” en tanto es semejante o análogo (incluso opuesto) al fundamento. En la representación la diferencia no es por sí misma, sino siempre desde alguna relación con el fundamento. Al buscar el fundamento los conceptos se distinguen entre fundantes y fundados,⁷ lo que da pie a la jerarquía de los conceptos. El fundamento se convierte en lo esencial desde donde se puede pronunciar la diferencia, que se reduce entonces a mero pretendiente de semejanza al modelo; una diferencia desde adentro, negativa, nunca desde sí misma.

Después de Platón, dos corrientes filosóficas aspiran a estallar la diferencia y darle su lugar en el pensamiento. Una de ellas piensa la diferencia como *diferencia específica*, mientras que la otra lo hace desde la *negatividad*. La primera es representada principalmente por Aristóteles, pero también por Tomás de Aquino y la Escolástica; y en la segunda, por su parte, será Hegel el principal representante de la negatividad. Dejaré para más adelante la problematización de la diferencia específica en tanto analogía del ser. En cuanto a la negatividad de la dialéctica hegeliana, vale la pena rescatar la siguiente cita de

5. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Eikasia Ediciones, Oviedo, año 5, Nº 38, mayo 2011, p. 214.

6. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 393.

7. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 219.

Foucault que resume la opinión de Deleuze: “La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como el momento del no ser. Creemos que contemplamos el estallido de la subversión de lo Otro, pero en secreto la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico”.⁸

Aunque al parecer Hegel es el filósofo de la diferencia por antonomasia al recuperar lo otro en el proceso dialéctico, en realidad reduce la diferencia al momento negativo del proceso.⁹ La diferencia es el no-ser, normalmente marginalizado a esta esfera por considerarse no-racional: “Lo que es real es racional y lo que es racional es real”,¹⁰ de donde se deduce que lo que no es racional no es real. Por otra parte, la diferencia queda atrapada en el propio proceso dialéctico en donde la identidad identifica en sí misma hasta su propia negación.¹¹ Por lo tanto, “la dialéctica no libera lo diferente; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado”.¹²

Equivocidad y unicidad del ser

La razón por la cual le dedico un apartado a la cuestión de la univocidad del ser es porque considero que la posibilidad de pensar una mística de la diferencia radica en ir más allá de la equivocidad del

8. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, p. 26.

9. La crítica de Deleuze hacia Hegel se asemeja mucho a la crítica de Levinas —otro de los autores importantes de la filosofía de la diferencia— hacia el mismo autor, *cfr.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012. Para un breve resumen de la crítica levinasiana hacia Hegel, *cfr.* Alberto Elías González Gómez, *Encuentro, Re-ligación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo inter-re-ligioso*, Samsara, México, 2020, pp. 30-33. Esta crítica, no obstante, no es compartida por todos los representantes de la filosofía de la diferencia. Existen otras lecturas de Hegel que consideran deficiente la crítica levinasiana y deleuziana, y que rescatan a Hegel como un auténtico pensador de la diferencia. Véase, por ejemplo, Judith Butler, *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 48.

11. Nietzsche aborda una crítica a la aproximación negativa, vista como parte de la lógica del resentimiento y la debilidad. *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 42-46.

12. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, p. 26.

ser —ontología que ha sido un lastre en la mística— y considerar la univocidad del ser.

Retomo a Aristóteles y su noción de *diferencia* como *diferencia específica*. Aristóteles, en oposición a Platón, está interesado no en la “autenticación de las pretensiones”, sino en “establecer un ideal clasificatorio que permita subsumir las diferencias bajo la identidad de un concepto común”.¹³ El *ser* en Aristóteles es la esencia de los entes, y las categorías “son los modos en que se ‘dice’ desde varias maneras”.¹⁴ Al hecho de que el ser se pueda decir de muchas maneras se le conoce como la *analogía del ser*, la cual implica que el ser es equívoco.¹⁵

Los entes están determinados. En el proceso de la definición, el ser ocupa la cumbre de la pirámide. Debajo de él se van desglosando los géneros y las especies por medio de la diferencia específica. En este proceso el ser funge como concepto común del cual se predicen las categorías, siendo la diferencia siempre en relación con lo mismo y lo semejante. No hay positividad de la diferencia. La diferencia específica se subsume al más englobante concepto de la especie, y los géneros son sometidos a la identidad del ser como concepto máximo:¹⁶

Lo que es diverso en cuanto a la especie es algo diverso, y este algo ha de darse en lo uno y lo otro, por ejemplo, si se trata de un animal diverso en cuanto a la especie, uno y otro han de ser animales. Las cosas diversas en cuanto a la especie han de pertenecer, por tanto, al mismo género. Y llamo género talmente a aquello por lo cual ambos se dice que son una y la misma

13. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 221.

14. Patricia Castillo Becerra, “De la ontología a la onto-nomía: la diferencia según Gilles Deleuze” en Patricia Castillo Becerra y Josemaría Moreno González (Comps.), *Deleuze, recepción y apuesta desde Hispanoamérica. Cuatro movimientos desde la imagen*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2018, pp. 43–74, p. 65.

15. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, Libro V, capítulo 26 y Libro X, pp. 255–257 y 393 y ss.

16. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 222.

cosa, y que se diferencia no-accidentalmente, bien como materia, bien de otro modo.¹⁷

La analogía del ser, el ser dicho de muchas maneras, no logra dar cuenta de la diferencia como positividad, sino como accidentes diferenciales del concepto “madre”: el ser. Por este motivo Deleuze se distancia de las filosofías que buscan pensar la diferencia como analogía. Frente a la equivocidad del ser —el ser dicho de muchas maneras— Deleuze prefiere la univocidad del ser. En la equivocidad del ser éste se dice de muchas maneras, lo que supone que las diferencias son al final meras derivaciones. En la univocidad del ser, por el contrario, éste se dice de una única manera. Por paradójico que parezca, en esta única manera de decir el ser radica la posibilidad de pensar la diferencia desde la diferencia misma.

La univocidad del ser consiste en el ser dicho de una única forma y en un único sentido en cada una de sus diferencias individuantes. El ser consiste entonces en las diferencias “que le constituyen y cuya univocidad no se altera por más que las modalidades individuantes en las que se expresa sean distintas”.¹⁸ Se podría decir entonces que el ser consiste en su diferir, en su afirmación en todas y cada una de las diferencias.

En uso de su erudición en historia de la filosofía, Deleuze recupera una serie de pensamientos que ontológicamente expresan la unicidad del ser. Entre los nombres que sobresalen aparecen Spinoza y Nietzsche. Me centraré pues en señalar la influencia spinozista y nietzscheana en la univocidad del ser en Deleuze. La razón, ante todo, es que Gustav Landauer bebe también de estos autores en su filosofía, por lo que se vuelve pertinente profundizar en ellos para los fines de este artículo.

17. Aristóteles, *Metafísica*, p. 418.

18. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 225.

Spinoza y Nietzsche

En Spinoza encontramos a un filósofo de la inmanencia que no apela a ningún trascendente para explicar la causa del mundo. A diferencia de Descartes, Spinoza no parte del dualismo entre la *res cogitans* y la *res extensa*, sino que habla de una sola sustancia.¹⁹ Ésta es, dirá Deleuze, la gran tesis teórica del spinozismo: “una sola sustancia que consta de una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*, las “criaturas” siendo sólo modos de estos atributos o modificaciones de esta sustancia”.²⁰

La sustancia spinozista es en sí y no necesita de otro concepto para concebirse. Por lo tanto, la sustancia es una, pero se dice de muchos modos y tiene infinitos atributos. O mejor dicho, cada uno de los modos expresa la única sustancia infinita en diversidad de atributos. Los atributos no son ni propiedades ni predicados de la sustancia, sino sólo formas distintas de decir la única sustancia infinita. En esto radica la univocidad del ser: el ser se dice de una única forma y en un solo sentido.

En la inmanentista unicidad del ser spinozista no hay lugar para jerarquías. No hay creación ni emanación. Mientras que en la diferencia específica se establece una jerarquía de las categorías, y en la dialéctica platónica del modelo y de las formas existe jerarquía entre lo fundador y lo fundado, en la ontología de Spinoza nos encontramos ante una noción más bien anárquica del ser.

La univocidad del ser presenta pues la aparición de la diferencia no como un problema de la emanación o de la negatividad, sino como la concepción de singularidades intensivas. La diferencia es una intensidad que se manifiesta desde sí misma y con su propia potencia.

19. Las obras más significativas de Spinoza con respecto de estos temas son: Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000, y Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, Altaya, Barcelona, 1997.

20. Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 27.

Deleuze, de la mano de Spinoza, habla entonces de un sistema de diferenciales o sistemas intensivos de las multiplicidades.²¹ De esta manera, la diferencia tiene aire, respira por sí misma, más allá de la asfixia a la que estaba condenada por la lógica de la representación.

Sin embargo, según Deleuze, en la filosofía de Spinoza existe una insuficiencia: se mantiene una prioridad o eminencia de la sustancia con respecto a los modos, los cuales “sólo pueden expresar su esencia por medio de los atributos”.²² En palabras de Ana María Simón Viñas, para Deleuze sería preciso que “la sustancia se dijese como tal de los modos y solamente de los modos, sin necesidad de recurrir a la mediación de los atributos, es decir, que la identidad cediese su lugar a la diferencia, y el ser al devenir”.²³ Es en este punto donde Nietzsche aparece en el escenario.

Nietzsche es sin duda la influencia mayúscula en el pensamiento de Deleuze. A diferencia de los otros autores a los que Deleuze dedicó alguna obra, y de los cuales decía que les llegaba por la espalda para embarazarlos y hacerles decir lo que él quería que dijeran, con aquél, cuenta el autor, le sucedió completamente al revés.²⁴ Nietzsche, al igual que Spinoza, piensa la ontología en términos de intensidades y fuerzas. Para éste no se trata de una cuestión de representación o de negatividad, sino de la emanación de la fuerza vital en toda su potencialidad de expresarse desde sí misma.

Deleuze retoma a Nietzsche ahí donde se queda Spinoza. El concepto clave es el del *eterno retorno*, al cual Deleuze se refiere como la “gran idea de Nietzsche”.²⁵ En términos nietzscheanos, el eterno retorno afir-

21. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 230.

22. *Idem*.

23. *Idem*.

24. Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1990, pp. 6-7.

25. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 35.

ma lo siguiente: “Cualquier cosa que quieras, quírela de tal manera que quieras también su eterno retorno”,²⁶ o, para decirlo con Zaratustra: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”²⁷ Para Deleuze, Nietzsche apenas apuntó todo el peso del eterno retorno, ya que éste se refiere al devenir, al eterno retornar. Lo que retorna no es el ser ni la mismidad, como el eterno retorno según la negatividad o la dialéctica platónica; lo que retorna eternamente es el retorno mismo, lo que va a constituir al ser en tanto devenir y diferencia.

El eterno retorno es la constante afirmación de la diferencia desde un fondo caótico, anárquico, sin fundamento. No se trata de la eterna emanación desde un punto divino, sino la diferencia afirmándose a sí misma en lo diferente. Es una afirmación “gozosa del devenir, siendo precisamente este carácter afirmativo del eterno retorno el que impide que ninguna cosa vuelva, al menos en su identidad”.²⁸ De este modo, desde un diálogo entre Spinoza y Nietzsche, Deleuze puede dar cuenta de la univocidad del ser como una ontología de las diferencias o una ontología diferencial en donde la diferencia se piensa desde sí misma y no desde lo mismo o lo semejante.

Pensamiento de la diferencia

La ontología de Deleuze consiste en una ontología en la que el ser se dice de la misma manera de todas las diferencias. Es por eso que, precisa Foucault, en Deleuze las diferencias giran alrededor de sí mismas, “diciéndose el ser, de la misma manera, de todas ellas”.²⁹ El ser es repetición como diferencia; eterno retorno. Tal es la paradoja, afirma Foucault, de la univocidad del ser: el ser necesita ser unívoco para que

26. *Ibidem*, pp. 29–30.

27. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid, 1997, p. 229.

28. Ana María Simón Viñas, “Pensar la diferencia...”, p. 231.

29. Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, p. 28.

la identidad no domine a la diferencia “y que la ley de lo Mismo no la fije como simple oposición en el elemento del concepto”.³⁰

En la filosofía de la diferencia las jerarquías que instauraba la representación “son sustituidas por las anarquías coronadas; las distribuciones sedentarias de la representación, por las distribuciones nómades”.³¹ Se podría decir que es en el reinado de los simulacros donde la diferencia se relaciona con la diferencia desde la diferencia misma. No hay, sostiene Deleuze, identidad previa ni semejanza interior.³² El falso estallido de la diferencia cooptada por la representación y la negatividad dan en Deleuze cabida al estallido del eterno volver de la diferencia; eterno retorno de la “potencia propia de la diferencia”³³ en donde lo que retorna es siempre lo diferente, lo disímil, lo anárquico.

Landauer

Una vez abordadas algunas de las líneas deleuzianas de una filosofía de la diferencia, este segundo apartado del artículo se concentrará en dar cuenta del pensamiento de Gustav Landauer en tanto pensador de la diferencia. Se puede adelantar que uno de los resultados de estas reflexiones es justamente constatar que en Landauer encontramos un precursor —al igual que lo hacemos en Spinoza y en Nietzsche— de lo que en el siglo XX se denominaría *filosofía de la diferencia*. Lejos de pretender agotar la obra del autor, me dispongo a señalar algunos puntos que pueden favorecer futuras reflexiones sobre la mística y filosofía del anarquista alemán.

30. *Ibidem*, p. 35.

31. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 410.

32. *Ibidem*, p. 440.

33. *Idem*.

Nietzsche y Spinoza

A diferencia de Deleuze —quien comienza abordando a Spinoza y su unicidad del ser para después apelar al eterno retorno nietzscheano y de este modo cerrar su argumento—, considero que Landauer retoma a Nietzsche en un primer lugar y recupera a Spinoza para cerrar el argumento. Lo anterior puede verse, según Dominique Miething, en el alejamiento que tiene Landauer de la noción nietzscheana de *superhombre* para acercarse a la noción más spinozista de *espíritu* porque considera al superhombre como un rezago de antropocentrismo en Nietzsche.³⁴

Sin embargo, es claro que la influencia de Nietzsche es profunda en Landauer, a quien le debemos la primera novela escrita en clave de inspiración nietzscheana.³⁵ En una época de polarizaciones entre los marxismos y la filosofía de Nietzsche, Landauer se postula como un fuerte crítico del marxismo. Mientras los marxistas veían la filosofía de Nietzsche como una filosofía de las élites y de las masas, Landauer la consideraba una filosofía que podía empatarse con el anarcosocialismo. Landauer recupera la noción de *antipolítica* de Nietzsche, quien distingue política de cultura.³⁶ Para este último, la primera se reduce a los ejercicios parlamentarios y jurídicos, mientras que la segunda es el espíritu de un pueblo. Landauer es un anarquista antipolítico en tanto entiende la política como la esfera del Estado, y lo social (cultural) como las auténticas relaciones de base.

34. Dominique Miething, “Overcoming the preachers of death: Gustav Landauer’s reading of Friedrich Nietzsche” en *Intellectual History Review*, International Society for Intellectual History, Routledge, Abingdon-on-Thames, vol. 26, N° 2, 2016, p. 10.

35. Se trata de la novela de 1893, *Der Todesprediger* (en español, *De los predicadores de la muerte*) en la que se evoca un pasaje de la obra de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. En esa novela —comenta Miething— Landauer sigue el camino nietzscheano de superación del nihilismo por medio de la actividad afirmativa de la vida, la potencia creativa e inventiva de nuevos valores, y no simplemente la reacción pasiva frente al orden establecido y sus valores.

36. Dominique Miething, “Overcoming the preachers of death...”, p. 7.

Plantear la antipolítica como una ética anárquica que implica la transformación del individuo equivale a acercarnos a uno de los territorios favoritos de Nietzsche: la moral. Landauer recupera el antiesencialismo nietzscheano en la moral (la muerte de Dios) y su aproximación histórica, con la que estamos obligados a reconocer que existe una pluralidad de moralidades, lo que imposibilita hablar de una moral en sí o esencial de la naturaleza humana. La ética anti-política asume este antiesencialismo abrazando el eterno retorno nietzscheano y la afirmación de la vida y su creatividad, su posibilidad de forjar siempre valores nuevos que potencialicen la vida y no la obediencia y la dominación.

Es en este punto donde Landauer parece criticar a Nietzsche y a su noción de superhombre, la cual aparece ante los ojos de Landauer como un nuevo postulado moral con rasgos antropocéntricos y elitistas, al igual que la noción de *voluntad de poder* puede tener interpretaciones opresoras.³⁷ Spinoza parece proporcionar a Landauer una indicación de hacia dónde caminar: la mística. Landauer encuentra en Spinoza y en su noción de *natura naturans* —la univocidad del ser antes señalada— una respuesta tanto al individualismo como al antropocentrismo en que parecía encallar Nietzsche. Al relacionar a Spinoza con la mística medieval (particularmente la del Maestro Eckhart),³⁸ Landauer cree haber encontrado el paradigma apto para pensar su anarcosocialismo no-violento y comunitario.

Su aproximación a la mística no es, sin embargo, exclusivamente spinozista. Será Fritz Mauthner y sus *Contribuciones a una crítica del lenguaje*³⁹ que servirá de trampolín para comenzar sus reflexiones místicas.⁴⁰ *Escepticismo y mística* es el libro en el que Landauer desa-

37. *Ibidem*, p. 14.

38. Gustav Landauer, "Through separation to community" en *Revolution and Other Writings. A political reader*, PM Press, Oakland, 2010, p. 100.

39. Fritz Mauthner, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2001.

40. Además, habría que subrayar, sobre todo, la relación de Landauer con Martin Buber (quien le dedica todo un capítulo a Landauer en su *Caminos de utopía*) y la propia experiencia mística de Landauer, fruto de un largo periodo de retiro que el anarquista tuvo de 1901 a 1908.

rolla su aproximación a la mística. Antes de centrarme en esa obra en el siguiente apartado, vale la pena relacionar una influencia nietzscheana más en Landauer: la crítica al lenguaje. Aunque desconozco el influjo que Nietzsche pudo tener en Mauthner y su obra, es clara la influencia de aquél en Landauer particularmente en este punto. Pienso en el Nietzsche de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y la cercanía de las ideas planteadas en este texto con las desarrolladas en *Escepticismo y mística*, sobre todo las relacionadas con la nihilidad y la ficción del lenguaje; pero también con la apertura a la creatividad y a la potencia que este hecho significa.⁴¹

Escepticismo y mística

A partir del diagnóstico nietzscheano sobre el nihilismo de los tiempos modernos, Landauer se pregunta si ante estos hechos cabe otra cosa que hacer que no sea la de ser soñadores, voladores y artistas libres.⁴² A cada época de los grandes destructores en filosofía, dice Landauer, les siguen “los grandes soñadores y creadores de nuevas cosmovisiones”.⁴³ Tal es la lectura de Landauer ante la crítica que Mauthner realiza al lenguaje, crítica “precursora de la nueva mística y de nueva acción vigorosa”.⁴⁴

Según Mauthner, no hay razón pura. No existen conceptos universales, *a priori* o innatos que simplemente esperan su contenido. Lo que hay es experiencia, conocimiento por medio de los sentidos. Un conocimiento que está lejos de ser objetivo y completo, ya que los sentidos no tienen la verdad como función, sino que captan los datos necesarios para la

41. Para profundizar en la relación entre Nietzsche y Landauer véase Alberto Elías González Gómez, “Nietzsche y Landauer. Influencia y crítica” en *Xipe totek, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, N° 111, julio–septiembre de 2019, pp. 277–289.

42. Gustav Landauer, *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*, Herder, México, 2015, p. 26.

43. *Ibidem*, p. 27.

44. *Idem*.

supervivencia.⁴⁵ Las cosas no son, como lo pensaba Kant, fenómenos subjetivos del espacio; son meramente la gramática de nuestra lengua, un mundo creado a partir de los moldes de sustantivos, verbos y adjetivos de nuestra gramática.⁴⁶

Cuando en nuestra experiencia se presenta una anomalía, una semejanza con respecto a las semejanzas con las que opera nuestro lenguaje (ya lo indicaba Nietzsche cuando decía que homogeneizamos diferencias según semejanzas en los conceptos, por ejemplo, el de hoja),⁴⁷ lo que hacemos es ampliar la metáfora para incluir la diferencia o inventamos una nueva, pero bajo la lógica de lo semejante y lo mismo. Encontramos aquí una crítica similar a la de Deleuze y una apuesta por intentar pensar la diferencia, lo concreto, lo real.

