

UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

GLOBALIZACIÓN, CAPITALISMO, POLÍTICA Y ÉTICA

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, con mención en Filosofía Política

Autor:

Jorge Orlando Riveros Pérez

Profesor patrocinante:

Fernando Valenzuela E.

Profesores informantes:

Carlos Ruiz

2004

A mi esposa, hijos y nietos con el mayor amor que soy capaz de dar, junto con mis agradecimientos por enriquecer mi vida, y mis disculpas por aquello que no haya hecho bien.

ABSTRACT

La presente tesis constituye un estudio que intenta explicar la génesis de la globalización y lo que ella significa, considerando principalmente las consecuencias en sus aspectos filosóficos, humanos, sociales, políticos y éticos. La conclusión conceptual que se ha obtenido es que la globalización constituye el resultado de la unión de las características expansivas de las ciencias, en especial de la economía que utiliza el sistema económico capitalista como su herramienta para aumentar la riqueza, con el estado republicano que también contiene características expansivas, reforzado por la política liberal que utiliza la libertad natural como base de la sociedad.

Esta situación se materializa en el Estado Norteamericano que, complementado con la política del New Deal, evoluciona produciendo el Estado Benefactor de los Estados Unidos. El término de la Segunda Guerra Mundial permitió que las condiciones de posibilidad de la globalización se materializaran, a través del poder económico de que disponían los Estados Unidos, potenciado éste por el Acuerdo de Bretton Wood que impuso el Dólar Norteamericano como patrón monetario internacional. Con ello las grandes empresas norteamericanas pudieron expandir sus actividades para la recuperación económica de los países de Europa, Japón y de las naciones resultantes del término de las colonias europeas en el globo en la posguerra, instalando en dichos territorios el Estado Benefactor, modelo capitalista de libre mercado que somete a la sociedad al dominio del capital y del estado disciplinario que se rige sólo por la ética del mercado y del dinero.

Hanna Arendt, cuyo pensamiento es fundamental en esta tesis, en su obra Los Orígenes del Totalitarismo, presenta una teoría respecto a las condiciones sociales, políticas y económicas previas, que son precursoras del totalitarismo, y serían agentes posibilitadores de ellos. En lo fundamental, se

resume en que es necesario que se haya producido en las masas una solidaridad negativa, que conlleva una disociación de las relaciones sociales normales, que hace posible a un líder imponer a ellas una ideología mediante la propaganda y el terror. La ideología que hace posible la globalización actual es el capitalismo economicista con libertad de mercado, convirtiendo a este sistema en totalitarismo economicista.

Con cualquier totalitarismo el hombre pierde su libertad de pensar, su voluntad para decidir, pierde contacto con sus semejantes en la vida social y política, pierde su ser sí mismo, pierde su identidad y pierde contacto con la realidad. ¿Qué le queda?

INTRODUCCIÓN

El tema central de la presente tesis aborda, en términos generales, la globalización como problema filosófico central que se encontraría directamente vinculado a algunos aspectos básicos del capitalismo y las consecuencias naturales que tendría en sus aspectos éticos y políticos.

Muy influenciado por el pensamiento de Hanna Arendt, se examina la globalización en una perspectiva que podría estimarse negativa, dado que esta autora ha sido muy categórica en afirmar que el ideologismo economicista estaría influyendo poderosamente en términos tales que las consecuencias de este fenómeno, llevada a los niveles éticos y políticos, dirige gravemente hacia resultados totalitarios que afectarían en lo esencial la vida ética y política de la época contemporánea, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX.

Para estos efectos, es conveniente establecer algunas definiciones que ayudarán a circunscribir el campo de análisis de algunos conceptos que se utilizan. De este modo, en términos generales, entendemos por globalización la utilización de una única idea recurrente y avasalladora de las formulaciones generales de la cultura, que tendría enorme influencia en los desarrollos de las formulaciones de la vida ética y política de las comunidades. En una aproximación, no del todo exacta, podríamos señalar que la generosa concepción del espíritu hegeliano es reducida a un rasgo mínimo y preocupante del sentido último de la cultura toda.

El totalitarismo, que aparece como un instrumento decisivo de la globalización, ha sido considerado, siguiendo la concepción de Hanna Arendt, como el intento de transformación de la individualidad, que lleva como designio un elemento de destrucción que se demuestra como dominante en el desarrollo actual. (Recordemos que Hanna Arendt, en este contexto, lleva en la retina muy fuertemente afianzada en la imagen los acontecimientos europeos que fueron los que originaron la Segunda Guerra Mundial).

Por este motivo, algunos aspectos centrales de la globalización, que ha mostrado tanta influencia en el momento presente en relación con los conceptos de política y ética, en una vinculación necesaria con el desarrollo del capitalismo contemporáneo, daría margen a una reflexión a fondo del particular.

En efecto, el capitalismo, como expresión económica del desarrollo cultural superior, entra en una vinculación estrecha con los conceptos totalitarios, que de algún modo tendrán una incidencia muy importante en el desarrollo de la globalización misma. En este sentido, el marco de referencia del capitalismo está directamente consignado en la utilización más o menos absoluta de la demanda, de la

ley de oferta y demanda, de la relación costo beneficio y de una tendencia “cosista” en el manejo de los productos sociales. Esta situación va a generar, naturalmente, una concepción amplia de la teoría del estado, lo que nos obligará en el desarrollo de la tesis a hacer un estudio comparativo entre estas concepciones del estado, en relación con la teoría hegeliana que nos resulta especialmente consistente en esta materia.

Es indudable que una concepción totalitaria del estado, en la que cambian en forma completa los derechos y las obligaciones de los individuos y algunas normas básicas de los conceptos de justicia, que aparecen en una visión transpersonalista de la vida social, obligarán necesariamente a tener en cuenta las visiones éticas y políticas que se plantean en el totalitarismo.

Estas visiones serán abiertamente controvertidas en la visión hegeliana sobre la base de las formulaciones de estos aspectos que aparecen como decisivos en la Filosofía del Derecho de Hegel. En la tesis se ha empleado la metodología utilizada en la forma normal de abordar este tipo de trabajo.

En este sentido se ha tratado de definir el problema mediante la recolección de los antecedentes confiables disponibles sobre él para analizarlos y seleccionar aquella información pertinente y relevante, ordenando la información seleccionada en forma útil para los fines del problema definido con el fin de poder utilizarla para comprender las causas del problema y, de ser posible, buscar o intentar crear una solución. Además, debemos destacar que se ha utilizado una selección de textos de obras de diferentes autores relacionadas con el tema que resumen, a mi juicio, las ideas fundamentales del pensamiento de los autores sobre el problema.

El título de la presente tesis representa el orden en que se visualiza el problema de la globalización, que es el inverso del orden de desarrollo o génesis del problema: ética, política, capitalismo y globalización. Porque se transforman y debilitan los valores éticos se deteriora la conducta política, que queda sometida a los valores del capitalismo competitivo, cuya expresión extrema es el capitalismo globalizado. En consecuencia, se analiza primeramente el totalitarismo, para continuar con el capitalismo y la política, expresada ésta por el Estado.

En atención a lo anterior es necesario precisar los conceptos de uso frecuente de qué es la política, el capitalismo, el estado moderno europeo y el estado norteamericano para poder comprender lo que es la globalización. Primariamente, es muy útil el analizar qué es el totalitarismo, para lo cual es fundamental el estudio efectuado por Hanna Arendt en su obra *Los Orígenes del Totalitarismo*, en especial su Parte III: Totalitarismo.

De igual manera, para la comprensión del problema por analizar, adquieren extraordinaria importancia las obras de Hegel: “Filosofía de la Historia Universal” y “Principios de la Filosofía del Derecho”.

Para entender el desarrollo de la globalización en su conjunto constituye un texto digno de considerar la obra "Imperio" de Michael Hardt y Antonio Negri que, además, plantea la posibilidad de una alternativa de globalización humanista.

Esta alternativa está basada en el poder de la multitud (biopoder), la que debe luchar por una ciudadanía global, un salario social y un ingreso garantizado para cada uno de los individuos globalizados.

Se utiliza la presentación de Ortega y Gasset de la obra de Hegel La Filosofía de la Historia Universal, (traducción de Gaos), en la que expresa lo que es el individuo humano en su relación de convivencia con otros individuos humanos: vivir en sociedad. Antes que sujetos psíquicos somos sujetos sociológicos, que vivimos en el presente apoyados en un pasado para construir juntos un futuro. Lo anterior, es expresado por Ortega en una forma tan ordenada, clara y amistosa que nos servirá para visualizar una posición filosófica sobre el ser social del hombre, al que le atribuimos un valor incalculable.

No cabe duda que la vinculación de Ortega y Gasset con Hanna Arendt entregará dividendos muy fecundos que hasta el momento no han sido suficientemente considerados.

En efecto, visualizamos que a la descripción del totalitarismo que plantea H. Arendt, las observaciones de Ortega van a reforzar en forma significativa el alcance negativo de los totalitarismos, que en el caso del madrileño tendrán además connotaciones muy importantes en relación a lo que podríamos llamar "el totalitarismo de las ciencias", según se verá más adelante.

A este respecto, la parte seleccionada del texto de este autor servirá para precisar la diferencia que existe entre encontrarse con un mineral o cosa similar o con otro ser humano, con el cual se produce una convivencia. En efecto, este autor sostiene que:

"La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que tangentean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía; así como la mía aquellas. Ahora bien, encontrar ante sí otra vida, no es lo mismo que hallar un mineral. Este queda incluido, incrustado en mi vida como mero contenido de ella".Lo anterior tendrá un alcance humanista inequívoco en relación con los aspectos propiamente totalitarios.¹

Agrega el filósofo: "Pero otra vida humana ante mí no es sin más incluible en la mía, sino que mi relación con ella implica una independencia de mi y la consiguiente reacción original de ella sobre mi

¹ Hegel, FILOSOFIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL, (Traducción de Gaos), pg. 30

acción. No hay pues, inclusión, sino convivencia"², posición que será muy orientadora en relación a los otros aspectos que influyen en el sistema. Con ello quiere indicar que nuestra vida pasaría a ser trozo de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo. Esta convivencia implica una interacción vital entre dos personas que afecta a ambos individuos de distinta manera constituyendo dos series de fenómenos psíquicos que en conjunto generan un fenómeno ultra psíquico. En opinión del pensador:

“En el convivir se completa el vivir del individuo; por tanto, se le toma en su verdad y no abstraído, separado. Pero, al tomar el vivir como un convivir, adopto un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual, donde todo está referido a mí en la esfera inmanente que es, para mí, mi vida. La convivencia interindividual es una primera transcendencia de lo inmediato y psicológico. Las formas de interacción vital entre dos individuos – amistad, amor, odio, lucha, compromiso, etc. – son fenómenos biformes en que dos series de fenómenos psíquicos constituyen un hecho ultrapsíquico. No basta que yo sea un alma y el otro también para que nuestro choque o enlace sea también un suceso psicológico”.³

El considera que la psicología estudia lo que pasa en un individuo, y sería enturbiar su concepto llamar también psicología a la investigación de lo que no pasa a la postre, en ninguna de ellas. Indica sobre el particular: "Por eso digo que es un hecho trascendente de la vida individual y que descubre un orbe de realidad radicalmente nuevo frente a todo lo psíquico".⁴

Pero esta relación social producida entre dos individuos al expandirse a los otros miembros del grupo humano más lejanos genera la vida social, que considera lo individual, lo interindividual y lo colectivo, modifica la visión de sí mismo y lleva al reconocimiento de que la vida individual se apoya como en un fondo que era ajeno a él: la sociedad.

Se concluye de ello que antes que sujetos psíquicos somos sujetos sociológicos, en el que los conceptos de comunidad y relaciones interpersonales tendrán una enorme importancia para la vida humana.

En este punto resulta conveniente examinar la globalización, de tanta actualidad en el presente, conjuntamente con los conceptos de política y ética, a los que se encuentra tan vinculada. Las ideas de Ortega y Gasset aparecen anunciando de alguna manera los factores negativos que con posterioridad se presentarán como contrarias a los procesos de globalización porque ésta no tendría la posibilidad de desarrollar la perspectiva humana de esta convivencia. Del mismo modo, estas ideas de Ortega y

² Ibíd, pg 30

³ Ibíd, pg 30

⁴ Ibíd, pg 31

Gasset, definen con claridad un concepto de modernidad que no van a ser reconocidas en los desarrollos actuales de la globalización, porque esta última no tomaría en cuenta los resultados integrales de los procesos de convivencia social que él se encarga de consignar en su obra filosófica.

Este complejo de dos vidas vive a su vez por sí según nuevas leyes, con original estructura, y avanza en su proceso llevando en su vientre mi vida y la de otros prójimos. En realidad, Ortega se refiere al hecho de un destino común que participa con la del prójimo. Lo indica expresamente al señalar:

"Pero esta vida interindividual, y cada una de sus porciones individuales, encuentra también ante sí un tercer personaje: la vida anónima – ni individual ni interindividual –, sino estrictamente colectiva, que envuelve a aquellas y ejerce presiones de todo orden sobre ellas. Es preciso, por tanto, trascender nuevamente y de la perspectiva interindividual avanzar hacia un todo viviente más amplio que comprende lo individual y lo colectivo; en suma: la vida social. Esta nueva realidad, una vez advertida, transforma la visión que cada cual tiene de sí mismo."⁵

En verdad, conjetura el filósofo que:

“Si al principio le pareció ser él una sustancia psíquica independiente y la sociedad mera combinación de átomos sueltos como él y como él suficientes por sí mismos, ahora se percata de que su persona vive, como de un fondo, de esa realidad sobreindividual que es la sociedad. Rigurosamente, no puede decir donde empieza en él lo suyo propio y donde termina lo que de él es materia social. Ideas, emociones, normas que en nosotros actúan, son, en su mayor número, hilos sociales que pasan por nosotros y que ni nacieron en nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad. Así notamos toda la amplitud ingenua de la abstracción cometida cuando creíamos plenamente recogida nuestra realidad por la psicología. **Antes que sujetos psíquicos somos sujetos sociológicos.**”⁶

Finalmente, la sociedad es una construcción sobre la base de un pasado, que es inmanente a ella, que permite en el presente proyectar un futuro común. Se trata de una descripción sobre elementos integrales que formarían parte de la cultura, que la globalización no podría representar en forma idónea, porque el esquema que reproduce es, de modo muy sesgado, puramente gnosciológico, que, en la posición de Milton Friedman, considera toda actividad humana sujeta sólo al libre mercado, único lugar éste en que el hombre ejerce su libertad, dejando fuera de él la filosofía y la moral.

Respecto de la vida social, de la sociedad y especialmente del tiempo Ortega además expresa:

“Pero a la vez, la vida social se encuentra siempre incompleta en sí misma. El carácter de cambio incesante y constitutivo movimiento, flujo o proceso que aparece, desde

⁵ Ibíd, pg 31

⁶ Ibíd, pg 31

luego, en la vida individual, adquiere un valor eminente cuando se trata de la vida social. En todo instante, es este algo que viene de un pasado, es decir, de otra vida social pretérita, y va hacia una vida social futura. El simple hecho de hallarse estructurado todo hoy social por la articulación de tres generaciones, manifiesta que la vida social presente es sólo una sección de un todo vital amplísimo, de confines indefinidos hacia pasado y futuro, que se hunde y esfuma en ambas direcciones.⁷

Esta es *sensu stricto* la vida o realidad histórica. No digamos vida humana o universal. Precisamente, uno de los temas historiológicos es determinar si estas dos palabras <<humanidad>> - en sentido ecuménico - y <<universalidad>> o <<mundialidad>>, son formas efectivas de realidad histórica o meras idealizaciones. Este círculo vital máximo a que hemos llegado es lo histórico”.⁸

El desarrollo de esta tesis se inicia en el Capítulo 1º con la visión del totalitarismo de Hanna Arendt quien elabora una teoría respecto a su origen y las condiciones precursoras del totalitarismo, las que considera fundadas por el capitalismo. Este transformó al *homo faber* en animal laborans, cambio que culmina con el surgimiento en la sociedad de la solidaridad negativa, generadora de una masa desorganizada en la que los individuos no tienen nada en común, lo que permite a un líder imponer una ideología mediante el uso de la propaganda y el terror totalitarios.

En tal caso, la visión de Ortega, de que somos más sujetos sociológicos que sujetos psíquicos es opuesta al totalitarismo, coincidiendo en tal sentido con Hanna Arendt, autora que además plantea que con cualquier totalitarismo el hombre pierde: su libertad para pensar, su voluntad para decidir, su relación con sus semejantes, su ser sí mismo, su identidad y el contacto con la realidad del mundo. Ambos autores plantean además que las ciencias contienen características totalitarias, coincidiendo con Heidegger en su visión del pensar calculante, característico de las ciencias que dominan en la modernidad, como expresión de la voluntad de poder.

El Capítulo 2º aborda el capitalismo, definido por Julián Freund como un sistema económico puro sin incorporar valores de ningún tipo; como herramienta de la ciencia económica cuyo fin es satisfacer las necesidades humanas mediante la optimización del uso de los recursos materiales y humanos, para lo cual puede utilizar a todas las ciencias, incluida ella misma. La incorporación de los juicios valóricos, según Freund, es la tarea de la ciencia de la política, ciencia que llegó a generar en los inicios de la modernidad el Estado como la entidad encargada de establecer las normas que han intentado regular la convivencia social, mediante la ciencia del derecho.

⁷ *Ibíd*, pg 31

⁸ *Ibíd*, pg 32

Generalmente se interpreta como capitalismo al resultado de la unión del sistema económico puro con la competencia en el libre mercado, este último considerado el único medio regulador necesario para la satisfacción de las necesidades humanas. En el sistema económico puro constituyen su núcleo central los conceptos plusvalía, innovación y racionalización o cálculo racional.

Marx describe el sistema económico puro de tal manera que éste constituye prácticamente un modelo de tipo matemático cuya característica final es su expansividad, que como límite tiende a cubrir a la humanidad global en su espacio-tiempo convirtiéndose en herramienta fundamental al servicio del totalitarismo economicista.

Weber por su parte plantea que la ética del mercado libre y del dinero es considerado por toda ética como cosa abyecta entre hermanos. Esta ética, que es ética de la despersonalización, del mercado libre y del dinero es consecuencia de la ilimitada racionalidad de occidente y rige fatalmente el futuro de la humanidad; constituye la realidad social y ha dejado de ser opción.