El lenguaje es imagen de imagen. Se forma de las metáforas que hacemos de lo que sentimos. Pero no todo lo que sentimos lo podemos hacer palabra, por lo que “nuestros nervios saben acerca de aquello que les concierne más que nosotros”.⁴⁸ Aquí Landauer afirma la existencia del mundo más allá del lenguaje: “El mundo es sin lenguaje”.⁴⁹ He aquí el inicio de la mística: el habla que asume su futilidad, su condición de metáfora creativa, su transmitir inexitosamente la experiencia del mundo. Si es imposible de hablar y de conocer el mundo, la mística se dirige a lo más oculto de los “socavones” del interior, en donde se pueden “desenterrar en mí los tesoros paleontológicos del universo”.⁵⁰

Lo anterior puede leerse como una defensa a un interiorismo solipsista, como erróneamente se ha entendido muchas veces a la mística; sin embargo, para Landauer, así como para las y los místicos, este ahonda-

45. *Ibidem*, p. 29.

46. *Ibidem*, p. 30.

47. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 23.

48. Gustav Landauer, *Escepticismo y mística...*, p. 31.

49. *Idem*.

50. *Ibidem*, p. 32.

miento en la propia profundidad más profunda tiene como resultado la muerte del “yo” y la acogida de la vida en su más hondo misterio. Se deduce entonces que dicha acogida, con la respectiva muerte anterior del yo, es lo que ha de entenderse como mística.

Landauer renuncia a la noción kantiana según la cual el mundo es un fenómeno subjetivo del espacio. Y renuncia no mediante la refutación con un argumento mejor, sino desde la opción por no querer vivir en un mundo del solipsismo del “yo”. Esta renuncia tiene como resultado la renuncia al fundamento, el *cogito* que sostiene a la Modernidad. Pérdida gozosa que Landauer caracteriza como la posibilidad creativa de afirmarse en el mundo, de volar y de soñar; de —nietzscheanamente hablando— crear valores.⁵¹ Considero que en estas ideas se encuentra quizás uno de los puntos más cercanos de Landauer con la filosofía de la diferencia: afirmación de la vida, de la potencialidad creativa, más allá de la lógica de la representación y el fundamento.

En un gesto spinozista, Landauer afirma que la propia esencia interior es la realidad, por lo que toda materia diferenciada en realidad sería un fantasma.⁵² Leído rápidamente, puede entenderse como un monismo que consume la diferencia, pero también puede referirse a la unicidad del ser de Spinoza. Al igual que el autor judío, Landauer aboga por la identificación entre la causa y el efecto. No existe la causa en un extremo del cual se prediquen los efectos (tal noción sería la de la equivoicidad del ser o la diferencia específica), sino pura continuidad en el tiempo. La “causa-efecto es una fluencia de lo uno a lo otro, y cuando lo otro, acaso mínimamente enriquecido, refluye a lo uno, surge así un eterno raudal de ida y vuelta”.⁵³ Esta última cita se asemeja a la noción del eterno retorno de lo diferente en Deleuze, en donde lo que retorna es siempre la diferencia anárquica sin causa ni fundamento.

51. *Ibidem*, p. 33.

52. *Ibidem*, p. 37.

53. *Ibidem*, p. 39.

Al igual que Nietzsche y Deleuze, Landauer se opone tanto al individuo entendido como un yo-fundamento, como a la informe masificación. Vitalistas, estos tres autores abogan por la potencialidad y la fuerza vital. En este sentido Landauer afirma: “Todo lo que vive vive de una vez para siempre”.⁵⁴ Al negar la existencia de la causa-fundamento Landauer puede gritar: “¡La causa está muerta, viva la eficacia vivaz!”⁵⁵ De ese modo, con ideas que recuerdan tanto a Nietzsche como a Spinoza, Landauer llega a la siguiente afirmación: “Somos los instantes de la eternamente viva comuna de ancestros”.⁵⁶ El individuo no es para Landauer más que las fuerzas vivas y presentes de todos los antepasados. Fuerzas —concepto nietzscheano— de las que no podemos dar cuenta y que, sin embargo, nos atraviesan haciendo presente a toda la humanidad y al universo en nosotros (nuestro caminar erguidos, nuestros cuerpos mismos; todo está atravesado por los ancestros). Considero que se puede expresar esta idea de Landauer en términos de filosofía de la diferencia: no somos más que el retornar de la diferencia de la única sustancia que se dice en sus atributos. Vale la siguiente cita para expresar esta idea: “Los cuerpos individuales que desde el principio han vivido sobre la tierra no son sólo una suma de individuos segregados, todos juntos forman una comunidad corporal absolutamente real, un organismo. Un organismo que eternamente se transforma, que se manifiesta eternamente en nuevas figuras”.⁵⁷

Si se retoma la ya mencionada antipolítica de Landauer y su distinción entre un auténtico cambio social —paso a la conciencia de la realidad comunitaria— y un mero cambio político (reformas estatales), se puede entender qué pretende la mística de la diferencia landaueriana: el individuo que se sumerge a sí mismo hasta lo más profundo de sí encontrará la muerte de su individualidad como mecanismo del Esta-

54. *Ibidem*, p. 43.

55. *Ibidem*, p. 45.

56. *Idem*.

57. *Ibidem*, p. 46.

do y de las manipulaciones políticas, a la vez que tomará conciencia del fondo comunitario del cual formamos parte en tanto devenir de nuestros ancestros, devenir del mundo. Mundo entendido no como en el que somos, sino el mundo que somos.

Así, el individuo es para Landauer el proceso mediante el cual el mundo se expresa a sí mismo. En el individuo mana la comunidad. Según este mismo autor, la mística es adentrarse en lo más profundo de esta memoria siempre viva de la comuna de los ancestros. La mística desvela a los individuos que ellos “son esta comunidad, no la perciben como algo exterior; ellos son esta memoria, no la poseen”.⁵⁸ En resonancia con la tradición mística, Landauer verá en el amor la clave del camino místico: “El amor es por eso un sentimiento tan celestial, tan universal y envolvente del mundo; un sentimiento que, sacándonos de nuestros goznes, nos eleva a las estrellas, porque no es otra cosa que el vínculo que une la infancia con los ancestros, que nos une a nosotros y a nuestros ansiados hijos con el universo”.⁵⁹

La mística, amor erótico, se convierte así en el proceso del devenir de la diferencia desde la univocidad del ser. Landauer es un místico en el que confluye la lucha política con una espiritualidad no-confesional, que es el punto de encuentro con la lucha por el rescate de los medios comunitarios. Como señala Silvana Rabinovich en el prólogo de *Escepticismo y mística*, el pensamiento de Landauer puede fungir como un puente fértil entre la mística, la lucha por la autonomía y los procesos de los pueblos originarios en América Latina.

58. *Ibidem*, p. 50.

59. *Ibidem*, p. 52.

Reflexiones. La mística y la construcción comunitaria

La pregunta por la potencia diferencial de la autonomía comunitaria y el papel que la mística desempeña en este proceso me llevaron en un primer momento a recuperar las reflexiones deleuzianas acerca de la filosofía de la diferencia y la univocidad del ser. Esta ontología da pie a una versión anárquica del pensamiento, pero también a la potencialidad creativa de las diferencias que se ven así liberadas de las cadenas de la representación. Se abordó a Nietzsche y a Spinoza como los dos filósofos que cimentaron los pilares para concebir tal ontología. El eterno retorno y la sustancia, dicha de una única manera, permiten dar cuenta de la potencialidad de las diferencias y de entender el ser como su devenir.

Sin embargo, considero que estas ideas no bastan para tender un puente con las luchas autónomas. Sin lugar a dudas, tanto Spinoza y Nietzsche como Deleuze han sido históricamente inspiración para movimientos anarquistas, pero no hablan directamente de la comunalidad. Aquí es donde considero que la filosofía mística de Gustav Landauer puede aportar a la problemática en cuestión. El mérito de Landauer fue aterrizar las reflexiones spinozistas y nietzscheanas en acciones políticas concretas, en luchas anarcosocialistas y comunitaristas no-violentas que atravesaban dimensiones como la economía, el aprender y el habitar. Así, por ejemplo, Landauer recupera la noción de *resentimiento* de Nietzsche señalando que si la lucha proletaria se queda ahí, entonces la lucha será meramente desde la negatividad en oposición a la clase burguesa, pero no haría uso de su potencia diferencial para “crear las nuevas relaciones sociales no meramente desde la lógica de estar en contra de algo”,⁶⁰ sino creando valores nuevos.

60. Dominique Miething, “Overcoming the preachers of death...”, p. 14.

El ejemplo anterior puede ser perfectamente concluido desde la filosofía nietzscheana e incluso desde la deleuziana, por lo que el lector podría preguntarse sobre la necesidad de introducir la mística en estas reflexiones. Para responder a esta cuestión será menester abordar varios puntos que a su vez valdrán para concluir este trabajo. Un primer punto es señalar la estrecha relación entre filosofías como la de Spinoza y Nietzsche (incluso la de Deleuze) y la mística. Considero que ciertos rasgos de estos filósofos son fruto de la herencia y del papel que históricamente ha desempeñado la mística como el polo heterodoxo, crítico y creativo que se enrola como una potencia siempre nueva en occidentes que, utilizando las palabras de Boaventura de Sousa Santos, son “no-occidentalistas”.⁶¹ No es de sorprender que, por lo tanto, pensamientos considerados de la diferencia beban de fuentes místicas (entre otros nombres pueden aparecer Derrida, Levinas, Heidegger, Marion, De Certeau, Nancy y un gran etcétera). De este modo, la pregunta sobre la pertinencia y el papel de la mística en la potencialidad diferencial de las autonomías se puede responder según esta primera aproximación: la filosofía de la diferencia, con sus rasgos críticos, de posmodernidad, de nihilismo y de anarquía, forma parte de una línea de pensamiento occidental en donde se encuentra la mística. O, si al lector le parece muy complicada esta hipótesis —la cual lamentablemente no puedo profundizar aquí—, por lo menos cabe aceptar la fecundidad del diálogo entre la mística y este tipo de pensamiento; fecundidad que ha sido abordada, por ejemplo, por los autores de *Silence and the Word*⁶² y por las investigaciones de Carlos Mendoza-Álvarez.⁶³

61. Boaventura de Sousa Santos, “¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal” en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, Akal, Madrid, 2014, pp. 431-468.

62. Oliver Davies y Denys Turner, *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, University of Cambridge, Cambridge, 2002.