Esta situación ha llegado al extremo, en el neoliberalismo, de convertir la idea del mercado y del dinero en el ideologismo del mercado total, que reduce a los sujetos sólo a sus funciones mercantiles y las relaciones sociales exclusivamente a las relaciones del mercado y, en tal caso, en el esquema del totalitarismo descrito por Hanna Arendt, se complementa con las técnicas de marketing y el temor al riesgo que significa quedar fuera del mercado y no obtener trabajo o, si se es empresario, que la empresa no sea viable y, en ambos casos, no disponer de recursos para vivir.

Podría pensarse que con el establecimiento de Los Derechos Humanos por las Naciones Unidas esta situación podría revertirse. Al respecto, de acuerdo con lo expresado por Hinkelmmert, dado que cualquier acción humana necesita de recursos materiales para su ejecución y que todas las teorías de la democracia desembocan en la designación de las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización de los derechos humanos.

Al entender dichas relaciones como la forma de acceder a la producción y distribución de los bienes materiales que en el mundo se expresan en el mercado resulta que lo único inviolable es la forma de acceder a la producción y distribución de los bienes: el ser humano con sus derechos ya no es el punto de partida sino el mercado. La citada jerarquización es necesaria por la complejidad de los derechos humanos y las contradicciones en el ejercicio de los mismos derechos.

En el Capítulo 3° se presentan dos planteamientos diferentes del concepto de Estado: el Estado hegeliano que contiene el Estado europeo y el Estado americano.

Según Freund, el Estado es un aparato jurídico-administrativo por cuyo intermedio la voluntad política intenta organizar el orden público, la concordia interna y la seguridad externa.

Por otra parte Hardt y Negri, en Imperio, plantea que Hegel puso en relieve que la liberación de la humanidad moderna sólo podía ser una función de su dominación, que el objetivo inmanente de la multitud se transformó en el poder necesario y trascendente del Estado, logrando además la síntesis de la soberanía moderna y la teoría del valor producida por la economía política capitalista, concluyendo que la soberanía europea moderna es la soberanía capitalista.

En lo fundamental, el capítulo contiene en forma amplia las ideas de Hegel respecto del Estado que resaltan la función social de éste al incorporar el concepto de libertad moral y la cultura como principios que debe asimilar cada individuo mediante la educación para ser miembro del Estado, al cual debe incorporarse para ser algo. Por estos motivos, el Estado es la expresión de la eticidad, entendida ésta como la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo. La educación tiene por objeto que el alma viva la primera parte de su vida teniendo al amor, la confianza y la obediencia como fundamento de la vida ética; como medio para transitar de la libertad natural a la libertad moral.

Se contraponen a lo anterior el origen republicano del Estado americano, especialmente basado en el concepto de república de Maquiavelo, y considera la libertad natural como fundamental para su constitución.

Además, Hardt y Negri en Imperio agregan que el pueblo republicano es un pueblo nuevo en éxodo que coloniza nuevos territorios vacíos (o vaciados de nativos norteamericanos), lo que es una consecuencia de la expansividad característica del fundamento republicano, capitalista y libertario de su Constitución Norteamericana.

En la historia del Estado norteamericano adquiere fundamental importancia la política del New Deal, solución a las contradicciones del progresismo norteamericano, al sintetizar la vocación imperialista y el capitalismo reformista dando origen al Estado Benefactor. Este era un capitalismo que quería ser transparente, regulado por el Estado que ejercía una planificación liberal: un gobierno disciplinario. Aclaran también que en una sociedad disciplinaria la sociedad en su conjunto queda absorbida bajo el dominio del capital y el Estado, y esa sociedad tiende a regirse solamente por los criterios de la producción capitalista.

El Capítulo 4º muestra la visión de Hardt y Negri, contenida en Imperio, de la génesis de la globalización, sus características y sus consecuencias.

Según los autores, a partir del término de la Unión Soviética y la caída del muro de Berlín, la humanidad ha presenciado una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales que ha generado una forma de soberanía global que denominan Imperio. Esta nueva soberanía estaría constituida por una serie de organismos internacionales y supranacionales, unidos en una lógica de dominio.

Se plantea que el desarrollo de la globalización se basaría en la imposición a nivel global del modelo de Estado Benefactor de los EE. UU..

Con lo anterior se impone, a nivel global, las características expansivas y se somete a la humanidad a una planificación liberal y al dominio del capital y del Estado, la que en tales condiciones tiende a regirse solamente por los criterios de la producción capitalista.

Han constituido medios al servicio de esta globalización los procesos de reconstrucción de los países destruidos durante la Segunda Guerra Mundial, la creación de distintos organismos de las Naciones Unidas y el desarrollo del poder de las grandes empresas transnacionales que han debilitado las soberanías tradicionales de los Estados.

Mediante el proceso globalizador, según los autores, se ha producido un tránsito de la tendencia industrializadora de la producción de la modernidad a la producción de servicios, incluida la producción de bienes materiales al tratarla como servicio, los que pueden ser realizados en red descentraliza y desterritorializadamente, mediante la utilización de las redes de informatización y control y de comunicación.

Resaltan Hardt y Negri los cambios de las características de los procesos productivos de la postmodernización que se enfocan a tratar la producción como servicio. Los servicios, en general, se caracterizan a su vez por el lugar central que ocupan en ellos el conocimiento, la información, el afecto y la comunicación dando por resultado un bien inmaterial. Estos componentes de la producción de servicios requieren de redes de comunicación que pasan a ser esenciales para la producción en la posmodernidad, y a su vez posibilitan y constituyen el elemento central del control.

Según los autores, con la globalización se ha difundido a nivel global el sistema capitalista neoliberal junto con sus características totalitarias previstas por Hanna Arent, Marx y Hinkelmmert.

Hardt y Negri llegan a expresar que hoy no tienen ninguna razón de ser ninguna noción de la política que la entienda como una esfera independiente, donde se determina el consenso y como una mediación entre las fuerzas sociales.

El consenso está determinado más significativamente por factores económicos tales como los equilibrios de los balances comerciales y la especulación sobre el valor de las monedas. La decadencia de las esferas tradicionales de la política y la resistencia se complementa con la transformación del Estado democrático cuyas funciones se integran en los mecanismos de mando del nivel global de las grandes empresas transnacionales.

Así mismo agregan que en la génesis de la globalización opera en realidad una racionalidad que puede reconocerse, no tanto atendiendo a la tradición jurídica, sino más claramente indagando la historia a menudo oculta de la gestión industrial y de los usos políticos de la tecnología.

El Capítulo 5° presenta una alternativa humanista al imperio formulada por Hardt y Negri, basada fundamentalmente en el trabajo inmaterial necesario para la producción de servicios en red que descentraliza y desterritorializa los procesos productivos de dichos servicios.

Como se expresa en el capítulo 4°, el trabajo inmaterial se caracteriza por la función que desempeña en ellos el trabajo afectivo de la interacción y contacto humanos de la llamada economía informática, en el que la tarea esencial es la creación y manipulación de afectos, que produce redes sociales, formas de comunidad, BIOPODER. En el biopoder la cooperación es completamente immanente a la actividad laboral misma. De acuerdo a los autores, el trabajo se presenta como el poder para actuar que está constituido por el trabajo, la inteligencia, la pasión y el afecto desplegados en un lugar común y es base de la construcción de una comunidad expansiva.

En base al biopoder y al poder para actuar de las multitudes, los autores desarrollan una base ontológica, un telos, un programa de lucha para las multitudes y un sujeto político: el posse, para desplazar el mando del capitalismo neoliberal (representado por el poder de las empresas transnacionales) a la autoorganización biopolítica de la multitud.

El Capítulo 6° aborda distintas visiones de la política y de la ética.

En relación con la política, Hardt y Negri presentan como crítico el hecho histórico de que los seres humanos entre los años 1200 y 1600, que habían heredado una conciencia dualista, una visión jerárquica de la sociedad y una idea metafísica de las ciencias, legaron a las futuras generaciones una idea experimental de la ciencia y presentaron al ser como un terreno immanente del conocimiento y la acción que afectó a la política, las ciencias, las artes, la filosofía y la teología. Para ellos estos hechos afirman los poderes de este mundo constituyendo el descubrimiento revolucionario del plano de la inmanencia: toda entidad tiene una esencia singular. Pero en este plano de la inmanencia la sociedad no posee nada que le permita llegar a ser política

En este sentido, Freund, que postula una idea pragmática de la política, expresa que el problema de la sociedad no es sólo que el Estado y la política se encuentren en crisis, sino que la crisis es más grave y afecta a la mayoría de las sociedades y a todos los sectores de actividad humana, insinuando tácitamente algún problema de tipo ontológico.

Hanna Arendt expresa que el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar sin criterios regulativos previos, que sólo se puede apoyar en la capacidad humana del juicio, lo que complementa con la relación existente entre la comprensión preliminar, que orienta y dirige hacia el conocimiento y la posterior comprensión de tal conocimiento que le da el sentido.

La comprensión para H. Arendt, es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que nos reconciliamos con la realidad y tratamos de sentirnos en armonía con el mundo. Otorga al sentido común la cualidad de ser el sentido político por excelencia, que pasa a ser fundamental para la comprensión verdadera.

Ella entiende por tal sentido común aquel que presupone un mundo común, en el que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros.

Sin embargo, se encuentra en Aristóteles la definición más precisa de la política, teniendo ésta además el mérito de haber sido utilizado su pensamiento por Tomás de Aquino en la elaboración de su obra Suma Teológica, incorporada ésta en la doctrina católica que por este medio ha difundido el pensamiento de Aristóteles en el mundo cristiano, en especial sobre el tema de la justicia.

En efecto, para Aristóteles la política es la ciencia suprema y directiva que regula que ciencias son necesarias, cuales ha de aprender cada uno; la política se sirve de dichas ciencias, prescribiendo qué se debe hacer y qué se debe evitar y, por tal motivo, incluirá los fines de las demás ciencias y constituirá el bien del hombre, del pueblo y las ciudades. Para él, el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción.

El concepto ética es sólo aplicable entre seres humanos. Nos permite definir el fundamento de nuestra forma de relacionarnos con los otros seres humanos, es personal e individual y posibilita el tránsito del ser psicológico al ser social que define Ortega en la presentación de La Filosofía de la Historia Universal de Hegel.

En relación con la ética, se constata que los diversos autores considerados estiman como fundamento de la ética el amor, otorgándosele relevancia especial al planteamiento de Hegel por la importancia que le asignan Hardt y Negri.

Estos autores expresan que el Estado Europeo es básicamente hegeliano el cual se difundió en todo el área sujeto al dominio europeo mediante la colonización de territorios y el imperialismo que perduró prácticamente más allá del fin de la Segunda Guerra Mundial.

Además de considerar el amor como fundamento ético, los mismos autores consideran la educación y las costumbres, entendidas ambas como elementos complementarios para la orientación de la conducta social.

Se ha incorporado el pensamiento de Ortega, contenido en el discurso A la Federación Universitaria de Estudiantes de Madrid, por considerar que constituye un análisis válido en los tiempos actuales al considerar el dominio ilimitado de la ciencia y de la inteligencia sobre la realidad del mundo, incluso en la labor de las universidades, en perjuicio de cualquier otro tema, sea este valorativo, cultural, artístico, religioso o filosófico. Como consecuencia de dicho análisis, Ortega agrega como tareas de la Universidad su participación en la formación humana de los profesionales de modo que puedan asumir responsablemente una función social y política, y que, como institución, se integre a la vida pública de modo que desempeñe una función orientadora del poder público, base de la democracia, realizada hoy malamente por los medios de comunicación.

Se ha agregado una parte especial para precisar los conceptos ética y moral, presentando dos fundamentos muy opuestos: la voluntad de poder y el amor. De lo expresado en el Capítulo 6º, se concluye que la moral es la unión posible del fundamento ético optado con el mundo real en que se convive. Parece obvio que siendo los individuos de diferente carácter se producirán, en una misma sociedad, individuos que optarán por distintos fundamentos éticos y tenderán a tener conductas diferentes las que se acomodarán recíprocamente a través de la cultura que puedan asimilar para convivir en paz y seguridad. Las dificultades de relación que pudieren producirse deberían ser reguladas mediante constituciones, leyes y poderes públicos, vale decir por la política y el consecuente Estado de Derecho.

Finalmente, en el Capítulo 7º, se ha incorporado una lectura selectiva de la obra La Inteligencia Emocional de Daniel Goleman, por plantearse en ella una forma científica de comprender el desarrollo del comportamiento humano, apoyado principalmente en los importantes avances de la psicología, neurología, endocrinología, bioquímica. Los nuevos conocimientos de estas ciencias sugieren una ventana de oportunidades para modelar los hábitos emocionales de nuestros hijos y son útiles para orientarnos en qué podemos hacer para mejorar la formación humana nuestra y de quienes nos rodean.

Adicionalmente como factor fundamental de la inteligencia emocional aparece la empatía, la capacidad de ponerse en el lugar del otro, que es muy semejante al amor y, en tal caso, estaría aportando una

fundamentación científica al planteamiento de los filósofos que determinan al amor como fundamento de la ética.

En La Inteligencia Emocional se plantea que comprender el interjuego de estructuras cerebrales que dominan nuestros momentos de rabia y temor – o de pasión y dicha - revela mucho acerca de cómo incorporamos los hábitos emocionales y qué hacer para someter nuestros más destructivos o contraproducentes impulsos emocionales.

El autor concluye proponiendo una solución al problema social generado, como consecuencia de que motivados por la competitividad entre personas, producida por el capitalismo neoliberal globalizador y las técnicas de “marketing”, “en la actualidad dejamos librada al azar la educación emocional de nuestros hijos, con resultados cada vez más desastrosos”, dicha solución consistiría en “tener una nueva visión de lo que las escuelas pueden hacer para educar al alumno como un todo, reuniendo mente y corazón en el aula. **Imagino un futuro en el que la educación incluirá como rutina el inculcar aptitudes esencialmente humanas como la conciencia de la propia persona, el autodomínio y la empatía, y el arte de escuchar, resolver conflictos y cooperar**”.

CAPÍTULO 1. TOTALITARISMO

El totalitarismo es una manifestación permanente de tipo económico-social que a través de la historia ha convulsionado las instituciones y la conducta humana, dejando siempre la impresión de ser una experiencia negativa y, en cierta medida, grotesca.

Durante la primera mitad del siglo pasado se produjeron diversos conflictos internacionales, y en especial, los totalitarismos nazi con Hitler en Alemania y bolchevique con Stalin en la URRSS. Sobre estos totalitarismos Hanna Arendt presenta una teoría que intenta explicar en su obra *Los Orígenes del Totalitarismo*. Este fenómeno es descrito en base al análisis realizado a los hechos históricos de los totalitarismos experimentados por la humanidad en el siglo XX: antisemitismo, nacismo y stalinismo, que costaron millones de víctimas en los países en que ocurrieron.

En resumen, dichos totalitarismos se pueden considerar descritos por Hanna Arendt en la citada obra en los términos siguientes:

“El totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Allí donde se alzó con el poder desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país. Siempre transformó a las clases en masas, suplantó el sistema de partidos no por la dictadura de un partido, sino por un movimiento de masas, desplazó el centro del poder del Ejército a la Policía y estableció una política exterior abiertamente encaminada a la dominación mundial.

Comenzaron a operar según un sistema de valores tan radicalmente diferente a todos los demás que ninguna de nuestras categorías tradicionales legales, morales o utilitarias conforme al sentido común pueden ya ayudarnos a entendernos con ellos, o a juzgar o predecir el curso de sus acciones.⁹

Las acciones de los totalitarismos muestran que, apoyados en sus respectivos ideologismos, lo que tratan de lograr es la transformación de la naturaleza humana mediante la modificación de la individualidad, que sólo consiguen a través de su destrucción.

Sostiene ella que la experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que la <<naturaleza>> del hombre es solamente <<humana>> en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo innatural, es

⁹ Hanna Arendt, *LOS ORIGENES DEL TOTALITARISMO*, Alianza Editorial, pg. 682

decir, en un hombre. Opina además que tras el asesinato de la persona moral y el aniquilamiento de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre tiene éxito.

Agrega la autora que “Destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base del medio ambiente y a los acontecimientos”¹⁰. Por ello concluye que lo que las ideologías totalitarias tratan de lograr es la transformación de la misma naturaleza humana.

Por lo anterior, afirma que “Los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder ni la cobardía”¹¹.

En la Tercera Parte de la citada obra, Totalitarismo, presenta una teoría respecto a las causas del desarrollo de los totalitarismos, apoyada por el estudio de los hechos históricos del nazismo y del stalinismo.

En ella se plantea que el capitalismo produjo la revolución industrial que convirtió al homo faber en animal laborans.

Es necesario aclarar que el homo faber permanece en contacto con el mundo como artífice humano, en tanto que, cuando es destruida la capacidad de añadir algo propio al mundo común, (por ejemplo, cuando todas las actividades humanas se han convertido en trabajo), el homo faber es convertido en animal laborans y, en tal caso, queda sólo el esfuerzo por mantenerse vivo, cuyo necesario metabolismo con la naturaleza no preocupa a nadie.

Junto con ello, el capitalismo generó una sociedad competitiva y adquisitiva que produjo apatía y hasta hostilidad hacia la vida pública; conjuntamente produjo la ruptura de las clases y, como consecuencia de ello, la destrucción de los partidos que las representaban. **Se rompieron así todas las formas de relaciones sociales normales, generándose una solidaridad negativa y el hombre sufrió la soledad.** El resultado de dicha solidaridad negativa es un conjunto de individuos aislados, de masas desorganizadas sin nada que considerar común.

¹⁰ Ibíd, pg 675

¹¹ Ibíd, pg 680

En tal condición anti-humana, las masas, obsesionadas por escapar de la realidad, por no poder soportar los aspectos accidentales e incomprensibles de ella, están predispuestas a aceptar cualquier ideología, porque éstas pueden explicar los hechos como simples ejemplos de leyes que pueden explicarlo todo. **La ideología es el otro factor fundamental y necesario para la gestación de movimientos totalitarios que un líder puede imponer a las masas mediante la propaganda científicista y el terror.**

Hanna Arendt, define ideología como “la combinación de un enfoque científico con resultados de relevancia filosófica, pretendiendo ser filosofía científica; es la lógica de una idea. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma <<ley>> que la exposición lógica de su idea. Lo que hace encajar a la <<idea>> en su nuevo papel es su propia <<lógica>>, es decir, un movimiento que es consecuencia de la misma <<idea>> y no necesita ningún factor exterior para ponerse en marcha. **El único movimiento posible en el terreno de la lógica es el proceso de deducción a partir de una premisa.**

La misma autora concluye de lo anterior que:

“Tan pronto como la lógica, como movimiento del pensamiento - **y no como un necesario control del pensamiento** -, es aplicada a una idea, esta idea se transforma en premisa. La coacción puramente negativa de la lógica, es decir, la prohibición de contradicciones, se convirtió en <<productiva>> de forma que **pudo ser iniciada e impuesta a la mente toda una línea de pensamiento, extrayendo conclusiones a la manera de simple argumentación**”¹².

Por considerar fundamental para la interpretación de las consecuencias que los totalitarismos tienen para la humanidad y como resumen de ellas, se presentan los siguientes planteamientos de Hanna Arendt que, a mi juicio, implicarían un problema ontológico que intuitivamente me hace pensar que no se trataría sólo de una modificación del ser del hombre sino que, lo que sería peor, el hombre no tendría ser, sería menos que una cosa.

Ella afirma que “la tiranía de la lógica comienza con la sumisión de la mente a la lógica como un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar su pensamiento. Mediante esta sumisión entrega su libertad íntima como entrega su libertad de movimientos cuando se inclina ante una tiranía externa. La libertad, como capacidad interna de un hombre se identifica con la capacidad de

¹² Ibíd, pg 693-695

comenzar, de la misma manera que la libertad como realidad política se identifica con un espacio de desplazamiento entre los hombres”¹³.

Con mucha sabiduría postula también que “sólo porque tenemos sentido común (el sentido político por excelencia), es decir, sólo porque la Tierra no está habitada por un hombre, sino por los hombres, podemos confiar en nuestra inmediata experiencia sensible.”

La autora aclara el significado profundo de la soledad en los siguientes términos:

En la vida solitaria, yo soy <<por mí mismo>> junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás.

Todo pensamiento es elaborado en la vida solitaria entre el yo y el sí mismo; pero este diálogo de dos en uno no pierde contacto con el mundo de los semejantes, porque está representado en el yo con el que se dialoga.

El problema de la vida solitaria es que este dos en uno necesita de los demás para convertirse en uno de nuevo: un individuo incambiable cuya identidad no puede ser confundida con la de ningún otro. Para la confirmación de mi identidad, yo dependo enteramente de otras personas. La compañía para los hombres solitarios es la que les convierte de nuevo en un <<conjunto>>, les salva del diálogo del pensamiento en el que uno permanece siempre equívoco y restaura la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona incambiable.¹⁴

Continuando en este pensamiento, reconoce que “Lo que torna tan insoportable la soledad es la pérdida del sí mismo, que puede realizarse en la vida solitaria, pero que sólo puede quedar confirmado en su identidad en la fiable compañía de mis iguales. En esta situación el hombre pierde la confianza en el sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias. El sí mismo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia se pierden al mismo tiempo.”

Por ello llega a afirmar que “La única capacidad de la mente humana que no precisa ni del sí mismo ni del otro ni del mundo para funcionar con seguridad y que es independiente de la experiencia como es el pensamiento es la capacidad de razonamiento lógico cuya premisa es lo evidente por sí mismo. Esta es la única <<verdad>> fidedigna en la que pueden apoyarse los seres humanos una vez que han perdido

¹³ Ibíd, pg 699

¹⁴ Ibíd, pg 703

su garantía mutua, el sentido común, lo que los hombres necesitan para experimentar y vivir (ciencia) y conocer su camino en un mundo común (política)”¹⁵.

Con cualquier totalitarismo, que se diferencian conceptualmente entre ellos por la ideología que adopten, el hombre pierde su libertad de pensar, su voluntad para decidir, pierde contacto con sus semejantes en la vida social y política, pierde su ser sí mismo, pierde su identidad y pierde contacto con la realidad del mundo. ¿Qué le queda?

En relación con el cientificismo de la propaganda de masas, Hanna Arendt hace la siguiente afirmación fundamental y grave:

“El cientificismo de la propaganda de masas ha sido tan universalmente empleado en la política moderna que ha llegado a ser interpretado como un signo más general de la obsesión por la ciencia que ha caracterizado al mundo occidental desde el desarrollo de las matemáticas y de la física en el siglo XVI. De esta forma, el totalitarismo parece ser exclusivamente la última fase de un proceso durante el cual la <<ciencia (se ha convertido) en un ídolo que curará mágicamente todos los males de la existencia y que transformará la naturaleza del hombre>>”¹⁶.

Advierte además el peligro que conlleva lo anterior para la humanidad al expresar que:

“Prácticamente hablando, será de escasa diferencia el que los movimientos totalitarios adopten el marco del nazismo, o del bolchevismo, organicen las masas en nombre de la raza, o de la clase, pretendan seguir las leyes de la vida y de la naturaleza o de la dialéctica y la economía”¹⁷.

A este nefasto diagnóstico de Hanna Arendt, se contraponen el pensamiento de Ortega, tanto para la sociedad como conjunto como para el individuo como tal, que plantea como problema el hecho de que la realidad europea y la de las áreas de su influencia se caracteriza, en su tiempo, por el dominio de las ciencias en el mundo, su predominio en la enseñanza y quehacer de las universidades que dejaron de transmitir “cultura”, entendida ésta como repertorio de convicciones que habría de dirigir efectivamente la existencia, produciendo así profesionales sabios en una materia pero bárbaros. Agregando a ello como agravantes, el surgimiento del ejercicio de la voluntad y la libertad individuales conjuntamente con la decadencia de los poderes espirituales de la iglesia y del estado, los que fueron desplazados por el poder de la opinión pública, manejada ésta por los medios de comunicación.

¹⁵ Ibíd, pg 704

¹⁶ Ibíd, pg 534

¹⁷ Ibíd, pg 491

Lo anterior lo lleva a proponer para la universidad, como objetivos adicionales fundamentales, la enseñanza en ella de la “cultura” y el asumir la función de poder espiritual público. Respecto de la realidad denunciada Ortega expresa además su esperanza de que una vez hecha a fondo la experiencia del radical voluntarismo, el hombre descubrirá, otra vez, - ¡por fin! -, que no está sólo, que hay en torno a él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente está.

Dicho planteamiento es similar y complementado por el presentado por M. Heidegger, quien dedicó parte importante de su obra al análisis de la existencia humana posmoderna, la que se puede considerar resumida en esta materia por el señor Jorge Acevedo, profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, en su obra Heidegger y la Epoca Técnica. En lo fundamental, el autor concluye que la esencia de la técnica y de la ciencia es voluntad de poder, la que constituye un modo de destinarse el ser del hombre y configura el destino de la humanidad.

Se presentan a continuación condensadamente las ideas expresadas por ambos autores, de suma relevancia para el tema de esta tesis, por constituir un enfoque humanista alternativo y, en consecuencia, muy opuesto al totalitarismo.

En el discurso En el Centenario de una Universidad, con motivo del cuarto centenario de la Universidad de Granada, Ortega y Gasset efectúa un análisis crítico del desarrollo de las ciencias y de la universidad europea que, al igual que el europeo en general, ha sobrevalorado la inteligencia, determinando el origen de esta situación en el idealismo cartesiano, al cual también critica. Un primer paso nos lleva a tomar conciencia de que lo que nos importa es el futuro, pero que para poder decidir sobre nuestro futuro debemos apoyarnos en el recuerdo, en el pasado, y desde allí parte su análisis de la Universidad Europea. En primer lugar Ortega expresa la importancia del recordar:

Nuestro espíritu está siempre en el futuro, preocupado por lo que nos va a pasar en el momento que llega.

Sólo en vista de ese futuro, para prevenirlo y entrar en él bien pertrechados, se nos ocurre pensar en lo que hemos sido hasta aquí. Vemos nuestro pasado como el conjunto de medios, de capacidades, de experiencias que nos permitirán afirmarnos en el provenir, es decir, continuar sosteniéndonos en él, siendo en él.¹⁸

Además resalta que

¹⁸ Ortega y Gasset, MISION DE LA UNIVERSIDAD, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, pg 171

Recordar no es algo pasivo, es un hacer; no es que el pasado venga por su pié hasta nosotros, sino que nosotros vamos al pasado, volvemos a él, merced a esa extraña condición del hombre que le permite movilizarse por todas las dimensiones de su tiempo y ser igualmente futuro, presente y pretérito” concluyendo que “el hacer y que, por lo visto, se contraponen al simple pasarle a uno, tiene una condición fundamental y, a la vez, perogrullesca, ésta: que todo lo que se hace se hace por algo, en vista de algo y ese algo en vista del cual hacemos todo es nuestro futuro, porque el pasado y el presente no nos puede importar por sí. Lo que nos importa es ser, existir mañana – vivir es pervivir - ; lo demás es haber vivido.¹⁹

De las ideas de Ortega contenidas en el citado discurso, resulta con claridad su oposición permanente a las ideas totalitarias y, aunque su época no es la de la globalización, muchas de sus descripciones servirán para encausar este concepto en la perspectiva futura. Curiosamente, sus principales ideas en contra de estas visiones negativas se encuentran en su concepción de la universidad y en sus teorías pedagógicas que, en su opinión, tendrían enorme importancia para contrarrestar los elementos negativos, en la medida que el argumento de fondo está en la preparación del hombre y el desarrollo humano.

Ortega parte su análisis de la universidad española ubicándola dentro de lo que ha sido la universidad europea en los siguientes términos:

Esto es lo que primero conviene hacer constar: la Universidad, el cultivo y enseñanza del saber organizados como corporación pública, como institución es algo exclusivamente europeo, que no había existido en ninguna sociedad. Era el saber constituido como poder social.

Frente al poder político, que es fuerza, y la Iglesia, que es el poder trascendente, la magia de la Universidad se alzó como genuino y exclusivo y auténtico poder espiritual: era la Inteligencia como tal, exenta, nuda y por sí, que por vez primera en el planeta tenía la audacia de ser directamente y, por decirlo así, en persona una energía histórica. ¡La Inteligencia como institución!²⁰. En Europa las Universidades ganaron la partida a los otros poderes, incluso al más fuerte, porque es la fuerza, al poder político. Esa partida ganada por los escolares al poder político se llama revolución.²¹

Ortega ubica el desarrollo de la Universidad europea en el clima moral europeo, proclive a sobrevalorar la inteligencia, que se generó apoyado en el desarrollo y el éxito de las ciencias.

¹⁹ Ibíd, pg 172

²⁰ Ibíd, pg 174

²¹ Ibíd, pg 175

En este sentido, reconoce a la ciencia experimental como un proceso productor de conocimiento basado en dos criterios de certeza: el puro razonamiento por el que creemos llegar a ciertas conclusiones y la simple percepción que confirma esas condiciones de pura teoría. La unión inseparable de ambos criterios constituye el modo de conocimiento llamado ciencia experimental que caracteriza la física.

El éxito de la ciencia, según Ortega, se debió en parte a que las verdades físicas, por sobre sus cualidades teóricas, tenían la condición de ser aprovechables para las conveniencias vitales del hombre, y a la existencia de un tipo de hombre – el llamado burgués – que no sentía vocación contemplativa teórica, sino práctica. El burgués quiere alojarse cómodamente en el mundo y para ello intervenir en él modificándolo a su placer. Partiendo del conocimiento de las ciencias podía intervenir en la Naturaleza y acomodársela en beneficio propio.

La vida intelectual de Europa ha padecido durante casi cien años lo que pudiera llamarse el <terrorismo de la física>. Decidió que el único tema filosófico era la meditación sobre el hecho mismo de la física, que filosofía era sólo teoría del conocimiento. Para ejemplificar lo anterior Ortega cita el Discurso Sobre el Espíritu Positivo, en el que Comte ya había sugerido que la técnica regimenta a la ciencia, y no al revés.²²

Para Ortega existe una relación entre una época histórica y el clima moral de esa época. Lo expresa en los siguientes términos:

Someted un ser viviente, cuyo organismo propio posea todas las plenitudes y facultades, a un clima desfavorable, negativo de su estilo zoológico, y le veréis pronto desmedrarse y sucumbir o, a lo sumo, arrastrarse en una vida mínima. Viceversa, el organismo endeble se corrobora y plenifica en un clima favorable. Un clima no es sino un régimen atmosférico en que predominan ciertos ingredientes físico- químicos. Pues bien, eso que llamamos una época histórica no es sino un clima moral donde predominan ciertas valoraciones, ciertas preferencias, ciertos entusiasmos.

Definido así el clima moral, Ortega hace notar su importancia en nuestra existencia, ya que si coinciden las preferencias ambientes de nuestra época con el proyecto de vida que cada uno de nosotros es entonces nuestra vida se logra fácilmente. Pero si las estimaciones de la época en que vivimos pugnan con el tipo de hombre que hemos de ser, nuestra existencia se malogra²³. Esta ecuación de coincidencia o repugnancia entre nuestro programa vital y nuestra época es uno de los factores primarios de eso que

²² Ortega y Gasset, ¿QUE ES FILOSOFIA ?, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1992, pg. 32-36

²³ Ortega y Gasset, MISION DE LA UNIVERSIDAD, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, pg. 176

llamamos <destino>. No escapamos a la circunstancia; ella forma parte de nuestro ser, favorece o dificulta el proyecto que somos. Ortega expresa que:

El europeo, en su evolución, llegó muy pronto a preferir y anteponer la inteligencia a todas las demás cosas del universo. Es evidente que todo hombre ha vivido siempre con ideas, usando de ellas como instrumento <para> su vida. El europeo ha puesto su vida a las ideas, como el arriesgado pone su fortuna integra a la sota de copas.²⁴

En un clima o ambiente dominado por esta preferencia era natural que la Universidad prosperase y que llegase a su culminación en los siglos que **representan el imperio, casi indiviso, de la inteligencia, en la época moderna y sobre todo en el siglo XIX.**

Además, Ortega destaca el hecho de que en su época se ha producido un cambio del clima moral que ha enfrentado el querer tener razón de la inteligencia con el querer las cosas mismas de la voluntad. Sin duda el filósofo va a contrastar sus ideas con las nociones totalitarias al darle a la inteligencia un alcance diferente a este mismo concepto que son la base de la visión totalitaria.

Este cambio de clima moral correspondería a que se prefiera la voluntad al intelectualismo, teniendo aquella el mérito de haber abierto una brecha en el horizonte hermético donde nos retenía prisioneros el intelectualismo.

La inteligencia es el pensamiento, es la razón, y el entusiasmo a ella significa que **preferimos ante todo tener razón.** Pero si ahora dirigimos una mirada al área europea, a la política, a la vida social, sobre todo a las nuevas generaciones, os encontraréis que ya casi nadie quiere tener razón. A la gente no le interesa la idea de las cosas, sino que **quiere las cosas mismas.**

Es decir, no se estima al que las piensa, sino al que las quiere con resolución; se desestima la inteligencia, se prefiere la voluntad; **al intelectualismo sucede el voluntarismo. Esta es la nueva diosa desde 1900²⁵.** Frente a la inteligencia, que parece perderse en el arabesco de su propia dialéctica, se yergue la otra potencia del hombre: la voluntad, que es la facultad de resolver o, por lo menos, de resolverse.²⁶

Para dar respuesta a la pregunta ¿Qué pecado ha cometido la inteligencia para ser – por lo menos aparente y transitoriamente – derrocada y suplantada?, Ortega parte definiendo lo que para él es la filosofía, para a continuación analizar en forma crítica lo que fue la filosofía del idealismo cartesiano, especialmente el “pienso, luego existo” de Descartes, en un intento de superar el idealismo.

²⁴ Ibíd, pg 177

²⁵ Ibíd, pg 178

²⁶ Ibíd, pg 179

El hombre vive siempre con ideas. Al encontrarse en la circunstancia o mundo hace funcionar, entre otros, su aparato intelectual y, quiéralo o no, se forja ideas sobre el mundo, lo interpreta, y estas ideas o convicciones sobre lo que las cosas son, entran a formar parte de la circunstancia. Es evidente que la vida del cristiano, para quien este mundo no es sino antecámara de otro más real donde está presente Dios es distinta de la vida del marxista, para quien la última realidad del universo es el proceso de la producción económica.

Nafragar en Dios o naufragar en lo económico son cosas diferentes, aunque a la postre ambas son idénticamente naufragios, son depender de alguien o algo que es distinto de nosotros, es tener que ser fuera de sí.

Porque nuestra vida es eso de modo irrecusable – necesidad de sostenernos en un medio que nos es ajeno, desconocido -, no tenemos más remedio que interpretar nuestra situación, tratar de averiguar qué es ese mundo en que braceamos náufragos y cual es su relación con nosotros. **Ahora bien, esto es filosofía.** Y esta filosofía o interpretación de nuestra vida será aguda o roma, elemental o sabihonda, espontánea o pedante, pero lo que no puede negarse es que el hombre, quiéralo o no, la ejercita. No puede vivir sin filosofar. De aquí que el mejor resumen de una época sea su filosofía.²⁷

Para Ortega la interpretación de la realidad, que ha orientado la existencia en la época moderna, se inicia con Descartes que quiere hacer pié en algo firme, tropezar con la auténtica realidad, sentirse seguro. Tanto da decir que nos sentimos perdidos como decir que dudamos.