63. Carlos Mendoza-Álvarez, “El colapso del sujeto moderno. Nihilismo y mística. La ruta fenomenológica de la subjetividad expuesta” en Carlos Mendoza-Álvarez (Comp.), *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, pp. 81-113.

Pero la pertinencia más importante de la mística en la lucha por la autonomía nos la presenta el mismo Landauer. Tal y como indica el título de una de sus obras, *A la comunidad a través de la separación* —texto que después pasará casi íntegro a *Escepticismo y mística*—, para este autor el camino a la comunalidad se transita por medio de la eliminación del ego a través del aislamiento místico; lugar donde, según señala Silvana Rabinovich, se encuentra el “individuo con la comunidad de ancestros que lo habitan”.⁶⁴ Para Landauer la mística será el camino no sólo para predicar la unicidad del ser, sino para dinamizarse desde ahí o, en palabras del autor, para convertirnos en el mundo. Considero que la gran aportación de la mística, ya sea por parte de Landauer o de otros místicos y místicas, es que en ésta el saber es performativo en el sentido de que es un “conocimiento que se adquiere a través de la realización”.⁶⁵ La mística landaueriana le da a la filosofía de la diferencia una dimensión de praxis desde donde es posible pensar procesos de lucha autónoma diferencial.

Según lo dicho, la dimensión de praxis que la mística landaueriana imprime a la filosofía de la diferencia permite pensar modos concretos de construcción comunitaria que operen desde las “anarquías coronadas”, la unicidad del ser y el no-fundamento de su devenir; que operen desde la potencialidad creativa de una autonomía que llamaré aquí *autonomía ontónoma*.

En recuperación de los anteriores conceptos panikkarnianos,⁶⁶ Gustavo Esteva —referente esencial para reflexionar las luchas autónomas en México y América Latina— propone pensar lo que él llama la *insu-*

64. Gustav Landauer, *Escepticismo y mística...*, 10.

65. Ángel Francisco Méndez Montoya, *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, Jus, México, 2010, p. 282.

66. Raimon Panikkar define la *ontonomía* como la “conexión intrínseca de una entidad con la totalidad del ser, el orden constitutivo (*nomos*) de todo ser en cuanto ser (*on*), armonía que permite la interdependencia de todas las cosas”. Cfr. Raimon Panikkar, *Obras Completas. Tomo I “Mística y Espiritualidad”*. Vol. 1 “Mística, plenitud de Vida”, Herder, Barcelona, 2015, p. 459.

*rrección en curso*⁶⁷ (las luchas de autonomía que están llevando a cabo movimientos sociales e indígenas como el zapatismo o las mujeres del Kurdistán) en términos de ampliación de las esferas ontónomas y autónomas. Por *ontonomía* Esteva entiende “la regulación, el sistema normativo, que parte de la propia tradición, la propia cultura”, y por *autonomía* comprende lo que “aparece cuando los integrantes de la generación actual modifican las normas existentes o crean nuevas”.⁶⁸ En otras palabras, la potencia diferencial de las comunidades autónomas se mueve desde una afirmación de su propia diferencia potencializándola desde sí misma y no a modo de la diferencia específica y la negatividad.

Con Landauer considero que la mística se relaciona con estos procesos de autonomía ontónoma que viven muchas comunidades autónomas en su lucha creativa y afirmativa por potencializar su propia diferencia. ✕

Fuentes documentales

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

Buber, Martin, *Caminos de Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

Butler, Judith, *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

Castillo Becerra, Patricia y Moreno González, Josemaría (Comps.), *Deleuze, recepción y apuesta desde Hispanoamérica. Cuatro movimientos desde la imagen*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2018.

67. Para un análisis filosófico de este concepto de Esteva, véase Alberto Elías González Gómez, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades, Medellín, vol. IX, N° 9, julio-diciembre de 2019, pp. 119–138.

68. Gustavo Esteva, “La insurrección en curso” en Raúl Ornelas (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM, México, 2013, p. 178.

- Daves, Oliver y Turner, Denys, *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, University of Cambridge, Cambridge, 2002.
- De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (Eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, Akal, Madrid, 2014.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972-1990*, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1990.
- *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004.
- *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
- Foucault, Michel, *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- González Gómez, Alberto Elías, “Nietzsche y Landauer. Influencia y crítica” en *Xipe totек, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, N° 111, julio-septiembre de 2019, pp. 277-289.
- “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades, Medellín, vol. IX, N° 9, julio-diciembre de 2019, pp. 119-138.
- *Encuentro, Re-ligación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo inter-re-ligioso*, Samsara, México, 2020.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Landauer, Gustav, *Revolution and Other Writings. A political reader*, PM Press, Oakland, 2010.
- *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*, Herder, México, 2015.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- Mauthner, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Herder, Barcelona, 2001.
- Méndez-Montoya, Ángel Francisco, *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, Jus, México, 2010.
- Mendoza-Álvarez, Carlos (Comp.), *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna*, Universidad Iberoamericana, México, 2007.

- Miething, Dominique, “Overcoming the preachers of death: Gustav Landauer’s reading of Friedrich Nietzsche” en *Intellectual History Review*, International Society for Intellectual History, Routledge, Abingdon-on-Thames, vol. 26, Nº 2, 2016.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996.
- *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1996.
- *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza, Madrid, 1997.
- Ornelas, Raúl (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM, México, 2013.
- Panikkar, Raimon, *Obras Completas. Tomo I “Mística y Espiritualidad”. Vol. 1 “Mística, plenitud de Vida”*, Herder, Barcelona, 2015.
- Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1986.
- *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988.
- Simón Viñas, Ana María, “Pensar la diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Eikasia Ediciones, Oviedo, año 5, Nº 38, mayo 2011.
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Altaya, Barcelona, 1997.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000.

Sobre *El porvenir (L'avenir)**

Luis García Orso, SJ**



Recepción: 14 de mayo de 2020
Aprobación: 18 de mayo de 2020

Nathalie es profesora de filosofía en un liceo francés; su esposo es también un estricto profesor de filosofía en la universidad; sus dos hijos son ya independientes. Parecen una familia unida, acomodada, segura, sin más preocupaciones que llevar en orden su vida. Un día, jóvenes estudiantes hacen una manifestación afuera del liceo, en protesta porque el gobierno pretende reducir las pensiones de personas mayores. Nathalie confiesa que ella participó en los movimientos estudiantiles del 68, pero que ahora “sólo le interesa dar su clase”; defiende lo inmutable de la verdad y es ajena a los cambios: “No tengo ninguna ambición de hacer la revolución. Mi proyecto es modesto: trato de enseñar a los jóvenes a pensar por sí mismos”, declara, y no entiende cómo éstos pueden preocuparse por algo que ellos mismos no viven ahora.

Pero la vida —no sólo las aulas— viene a enseñarnos. Un día, el esposo de Nathalie le anuncia que se separa de ella porque se va a vivir con una joven; luego, Nathalie tiene que hacerse cargo de su madre enferma y

* Mia Hansen-Løve, *L'avenir* (película), Charles Gillibert (productor), Arte France Cinéma/CG Cinéma/Detail Film/Rhône-Alpes Cinéma, coproducción Francia-Alemania, 2016 (DVD, color, 102 min).

** Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México, y miembro de SIGNIS (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). lgorso@jesuits.net

anciana, y sus editores le avisan que no renovarían su contrato con ella porque sus textos de filosofía resultan anticuados y poco comerciales. Nuestra protagonista ve que su mundo se desmorona, que ahora sus certezas no le sirven, que sus conocimientos son desafiados por la realidad cotidiana que le toca vivir. Sin melodramas, la actuación medida y muy auténtica de la gran Isabelle Huppert va tomando cada pieza que se rompe del engranaje emocional, en un guion sutil y verdadero como la experiencia misma. Huppert encarna un personaje enfrentado a aceptar que el desplome de las certezas en que ha vivido replantea “lo que ha de venir” (el sentido del título de la historia); la desafía a imaginar y la libera del yugo de una vida hecha. “En el estado en que estoy —escribe Nathalie—, ignorando qué soy y qué debo hacer, no conozco ni mi condición ni mi deber. Mi corazón todo tiende a saber dónde está el verdadero bien, para seguirlo; nada me costaría demasiado para la eternidad”.

Entonces, la figura de un joven exalumno, Fabien, la ayudará a abrirse a la novedad y a la esperanza. Junto con otros jóvenes filósofos Fabien se ha mudado al campo, a una granja, para trabajar ahí y para seguir reflexionando y escribiendo. Se encuentran dos visiones de la existencia: quienes creyeron que podrían cambiar el mundo mediante la revolución, y se vieron pronto decepcionados (la generación de Mayo del 68, como Nathalie), y quienes como los jóvenes de hoy —la comuna de la granja— desean cambiarse a sí mismos y aprender otra forma de vivir para, progresivamente, instaurar un nuevo sistema de valores que acabe con un orden mundial injusto y deshumanizante. Nathalie respira ahí el comienzo de su nueva etapa de vida.

En el viaje al campo, guiada por Fabien, una canción muy antigua inspira este nuevo itinerario: “Ship in the Sky”, de Woody Guthrie (1912–1967), el cantautor de causas sociales que inspiraría a Bob Dylan. “Don’t be afraid when it gets dark and rains: My Dad’ll bring your daddy back

home again”, se oye en el filme, y abre a otra filosofía: la de la trascendencia desde la cotidianidad y los encuentros humanos solidarios.

En medio de su desconcierto y de su crisis, en medio de la sociedad pragmática y utilitarista en que vive —y contra la cual protestan sus alumnos—, Nathalie debe descubrir la verdad que le ofrece la realidad cotidiana si acepta hacerse cargo de ella, si acepta ir al encuentro amoroso con los otros. En el final de la historia, con una sutileza que nos desarma del todo, la culta filósofa se asume simplemente como la abuela que abraza a su nieto recién nacido. Y otra canción norteamericana clásica cierra el filme: “Unchained Melody”: “Ha sido un largo y solitario tiempo. Y el tiempo pasa tan lentamente [...]. Espérame, estoy en camino a casa. Necesito tu amor”.