En efecto, todo es dudoso; a la vida no le es regalada ninguna convicción absoluta: es primero duda, perplejidad. Pero entonces, dice Descartes, si dudo, por lo menos es cierto que dudo, y luego da ese gran paso, tan sencillo y que es el paso de la Europa Moderna: es cierto indubitablemente que dudo, pero dudar no es sino pensar. Hemos hallado la realidad indubitable: el pensamiento existe, y como yo soy ese pensamiento, yo existo. Existo, pues, porque pienso; existo como pensamiento, como inteligencia. Y eso, pensamiento, es lo único que hay. Porque vamos a dejar todo lo demás que Descartes añade; ya que eso, su punto de partida, es lo esencial, eso es de lo que, con una u otra modulación, va a hacerse solidaria Europa de 1650 a 1900: **Es el idealismo.**²⁸

Sólo un principio rige: el principio de razón suficiente. Nunca ha llegado a mayor imperialismo la inteligencia. Porque ese principio declara que para que algo exista es preciso que cumpla la exigencia de <tener razón>, la cual es una exigencia intelectual. Esta condición va a impregnar toda la vida europea, en todos sus órdenes, y aunque el hombre medio no se de cuenta de ello.²⁹

²⁷ Ibíd, pg 180

²⁸ Ibíd, pg 181

²⁹ Ibíd, pg 182

Se produce así una contradicción para Ortega entre nuestra vida, que es la necesidad de sostenernos en un medio que nos es desconocido y ajeno, con la realidad cartesiana de ser sólo pensamiento.

“Si la única realidad es el pensamiento y yo soy pensamiento, resultará que, para mí, existir no es sino pensar. Ahora bien, pensar es una faena íntima que hago dentro de mí, sin salir de mí, sin tener que contar con nada ajeno a mí.

Según esto, la vida en su efectiva realidad consistiría en estar sólo consigo, dentro de sí, y no, como hemos dicho, en lo contrario, en tener que sostenerse fuera, en el mundo, el cual, acaso, es irracional, ininteligente, antiinteligente acaso, ¿quién sabe si mi enemigo?”³⁰

Para Ortega, la realidad indubitable no es el pensamiento sino la vida con el mundo que nos rodea; porque vivo pienso, como una actividad de mi vida entre las muchas que debo o quiero realizar. Produce de esta manera un enfoque diferente, para lo cual argumenta que:

Vivir, existir el hombre no es pensar. Descartes se ha puesto a pensar porque antes se sentía perdido en un elemento extraño, problemático, dudoso, cuyo ser le era extraño. Se ha puesto a pensar <porque> antes existía, y este existir era un hallarse náufrago en algo que se llama mundo y no se sabe lo que es. Vivir, existir, no es estar sólo, sino al revés, no poder estar sólo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él una seguridad, como el náufrago mueve sus brazos y nada, se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés **pienso porque existo.**³¹

Este nuevo enfoque le permite, junto con poder responder a la pregunta ¿Qué pecado ha cometido la inteligencia para ser – por lo menos aparente y transitoriamente derrotada y suplantada?, ubicar la inteligencia en un lugar compartido con otras reacciones a que la vida nos obliga, entre otras el ejercicio de la voluntad y de la libertad.

El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés: el pensamiento, la inteligencia son una de las reacciones a que la vida nos obliga y tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital. **Este fue el pecado de la inteligencia: creer que ella era sola, que ella era la realidad.**³² La inteligencia que es sólo instrumento <para> la realidad radical que es la tarea de vivir, que es, pues, constitutivamente servicio, se convierte en fin de sí misma, se declara independiente.

³⁰ Ibíd, pg 182

³¹ Ibíd, pg 183

³² Ibíd, pg 183

Y es cierto que la inteligencia no puede servir a ningún interés particular, so pena de anularse, pero, por otra parte, **ella no es sino esencial servidumbre a la vida. De ésta vive, en ella tiene sus raíces y de ella recibe su sentido.**³³

En la época de Ortega surge en Europa el voluntarismo, que desde 1900 parece resuelto a sustituir en su imperio al intelectualismo. La explosión de voluntarismo sobrevenida en Europa ha abierto una ancha brecha en el horizonte hermético donde nos retenía, mágicamente prisioneros, el intelectualismo.

Este ha sido su papel y su servicio. Surge entonces la pregunta ¿Representa, el voluntarismo la norma <estable> del porvenir? que Ortega responde de la siguiente manera

Pero no es verosímil que el voluntarismo represente una actitud perdurable. El hombre es, ante todo, voluntad, porque, ante todo, tiene que hacer algo para existir y, por tanto, ante todo, tiene que querer y decidirse. Por ser el hombre primariamente voluntad es precisamente por lo que luego tiene que ser también inteligencia³⁴. Es ésta quien crea los proyectos entre los cuales la voluntad ha de decidir, y para ello intenta penetrar hasta la verdad del mundo y del hombre.

Yo sospecho que, una vez hecha a fondo la experiencia del radical voluntarismo, el hombre descubrirá, otra vez, - ¡ por fin ¡ - , que no está sólo, que hay en torno a él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente está.³⁵

En la obra Heidegger y la Época Técnica, el profesor Sr. Jorge Acevedo, siguiendo el pensamiento de Heidegger, determina que la esencia de la ciencia y de la técnica es la voluntad de poder, siendo cada una de ellas formas prepotentes del despliegue de dicha voluntad de poder.

El profesor Jorge Acevedo expresa que la vida humana es un constante hacer y que la esencia de algo utilizado para cualquier hacer es la que nos revela su para qué, función vital o importancia, para de ahí iniciar la respuesta del para qué de la ciencia, la búsqueda de la esencia de la ciencia. En su argumentación concluye que la ciencia es un medio al servicio de la técnica.

La existencia humana es un constante quehacer. Todo lo humano, pues, puede ser percibido en la perspectiva de actuar. Ante la vista del esquema estructural de todo hacer o acción: "se hace algo, por algo, para algo, con algo.

³³ Ibíd, pg 184

³⁴ Ibíd, pg 185

³⁵ Ibíd, pg 186

El para qué de algo no sería un mero añadido a su esencia, sino que forma parte de ella; la determinación decisiva de la esencia de algo es la que nos revela su para qué, función vital o importancia.”

Para empezar a responder la pregunta ¿para qué la ciencia? Heidegger expresa: “mi determinación de la esencia de la técnica (...) consiste, para decirlo concretamente, en que la ciencia natural moderna se funda en el desarrollo de la esencia de la técnica moderna y no al revés”³⁶. Lo que dice choca con la idea habitual, que caracteriza la técnica moderna como ciencia aplicada. Ésta, sugiere Heidegger, no alcanza a ser verdadero, suficientemente radical.

La primera es la usual, y podemos llamarla interpretación instrumental y antropológica de la técnica y de la ciencia. Tres ideas fundamentales la constituyen:

La técnica es un hacer del hombre, en el cual todo depende de él. La técnica es un medio que el hombre maneja a su antojo. Siendo un simple medio la técnica puede ser utilizada para fines benéficos, puede ser mal empleada o puede ser mantenida en una situación de neutralidad. Para constituir la técnica como un medio al servicio de sus metas, el ser humano ha recurrido, entre otras cosas, a la ciencia. La técnica moderna se caracteriza precisamente por eso, por hacer funcionar la ciencia en su núcleo mismo.

El autor continúa su análisis en busca de la esencia de la técnica, concluyendo que lo que domina la técnica, su esencia, es la voluntad de poder. Como la ciencia, en general, es un medio al servicio de la técnica, se podría decir que ella está igualmente dominada por dicha voluntad de poder.

Según Heidegger, la ciencia moderna debe inscribirse dentro del proyecto físico-técnico de conquista incondicionada del ente en su totalidad. Es preciso acceder a aquello que domina en el ámbito de lo nombrado. Eso que domina es la esencia de la técnica. Esta esencia ejerce su señorío sobre la época moderna, acuñando nuestra realidad con su sello, presentándose “en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, informatización”³⁷.

Si nos movilizamos hacia la base de esos rasgos, **veremos que la esencia de la técnica no es sino voluntad de poder, un poder que se impone incondicionalmente sobre lo real.**

Pues bien: la ciencia moderna es, en el fondo, sólo una dimensión más de este disponer impositivo que pone bajo su luz y su sombra todo lo que existe.

La ciencia es un modo del despliegue de la esencia de la técnica moderna. Heidegger sostiene que el auge de esas industrias (aeronáutica, cinematográfica, o turística) y el de la ciencia acontecen bajo el imperio de algo que los trasciende y que, a la par, los vincula sólidamente: **el predominio de la esencia de la técnica moderna.**

³⁶ Jorge Acevedo ; Heidegger y la Epoca Técnica, pg. 84

³⁷ Ibíd, pg 85

Industrialismo y ciencia, explotación técnica y explotación objetivante del ente son dos aspectos de lo mismo: LA PREPOTENCIA DE LA VOLUNTAD DE PODER.

El profesor Acevedo, prosiguiendo con el pensamiento de Heidegger, presenta la voluntad de poder como algo inevitable para el hombre y sus instituciones.

Este querer que induce al hombre a imponerse sin contemplaciones ni miramientos sobre la naturaleza, sobre sus congéneres **y sobre sí mismo**, no es algo puramente humano, aún cuando sea necesario que el hombre intervenga para que acontezca su mandato. **La voluntad de dominio es suprahumana e intrahumana a la vez. Constituye un modo de destinarse el ser del hombre, configura el destino de la edad moderna, nuestro destino.**³⁸

“Ningún individuo – advierte Heidegger – ningún grupo humano, ninguna comisión de importantes estadistas, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de personalidades directivas de la economía y de la industria es capaz de frenar o de orientar el curso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana está en situación de apoderarse del mando de esta época.”³⁹

El profesor Acevedo presenta una diferencia de actitud entre la actitud de la técnica y la de la ciencia, pero concluye finalmente que ambas son formas de expresión de la voluntad de poder.

Hay una diferencia entre la actitud puramente técnica y la actitud científica. Aquella reduce la naturaleza a un fondo de materias primas explotables; **al hombre, a mano de obra o cerebro de obra, en síntesis, a material humano. La ciencia en cambio, se enfrenta a la realidad en el “cara a cara” de la objetivación.** No hay en ella la reducción que opera la pura técnica. Pero sólo no la hay todavía. La ciencia prepara la mentalidad tecnológica pura, la preludia. Llegará el momento – ya ha llegado – en que la posición objetivante de la ciencia, predominante aún en el siglo XVIII, se desembozará como lo que en el fondo lo era: **voluntad de poderío.** Cuando el ser fulgura deslumbrantemente como método – lo que acontece en Descartes – el mundo moderno entra en la era de la técnica, señala Beaufret.⁴⁰

Sobre este tema, es necesario abordar especialmente el capitalismo como sistema económico puro, sin definición valórica alguna, la que correspondería definir a la ciencia política.

En tal caso, el capitalismo constituiría una herramienta de la ciencia económica, cuyo fin es satisfacer las necesidades humanas mediante el uso eficiente y óptimo de los recursos financieros, humanos y materiales, para lo cual debe hacer uso de todas las ciencias, incluida ella misma. Es la ciencia

³⁸ *Ibíd*, pg 86

³⁹ *Ibíd*, pg 87

⁴⁰ *Ibíd*, pg 88

económica quien aporta los elementos de juicio para la asignación de los recursos para la investigación, la producción, la innovación, la racionalización, etc.

Al adoptarse el capitalismo en su forma liberal competitiva, materializada en el mercado, la voluntad de poder es expresada primaria y fundamentalmente en el proceso de asignación de los recursos, orientado por la rentabilidad expresada en dinero (representativo del valor de los bienes y servicios) en el mercado.

Continúa el profesor Acevedo las ideas de Heidegger, quien presenta el pensamiento en dos modalidades: el pensar calculante, en que se expresa la voluntad de poder y el pensar meditativo que permite dar al hacer humano un sentido más profundo, compatible con la vida humana.

Desde cierto punto de vista, el pensamiento humano actual acontece en dos modalidades fundamentales: como pensar calculante y como pensar meditativo. Siguiendo a Heidegger, **la ciencia moderna aparece, sobre todo, aunque tal vez no exclusivamente, como una forma de pensar calculante.** Cuando nosotros formulamos un plan, participamos en una investigación, organizamos una empresa, contamos siempre con circunstancias dadas. Estas circunstancias las tomamos en cuenta partiendo de la calculada intención hacia determinados fines. **El pensamiento que cuenta, calcula. Somete al cálculo posibilidades siempre nuevas, cada vez más comprometedoras y al mismo tiempo, más económicas. El pensamiento que calcula no nos deja respiro y nos empuja de una probabilidad a la siguiente.**⁴¹

Frente al anterior, el pensamiento meditativo se caracteriza por detenerse ante lo que ocurre en el ámbito de la planificación y del cálculo, de la organización y el funcionamiento automático para a continuación, comprometerse en la persecución del SENTIDO que impera en todo cuanto hay.

Se podría argüir que la ciencia se autoconcibe como un saber desinteresado, totalmente ajeno al propósito de establecer un señorío incondicionado del hombre sobre la tierra.

Tal como dice Heidegger, la ciencia no piensa⁴². La frase significa simplemente que “la ciencia no se mueve en la dimensión de la filosofía.

Pensar se refiere, en este caso, sólo a una modalidad del pensamiento meditativo: el pensar filosófico⁴³. Lo único que el filósofo impugna es la presunción y la voluntad del calcular-computante de erigirse en el único modo de pensar válido o de ser tomado en serio.

⁴¹ Ibíd, pg 89

⁴² Ibíd, pg 90

⁴³ Ibíd, pg 91

El hombre contemporáneo tendría que temperar el proyecto físico-técnico, de conquista incondicionada de la tierra, con los efluvios del pensar meditativo. Este pensar – dice Heidegger – reclama a veces mayor esfuerzo que el pensamiento calculador, exige un adiestramiento más prolongado, precisa de un cuidado muy fino y además debe saber esperar, pacientemente, el logro de algún resultado, sin que haya garantía de que éste sea totalmente satisfactorio y tranquilizador⁴⁴.

El computar y el meditar discurren, cada uno, por su propio cauce, sometidos a legalidades distintas – tal vez, a veces, contradictorias – llegando a resultados diferentes.

No obstante, **en cuanto modos de verdad, ambos confluyen en el acogimiento del ser y en la posibilidad del habitar humano**⁴⁵.

Ambas formas de pensamiento confluyen en “el acogimiento del Ser y en la posibilidad del habitar humano”. La frase anterior obliga a precisar de qué concepto de ser estamos hablando, para lo cual se recurrirá a lo expresado por Heidegger en Ser y Tiempo.

En la obra SER Y TIEMPO, Heidegger presenta una interpretación o respuesta a la pregunta por el sentido del ser, que aparece como pertinente para el período de la historia que comienza con el desarrollo del capitalismo, la revolución industrial y otros cambios producidos contemporáneamente con ellos. En dicha obra el autor expresa: “Elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente determinado – el que pregunta (nosotros mismos) - se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente está, él mismo, determinado esencialmente por aquello que en él se pregunta – por el ser”.

El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser⁴⁶.

El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo.

El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar a ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. **La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándolo entre manos, sea dejándolo perderse.** La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo. **A la comprensión de sí mismo que entonces sirve de guía la llamamos comprensión existensiva.**

⁴⁴ Ibíd, pg 93

⁴⁵ Ibíd, pg 94

⁴⁶ Martin Heidegger, SER Y TIEMPO, (traducción de J.E. Rivera 1997), pg. 30

Cuando adquiero mi ser si mismo y tomo en mis manos las decisiones de mi vida, he llegado a obtener la “comprensión existensiva” que me sirve de guía para definir el para qué de los entes que me rodean y como consecuencia poder precisar sus esencias.

El Dasein no es tan solo un ente que se presenta entre nosotros. Lo que lo caracteriza ónticamente es que **a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que **el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser se encuentre abierto para él mismo.****

La comprensión del ser es, ella misma una determinación de ser del dasein. La peculiaridad óptica del dasein consiste en que el dasein es ontológico.⁴⁷

El ser es aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma se lo considere, ya es comprendido siempre.⁴⁸

En la citada obra el autor expresa, en relación con la comprensión del ser, lo siguiente:

La esencia esencial se caracteriza por los siguientes rasgos entre otros:

- La esencia no carece, no está exenta de relación con el hombre. Por el contrario, lo esencial de algo es aquello de ese algo que nos va decisivamente.

- La interpretación verdadera tiene que mostrar esa vinculación entre la esencia y nosotros. Esto no significa, empero, que la esencia sea algo subjetivo o meramente intrahumano. En efecto:

- Alcanzar la esencia de algo – o moverse en su cercanía – es ver su relación con el ser – aquello que determina a todo ente como ente, inclusive, claro está, al ente que en cada caso somos nosotros mismos.

- Dicho de manera más explícita; llegar a mostrar la esencia de algo supone haberlo visto como manifestación del ser – lo trascendente, pura y simplemente – o como modo de develar el ser – develación o verificación que tampoco es subjetiva; en ella predomina un mostrarse (o un substraerse) del ser mismo.

En cuanto el ser es histórico, la esencia también lo es.

⁴⁷ Ibíd, pg 35

⁴⁸ Ibíd, pg 29

En “La Constitución Onto-teológica de la Metafísica” dice Heidegger: Se da el ser sólo en cada caso en esta o aquella acuñación destinadora: Phisis, Logos, Hen, Idea, Enérgeia, Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de Poderío, Voluntad de la Voluntad.⁴⁹

Ser no es para Heidegger, el mero objeto, lo contrapuesto a un sujeto. **SER ES LO QUE CONDICIONA DECISIVAMENTE AL HOMBRE, SU DIMENSIÓN HISTÓRICA MÁS RADICAL, SU DESTINO, ESTO ES, LO QUE PONE AL HOMBRE EN UN CAMINO DEL DESOCULTAR.**

El ser se dona, se da o destina al hombre actual – y así lo destina – en la figura de la técnica moderna. A partir de esta destinación el hombre devela lo que hay de una manera técnica; está en la verdad (desvelamiento), y, a la par, en la no-verdad (velamiento), técnicamente.

Estar en la verdad técnicamente significa descubrir lo que hay de cierta manera, a saber: de manera provocante. El desocultar imperante en la técnica moderna - dice Heidegger - es un provocar que pone a la naturaleza (incluido el hombre) en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas.⁵⁰

De igual manera parece necesario precisar qué es Voluntad de Poder.

Para tal efecto parece adecuado lo expresado por Nietzsche en Genealogía de la Moral (Alianza Editorial 1981) y en La Voluntad de Poderío (Editorial EDAF, 1981):

Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente injusto desde el momento en que la vida actúa esencialmente... Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que desde el punto de vista biológico, a las instituciones de derecho no les es lícito ser nunca más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares; es decir, como medios para crear unidades mayores de poder⁵¹. **Si la naturaleza íntima del ser es voluntad de poderío;** si el goce equivale a todo aumento de poder, y el desplacer a todo sentimiento de no poder resistir, de no poder hacerse el amo, ¿no deberíamos considerar entonces el placer y desplacer como los hechos cardinales? ¿Puede existir la voluntad sin estas dos oscilaciones del sí y del no? Pero ¿quién siente el gozo?, ¿quién ansía el poder? Semejantes preguntas son totalmente absurdas, porque **la criatura es voluntad de poderío en sí misma**, y por consiguiente, sentimiento del gozo y la tristeza. Sin

⁴⁹ Jorge Acevedo, Heidegger y la Epoca Técnica, pg. 60-61

⁵⁰ Ibíd, pg 64-65

⁵¹ Friedrich Nietzsche, GENEALOGIA DE LA MORAL, Alianza Editorial, 1981, ss 11

embargo, la criatura tiene la necesidad de los contrastes, de las resistencias; por consiguiente, de las unidades relativamente que “se sobreponen en poderío”⁵².

Con arreglo a las resistencias que una fuerza busca para dominarlas, crece la medida del fracaso y de la catástrofe cuando ellas se provocan; y en cuanto cualquier fuerza sólo puede descargarse contra resistencias, es necesario en toda acción un ingrediente de displacer.

No obstante, este displacer, actúa como estímulo vital, reforzando la voluntad de poderío.⁵³

⁵² Friedrich Nietzsche, VOLUNTAD DE PODERIO , Editorial EDAF, 1981, ss 686

⁵³ Ibíd ss 687

CAPÍTULO 2. CAPITALISMO

En el proceso de desarrollo del totalitarismo aparece en el primer lugar de su origen el capitalismo. Por este motivo es pertinente precisar lo que éste es. Para ello es útil lo expresado por Julien Freund en su obra *La Crisis del Estado y Otros Estudios* en su capítulo *Capitalismo y Socialismo*, que se complementa con lo expresado por Hardt y Negri en la obra *Imperio*, que incluye una interpretación marxista sobre él, que es de una lógica tal que parecería un modelo matemático.

El capitalismo, en cuanto herramienta de desarrollo material, genera una sociedad competitiva, sometida a la ley de la oferta y demanda, y preocupada fundamentalmente de la relación costo-beneficio, que aparece muy entregada a la idea de totalitarismo y, por lo mismo, muy proclive a las tendencias de la globalización. Parecería innecesario referirse a las conclusiones éticas y políticas de este estado de cosas, que naturalmente conducen a un trazo más bien negativo de estos efectos en el ámbito social.

El capitalismo ha permitido el desarrollo del mundo entero, modificando con sus avances las técnicas de producción, las relaciones laborales, las condiciones de vida material de la humanidad y los tipos de convivencia humanas, quedando todas ellas vinculadas directamente al uso del dinero y a la competencia en el mercado.

Julien Freund muestra el capitalismo como una herramienta de la ciencia de la economía, un sistema económico cuyo fin es satisfacer las necesidades humanas, sin incorporar valores de ningún tipo, los que corresponden definir a la ciencia de la política.

Lo que normalmente se llama capitalismo es la unión del sistema económico capitalista con el liberalismo, que considera la libertad natural, expresada ésta en el mercado, como el motor que origina el capitalismo competitivo. Este capitalismo competitivo utiliza para cumplir con su fin a todas las otras ciencias (incluida la ciencia económica) cuyos aportes permiten la innovación y la racionalización de la producción, como medios para optimizar el uso de los recursos en la producción, para poder subsistir en el mercado. Los sistemas socialistas también usan el sistema económico capitalista, pero lo unen a la planificación centralizada de la producción y distribución de los bienes, en lugar de utilizar la libertad natural expresada en el mercado, como lo hace el liberalismo.

Lo básico del sistema económico capitalista es la plusvalía, factor dinámico de la economía capitalista. Ella reside en la necesidad de vender el producto por sobre el precio de costo a fin de obtener el

beneficio necesario para la inversión, la que permite a los bienes ser productivos de otros bienes. La inversión capitalista consiste en el aumento por acrecentamiento de la capacidad de producción, sea por acrecentamiento de efectivos, de servicios o de bienes⁵⁴. Es lo que llamamos crecimiento, consustancial a la noción de capitalismo.

Para responder a las exigencias del crecimiento, la innovación llega a ser un imperativo que está acompañada normalmente por la racionalización o cálculo racional. La racionalización recae sobre las previsiones, de allí la elaboración de lo que llamamos una estrategia, sobre la gestión administrativa y contable, sobre la prospección del mercado y sobre la selección de los productos más rentables y también sobre la formación permanente de los agentes.⁵⁵

El aspecto más manifiesto de la racionalización consiste en la especialización creciente de hombres y de tareas.

En la obra Imperio, Capítulo 10, Los Límites del Imperialismo, Hardt y Negri realizan un análisis marxista del capitalismo que es útil para los fines de esta tesis, por cuando presenta y anticipa el desarrollo de la globalización al mostrar que el capitalismo, como sistema económico puro, contiene los fundamentos de ella.

El asunto tiene importancia por cuanto se ha demostrado que en el ámbito mundial las dinámicas del capitalismo tienen una enorme incidencia en las concepciones del estado, la vida ética y la política.

En Imperio, se analiza el capitalismo desde el punto de vista marxista, enfocándolo en una visión científica, o si se quiere prácticamente matemática, según la cual el capitalismo contiene en sí una fuente expansionista que lo llevó a desarrollar primero el colonialismo y el imperialismo, pero con tendencia hacia el mercado mundial. En lo que sigue se muestra el razonamiento contenido en dicha obra respecto al tema.

Uno de los argumentos centrales de la tradición del pensamiento marxista sobre el imperialismo es que existe una relación intrínseca entre el capitalismo y la expansión y que la expansión capitalista inevitablemente adquiere la forma del imperialismo. Lo que Marx explicó con claridad es que el capital

⁵⁴ Julien Freund, LA CRISIS DEL ESTADO Y OTROS ESTUDIOS, Universidad de Chile, Instituto de Ciencia Política, 1982, pg 105

⁵⁵ *Ibíd*, pg 108

opera constantemente a través de una reconfiguración de las fronteras entre lo interior y lo exterior. Tanto la construcción del imperialismo como su superación se dan en el complejo juego entre los límites y las barreras.

<La tendencia a crear el mercado mundial está directamente expresada en el concepto de capital mismo. Todo límite se presenta como una barrera que hay que superar>. **Este carácter inquieto del capital constituye un aspecto siempre presente de la crisis que corresponde a la esencia del capital mismo: la expansión constante es su intento, siempre inadecuado, pero aún así necesario, de calmar su insaciable sed.** La crisis es para el capital una condición normal que indica no su fin sino su tendencia y su modo de operar.⁵⁶

Marx analiza la constante expansión del capital concentrándose, en primer lugar, en el proceso de realización y luego en la desigual relación cuantitativa entre el obrero entendido como productor y el obrero como consumidor de mercancías. El problema de la realización es uno de los factores que impulsa al capital más allá de sus fronteras e impone la tendencia hacia el mercado mundial. Leemos en el Grundrisse: (<textos del Grundrisse>)

<Para comenzar el capital fuerza a los obreros más allá del trabajo necesario hacia el trabajo adicional. Sólo de ese modo se realiza y crea un valor excedente>.

El salario del trabajador (correspondiente al trabajo necesario) debe ser menor que el valor total producido por el trabajador. Esta **PLUSVALÍA**, sin embargo, debe hallar un mercado adecuado a fin de poder realizarse. **Puesto que cada obrero debe producir más valor que el que consume, la demanda del obrero como consumidor nunca puede constituir una demanda adecuada para el valor excedente.** En un sistema cerrado, la producción capitalista y el proceso de intercambio están, pues, definidos por una serie de barreras:

<El capital plantea, pues, el tiempo de trabajo necesario como la barrera al valor de intercambio de la capacidad de trabajo viva; el tiempo de mano de obra excedente como la barrera al tiempo de trabajo necesario y el valor excedente como la barrera al tiempo de trabajo excedente>. **Todas estas barreras surgen de una única barrera definida por la relación desigual entre el obrero en su condición de productor y el obrero en su condición de consumidor.**

Por un lado, para que haya una ganancia, los obreros deben producir más valor que el que consumen y, por otro lado, para que haya acumulación, la clase capitalista y sus dependientes no pueden consumir todo el valor excedente⁵⁷. Si la clase trabajadora junto con la clase capitalista y sus dependientes no

⁵⁶ Michael Hardt y Antonio Negri, IMPERIO, Paidós 2002, pg. 209

⁵⁷ Ibíd, pg 210

pueden conformar un mercado adecuado y comprar todas las mercancías producidas, aún cuando haya habido explotación y se haya obtenido un valor excedente, ese valor no podrá realizarse.

<Cuanto más se desarrolla la productividad, tanto más intenso es su conflicto con la estrecha base sobre la que se sustentan las relaciones de consumo. La realización del capital queda frenada por el problema de la <BASE ESTRECHA> de las fuerzas del consumo>

<Una condición previa de la producción basada en el capital es, por consiguiente, la producción de una esfera de circulación que se amplíe constantemente, ya sea que la esfera misma se expanda directamente, ya sea se creen dentro de ella más puntos de producción>

La única solución efectiva es que el capital se oriente hacia el exterior y descubra mercados no capitalistas en los cuales intercambiar las mercancías y realizar su valor⁵⁸. Los consumidores de afuera, en cuanto consumidores diferentes de los capitalistas, son en realidad esenciales. **Su exterior le es esencial. Desde su nacimiento el capital tiende a convertirse en un poder mundial o, en realidad, en el poder mundial.**

Una vez que el valor excedente se ha realizado adquiriendo la forma de dinero, ese valor excedente realizado debe reinvertirse en la producción, es decir, debe retornar al capital. La capitalización del valor excedente realizado exige que, en el siguiente ciclo de producción, el capitalista se asegure la adquisición de suministros adicionales de capital constante (materias primas, maquinarias, etc.) y un capital variable adicional (la fuerza laboral); **eventualmente, esto requerirá a su vez aún mayor extensión del mercado que permita la realización adicional**⁵⁹. Pero el capital no sólo debe tener un intercambio abierto con las sociedades no capitalistas, o apropiarse de sus riquezas, también debe transformarlas en sociedades capitalistas, lo que logra con **la exportación de capital, que significa invertir en el exterior para producir en el exterior, que implica internalizar lo exterior. De esta manera, el ámbito no capitalista (territorio, formas sociales, culturas, procesos productivos, fuerza laboral, etc.) queda formalmente absorbido por el capital.**⁶⁰

⁵⁸ Ibíd, pg 211

⁵⁹ Ibíd, pg 212

⁶⁰ Ibíd, pg 213

<La tendencia a crear un mercado mundial está contenida directamente en el concepto de capital mismo. Todo límite se presenta como una barrera que hay que superar>. K. Marx, Grundrisse, pag. 408⁶¹

Respecto al capitalismo, como sistema económico puro, Franz J. Hinkelmmert, en DEMOCRACIA Y TOTALITARISMO, Parte II, Política, Democracia y Economía, Capítulo1, La Metodología de Max Weber y la Derivación de Estructuras de Valores en Nombre de la Ciencia, realiza un análisis de los valores que rigen a la sociedad en un sistema capitalista, apoyado en el pensamiento de Max Weber sobre el tema, el que se intenta resumir a continuación.

(<textos de Max Weber citados por Hinkelmmert en su obra Democracia y Totalitarismo>)

Max Weber niega a la ciencia cualquier posibilidad de establecer algún deber ser en ningún sentido. La ciencia se dedica al puede ser, a lo posible. Esto lo lleva a la negativa a los así llamados “juicios de valor”. La ciencia puede decir lo que se puede hacer, pero no deriva ningún debe ser. El hombre, por supuesto, no se puede servir de la ciencia sin efectuar tales juicios de valores.⁶²

Conviene recordar que Hanna Arendt toma una posición distinta a la de Weber, en la medida que ella tiene pleno convencimiento de que todas las ciencias tienen un trazo totalitario inequívoco ya que todas las ciencias categóricamente lo tienen.

Weber piensa que la ciencia por tanto, deriva las alternativas posibles y el hombre efectúa sus juicios de valor para determinar qué posibilidades se transforman en realidades. La ciencia puede descalificar juicios de valor y estructuras de valores enteras en nombre de la ciencia, siempre y cuando argumente y compruebe su no factibilidad. Los elimina en este caso del campo de la posibilidad hacia el cual se dirige la decisión política, y por lo tanto los elimina como objetivos de la misma política.⁶³

En su sociología económica, Max Weber empieza a hablar de la racionalidad económica formal.

Para que haya racionalidad económica formal, tiene que haber relaciones capitalistas de producción y por tanto propiedad privada capitalista. Define racionalidad formal y racionalidad material en los siguientes términos:

⁶¹ Ibíd, pg 209

⁶² Franz J. Hinkelmmert, DEMOCRACIA Y TOTALITARISMO, Amerinda 1987, pg. 81

⁶³ Ibíd, pg. 83

<Llamamos racionalidad formal de una gestión económica **al grado de cálculo** que le es técnicamente posible y que aplica realmente.

Llamamos racionalidad material al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres tenga lugar por medio de **una acción social** de carácter económico **orientada por postulados de valor**>⁶⁴.

<Debe llamarse racional en su forma a una gestión económica en la medida que la procuración, esencial en toda economía racional, pueda expresarse y se exprese en reflexiones sujetas a número y cálculo. Este concepto es, pues, inequívoco en el sentido de que la forma en dinero representa el máximo de esta calculabilidad formal. Considerado desde el punto de vista puramente técnico, el dinero es el medio de cálculo económico “más perfecto”, es decir, el medio formal más racional de orientación de la acción económica>⁶⁵

La racionalidad formal del cálculo en dinero está unida a condiciones materiales muy específicas, que interesan aquí sociológicamente:

La primera condición se refiere a la aceptación de la lucha de mercado de economías autónomas; el primer valor implícito al uso del dinero es la aceptación de esta lucha de hombres entre hombres, en la cual el perdedor corre peligro de muerte, de carecer de toda provisión. La segunda condición para el funcionamiento del dinero que Weber menciona se refiere a la posibilidad de maximizar su efecto sobre la racionalidad formal.

<El cálculo en dinero alcanza el punto máximo de racionalidad como modo de orientación, de carácter calculable, en la gestión económica, en la forma de cálculo de capital. Y, entonces, sobre el supuesto material de la libertad de mercados más amplia posible, el sentido de la inexistencia de monopolios>.⁶⁶

<El cálculo riguroso de capital está, además vinculado socialmente a la “disciplina de explotación” y a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea, a la existencia de una relación de dominación.>⁶⁷

La tercera condición para el funcionamiento del dinero se refiere a la distribución y su aceptación.

<No es el deseo en sí, sino el deseo con mayor poder adquisitivo de utilidades el que regula materialmente, por medio del cálculo de capital, la producción lucrativa de bienes....En conexión con absoluta indiferencia – en caso de libertad completa de

⁶⁴ Ibíd, pg. 84

⁶⁵ Ibíd, pg. 85

⁶⁶ Ibíd, pg. 86

⁶⁷ Ibíd, pg. 87

mercado - de racionalidad, formalmente más perfecta, del cálculo de capital frente a toda suerte de postulados materiales, fundamentan estas circunstancias, subyacentes en la esencia del cálculo en dinero, los límites teóricos de su racionalidad.

Esta es, cabalmente, de carácter puramente formal... y para toda circunstancia vale lo siguiente: Que sólo en conexión con la forma de distribución de los ingresos puede decirnos algo la racionalidad formal sobre el modo del abastecimiento material.>⁶⁸

En cuanto se afirma, por tanto, la racionalidad formal, se afirma esa indiferencia completa frente a los postulados materiales (racionalidad material). Esta indiferencia tiene que ser tanto mayor cuanto más desarrollada está la racionalidad formal. Es mayor por tanto en el cálculo de capital, que Weber considera la cúspide de la racionalidad formal posible. Estos son los valores implícitos en el uso del dinero como medio para asegurar la racionalidad formal. **Conforman toda una estructura de valores, dentro de la cual el dinero puede funcionar y cumplir su función.**

En el caso de que se pueda afirmar, en nombre de la ciencia, la necesidad del uso del dinero, se puede afirmar igualmente en nombre de la ciencia los valores cuyo cumplimiento es condición del funcionamiento del dinero. **Y si, por tanto, se afirma la fatalidad del desarrollo de la racionalidad formal y su inevitabilidad, se afirma en el mismo acto la fatalidad y la inevitabilidad de la única estructura de valores dentro de la cual esta racionalidad formal se puede dar.**⁶⁹

<La comunidad de mercado es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar>.

Efectivamente, Weber plantea que:

<Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de la mera comunidad de mercado y los intereses específicos del mercado; en cambio, estos son las tentaciones específicas para todas ellas>.⁷⁰

<Intereses racionales de fin determinan los fenómenos del mercado en medida especialmente alta, y la legalidad racional, en particular la inviolabilidad de lo prometido una vez, es la cualidad que se espera del copartícipe del cambio, y que

⁶⁸ Ibíd, pg. 87

⁶⁹ Ibíd, pg. 87

⁷⁰ Ibíd, pg. 88

constituye el contenido de la ética del mercado que, en este respecto, inculca una concepción rigurosa>.

Concluye de ello que <El mercado “libre”, esto es, el que no está sujeto a normas éticas, con su explotación de la constelación de intereses y de las situaciones de monopolio y su regateo, es considerado por toda ética como cosa abyecta entre hermanos>.

La ética del mercado, como la describe Weber, es la ética de la despersonalización. Es ética de funcionamiento del mercado y del dinero.⁷¹ De manera indirecta Weber opta por una estructura de valores en nombre de la ciencia.