La joven directora Mia Hansen-Løve (París, 1981) ha escrito y dirigido esta película con la que recibió el premio a mejor dirección en el prestigioso Festival Internacional de Cine de Berlín, en 2016, para luego continuar una carrera de reconocimientos. *El porvenir (L'avenir)* es una reflexión en cine sobre la vida y el paso del tiempo, sobre las certezas y la verdad; una película densa y profunda, bella y poética, en su aparente cotidianidad; una historia de esperanza y de amor en medio del pragmatismo y del escepticismo de nuestro tiempo. X

La gran novela sobre el genocidio apache

José Miguel Tomasena*



Recepción: 4 de mayo de 2020
Aprobación: 7 de mayo de 2020

¿Qué significa contemplar un paisaje —un río, una montaña, un prado— sabiendo que sus habitantes originales ya no existen, que fueron exterminados? Ésta es una de las preguntas que me conmovieron en uno de los momentos más emotivos de *Ahora me rindo y eso es todo*,¹ la última novela de Álvaro Enrigue (Guadalajara, 1969), cuando el narrador y sus hijos pequeños llegan a la región que fue conocida como *la apachería*, en Nuevo México.

Este vacío que dejó el genocidio de los apaches —y de todo el continente— es el centro gravitacional de esta narración, construida alrededor del cruce de cuatro grandes hilos. En primer lugar, una estrambótica expedición que lidera un oficial del ejército mexicano por las montañas de Chihuahua y Nuevo México para rescatar a una viuda raptada en el primero de estos estados por una banda de apaches. En este sentido, se trata de una novela de aventuras; específicamente, de un *western*.

En segundo lugar, es también un ensayo histórico sobre un territorio que, a mediados del siglo XIX, por avatares de la política y de la guerra,

* Escritor, periodista y profesor universitario. Es autor de las novelas *El rastro de los cuerpos*, Grijalbo, México, 2019; *La caída de Cobra*, Tusquets, México, 2016, y *¿Quién se acuerda del polvo de la casa de Hemingway?*, Paraíso Perdido, México, 2018. www.jmtomasena.com

1. Álvaro Enrigue, *Ahora me rindo y eso es todo*, Anagrama, México, 2018.

pasó de ser mexicano a ser estadounidense. Gerónimo, el último gran jefe guerrero apache, era ciudadano mexicano —aunque él nunca se considerara tal—; después de su lengua materna, hablaba español; las conversaciones que condujeron a su rendición ante el ejército estadounidense se pronunciaron en este idioma. Aunque desde la perspectiva de los apaches, las identidades nacionales eran tan arbitrarias como vitales: esas tierras eran suyas en la misma medida en que ellos eran parte de esas tierras, y combatían a todo aquel que quisiera dominarlos, independientemente de que la coyuntura política los identificara como rarámuris, yaquis, comanches, españoles, criollos novohispanos, mexicanos o estadounidenses.

En tercer lugar, es una novela política que narra, desde distintas perspectivas de oficiales y políticos estadounidenses y mexicanos, la campaña final contra Gerónimo hasta su rendición frente al general Miles, cuando pronuncia las palabras que Enríque ha usado para titular su narrativa: “Ahora me rindo y eso es todo”.

Finalmente, la novela también cuenta, en primera persona, el viaje que el autor y su familia emprendieron desde Nueva York hasta las montañas de Nuevo México para conocer *la apachería*. Vivimos sus conversaciones, la música que escuchan en el coche, el cruce por el río Misisipi, los juegos infantiles con la memoria de los jefes apaches, las aventuras del camino. En este sentido, es también una crónica de viaje.

La gran virtud de esta novela es la forma en que su autor cruza esos registros para crear un relato complejo, con muchas historias. Este cruce de géneros es uno de los signos distintivos de la literatura contemporánea, como en la obra de Cristina Rivera Garza, W. G. Sebald o Sergio González Rodríguez, entre otros, y es coherente con la propia trayectoria de Enríque: su novela *Muerte súbita*,² Premio Herralde de

2. Álvaro Enríque, *Muerte súbita*, Anagrama, México, 2013.

Novela 2013, está construida alrededor de un hipotético partido de tenis entre Caravaggio y Francisco de Quevedo, y recrea el encuentro de Cortés con la Malinche, las implicaciones ideológicas de la contrarreforma y la utopía de *tata* Vasco en Michoacán. En resumen, son obras que borran los límites entre ficción y no ficción, ensayo y crónica, novela y cuento.

La novela también dialoga con la tradición de lo que se ha llamado “la gran novela americana”: obras que en algún sentido retratan a la sociedad estadounidense. Pienso en *Moby Dick*, de Herman Melville; *El gran Gatsby*, de Francis Scott Fitzgerald, o, más recientemente, en *Meridiano de Sangre*, de Cormac McCarthy —esta última, también sobre la colonización del oeste y el genocidio indígena—. Con un poco de malicia he dicho que *Ahora me rindo y eso es todo* es la última gran novela americana, y que fue escrita por un mexicano.

Los apaches y otros indígenas que aparecen en la narración no son idealizados, con lo que Enrique ha evitado romantizar la vida pre-hispánica. Aquí no hay estado de naturaleza idílico, ningún “buen salvaje”. La novela retrata la brutalidad de la colonización, pero los apaches son tan cabrones y tiernos, sanguinarios y nobles, generosos y ojetes como los españoles o los gringos.

Se trata de una historia que desmonta los relatos sobre la identidad blanca estadounidense y su expansión hacia el oeste: no es la tierra de la libertad conquistada por un puñado de blancos contra los “bárbaros”, sino una tierra despojada a sangre y fuego de sus habitantes originarios, construida con mano de obra esclava, y habitada —desde entonces— por gente que hablaba muchas lenguas.

Y eso, en nuestros tiempos de autoritarismo basado en ficciones de sangre o raza, es muy importante. ✕

La Comisión de la Verdad y Reconciliación peruana como una plataforma para la sanación comunal. Un análisis psicosocial*

Pleun Elsa Andriessen**



Recepción: 7 de agosto de 2019
Aprobación: 9 de marzo de 2020

Resumen. Andriessen, Pleun Elsa. *La Comisión de Verdad y Reconciliación peruana como una plataforma para la sanación comunal. Un análisis psicosocial.* En este artículo analizo, desde un enfoque psicosocial, las primeras etapas (2001–2003) de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), en Perú. Cuestiono la pertinencia y eficacia de la práctica normalizada de contar la verdad como medio de sanación individual y colectiva al destacar, por el contrario, el controvertido papel que en ello desempeñan la comunicación, el lenguaje y la historia cultural en estas dinámicas. En el caso peruano, la CVR intentó acortar la brecha entre la sanación nacional y la sanación individual; pero debido a su pasado colonial, a la falta de adaptación contextual y a un continuo enfoque vertical, hubo malentendidos y revictimización, en lugar de sanación. Lo anterior prueba que, a pesar de las buenas intenciones de la CVR, la sanación individual es distinta de la comunal, y que a menudo se enfrenta la exigencia de dejar el pasado atrás. De este análisis se siguen dos conclusiones importantes: la primera, que la CVR contiene aportes relevantes en el terreno de la justicia transicional y, la segunda, que para ser eficaz la sanación requiere la incorporación de un enfoque más holístico.

Palabras clave: Justicia transicional, sanación individual y colectiva, comisiones de la verdad

* Traducción del inglés de Diego Martínez Zarazúa y Valeria Reyes.

** Maestra en Justicia Transicional, Derechos Humanos y Principio de Legalidad por la Geneva Academy of International Humanitarian Law and Human Rights. andriessen.pleun@gmail.com

Abstract. Andriessen, Pleun Elsa. *Peru's Truth and Reconciliation Commission as a Platform for Communal Healing. A Psychosocial Analysis.* This article uses a psychosocial approach to analyze the main stages (2001–2003) of the Truth and Reconciliation Commission (TRC), in Peru. I question the suitability and efficacy of the normalized practice of telling the truth as a means for individual and collective healing by highlighting the contentious role played by communication, language and cultural history in such dynamics. In the Peruvian case, the TRC attempted to bridge the gap between national healing and individual healing, but due to the country's colonial past, the lack of contextual adaptation and an insistently vertical approach, what came out of the process was misunderstanding and revictimization instead of healing. This shows that, in spite of the TRC's good intentions, individual healing is different from communal healing and often calls for leaving the past behind. This analysis leads to two important conclusions: first, that the TRC makes important contributions to the field of transitional justice, and second, that healing, if it is to be effective, requires the incorporation of a more holistic approach.

Key words: transitional justice, individual and collective healing, truth commissions

Introducción

El concepto de *comisión de la verdad* se ha convertido en mecanismo clave entre las prácticas de justicia transicional, en las que 'decir la verdad' se presenta como una manera en que la sociedad lidia con atrocidades sufridas. Si bien este mecanismo ha evolucionado desde su primera puesta en práctica en los años ochenta en Argentina, lo mismo ha sucedido con las críticas contra las comisiones de la verdad: principalmente se señala que están políticamente motivadas, facilitan amnistías injustificadas, se enfocan poco en las víctimas o excluyen a muchas de éstas e, incluso, que en lugar de ofrecer una plataforma para la sanación, provocan más daño.¹

1. Brandon Hamber, "Dealing with Painful Memories and Violent Pasts: Towards a Framework for Contextual Understanding" en Beatrix Austin y Martina Fischer (Eds.), *Transforming War-related Identities. Individual and Social Approaches to Healing and Dealing with the Past. Handbook Dialogue No. 11*, Berghof Foundation, Berlín, 2016, pp. 1–21, p. 20.