La primera forma de argumentación parte del análisis de la “racionalidad de occidente”. La analiza como el origen del carácter ilimitado de la racionalidad formal del mercado y del dinero en el capitalismo moderno, y **la ve transformada hoy en día en el destino de la sociedad moderna, que rige fatalmente el futuro de la humanidad; la racionalidad formal se ha transformado en parte misma de la realidad social y ha dejado de ser opción.** Esta realidad ahora impone el respeto a estas estructuras de la racionalidad formal, y el hombre tiene que obedecer.⁷²

En este contexto surge de nuevo esta naturaleza social, que impone sus leyes y frente a la cual el hombre tiene que ser humilde. **Es el capitalismo <que educa y crea por la vía de la selección económica los sujetos ... que necesita>. Esta creación de sujetos es evidentemente la inculcación en ellos de la ética del mercado, que la misma naturaleza social del capitalismo actual efectúa.**⁷³

En el Capítulo 5, Del Mercado Total al Imperio Totalitario, de la obra citada, Hinkelmmert aborda las diferencias entre el liberalismo del siglo XIX con el neoliberalismo actual que, asumiendo la ética del mercado y del dinero, la convierte en un ideologismo, siendo este último base fundacional para cualquier totalitarismo.

Se trata de una política del mercado total que hace el intento de extender el mercado ilimitadamente a todos los ámbitos de la vida.

⁷¹ Ibíd, pg. 89

⁷² Ibíd, pg. 90

⁷³ Ibíd, pg. 91

Se reduce el sujeto a sus funciones mercantiles solamente, reduciendo todas las relaciones sociales a las relaciones del mercado. El autor analiza y compara el liberalismo del siglo XIX con el neoliberalismo vigente en el presente en los siguientes términos:

En el liberalismo del siglo XIX realidad y mercado son relacionados de una manera tal, que las crisis económicas que destruyen o desordenan el mundo de la satisfacción de necesidades tienen que ser corregidas por reformas consiguientes del mercado y por intervenciones estatales eventuales.

El neoliberalismo actual, en cambio, toma en serio de una manera completamente nueva y dogmática la idea del automatismo del mercado. De esta manera cambia el punto de partida de la ideología del mercado; declara que las crisis económicas no son consecuencias del automatismo del mercado, las que hay que enfrentar por correcciones del mercado e intervenciones, sino que son consecuencia de una implantación insuficiente de ese mismo automatismo del mercado.

Si se quiere perfeccionar la realidad hay que reforzar el automatismo del mercado. La realidad (pobreza, desempleo, subdesarrollo, destrucción del medio ambiente) no se arregla por la solución concreta de los problemas, sino por la extensión de los mecanismos del mercado, sacrificando esta solución. **Las necesidades tienen que adaptarse al mercado y no el mercado a la satisfacción de las necesidades.**⁷⁴

En el cambio de enfoque, el neoliberalismo, consecuente con el plano de la inmanencia en el cual la sociedad no posee nada que le permita llegar a ser política, el sistema económico capitalista, que se ha desprendido de su dependencia o control del estado, adquiere un carácter de institución perfecta. Se convierte de ideología en ideologismo, fundacional y fundamental de cualquier sistema totalitario, inmanente al sistema económico capitalista, y la humanidad entera queda sujeta a la ética que le es intrínseca: la ética del mercado y del dinero.

Para el ideólogo del mercado, no puede haber ninguna duda de que el mercado es una institución perfecta cuyo potencial escondido se puede liberar solamente a través de una política de más mercado⁷⁵. Surge la ideología del anti-intervencionismo.

Este anti-intervencionismo es un proceso sin fin, una dinámica sin límites. Se trata de una política del mercado total que hace el intento de extender el mercado ilimitadamente a todos los ámbitos de la vida. **Se reduce el sujeto a sus funciones mercantiles solamente, reduciendo todas las relaciones sociales a las relaciones del mercado.**⁷⁶

⁷⁴ *Ibíd*, pg. 188

⁷⁵ *Ibíd*, pg. 189

⁷⁶ *Ibíd*, pg. 190

El mercado es bueno y es vivido como sociedad perfecta, que no puede mostrar toda su perfección por el hecho de que la resistencia irracional y mal intencionada lo obstaculiza. Esta idea del automatismo del mercado es la utopía de una institución perfecta. Por eso, la teoría económica neo-clásica puede llamar al modelo teórico de este automatismo del mercado modelo de la competencia perfecta⁷⁷. Como tal, utópica (y anti-utópica en referencia a todas las utopías que hacen presente una libertad o solidaridad concretas) en el sentido de una sociedad perfecta y de una institución perfecta, pero no percibida como tal, sino que es identificada con la realidad.⁷⁸

La ideología del mercado total no es más que la forma liberal del desarrollo de esta ideología de lucha. De una lucha que se lleva a cabo en el mercado y que es el principio de vida del mercado y de toda la sociedad. Hace falta proteger esta lucha de los intervencionistas, para que pueda dar sus frutos. Destruir la utopía, para que el hombre pueda ser verdaderamente humano, abolir el humanismo, para que se recupere lo humano, ese es ahora el camino para ofrecer una utopía en la anti-utopía⁷⁹. El utopismo absoluto para superar la utopía, el terrorismo absoluto para detener el terrorismo de una vez por todas, el estado absoluto para que nunca más pueda haber un estado absoluto, el armamentismo absolutamente ilimitado para que todas las armas pierdan su peligrosidad. **Esa es la dialéctica totalitaria como ya se conoce. Se radicalizan todos los problemas, desembocando en el nihilismo.**

80

El ideologismo del mercado como movimiento totalitario tiene que controlar los medios de comunicación, pero la censura de prensa no es ninguna parte esencial del totalitarismo. Puede ser realizada igualmente mediante la propiedad privada y el mundo de los negocios. Esta es la forma actual.

Este control se realiza principalmente por medio del financiamiento de la propaganda comercial por el mundo de los negocios. Cuando más progresa la polarización, tanto más se transforma la propaganda comercial en una instancia homogénea de control, para la cual no existe ningún contrapeso.⁸¹

⁷⁷ *Ibíd*, pg. 191

⁷⁸ *Ibíd*, pg. 194-195

⁷⁹ *Ibíd*, pg. 196

⁸⁰ *Ibíd*, pg. 201

⁸¹ *Ibíd*, pg. 202

El totalitarismo, del cual estamos hablando, es una especie de espíritu de las instituciones. Sin embargo, no es institución. Por tanto, es imposible evitarlo a través de garantías institucionales y de derecho formal.

Entendemos aquí por totalitarismo un movimiento que polariza radicalmente el mundo a partir de la imaginación de una institucionalidad perfecta, pasando de la técnica social derivada de esta institucionalidad perfecta al terror social. El totalitarismo reduce el sujeto a una sola relación social y lo aísla, al hacer aparecer la institucionalidad perfecta como única necesaria. **El concepto de esta institucionalidad perfecta se deriva de las relaciones sociales de producción dominantes en cada caso.**

En el movimiento totalitario actual, la institucionalidad perfecta llegó a ser el mercado proyectado como mercado total, que **aísla al sujeto reduciéndolo exclusivamente a relaciones del mercado**⁸². En el Capítulo 3, Democracia, Estructura Económica-Social y Formación de un sentido Común Legitimador, de Democracia y Totalitarismo, Franz J Hinkelmmert, desarrolla un análisis de las relaciones existentes entre democracia, derechos humanos, jerarquización de los derechos humanos y relaciones de producción, entendidas éstas como la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes materiales, y las consecuencias de dicha jerarquización.

Estas consecuencias consisten en que, a partir de la jerarquización de los derechos humanos por medio de las relaciones de producción, se determinan los derechos inviolables y haciendo esto la vida humana misma jamás resulta lo inviolable sino solamente la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes.

Por el carácter de cada uno de los derechos humanos, es necesario compatibilizarlos entre sí, para lo cual, en un ordenamiento jerarquizado, se destacan un derecho o un grupo de derechos como fundamentales.

En general, las democracias realizan dicha jerarquización basándose en la forma de acceder a la producción y distribución de los bienes materiales, que Marx denomina las relaciones sociales de producción.

En relación con este derecho, todos los demás son relativizados en el sentido de que ningún otro derecho humano puede ser realizado sacrificando este derecho fundamental⁸³. Todos los derechos humanos son mediatizados por un derecho

⁸² *Ibíd*, pg. 205

⁸³ *Ibíd*, pg. 137

fundamental que determina las vías legítimas de acceso a los bienes materiales. **La razón para ello es que los bienes materiales forman una condición de posibilidad para cualquier acción humana y, por tanto, para cualquier cumplimiento de los derechos humanos.** Todo cumplimiento de los derechos humanos tiene que ser realizado en el marco del producto material social que la sociedad produce. Cada cumplimiento de los derechos humanos tiene consecuencia sobre la distribución de los ingresos (principio de factibilidad general) y por lo tanto sobre la distribución de los bienes materiales entre los diversos sujetos (principio de factibilidad individual).

Según el autor, todas las teorías de la democracia desembocan en la designación de las relaciones de producción como el principio de jerarquización del conjunto de derechos humanos.

Los derechos humanos resultan ser modos de vida y no simplemente estipulaciones valóricas que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material. Las relaciones sociales de producción no contienen solamente el elemento del sistema de propiedad y su determinación y reproducción, sino también, **un ordenamiento que jerarquiza todo el mundo de valores éticos**⁸⁴.

De esta manera pasamos desde los derechos humanos a la constitución de un derecho fundamental, que es principio de jerarquización de todos los demás derechos humanos y que se identifica con las relaciones sociales de producción como forma de acceso a la producción y distribución de los bienes.

Esta situación tiene consecuencias políticas importantes puesto que en las democracias la decisión mayoritaria define cual será la forma mediante la cual se accede a los bienes materiales que debe ser impuesta a la sociedad y que puede no estar considerando a las minorías, generándose un conflicto polarizador de opiniones. En este caso, la autoridad política, para mantener el orden y la paz de “la mayoría” niega los derechos humanos y reprime a los opositores de la forma aceptada, llegando a considerarlos enemigos de los derechos humanos.

La polarización social lleva a la polarización ideológica que determina al opositor como enemigo. El opositor es visto ahora como alguien que se levanta en contra de toda dignidad humana, un destructor de todo lo humanamente bueno y un enemigo objetivo de la humanidad misma, y el acto de oposición como un crimen de lesa humanidad⁸⁵. A partir de este crimen ideológico se opera ahora la inversión de los derechos humanos. **El lema “ninguna libertad para los enemigos de la libertad” declara de hecho “ningún respeto de los derechos humanos para aquellos que sean enemigos de los derechos humanos”. De nuevo la suspensión de los derechos humanos, pero ahora frente a los opositores a las relaciones de producción**⁸⁶.

⁸⁴ Ibíd, pg. 138

⁸⁵ Ibíd, pg. 141

⁸⁶ Ibíd, pg. 142

Según Hinkelmmert, la más grave consecuencia para la humanidad, que surge de la jerarquización de los derechos humanos en función de las relaciones sociales de producción en el neoliberalismo actual, que conlleva la ética del mercado y del dinero, es la declaración de los excluidos por el mercado como seres infrahumanos sin derecho alguno. Más grave aún, se determinan los derechos inviolables y de este modo, la vida humana misma jamás resulta lo inviolable, sino solo la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes. Sobre el particular, este autor sostiene que efectivamente, esta opción nos amenaza a partir de la actual política del mercado total que transforma radicalmente al propio humanismo burgués. El ser humano con sus derechos ya no es el punto de partida, sino el mercado. **Aquellos a quienes el mercado asigna la posibilidad de ejercer derechos tienen derechos; pero aquellos a los que el mercado excluye, pierden los mismos derechos.** El mercado siempre ha tenido algunas tendencias en este sentido; sin embargo, la teoría burguesa tradicionalmente las justificó en términos de una inversión ideológica de los derechos humanos, pero sin negarlos.

Además indica que **lo que amenaza hoy, es la declaración de los excluidos por el mercado como seres infrahumanos sin derecho alguno.** El poder concede derechos, no la calidad de ser humano; y el poder que determina esta línea de demarcación, se deriva del mercado.

Existe un evidente problema de reduccionismo de todos los derechos humanos, al ser transformado el principio de jerarquización en verdadera esencia de todos los derechos humanos. **En este caso, el principio de jerarquización sustituye a los otros derechos humanos, que ya no son más que manifestaciones de las relaciones sociales de producción, sin ninguna vigencia propia.**

En su forma más nítida dicha visión es hoy elaborada por la teoría del Public Choice que transforma todos los derechos humanos en manifestaciones de la propiedad privada y que visualiza al hombre mismo como un producto de las relaciones mercantiles.

Pensando en toda su radicalidad, **el excluido ya no puede reivindicar su inclusión sino que es transformado en basura humana. La exclusión** deja de ser justificada por la inversión ideológica de derechos humanos y por la culpabilidad del excluido, sino que **se asemeja a un proceso natural, en el cual seres humanos son eliminados por la simple razón de que no sirven al proceso y por ello sobran**⁸⁷.

A partir de la jerarquización de los derechos humanos por medio de las relaciones de producción, se determinan los derechos inviolables. Haciendo esto, la vida humana misma jamás resulta lo inviolable, sino solamente la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes⁸⁸.

⁸⁷ Ibíd, pg. 148

⁸⁸ Ibíd, pg. 149

Siendo el principio de jerarquización el principio de ordenamiento de los valores, sirve para dar carácter unívoco al hecho, que en sí, como hecho particular, es ambiguo. **Se transforma en marco categorial de interpretación de estos hechos y principio guía de la visión del mundo que la sociedad asume.**⁸⁹

Una sociedad democrática puede tener legitimidad solamente si los marcos categoriales de interpretación de los hechos coinciden con el principio de jerarquización de los valores (derechos humanos) y con las relaciones sociales de producción.

Si dejan de coincidir, aparece la crisis de legitimidad que hace tambalear a la sociedad. Por esta razón hay una constante lucha ideológica cuyo centro no es la información sobre los hechos desnudos, sino el significado de los hechos que resulta de su interpretación. La lucha ideológica se concentra por lo tanto en la afirmación de los marcos categoriales de interpretación, y no en los hechos en sí.

Cuando las radios de Costa Rica repiten el eslogan "la empresa privada produce libertad", no comunican un hecho. Lo que transmiten para introyectarlo en las cabezas de la gente, es un determinado marco categorial de interpretación de los hechos. Este esfuerzo de crear un marco común de categorías de interpretación acorde con las relaciones de producción, es la formación de un sentido común. Se trata de hacer compartir por toda una población este marco categorial.⁹⁰

⁸⁹ Ibíd, pg. 156

⁹⁰ Ibíd, pg. 157

CAPÍTULO 3. EL ESTADO

Los análisis anteriores llevan a caracterizar lo que podríamos denominar los criterios anti-políticos que aparecen como desmembrando los elementos de unidad y de consenso social, tan necesario en las sociedades actuales. Es cierto que en las concepciones de Arendt y Ortega, examinadas en el Capítulo Totalitarismo de esta tesis, se reclama un cambio apreciable de las concepciones totalitarias que en estos autores se encuentran definidas centralmente en una concepción de tipo humanista, complaciente y generosa del ser humano mismo.

Las observaciones que siguen, guiados principalmente por la visión del estado hegeliano que juega un rol ético definitivo, nos está permitiendo, de una manera muy decisiva, entrar a un análisis de fondo sobre los caminos de salida de esta compleja problemática.

Julien Freund precisa, en su obra *La Crisis del Estado y Otros Estudios*, que el Estado es el resultado del proceso de racionalización de todas las actividades a partir del siglo XVI. Tiene por finalidad crear las mejores condiciones de concordia para que cada actividad pueda desarrollarse según su lógica y fines propios. Es un aparato jurídico-administrativo por cuyo intermedio la voluntad política intenta organizar el orden público, la concordia interna y la seguridad externa. Se caracteriza fundamentalmente por disponer del uso legítimo de la violencia; las fuerzas militares son subordinadas al poder político. Se reglamenta el uso del poder político estableciendo constituciones. No se puede desconocer que las funciones que asume el Estado han tenido una trascendencia definitiva en las relaciones político-sociales y en la conformación de las conductas colectivas de los individuos, que tendrán en la época nuestra un sentido especialmente importante.

A.- EL ESTADO HEGELIANO Y EL ESTADO EUROPEO

Hardt y Negri en *Imperio* plantean que “Hegel puso en relieve lo que estaba implícito desde el comienzo del desarrollo contrarrevolucionario: que la liberación de la humanidad moderna sólo podía ser una función de su dominación, que el objetivo inmanente de la multitud se transformó en el poder necesario y trascendente del Estado. Reinstaura el horizonte de la inmanencia y rechaza la incertidumbre del conocimiento, la irresolución de la acción y la apertura confiada del pensamiento kantiano”⁹¹. Agregan además que este autor “logra la síntesis de la teoría de la soberanía moderna y la

⁹¹ Hardt y Negri, *IMPERIO*, Paidós SAICF, Bs. As. Argentina, 2002, pg. 87

teoría del valor producida por la economía política capitalista, del mismo modo como elabora perfectamente la unión de los aspectos absolutista y republicano – esto es, los aspectos hobbesianos y rousseauianos – de la teoría de la soberanía”. Concluyen finalmente que:

“La relación hegeliana entre lo particular y lo universal unifica, en términos adecuados y funcionales, la teoría de la soberanía de Hobbes y Rousseau y la teoría del valor de Smith. La soberanía europea moderna es la soberanía capitalista, una forma de mandato que sobredetermina la relación entre la individualidad y la universalidad como una función del desarrollo del capital”⁹².

El Estado europeo y las áreas de su influencia es comprendido, de alguna manera, en el concepto de Estado Hegeliano. La soberanía moderna que se desarrolló en Europa desde el siglo XVI tenía la concepción de un estado limitado y la administración soberana vigilaba siempre sus fronteras. La soberanía moderna reside precisamente en el límite constituyendo por ello una barrera para la expansión del capitalismo globalizante, pero permitió el desarrollo de los imperialismos y la colonización de parte importante del globo.

Por este motivo se presenta una exposición condensada del estado hegeliano que requiere previamente una forma de introducción de los conceptos espíritu del individuo y espíritu del pueblo de Hegel.

Se continúa lo anterior presentando lo que significa y representa el estado hegeliano, en base a Los Principios de la Filosofía del Derecho. Lo anterior nos lleva a la necesidad de aclarar en qué consiste el espíritu según Hegel, partiendo por el espíritu del individuo.