La crítica según la cual una comisión de la verdad no facilita necesariamente la sanación debe analizarse a través de una perspectiva psicosocial, considerando que tal perspectiva, cuando se trata de sanar, se centra en el bienestar psicológico de individuos —o comunidades—, a los que entiende en relación con su entorno. Este artículo se centra en el caso peruano, ya que hasta el día de hoy su comisión de la verdad ha sido reconocida tanto por sus buenas prácticas como criticada por sus limitaciones psicosociales. Con este ejercicio se busca contribuir al debate sobre las intervenciones psicosociales y su lugar en el plano macrosocial; más concretamente, esta investigación busca articular la tensión entre el entendimiento psicosocial de la sanación y el enfoque macrosocial que de ésta tiene la comisión de la verdad.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (en adelante, CVR), en Perú, fue establecida como consecuencia del conflicto interno vivido por ese país durante casi veinte años. Su mandato fue no sólo “responder a las demandas de justicia de las víctimas del conflicto, sino también parar ciclos políticos de violencia divisivos en favor de la reconciliación, construir consenso y solidaridad nacional, y legitimar el nuevo estado”.² Este trabajo asume el hecho de que la mayoría de las víctimas formaban parte de comunidades indígenas y, en consecuencia, revisa el trabajo de la comisión de la verdad desde un enfoque psicosocial, cuya exigencia es contar y responder a las diferentes cosmovisiones de estas comunidades sobre la sanación. Debido al alcance del artículo y, de acuerdo con la perspectiva psicosocial (cuyo énfasis sobre la sanación

2. Caroline Yezer, “Who Wants to Know? Rumors, Suspensions, and Opposition to Truth-telling in Ayacucho” en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Routledge/Taylor & Francis Group, Abingdon, vol. 3, N° 3, noviembre de 2008, pp. 271–289, p. 273. Más aún, agrega Rebecca Root: “No sólo se requeriría una examinación de los crímenes perpetrados por todos los bandos durante el conflicto con Sendero Luminoso, sino también de los crímenes cometidos bajo el gobierno de Fujimori, como la intimidación a los grupos de oposición legal y la derogación de los derechos civiles. Aún más innovadora fue la decisión de que el trabajo de la comisión no reemplazaría a los procesos judiciales. En cambio, la comisión de la verdad sería el primer paso hacia procedimientos judiciales exhaustivos en todos los casos de violación de derechos humanos”. Rebecca Root, “Through the Window of Opportunity: the Transitional Justice Network in Peru” en *Human Rights Quarterly*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, vol. 31, N° 2, mayo 2009, pp. 452–473, p. 468.

recae en el proceso, más que en los resultados cuantificables), sólo serán discutidas las prácticas primarias de publicidad y recolección de testimonios de la CVR.

En la primera parte del artículo se enmarcan los fundamentos teóricos de las comisiones de la verdad dentro de la dimensión psicosocial. A lo largo de la segunda parte se expone la tensión entre la Comisión de la Verdad y las comunidades indígenas. Esta tensión sale a la superficie al analizar, por un lado, el uso del lenguaje y la comunicación, y por el otro, el contexto histórico; ambas dinámicas situadas dentro de la dimensión psicosocial. En la tercera parte se discuten las nociones de la sanación nacional y comunitaria. Finalmente, se vinculan los hallazgos de los análisis antes señalados, permitiendo así volver tangible la interconectividad de un análisis psicosocial.

Primera parte

Las comisiones de la verdad y la dimensión psicosocial

Las comisiones de la verdad surgieron en el marco de un conjunto global de ideales,³ entre los que se incluía la convicción según la cual ‘decir la verdad lleva a la sanación’, un concepto con raíces en el individualismo liberal.⁴ Una de las premisas fundamentales consiste en que las comisiones de la verdad se establecen y autorizan por parte de un Estado y que, de acuerdo con Freeman,⁵ su principal tarea es investigar e informar sobre las principales causas y consecuencias de amplios y recientes patrones de violencia severa o de represión que hayan ocu-

3. Ashley Greenwood, “Authority, Discourse and the Construction of Victimhood” en *Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Routledge/Taylor & Francis Group, Abingdon, enero de 2019, pp. 746–758, p. 756.

4. Jennifer Balint, Julie Evans y Nesam McMillan, “Rethinking Transitional Justice, Redressing Indigenous Harm: A New Conceptual Approach” en *International Journal of Transitional Justice*, Oxford University Press, Oxford, vol. 8, Nº. 2, julio de 2014, pp. 194–216, p. 201.

5. Mark Freeman, *Truth Commissions and Procedural Fairness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 18.

rrido en un Estado, a fin de elaborar recomendaciones tanto para su reparación como para su futura prevención.⁶ Este papel investigativo —el de establecer una verdad— que tiene una comisión de la verdad es un acto de poder político, ya que vincula conocimiento con autoridad⁷ y, por lo tanto, se opone a la creencia según la cual una comisión de la verdad se enfoca por definición en las víctimas. En consecuencia, una crítica recurrente se dirige precisamente contra la tensión entre la comisión entendida como una práctica organizada por el Estado y la naturaleza de la participación civil en ella. Surgen, por lo tanto, dudas acerca de cómo las comisiones de la verdad pueden servir a las necesidades de las personas, cuando sus mandatos son diseñados por las élites del Estado, que velan por intereses nacionales antes que individuales.

Paradójicamente —y partiendo del punto anterior— este enfoque vertical se basa por completo en la participación de la sociedad civil, a fin de alcanzar su objetivo de hallar verdades y de hacer recomendaciones para establecer reparaciones adecuadas.⁸ Aunque los individuos son los sujetos primarios de este mecanismo vertical —además de ser los beneficiarios de los resultados de la comisión de la verdad—, no son quienes se encuentran al mando del volante. Si se considera la diversidad de la sociedad afectada —en especial una tan multicultural como la peruana— Laplante y Theidon argumentan de manera acertada que, a pesar de los mencionados fundamentos, las comisiones de la verdad no pueden y no deberían entenderse como un mecanismo uniforme de justicia transicional, debido al alto grado de influencias contextuales que determinan su práctica.⁹ Así, tras reconocer la diversidad de una

6. *Idem*.

7. Lamont Lindstrom, “Context contests: Debatable truth statements on Tanna (Vanuatu)” en Alessandro Duranti y Charles Goodwin (Eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 101–124, pp. 104–105.

8. Lisa Laplante y Kimberly Theidon, “Truth with Consequences: Justice and Reparations in Post-Truth Commission Peru” en *Human Rights Quarterly*, Johns Hopkins University Press, vol. 29, N°. 1, febrero de 2007, pp. 228–250, p. 237.

9. *Ibidem*, p. 236.

sociedad y la diversidad de su sufrimiento, uno podría cuestionar la conveniencia de crear una narrativa nacional de un conflicto y de promover una única manera de conducir un proceso de sanación.

Es esta necesidad de una narrativa singular, entre otras cosas, lo que se cuestiona cuando las comisiones de la verdad se analizan desde un enfoque psicosocial. Este enfoque implica entender los sistemas de significado utilizados por las víctimas respecto de lo que supone ‘sanar’,¹⁰ lo cual exige tomar en cuenta tanto el contexto social como el psicológico. Además, la traumatización extrema se caracteriza por un proceso individual o colectivo que ocurre en un contexto social específico.¹¹ En consecuencia, las víctimas responden al trauma de acuerdo con lo que significa para ellas. El significado de una atrocidad se vuelve entonces crítico para los supervivientes y para su proceso de sanación. Al recuperar la verdad y crear una perspectiva realista sobre abusos a los derechos humanos, las comisiones de la verdad pueden contribuir a este proceso. Una comisión de la verdad autorizada puede proveer un marco de referencia a partir del cual las víctimas empiecen a entender, integrar y crear nuevos significados ellas mismas.¹²

Este potencial comúnmente aceptado, a pesar de la poca investigación y evidencia empírica, respalda la capacidad de un proceso de recuperación de la verdad para contribuir a la sanación y reconciliación con el pasado, en especial si se considera que ‘sanar’ no es necesariamente un proceso lineal o sencillo.¹³ Por lo tanto, resulta cuestionable la capacidad a largo plazo de una declaración concreta, el testimonio público

10. Ananda Galappatti, “What is a Psychosocial Intervention? Mapping the Field in Sri Lanka” en *International Journal of Mental Health, Psychosocial Work & Counselling in Areas of Armed Conflict*, War Trauma Foundation, Diemen, vol. 1, N^o. 2, septiembre de 2003, pp. 3–17, p. 4.

11. Brandon Hamber, “Does the Truth Heal? A Psychological Perspective on Political Strategies for Dealing with the Legacy of Political Violence” en Nigel Biggar (Ed.), *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict*, Georgetown University Press, Washington, 2001, pp. 1–8, p. 2.

12. *Ibidem*, p. 3.

13. *Ibidem*, p. 2.

o una única verdad nacional para lidiar con la totalidad del impacto psicológico del pasado.

Segunda parte

Lenguaje y comunicación

El uso del lenguaje y del discurso, creados alrededor de una comisión de la verdad —por el Estado—, resultan decisivos para su práctica, especialmente en la promoción de su mandato, visión y llamado a la participación de la sociedad civil. Pero, debido a que la interpretación del lenguaje puede ser equívoca, el simbolismo del discurso podría impactar sobre los individuos que lo reciben haciendo que la recepción del mensaje lo modifique. Para que este mecanismo vertical sea efectivo la creación del discurso ‘correcto’ se vuelve fundamental.

En Perú, la comunicación inicial de la CVR con las comunidades afectadas se produjo principalmente a través de cinco oficinas regionales que lideraron equipos fijos y móviles encargados de promover la participación y de tomar declaraciones. Estos equipos estaban compuestos en su mayoría por voluntarios llamados “promotores de la verdad”. Además, durante varios meses se transmitieron, a través de la radio, anuncios en quechua que explicaban tanto las buenas intenciones de la Comisión como el propósito de su visita a determinadas áreas. A pesar de estos esfuerzos, los habitantes de áreas rurales aún se preguntaban quiénes eran en realidad los visitantes que querían tomar sus declaraciones y para qué usarían esa información.¹⁴ Pese a esto, la CVR recolectó cerca de 17 mil testimonios sobre la violencia, entre los que se incluían historias de masacres, desapariciones, tortura y abuso

14. Caroline Yezer, “Who Wants...”, p. 272.

sexual. La CVR también condujo 27 audiencias públicas retransmitidas en la televisión y radio peruanas, tanto en español como en quechua.¹⁵

No debe olvidarse que las áreas más afectadas por el conflicto fueron las rurales, donde la mayoría de la población era quechuahablante, con poco o ningún conocimiento del español. El hecho de que la CVR estuviese formada por comisionados hispanohablantes, de los cuales sólo uno tenía algún conocimiento del quechua, supuso un problema, tanto logístico como simbólico. En efecto, esta limitación no solamente hizo más difícil comunicar el mensaje y los objetivos de la Comisión para convencer a la gente de participar, sino que derivó en malos entendidos como consecuencia de las traducciones entre español y quechua. Por ejemplo, durante el gobierno de Toledo en 2001, el nombre de la Comisión fue cambiado a “La Comisión de la Verdad y *Reconciliación*”, pero esta última palabra tiene connotaciones distintas en quechua y en español. “En representaciones culturales andinas, ‘reconciliación’ significa perdón o *pampachanakuy* en Quechua, que significa enterrar algo en las pampas, evocando la idea de dejar ir al pasado”.¹⁶

Al cambiar el nombre de la Comisión las autoridades comunicaron un objetivo reconciliatorio que representaba una apuesta por vivir juntos a pesar de lo sucedido, pero fue entendido por algunas comunidades quechuas como una llamada a olvidar y perdonar, con la que no todas estuvieron de acuerdo.

De la misma manera, el hecho de que sólo uno de los miembros de la Comisión tuviera cierto nivel oral del quechua contribuyó a que las audiencias públicas fueran menos significativas —e incluso tildadas de

15. Jaymie Heilman, “Truth and Reconciliation Commission of Peru” en *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 1.

16. Agustín Espinosa, Darío Páez, Tesania Velázquez *et al.*, “Between Remembering and Forgetting the Years of Political Violence: Psychosocial Impact of the Truth and Reconciliation Commission in Peru” en *Political Psychology*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, vol. 38, N°. 5, septiembre de 2016, pp. 849-866, p. 854.

irrespetuosas— para algunos. A menudo la falta de confianza general solía expresarse a través de estas discusiones sobre el idioma, especialmente al inicio de las actividades de la Comisión, como se argumentó en una de las audiencias: “Qué confianza puede tener la población en esta comisión de la verdad si no conocen [a] los pobladores. Quisiera que me respondan en Quechua, por favor”.¹⁷

Hablar en su idioma nativo podía ser visto como una forma de reconocimiento de la identidad y de la voluntad de las comunidades rurales, que a lo largo de la historia habían sido negadas por el Estado.¹⁸ No obstante, a pesar de que circularon anuncios en quechua que informaban sobre la posibilidad de hablar en ese idioma durante las audiencias, esta opción no sólo estuvo limitada por la disponibilidad de traductores, sino que, en realidad, el idioma oficial del discurso aún era el español. Así, para participar completamente y entender el proceso de la CVR, muchos debían desarrollar competencias lingüísticas avanzadas en un segundo idioma. Este requerimiento de hablar un idioma no nativo se convirtió en un criterio para empoderarse y acceder al proceso de sanación a través de la comisión; si bien al precio de una pérdida del control sobre la identidad propia.¹⁹

Contexto histórico y participación

Además del uso del lenguaje, hay otro factor que explica la falta de confianza y la resistencia inicial a la participación en la CVR. Tal factor es la ausencia de responsabilidad del Estado y la falta de garantías de seguridad, ambas con raíces en tiempos previos al conflicto, en especial si se considera la marginalización de comunidades rurales e indígenas en países latinoamericanos como Perú desde tiempos coloniales.

17. Silvio Rendón, “CVR: ¿Qué confianza puede tener la población en esta comisión?” en YouTube, 29/VIII/2013, <https://www.youtube.com/watch?v=kLC1acCbzlc> Consultado 30/VII/2019.

18. Lisa Laplante y Kimberly Theidon, “Truth with...”, p. 238.

19. Ashley Greenwood, “Authority, Discourse...”, p. 9.

La continua subordinación estructural de las sociedades indígenas en Perú (o la colonización interna)²⁰ ha incrementado su distanciamiento o desconfianza del gobierno. Además, según propone Hamber, “los sistemas de explicación y significado para el sufrimiento propio —‘ellos son un enemigo maligno’—”²¹ se han convertido en la norma y, quizás, en parte de la propia identidad de las víctimas. Cuando tras un conflicto la narrativa oficial pasa a promover la reconciliación y la inclusión, no sólo introduce problemas para lidiar con los traumas de la guerra, sino que exige también una re-evaluación completa de la identidad propia; lo que incluye la identidad de las comunidades indígenas que consideran a un actor autoritario como el Estado una amenaza para su preservación y no un facilitador de sanación.

Sin embargo, desde esta perspectiva histórica se puede entender tanto la resistencia a participar como la decisión de hacerlo. Con independencia de que haya o no suficiente confianza en los objetivos de una comisión de la verdad como la CVR, ésta puede ser una plataforma para romper la subordinación estructural de sociedades indígenas, pues las ayuda a movilizarse y a luchar por una plataforma política más radical contra las estructuras subyacentes de la desigualdad social, a fin de conseguir la estabilidad y la seguridad que les fueron negadas en el pasado.²² No obstante, un reconocimiento tal como el descrito en las líneas anteriores involucra asimismo un proceso de acomodación²³ de las comunidades indígenas, el cual se deriva de su propia participación en un mecanismo que —plagado de una ideología liberal— va contra su modo de vida comunitario.²⁴

20. James Tully, “The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom” en Duncan Ivison, Paul Patton y Will Sanders (Eds.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 36–59, pp. 37–38.

21. Brandon Hamber, “Dealing with...”, p. 8.

22. Caroline Yezer, “Who Wants...”, p. 274.

23. Tully explica que las adaptaciones son en verdad una práctica colonial interna que permite a los subordinados ganar un poco de reconocimiento o derechos, pero a expensas de “rendir” parte de su existencia en tanto que pueblos autónomos. James Tully, “The Struggles...”, p. 41.

24. *Ibidem*, p. 45.

Tercera parte

La sanación nacional y colectiva

Una narrativa común es que las comisiones de la verdad pretenden generar sanación en el plano individual y nacional por medio de la práctica de ‘decir la verdad’.²⁵ Así, la tensión entre la sanación nacional y comunitaria para prevenir la repetición de actos pasados, y el proceso de sanación cultural, se dispara a través de las prácticas tradicionales de las comisiones de la verdad. Velázquez y otros, por ejemplo, argumentan que la participación supone un coste emocional que producirá esperanza para la sociedad post-conflicto en general,²⁶ mientras que Parent afirma que uno debe rendir cuentas personales para curar el ‘yo’, aunque esto no se encuentre en línea con las narrativas oficiales de sanación y reconciliación nacionales.²⁷ Además, la sanación de un individuo, un colectivo o una nación no son procesos similares. Ignatieff cuestiona la idea de tratar a las naciones como si sus psiques fueran similares a las de los individuos. Para este mismo autor ya es bastante problemático adjudicar a un individuo una identidad única como para hablar de la sanación de una identidad nacional, cual si se tratara de un individuo con una única conciencia, identidad y memoria.²⁸ Cuando aplicamos esto en el marco de referencia de la comisión de la verdad en Perú constatamos que su narrativa se dirige a incrementar las expectativas de recibir justicia mediante la promoción de la sanación nacional a través de la participación, a cambio de no reconocer la necesidad de una sanación diferente para individuos y comunidades.

25. Simon Robins, “Failing Victims? The Limits of Transitional Justice in Addressing the Needs of Victims of Violations” en *Human Rights and International Legal Discourse*, Intersentia Ltd., Cambridge, vol. 11, N° 1, enero de 2017, pp. 41-58, p. 43.

26. Tesania Velázquez, Evelyn Seminario e Iris Jave, “Imágenes de la violencia. Los retos de la justicia transicional y su costo emocional” en *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, vol. 33, No. 34, 2015, pp. 203-225, p. 221.

27. Geneviève Parent, “Peacebuilding, Healing, Reconciliation: An Analysis of Unseen Connections for Peace” en *International Peacekeeping*, Taylor & Francis Group, Abingdon, vol. 18, N° 4, agosto de 2011, pp. 379-395, p. 387.

28. Brandon Hamber, “Does the Truth...”, p. 4.

La narrativa empleada por Desmond Tutu en Sudáfrica²⁹ fue utilizada de nuevo y en forma literal en Perú por medio de referencias directas a su postura y la distribución de los mismos panfletos que expresaban la noción de heridas compartidas que se curarían al ‘decir la verdad’. Un ejemplo de cómo la sanación individual y nacional a través de la verdad fue promovida —pero no necesariamente entendida como tal por individuos de comunidades indígenas— es un folleto llamado “Mujeres peruanas, ustedes también den su testimonio”.

El gráfico presentaba una mujer vestida con las tradicionales faldas andinas y sombreros de fieltro, atormentada por memorias traumáticas de ser violada durante la guerra por un hombre no identificado. Una de sus amigas, otra mujer del pueblo, que ya había dado su testimonio, la anima a hablar con un amable investigador de la Comisión. Le asegura que, al hablar del pasado, “se sentirá como que le han quitado un peso de encima”.³⁰

No obstante, como identificó Yezer en sus estudios etnográficos en el área de Ayacucho, muchas personas del pueblo de Wiracocha consideraban que hablar sobre su doloroso pasado era un mecanismo del Estado para continuar la subordinación del campesinado, en lugar de buscar la sanación nacional.³¹

A menudo la identidad de las personas en áreas rurales depende fuertemente de costumbres y tradiciones comunes. Las comisiones de la verdad, sin embargo, suelen individualizar a las víctimas, las separan de sus comunidades y, por lo tanto, de las diferentes motivaciones políticas —o de otro tipo— de la violencia a la que fueron sometidas.³² Así, mientras que las comisiones toman declaraciones de forma privada

29. Caroline Yezer, “Who Wants...”, p. 278. Desmond Tutu creó la retórica de heridas compartidas y de la importancia de la curación nacional. Estableció la idea de que uno tiene que decir la verdad para llegar a la curación individual, además de la nacional.

30. *Ibidem*, p. 279.

31. *Ibidem*, p. 280.

32. Simon Robins, “Failing Victims...”, p. 48.

para asegurar la dignidad y voluntad del individuo, en el caso peruano esta dinámica fue considerada por muchos como una falta de respeto hacia sus comunidades. La tensión de las identidades colectivas en relación con la CVR se vio luego reflejada en las formas en las que los testimonios fueron recolectados. Por otra parte, algunas discrepancias en el uso del lenguaje y el simbolismo demostraron tensiones entre participantes y entrevistadores. Debido al levantamiento de declaraciones individuales, por ejemplo, los habitantes del pueblo de Wiracocha sintieron que el poder de presentar su narrativa, construida de manera común, les había sido negado; una narrativa que esperaban pudiese contribuir al cambio de una forma distinta a las narrativas individuales.³³ Además, las preguntas en los cuestionarios también dejaron inconformes a los pobladores.³⁴ Preguntas como “¿Después de semejante masacre, odias ahora a “Sendero Luminoso”? y “¿Hay alguna posibilidad de que logres perdonar a los rebeldes por la pérdida de tus familiares y amigos?” daban poco espacio para matices y distintas experiencias. Estas preguntas muestran un enfoque que busca generar información de naturaleza cuantitativa, antes que cualitativa, lo que da lugar a la creación de una única narración colectiva nacional, en lugar de reconocer diversas experiencias individuales o comunitarias.