En La Filosofía de la Historia Universal, este autor expresa:

En todo lo humano, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad – por cuanto es humano y no animal - hay un pensamiento⁹³. Lo primero que el espíritu sabe de sí, en su forma de individuo humano, es que siente. Los objetos, por cuanto mi actitud para con ellos es la de sentirme impulsado hacia ellos, son medios de integración; esto constituye, en general, la base de la técnica y la práctica: estamos sitos en lo externo y nosotros mismos somos externos. Las intuiciones y los impulsos son algo singular y sensibles; según esta determinación el hombre sería idéntico al animal, pero el hombre sabe de sí mismo y es un ser pensante y esto le diferencia del animal. Pensar es saber de lo universal. **Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacción⁹⁴. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según sus fines y se determina**

⁹² Ibíd, pg. 91

⁹³ Hegel, FILOSOFIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL, trad. Gaos, 1928, pg. 41

⁹⁴ Ibíd, pg. 63

según lo universal. El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal.

Hegel plantea que el hombre tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser y que el espíritu es, por tanto, su propio resultado, lo que se consigue mediante la educación, mediante la disciplina. Inmediatamente el hombre es sólo la posibilidad de serlo, esto es de ser racional, libre⁹⁵. Además, precisa que la sustancia del espíritu es la libertad, que el fin del espíritu es que el sujeto tenga su conciencia moral y su moralidad, que se ponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno.

La aplicación del principio (el hombre es libre como hombre, la libertad del espíritu constituye su propia naturaleza) al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia humana. **El fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice.**

La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que tenga su conciencia moral y su moralidad, que se ponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. **Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno**⁹⁶.

El espíritu obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su acto, su obra; de este modo se convierte en su propio objeto y se ofrece a sí mismo como su existencia⁹⁷. Se ve claro entonces que Hegel entra en una posición liberadora del hombre y que en el ser sí mismo estará de acuerdo con Arendt, Ortega Y Hardt y Negri.

Lo dicho anteriormente respecto al espíritu individual:

“El espíritu obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su acto, su obra; de este modo se convierte en su propio objeto y se ofrece a sí mismo como su existencia” también es válido para el espíritu de un pueblo.

Y lo mismo el espíritu del pueblo; su actividad consiste en hacerse un mundo real, que existe también en el espacio. **Su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte,**

⁹⁵ Ibíd, pg. 64

⁹⁶ Ibíd, pg. 68

⁹⁷ Ibíd, pg. 70

su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo⁹⁸.

Por otra parte, en Principios de la Filosofía del Derecho, el mismo autor explica la formación de un pueblo, o de una nación, en los siguientes términos:

La ampliación de la familia como tránsito de la misma a otro principio se da en la existencia por una parte con la serena ampliación que desemboca en la formación de un pueblo, de una nación, que tiene por lo tanto un origen natural común, y por otra con la reunión de comunidades familiares dispersas, por la fuerza de la dominación o por la unión voluntaria provocada por las necesidades comunes, y por la acción recíproca de su satisfacción⁹⁹.

El derecho de la moralidad de un pueblo es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo y que se reduce a que el hombre es libre y debe tomar forma en el mundo. El contenido de la conciencia de un pueblo lo constituye el derecho, la moral, y la religión de ese pueblo, que para el individuo es como un supuesto necesario en el cual se educa. El espíritu de que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo.

Los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han concebido lo que es el espíritu.

El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo.

La última conciencia a que se reduce todo, es que el hombre es libre; debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene – y por ella se rigen – todos los fines e intereses del pueblo; **esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo.** Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aún cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para estos como un supuesto. Es como una necesidad. **El individuo se educa en esta atmósfera y no sabe de otra cosa¹⁰⁰.**

⁹⁸ *Ibíd*, pg. 70

⁹⁹ Hegel, PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, EDHASA, trad. J.L. Vermal, 1988, pg. 258.

¹⁰⁰ Hegel, FILOSOFIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL, trad. Gaos, 1928, pg. 65

El individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes, para ser él mismo algo¹⁰¹.

Anteriormente se expresó: “El fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice”, para lo cual es necesario contar con los medios que consisten en la actuación del hombre, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo.

Esta cuestión de los medios por los cuales la libertad se produce en un mundo, nos conduce al fenómeno de la historia misma. Si la libertad, como tal es ante todo el concepto interno, los medios son, en cambio, algo externo; son lo aparente, que se expone en la historia tal como se ofrece inmediatamente ante nuestros ojos¹⁰².

Eso que hemos llamado principio es solamente algo universal y abstracto. El principio, la ley, es algo universal o interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real¹⁰³. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo.

Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe, es preciso que ello sea mi interés. He de satisfacer a la vez mi fin, en el fin por el cual trabajo.

Este es el derecho infinito del sujeto, el segundo momento esencial de la libertad; que el sujeto halle su propia satisfacción en una actividad o trabajo.

Entre estos intereses está no solo el de las propias necesidades y voluntad, sino también el de la propia manera de ver y convicción, o, por lo menos, el de la creencia y opinión propias, si en efecto la necesidad del razonamiento, de la inteligencia, de la razón ha despertado ya¹⁰⁴.

En la historia universal es nuestro tema la idea, tal como se exterioriza en el elemento de la voluntad y de la libertad humana; de tal modo que **la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo**. El primer principio de la idea, en esta forma, es esa idea misma, en abstracto; el otro es **la pasión humana**. Ambos forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. La

¹⁰¹ Ibíd, pg. 71

¹⁰² Ibíd, pg. 79

¹⁰³ Ibíd, pg. 80

¹⁰⁴ Ibíd, pg. 81

idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Estos son los extremos; y **el medio que nos enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral.**

Hegel presenta las pasiones humanas como el agente activador de las acciones del individuo y que determinan a la voluntad de acuerdo a su carácter.

Las pasiones desarrollándose a sí mismas y desarrollando sus fines, conforme a su determinación natural, levantan el edificio de la sociedad humana, en el cual han proporcionado al derecho y al orden poder contra ellas¹⁰⁵. Me refiero aquí, en general, a la actividad del hombre, impulsada por intereses particulares, por fines especiales, o si se quiere, por propósitos egoístas, de tal suerte que estos ponen toda la energía de su voluntad y carácter en dichos fines, sacrificándoles todo lo demás. Este contenido particular está tan unido a la voluntad del hombre, que la determina totalmente y resulta inseparable de ella; de este modo es lo que es. **El carácter expresa igualmente esta determinación de la voluntad y de la inteligencia.**

Por pasión entenderé la determinación particular del carácter, por cuanto estas determinaciones de la voluntad no tienen solamente un contenido privado, sino que son el elemento impulsor y activo de los actos universales¹⁰⁶.

Las condiciones que se deben cumplir, según Hegel, para que sea posible a un pueblo constituirse en un Estado, y que de este modo constituya la fuente de la ética y de la moral de ese pueblo se contienen en lo siguiente:

Para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está conforme con el fin hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto; y también son necesarias luchas con los intereses particulares y con las pasiones y una difícil y larga educación, para que se produzca aquella unificación de los fines.

El momento de esta unificación constituye en la historia de un Estado el período de su florecimiento, de su virtud, de su fuerza y de su dicha. Un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización¹⁰⁷.

Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Ha de traer en sí a la conciencia y ha de expresar la voluntad de este pueblo¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Ibíd*, pg. 82

¹⁰⁶ *Ibíd*, pg. 83

¹⁰⁷ *Ibíd*, pg. 84

¹⁰⁸ *Ibíd*, pg. 90

Hegel hace resaltar el hecho de que la voluntad es un poder en sí misma, la esencia del poder universal que se expresa en el individuo humano que ha llegado a obtener el manejo de su libertad por la asimilación del espíritu del pueblo, es decir, la libertad moral, que se expresa como condición necesaria para la constitución de un Estado.

Si se concibe la voluntad en la forma que existe esencialmente y en sí y por sí deberá considerársela como libre de la oposición al mundo exterior, y como completamente universal en este aspecto. **La voluntad es entonces un poder en sí misma, la esencia del poder universal, de la naturaleza y del espíritu.** El poder, como poder absoluto, no es señor sobre otra cosa, sino señor sobre sí mismo, reflexión en sí mismo, personalidad. Esta reflexión sobre sí es simple referencia a sí; es un ser. **El poder, reflejado de ese modo sobre sí mismo, es inmediata realidad. Esta empero es saber y, más concretamente, es el que sabe; y este es el individuo humano.**

El espíritu universal existe esencialmente como conciencia humana. El hombre es esta existencia, este <ser por sí> del conocimiento. El espíritu que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto, consiste en realizarse como algo inmediato, como algo que es; y entonces es la conciencia humana.

En base a los textos de Hegel que siguen se resume, o más bien, se trata de definir el Estado

Los pueblos que nosotros consideramos son los que se han organizado racionalmente. **En la historia sólo puede hablarse de los pueblos que forman un estado. La idea universal se manifiesta en el estado¹⁰⁹.**

Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la forma bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la cultura de una nación. Pero el contenido determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del estado, es el espíritu mismo del pueblo. El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive el goce de esta objetividad¹¹⁰. **El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad.**

El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, **es lo racional en y por sí.** Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, **cuyo supremo deber es ser miembro del Estado.**

¹⁰⁹ *Ibíd*, pg. 102

¹¹⁰ *Ibíd*, pg. 103

Hegel aclara que cuando se confunde el Estado con la Sociedad Civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, **el interés del individuo en cuanto tal se ha transformado en el fin último**¹¹¹. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además, que **ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno**¹¹².

En la obra Principios de la Filosofía del Derecho, Hegel define el Estado como la realidad de la idea ética que tiene su existencia inmediata en las costumbres y su existencia mediata en la autoconciencia del individuo, quien tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad. El Estado es lo racional en y por sí, frente al cual el individuo tiene el deber de ser miembro de él.

Para la comprensión de estas expresiones es necesario abordar, siguiendo a Hegel, los alcances que tienen los conceptos libertad, voluntad, derecho, moralidad y eticidad.

El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza.¹¹³ El espíritu es ante todo inteligencia y las determinaciones por las que pasa su desarrollo – desde el sentimiento, a través de la representación, hasta el pensamiento – constituyen el camino para producirse como voluntad, la cual, en cuanto espíritu práctico, es la verdad próxima de la inteligencia¹¹⁴.

La libertad es una determinación fundamental de la voluntad del mismo modo que el peso lo es de los cuerpos. El peso constituye el cuerpo y es el cuerpo. Lo mismo ocurre con la libertad y la voluntad, pues lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y a su vez, **La libertad sólo es real como voluntad, como sujeto**¹¹⁵.

Precisa Hegel que la voluntad es:

- *Simplemente voluntad objetiva*, en cuanto se tiene a sí misma como su determinación y es así verdadera y acorde con el concepto

¹¹¹ Hegel, PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, EDHASA, trad. J.L. Vermal, 1988, pg. 318

¹¹² *Ibíd*, pg. 319

¹¹³ *Ibíd*, pg. 65

¹¹⁴ *Ibíd*, pg. 66

¹¹⁵ *Ibíd*, pg. 67

- La voluntad *objetiva sin la forma infinita* de la autoconciencia es la voluntad hundida en su objeto o en su situación, cualquiera sea su contenido

- La *objetividad* es, por fin, la forma unilateral opuesta a la determinación subjetiva de la voluntad, es decir, de la inmediatez de la existencia, como existencia exterior; en este sentido **la voluntad sólo deviene objetiva con la realización de su fin**¹¹⁶.

La absoluta determinación o, si se quiere, el absoluto impulso del espíritu libre de tener su libertad como objeto (que sea objetiva tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma como el de que sea la realidad inmediata), de ser por sí, en cuanto idea, lo que la voluntad es en sí, **el concepto abstracto de la idea de la voluntad, es la voluntad libre que quiere la voluntad libre**¹¹⁷.

Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, que también pertenecen a nuestro asunto porque el concepto reúne los pensamientos de acuerdo con la verdad¹¹⁸.

Para que la voluntad libre pueda concretarse y ser real debe relacionarse con las cosas exteriores, lo cual puede realizarse de acuerdo a los distintos niveles de su desarrollo: la inmediatez, la negación de la inmediatez y la unidad de la voluntad en su concepto y la del individuo

Para no seguir siendo abstracta la voluntad libre debe darse, en primer lugar, una existencia, y el primer material sensible de esta existencia son las cosas exteriores. **Este primer modo de la libertad es lo que conocemos como *propiedad*, es la esfera del derecho formal y abstracto**, a la que también pertenecen la propiedad en su figura mediada, como *contrato*, y el derecho en cuanto lesionado, como *delito y pena*.

Esta mera inmediatez de la existencia no es sin embargo adecuada a la libertad, y la negación de esta determinación **es la esfera de la moralidad**. Ya no soy solamente libre en esta cosa inmediata, sino que también lo soy en la inmediatez eliminada, es decir, en mí mismo, en lo subjetivo. **En esta esfera todo depende de mi comprensión y mi propósito, de mi finalidad**, mientras que la exterioridad es puesta como indiferente. **El bien, que es aquí el fin universal, no debe permanecer meramente en mi interior, sino que debe realizarse**.

La moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad sólo es la *eticidad*. Esta es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir del sujeto. Su primera existencia es algo natural, que aparece en la forma del amor y el sentimiento: *la familia*. En la familia el individuo ha eliminado su esquivo personalidad y se encuentra con su conciencia en una totalidad.

¹¹⁶ *Ibíd*, pg. 88

¹¹⁷ *Ibíd*, pg. 90

¹¹⁸ *Ibíd*, pg. 96

Esta unidad social básica en que se encuentra la eticidad (la familia) en su forma natural tiene en sí la función doble de formar al individuo a través de la educación para integrarlo a la familia y, además, para que pueda ser capaz de vivir independientemente su propia vida e integrarse a la sociedad civil.

Pero en el siguiente estadio se observa la pérdida de la auténtica eticidad y la unidad sustancial: la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí en forma independiente al estar unidos sólo por el lazo de la recíproca necesidad. Este estadio de la sociedad civil ha sido frecuentemente tomado por el Estado mismo.

Pero el estado sólo es el tercero; es la eticidad misma y el espíritu, en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancialidad universal.

El derecho del estado está, por lo tanto, en un nivel superior al de los otros estadios; es la libertad en su configuración más concreta, que sólo se subordina a la suprema verdad absoluta del espíritu del mundo¹¹⁹.

A mi juicio, como resumen, se puede consolidar las ideas de Hegel respecto al Estado en los siguientes términos:

El pueblo está constituido por familias ampliadas desarrolladas a lo largo del tiempo, reunidas con otras similares como consecuencia de la conveniencia para la satisfacción de sus necesidades, o por dominación. Este conjunto de familias ampliadas, a su vez, a lo largo del mismo tiempo de su integración, ha generado una religión y culto, costumbres y usos, constitución y leyes políticas e instituciones, y compartido acontecimientos y actos en su historia, vale decir, ha creado su propia cultura, que cada individuo ha asimilado como propia mediante la educación.

La *cultura* de una nación constituye la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, pero el *contenido* determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el *espíritu mismo del pueblo*. El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive el goce de esta objetividad¹²⁰.

La educación del individuo debe realizarse por los padres, y si éstos no la ejecutan satisfactoriamente, es derecho y deber del estado su complementación, para que el individuo pueda llegar a ser miembro del Estado.

Su educación tiene en primer lugar la determinación positiva de llevar la eticidad a la sensación inmediata y aún no contrapuesta, para que el alma viva la primera

¹¹⁹ *Ibíd*, pg. 97

¹²⁰ Hegel, FILOSOFIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL, trad. Gaos, 1928, pg. 103

parte de su vida teniendo al amor, la confianza y la obediencia como fundamento de la vida ética¹²¹. Mediante esta educación se ha transitado de la libertad natural (libertinaje) a la libertad moral.

Hardt y Negri en Imperio expresa que “La relación hegeliana entre lo particular y lo universal, unifica en términos adecuados y funcionales, la teoría de la soberanía de Hobbes y Rousseau y la teoría de Smith. La soberanía europea moderna es la soberanía capitalista, una forma de mandato que sobredetermina la relación entre la individualidad y la universalidad como una función del desarrollo del capital”.

En lo que sigue a continuación se intenta extraer lo expuesto en Los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel relacionado con el capitalismo que permiten confirmar lo aseverado en Imperio, respecto a que la soberanía europea moderna es la soberanía capitalista y, a la vez, aclarar conceptos que se encuentran involucrados, positiva o negativamente, en el capitalismo tales como libertad, voluntad, moralidad, ética. De esta interpretación se deducirá que el capitalismo está en el Estado de Hegel del mismo modo que los conceptos de libertad y ética.

Hegel considera como requisito para ser persona el derecho a tener propiedad privada y a enajenarla a través de contratos de intercambio de propiedades de igual valor con otros individuos y, para facilitar estos intercambios mutuos de propiedades, considera el dinero como medida de sus valores abstractos.

La persona para existir como idea tiene que darse para su libertad una esfera exterior. Puesto que la persona es la voluntad infinita existente en y por sí en su primera determinación aún totalmente abstracta, lo diferente de ella, que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo como lo inmediatamente distinto y separable.

“El fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice” para lo cual es necesario contar con los medios, que consisten en la actuación del hombre, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo.

El primer principio de la idea, en esta forma, es esa idea misma, en abstracto; el otro es **la pasión humana**. Ambos forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. **La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Estos son los extremos; y el medio que nos enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral¹²².**

¹²¹ Hegel, PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, EDHASA, trad. J.L. Vernal, 1988, pg. 251

¹²² Hegel, FILOSOFIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL, trad. Gaos, 1928, pg. 82

Para Hegel el Estado bien constituido es el resultado de un esfuerzo colectivo e histórico mediante el cual se ha conseguido introvertir en la conciencia de cada uno de sus miembros la libertad moral como elemento de control de las pasiones individuales en los actos humanos y cumplir así el fin del pueblo de ese Estado.

Para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está conforme con el fin hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto; y también son necesarias luchas con los intereses particulares y con las pasiones y una difícil y larga educación, para que se produzca aquella unificación de los fines.

El momento de esta unificación constituye en la historia de un Estado el período de su florecimiento, de su virtud, de su fuerza y de su dicha. **Un estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización**¹²³.

En lo fundamental, Hegel plantea al Estado como el medio moderador de conflictos entre los individuos, producidos éstos por el ejercicio de sus respectivas libertades particulares en el logro de sus fines.