Un último ejemplo que demuestra esta tensión con el discurso creado por el Estado es el de la comunidad asháninka. El modo en el que los grupos asháninkas querían establecer su identidad contrastaba con el discurso nacional creado sobre la sanación y el ‘decir la verdad’, y con la manera en la que el Estado quería reconocer errores del pasado al declarar a grupos marginados —por ejemplo, los asháninkas— como víctimas. Los grupos asháninkas preferían un reconocimiento para el futuro en donde el pasado permaneciera oculto.³⁵ Es claro que esta posición iba contra la idea de ‘decir la verdad’ como manera de curar

33. Caroline Yezer, “Who Wants...”, p. 277.

34. *Ibidem*, pp. 277-278.

35. Ashley Greenwood, “Authority, Discourse...”, p. 10.

y reconciliar, y puso en evidencia la limitada libertad de las minorías en un mecanismo supuestamente centrado en las víctimas. De modo más específico, lo anterior demuestra cómo la voz propia sólo tiene fuerza a través de la idea de “acomodación” que se señaló antes, así como a través del uso de los discursos e ideologías aceptadas por la CVR.³⁶ En otras palabras, para que las minorías sean reconocidas³⁷ y consideradas en futuros programas de reparación, deberían someterse a una definición de su identidad con la que no necesariamente estarían de acuerdo. En este caso, la condición es la victimización de los asháninka, lo que da lugar a grandes obstáculos para la sanación, a consecuencia de identificar el ‘yo’ con la victimización impuesta por la CVR en nombre de la reconciliación.³⁸

Discusión

La primera parte de este trabajo introdujo la tensión a partir de la regla de ‘decir la verdad’ como manera única o superior de lidiar con la sanación en situaciones de atrocidades cometidas masivamente. Al tomar en cuenta las diferentes experiencias traumáticas de distintos grupos de personas, y la pluralidad de significados conferidos a tales experiencias (por ejemplo, los significados asignados por comunidades indígenas peruanas), este análisis ha intentado cuestionar esta regla.

La segunda parte retomó esa tensión al identificar las interpretaciones incorrectas de la narrativa de la CVR como consecuencia de la puesta en juego de diferentes idiomas e interpretaciones, y sugirió que esta narrativa no fue diseñada centrándose en la autocomprensión de las víctimas, aun cuando declaraba hacerlo. Los estudios antropológicos referidos traen al debate la subordinación estructural y las divisiones originadas en el pasado colonial peruano, que continúan incorpora-

36. Lamont Lindstrom, “Context contests...”, pp. 104–105.

37. Ashley Greenwood, “Authority, Discourse...”, p. 10. Ver también James Tully, “The Struggles...”, p. 57.

38. Geneviève Parent, “Peacebuilding, Healing...”, p. 390.

das en los marcos de referencia de justicia transicional. Asimismo, la falta de adaptación contextual también pone de manifiesto el valor simbólico del lenguaje en el marco de la resistencia a participar. Esto destaca el importante valor cultural del lenguaje para las identidades indígenas frente al Estado.

Finalmente, las primeras prácticas de la CVR —y quizás de las comisiones de la verdad en general— han mostrado que se intenta acortar la distancia entre la sanación nacional e individual mediante audiencias individuales y la toma de declaraciones, lo que supondría asegurar el reconocimiento de los individuos; sin embargo, la última parte del artículo mostró que al crear una narrativa que priorizó la sanación nacional, las necesidades del individuo y las comunidades en el proceso de sanación fueron socavadas.

Conclusión

Si se tiene presente que en este artículo sólo se analizó una fracción de las primeras fases de la CVR, poco se puede concluir acerca de las implicaciones a largo plazo de su narrativa sobre la sanación nacional. Sin embargo, si se consideran la arbitrariedad de la participación voluntaria y la necesidad de participación de las comunidades indígenas para que sean elegibles en los programas de reparación, puede concluirse que la CVR parece haber limitado a las personas en el momento de decidir cuándo y cómo sanarse. Evidentemente, la sanación personal y colectiva son distintas entre sí, pero a menudo se contraponen a la exigencia social de seguir adelante y dejar el pasado atrás. Quizás sólo al mirar a la CVR desde un enfoque psicosocial, como aquí se ha hecho, será posible entender por qué el proceso de sanación se adentra en una dimensión política que no incluye el bienestar psicológico de manera más holística. Simultáneamente, no debe olvidarse que la CVR aún es parte de un rompecabezas, que puede seguir mejorando en sí misma y que busca, sobre todo, contribuir a mejorar una situación imperfecta.

Una comisión de la verdad puede constituir una plataforma que lleve a mejores intervenciones psicosociales que permitan distintos procesos sanativos; sin embargo, hay que insistir en que, mientras esta plataforma no comunique de manera inclusiva, no pasará de ser un mecanismo vertical incapaz de conseguir sus objetivos de centrarse en las víctimas, desde abajo hacia arriba, y permitir la sanación de todas y todos. X

Fuentes documentales

- Balint, Jennifer, Evans, Julie y McMillan, Nesam, “Rethinking Transitional Justice, Redressing Indigenous Harm: A New Conceptual Approach” en *International Journal of Transitional Justice*, Oxford University Press, Oxford, vol. 8, Nº. 2, julio de 2014, pp. 194-216.
- Espinosa, Agustín, Páez, Darío, Velázquez, Tesania *et al.*, “Between Remembering and Forgetting the Years of Political Violence: Psychosocial Impact of the Truth and Reconciliation Commission in Peru” en *Political Psychology*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, vol. 38, Nº. 5, septiembre de 2016, pp. 849-866.
- Freeman, Mark, *Truth Commissions and Procedural Fairness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Galappatti, Ananda, “What is a Psychosocial Intervention? Mapping the Field in Sri Lanka” en *International Journal of Mental Health, Psychosocial Work & Counselling in Areas of Armed Conflict*, War Trauma Foundation, Diemen, Países Bajos, vol. 1, Nº. 2, septiembre de 2003, pp. 3-17.
- Greenwood, Ashley, “Authority, Discourse and the Construction of Victimhood” en *Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Routledge/Taylor & Francis Group, Abingdon, enero de 2019, pp. 746-758.
- Hamber, Brandon, “Does the Truth Heal? A Psychological Perspective on Political Strategies for Dealing with the Legacy of Political Violence” en Biggar, Nigel (Ed.), *Burying the Past: Making Peace and*

- Doing Justice after Civil Conflict*, Georgetown University Press, Washington, 2001, pp. 1-8.
- “Dealing with Painful Memories and Violent Pasts: Towards a Framework for Contextual Understanding” en Austin, Beatrix y Fischer, Martina (Eds.), *Transforming War-related Identities. Individual and Social Approaches to Healing and Dealing with the Past*. Handbook Dialogue No. 11, Berghof Foundation, Berlín, 2016, pp. 1-21.
- Heilman, Jaymie, “Truth and Reconciliation Commission of Peru” en *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Laplante, Lisa y Theidon, Kimberly, “Truth with Consequences: Justice and Reparations in Post-Truth Commission Peru” en *Human Rights Quarterly*, Johns Hopkins University Press, vol. 29, N°. 1, febrero de 2007, pp. 228-250.
- Lindstrom, Lamont, “Context contests: Debatable truth statements on Tanna (Vanuatu)” en Duranti, Alessandro y Goodwin, Charles (Eds.), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 101-124.
- Parent, Geneviève, “Peacebuilding, Healing, Reconciliation: An Analysis of Unseen Connections for Peace” en *International Peacekeeping*, Taylor & Francis Group, Abingdon, vol. 18, N°. 4, agosto de 2011, pp. 379-395.
- Rendón, Silvio, “CVR: ¿Qué confianza puede tener la población en esta comisión?” en *YouTube*, 29/VIII/2013, <https://www.youtube.com/watch?v=kLC1acCbzlc> Consultado 30/VII/2019.
- Robins, Simon, “Failing Victims? The Limits of Transitional Justice in Addressing the Needs of Victims of Violations” en *Human Rights and International Legal Discourse*, Intersentia Ltd., Cambridge, vol. 11, N°. 1, enero de 2017, pp. 41-58.
- Root, Rebecca, “Through the Window of Opportunity: the Transitional Justice Network in Peru” en *Human Rights Quarterly*, Johns Hop-

- kins University Press, Baltimore, Maryland, vol. 31, Nº. 2, mayo 2009, pp. 452-473.
- Tully, James, “The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom” en Ivison, Duncan, Patton, Paul y Sanders, Will (Eds.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 36-59.
- Velázquez, Tesania, Seminario, Evelyn y Jave, Iris, “Imágenes de la violencia. Los retos de la justicia transicional y su costo emocional” en *Anthropologica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, vol. 33, No. 34, 2015, pp. 203-225.
- Yezer, Caroline, “Who Wants to Know? Rumors, Suspensions, and Opposition to Truth-telling in Ayacucho” en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Routledge/Taylor & Francis Group, Abingdon, vol. 3, Nº 3, noviembre de 2008, pp. 271-289.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO



Descubre algo desafiante

ITESO, libres para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

- **Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**
Una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida
- **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**
Reflexión que transforma

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara
Tel. 3669 3535 / 01 800 714 9092
carreras@iteso.mx
carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO
Tels. 3669 3569 | 01 800 364 2900
posgrados@iteso.mx
posgrados.iteso.mx



UNIVERSIDAD DE
EXCELENCIA
ACADÉMICA

AUSJAL

Precios 2020

	México	Extranjero
Número individual reciente	80 pesos	8 dólares
Suscripción anual, 2 números	150 “	15 “
Suscripción a estudiantes	130 “	13 “

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totok*

Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO
45604 Tlaquepaque, Jalisco, México
Tel. (33) 3134 2974
revistaxipetotok@iteso.mx

Atención personal con Saraí Salazar (saraisalazar@iteso.mx)
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes de 12:00 a 20:00 horas.

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar directamente a la cuenta de Carlos Sánchez Romero
San Pedro Tlaquepaque, BBVA (Sucursal ITESO): 0465671663
Para transferencia interbancaria: CLABE 012320004656716632
Enviar un email con la fecha del depósito
y número de referencia o llamar a nuestro teléfono.

“Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido
Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.
2. En cuanto al formato
Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:
 - a. Ser trabajos inéditos.
 - b. Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
 - c. Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
 - d. Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A, T, E, L, A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
 - e. Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.
3. En cuanto al envío y recepción
Los archivos de los trabajos deberán:
 - a. Ser enviados a la dirección: dezasc@iteso.mx
 - b. Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece, *Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.
4. En cuanto a la publicación
La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:
 - a. El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
 - b. El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse con tal de que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo. *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas. También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.