“La particularidad por sí, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, de arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en su gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades, tanto contingentes como necesarias, es contingente.

La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas¹²⁴.

La particularidad por sí es el libertinaje y la falta de medida, e incluso las formas de este libertinaje carecen de medida. Del mismo modo, sin embargo, la privación y la necesidad son desde el lado opuesto también algo carente de medida, **y la confusión de esta situación sólo puede llegar a la armonía con un estado que la domine**”¹²⁵.

¹²³ *Ibíd*, pg. 84

¹²⁴ Hegel, *PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO*, EDHASA, trad. J.L. Vernal, 1988, pg. 262

¹²⁵ *Ibíd*, pg. 263

La relación de Hegel con el capitalismo liberal competitivo se encuentra contenida en La Filosofía del Derecho en los párrafos que se presentan a continuación. En efecto, plantea como requisito para ser persona que “sólo en la propiedad existe la persona como razón”¹²⁶

La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es mía y recibe a mi voluntad como su fin sustancial¹²⁷. **Puesto que en la propiedad mi voluntad deviene objetiva en cuanto voluntad personal y por lo tanto del individuo, aquella adquiere el carácter de propiedad privada**¹²⁸.

Los hombres son efectivamente iguales, pero sólo en cuanto personas, es decir **respecto a la fuente de su posesión**. De acuerdo con ello, todo hombre debería tener propiedad. Si se quiere hablar de igualdad, esa es la igualdad que debe considerarse. La particularidad es lo que da lugar a la desigualdad, y la igualdad sería aquí injusta¹²⁹.

En la propiedad la determinación cuantitativa que surge de la cualitativa es el valor. El valor de una cosa puede ser muy diverso en relación con las necesidades, pero si se quiere expresar no lo específico sino lo abstracto del valor se tendrá entonces **el dinero**. El dinero representa todas las cosas, pero en la medida en que no expone la necesidad misma, sino que es sólo un signo de ella, es a su vez gobernado por el valor específico, al que sólo expresa como algo abstracto¹³⁰.

La materialización de la satisfacción de las necesidades se produce mediante el intercambio de propiedades a través de contratos:

La propiedad en la que el lado de la existencia o exterioridad ya no es sólo una cosa sino que contiene el momento en sí de una voluntad (por tanto distinta) se establece por medio del contrato.

No sólo puedo enajenar una propiedad como una cosa exterior, sino que por su concepto debo hacerlo para que mi voluntad, en cuanto existente, sea objetiva. Pero según este momento mi voluntad es, en cuanto enajenada, al mismo tiempo otra voluntad.

Esta relación es, por lo tanto, la mediación de una voluntad idéntica en la absoluta diferenciación de propietarios que existen por sí. En ella cada uno, con su voluntad y la del otro, deja de ser propietario,

¹²⁶ *Ibíd*, pg. 107

¹²⁷ *Ibíd*, pg.109

¹²⁸ *Ibíd*, pg. 111

¹²⁹ *Ibíd*, pg.115

¹³⁰ *Ibíd*, pg. 128

lo sigue siendo y lo deviene¹³¹. El contrato es pues la mediación entre la voluntad de abandonar una propiedad individual y la voluntad de recibirla (o sea de recibir la propiedad de otro), mediación que se realiza en un idéntico respecto, de modo tal que un querer sólo toma la decisión si está presente el otro querer.

En efecto, Hegel expresa que:

Puesto que las dos partes contratantes se comportan entre sí como personas inmediatamente independientes, **el contrato tiene su origen en el arbitrio**; la voluntad idéntica que con el contrato entra en la existencia sólo es puesta por el arbitrio, es por lo tanto sólo voluntad común y no en y por sí universal; el objeto del contrato es una cosa exterior individual, pues sólo una cosa tal está sometida al mero arbitrio de enajenarla.
¹³²

La relación de dependencia recíproca para la satisfacción de las necesidades se produce en el seno de la sociedad civil y la conducta de los partícipes en ella tiene las mismas características que las del mercado capitalista. Una lucha entre productores para obtener un cliente para el producto ofrecido, una lucha entre los clientes por obtener el producto del productor con menores precios y una lucha entre clientes y productores para minimizar los mismos precios.

La persona concreta que es para sí misma un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil.

Pero la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de manera tal que sólo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez sólo por la mediación de la forma de la universalidad que es el otro principio.

La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado, que ella necesita para existir.

En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero el fin particular se da en relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás.

Puesto que la particularidad está ligada a la condición de universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación¹³³. En ella se libera toda individualidad, toda contingencia de nacimiento y de suerte, en ella desembocan todas las pasiones que son gobernadas por la razón que allí aparece.

¹³¹ *Ibíd*, pg. 139

¹³² *Ibíd*, pg. 140

¹³³ *Ibíd*, pg. 260

La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particularidad promueve su bienestar. En su realización, el fin egoísta, condicionado de este modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en este contexto están asegurados y son efectivamente reales.

Se puede considerar este sistema en primer lugar como estado exterior, como el estado de necesidad y del entendimiento¹³⁴.

De la misma manera, Hegel, pese a reconocer como básico para ser persona tener propiedad, acepta las diferencias de patrimonios como consecuencia necesaria de las diferencias de las particularidades individuales.

La posibilidad de participación en el patrimonio general, es decir el patrimonio particular, está condicionada por una base inmediata propia (capital) y por la habilidad. Ésta por su parte se halla condicionada por aquella, pero también por las circunstancias contingentes, a cuya multiplicidad da lugar la diversidad, ya de por sí desiguales. Lo anterior tiene como consecuencia necesaria la desigualdad de los patrimonios¹³⁵.

El Estado de Hegel considera también como necesarios, para regular en forma equitativa los intercambios de propiedades, procedimientos e instituciones normativas que garanticen al consumidor que los productos sean producidos en forma adecuada (Poder de Policía) y de control y sanción del incumplimiento de los contratos (Justicia).

La indeterminada multiplicación y el entrecruzamiento de las necesidades cotidianas tiene por resultado, respecto de la producción y el intercambio de los medios para su satisfacción, en cuya libre posibilidad todos confían, y respecto de su registro y negociación, que deben ser breves como sea posible, actividades que tienen un interés común y que al mismo tiempo son para todos la tarea de uno.

Surgen así procedimientos e instituciones que pueden servir para un uso común. Estas tareas e instituciones de utilidad común requieren la vigilancia y la previsión del poder público¹³⁶.

Los diversos intereses de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien en el todo la relación correcta se produce por sí misma, la compensación requiere de una regulación consciente que esté por encima de ambas partes.

¹³⁴ *Ibíd*, pg. 261

¹³⁵ *Ibíd*, pg. 274

¹³⁶ *Ibíd*, pg. 303

El derecho de esta regulación para el individuo se basa en que las mercaderías de uso totalmente general y cotidiano no son ofrecidas al individuo como tal, sino a él en cuanto general, al público, cuyo derecho a no ser engañado –lo mismo que el examen de las mercaderías- puede ser representado por un poder público, por tratarse de una tarea común. (Poder de Policía)

Pero Hegel agrega el conflicto y la resistencia que produce en los individuos la intervención del Estado en los siguientes términos:

El interés particular del individuo invoca la libertad del individuo (el arbitrio) contra la regulación superior, pero cuando más ciegamente se hunde en el fin egoísta, más la necesita para ser retrotraído a lo universal y para suavizar las convulsiones peligrosas y acortar la duración del período en el que los conflictos deben compensarse por la vía de una necesidad inconsciente.

El control y la previsión policial tienen la finalidad de mediar entre el individuo y la posibilidad general existente para el alcance de sus fines individuales. Tiene que preocuparse por la iluminación pública, la construcción de puentes, los precios de los artículos de primera necesidad, la salud, etc.¹³⁷

Sobre eso hay dos puntos de vista principales. El primero afirma que al poder de policía le corresponde el control sobre todo; el otro, que no tiene ninguna función porque cada uno se rige por las necesidades de los otros. **El individuo debe tener, por cierto, el derecho a ganarse el pan de esta u otra manera, pero, por otra parte, el público también tiene el derecho de que lo necesario sea producido del modo conveniente.** Se deben satisfacer ambos aspectos, y la libertad de comercio no debe llevar a poner en peligro el bien general¹³⁸.

Pero no basta con la existencia del Poder de Policía, en su carácter de organismo normativo y regulador, siendo necesario establecer otra función que sancione los incumplimientos de los contratos y de las normativas del Poder de Policía: la Administración de Justicia que defina los delitos y sus penas.

En cuanto particularidad propia del saber y del querer, el principio de este sistema (sistema de de las necesidades de la sociedad civil) contiene la universalidad en y por sí, la universalidad de la libertad, de una manera sólo abstracta, como derecho de propiedad. Este no está sin embargo ya sólo en sí, sino en su realidad efectiva vigente, como protección de la propiedad por medio de la administración de justicia¹³⁹.

En la sociedad civil la universalidad es sólo necesidad: en la relación de las necesidades el derecho como tal es lo único firme.

¹³⁷ Ibíd, pg. 304

¹³⁸ Ibíd, pg. 305

¹³⁹ Ibíd, pg. 281

La justicia es algo muy importante en la sociedad civil: buenas leyes hacen florecer al Estado y una propiedad libre es la condición básica para su esplendor. Se debe atender a mi bienestar, a mi particularidad, lo cual ocurre por medio de la policía y la corporación.

En el sistema de las necesidades la subsistencia y el bienestar de cada uno es una posibilidad, cuya realización está condicionada por su arbitrio y su particularidad natural así como por el sistema objetivo de las necesidades¹⁴⁰.

Por medio de la administración de la justicia se anula la lesión de la propiedad y la personalidad. Pero el efectivo derecho de la particularidad implica tanto que sea eliminado lo accidental que se opone a uno y otro fin, lo que tiene como consecuencia la total seguridad de la persona y la propiedad, como **que se asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el bienestar particular sea tratado como derecho y realizado**¹⁴¹.

En Los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel hay una valorización importante del uso de la libertad “natural” como medio para producir riqueza y, a la vez, una fuerte crítica al uso de esta misma libertad, por transformarse en fuente de injusticias, las que sólo pueden ser solucionadas por un Estado que las domine, constituyéndose en tal caso en la causa de su concepción.

En efecto, indica que “Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria. Con la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia.

Pero, por otro lado se acrecienta también la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello la dependencia y miseria de la clase ligada al trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil”¹⁴².

La particularidad por sí, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, de arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en su gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades, tanto contingentes como necesarias, es contingente.

¹⁴⁰ *Ibíd*, pg. 301

¹⁴¹ *Ibíd*, pg. 302

¹⁴² *Ibíd*, pg. 308

La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas¹⁴³.

La particularidad por sí es el libertinaje y la falta de medida, e incluso las formas de este libertinaje carecen de medida.

Del mismo modo, sin embargo, la privación y la necesidad son desde el lado opuesto también algo carente de medida, y la confusión de esta situación sólo puede llegar a la armonía con un estado que la domine¹⁴⁴.

De lo anterior se puede señalar la coincidencia entre lo expresado por Milton Friedman en su obra CAPITALISMO Y LIBERTAD y lo expresado por Hegel.

En tal sentido ambos comparten:

- El reconocimiento del derecho a la propiedad privada como condición potencial de igualdad, sometida a la particularidad de cada uno,
- El requisito de la propiedad privada protegida y garantizada por el estado,
- El libre intercambio de bienes y servicios en el mercado,
- La existencia del dinero como medio para las transferencias de ellos,
- El requisito de que la intervención del estado sea mínima.

Hegel agrega el Poder de Policía, distinto del poder policial, cuyo objetivo fundamental es mediar entre el individuo y la posibilidad general existente para el alcance de sus fines individuales. El público tiene el derecho de reclamar que lo necesario sea producido del modo conveniente.

En contraposición con lo expuesto anteriormente, relacionado al contenido de las características del capitalismo en Los Principios de la Filosofía del Derecho, también se encuentra en dicha obra aspectos fundamentales de los socialismos humanistas que consideran criterios restrictivos para la libertad “natural”, que en el caso de Hegel corresponde básicamente al concepto eticidad. Esta consiste en que “la libertad, en cuanto sustancia, existe como realidad y necesidad y al mismo tiempo como voluntad subjetiva; la idea en su existencia universal en y por sí”.

¹⁴³ Ibíd, pg. 262

¹⁴⁴ Hegel, PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, EDHASA, trad. J.L. Vernal, 1988, pag. 263

El concepto de la moralidad es el interno relacionarse consigo de la voluntad. Pero aquí no hay sólo una voluntad, sino que su objetivación tiene al mismo tiempo la determinación de que en ella se elimina la voluntad individual, por lo cual, al desaparecer la determinación de la unilateralidad, resultan puestas dos voluntades y una relación positiva de una a la otra. En el derecho no importa si la voluntad de los demás quiere algo en relación con mi voluntad, que se da su existencia en la propiedad. **En lo moral, por el contrario, se trata también del bienestar de los otros**¹⁴⁵.

Toda acción, para ser moral, debe en primer lugar concordar con mi propósito. En el segundo momento se pregunta por la intención de la acción, es decir, por el valor relativo de la acción en referencia a mí. El tercer momento se refiere al valor absoluto de la acción, al bien. La primera ruptura de la acción es la que se produce entre el propósito y lo existente, la segunda entre lo que está presente exteriormente como voluntad universal y la particular determinación interior que yo le doy; lo tercero es que la intención sea también el contenido universal. **El bien es la intención elevada al concepto de la voluntad**¹⁴⁶.

La vida, por ser la totalidad de los fines, tiene derecho ante el derecho abstracto. Si, por ejemplo, alguien puede conservar su vida robando un pan, evidentemente hay aquí una lesión de la propiedad de un hombre, pero sería injusto considerar esta acción como un robo ordinario. Para asegurar la vida hay que tener en cuenta, por supuesto, una multitud de factores y, si miramos al futuro, debemos considerar cada uno de ellos. Pero lo necesario es vivir ahora; el futuro no es absoluto y queda librado a la contingencia¹⁴⁷. **Por eso la necesidad del presente inmediato puede justificar una acción injusta, pues con su omisión se cometería a su vez una injusticia y, en realidad, la mayor injusticia, la total negación de la existencia de la libertad**¹⁴⁸.

Para Hegel la sustancia ética se presenta como espíritu natural en la familia; en la sociedad civil en su división y apariencia fenoménica y en el ESTADO, en el cual la libertad en la libre autonomía de la voluntad particular es al mismo tiempo universal y objetiva.

Este espíritu real y orgánico de un pueblo, por medio de la relación de los espíritus de los pueblos particulares, se revela y deviene efectivamente real en la historia universal como espíritu del mundo, cuyo derecho es el más elevado.

¹⁴⁵ Ibíd, pg. 176

¹⁴⁶ Ibíd, pg. 178

¹⁴⁷ Ibíd, pg. 191

¹⁴⁸ Ibíd, pg. 192

Lo ético, en tanto se refleja en el carácter individual determinado como tal por su naturaleza, es la virtud. En la medida en que no muestra más que la adecuación del individuo a los deberes de las relaciones a las que pertenece, es la honradez¹⁴⁹.

En la identidad simple con la realidad de los individuos, **lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como costumbre**. El hábito de lo ético se convierte en una segunda naturaleza que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu¹⁵⁰. El derecho de los individuos a su particularidad está también contenido en la sustancialidad ética, pues la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe lo ético¹⁵¹.

De acuerdo al criterio ético, según Hegel, sólo quien tiene derechos tiene deberes y quien no tiene derechos no tiene deberes.

En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el deber y el derecho; **Por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida que tiene derechos**. En el derecho abstracto yo tengo un derecho y otro el deber correspondiente; **En lo moral el derecho de mi propio saber y querer, así como el de mi bienestar, sólo debe ser objetivo e idéntico con los deberes**¹⁵².

Para el autor, la fundamentación básica de la ética se presenta en la familia, que se determina por su unidad sentida: el amor.

A su vez, define al amor como el sentimiento mediante el cual renuncio a ser una persona independiente para mí, y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto, y me conquisto a mí mismo en la otra persona y valgo en ella, lo cual le ocurre a ésta a su vez en mí.

En cuanto *sustancialidad inmediata* del espíritu, la familia se determina por su unidad *sentida*, el amor. De acuerdo con ello, se tiene *en esta unidad*, en cuanto esencialidad que es en y por sí, la autoconciencia de la propia individualidad, y no se es en ella como persona sino como miembro.

Amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo.

¹⁴⁹ Ibíd, pg. 231

¹⁵⁰ Ibíd, pg. 233

¹⁵¹ Ibíd, pg. 235

¹⁵² Ibíd, pg. 235

Pero el amor es sentimiento, es decir la eticidad en la forma de lo natural. El primer momento en el amor es que yo no quiero ser una persona independiente para mí y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto. El segundo momento consiste en que me conquisto a mí mismo en la otra persona y valgo en ella, lo cual le ocurre a ésta a su vez en mí.

El amor es por lo tanto una enorme contradicción que el entendimiento no puede resolver, pues no hay nada más consistente que esa puntualidad de la autoconciencia que se niega y que sin embargo debo mantener afirmativamente. **El amor es al mismo tiempo la producción y la solución de la contradicción; en cuanto solución es la concordia ética¹⁵³.**

La familia se concreta en las siguientes situaciones: en el matrimonio, el patrimonio necesario para el cuidado de los miembros de la familia y en la educación de los hijos.

En cuanto *relación ética inmediata* el matrimonio contiene,

- *En primer lugar*, el momento de la vida *natural* y, más concretamente, en cuanto relación sustancial, la vida en su totalidad como realidad de la *especie* y su proceso.

- Pero, en *segundo lugar*, la *unidad sólo interior* o en sí de los sexos naturales y precisamente por ello exterior en su existencia, se transforma en la autoconciencia en una unidad *espiritual*, en amor autoconciente,.

El matrimonio debe determinarse por lo tanto de modo más exacto como el amor jurídico ético, en el cual desaparece lo pasajero, caprichosos y meramente subjetivo del mismo¹⁵⁴.

Lo ético del matrimonio radica en la conciencia de esta unidad como fin sustancial, y por lo tanto en el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual¹⁵⁵.

La relación de amor en el matrimonio, inicio de la familia, cuya unidad es la idea ética en su concepto, es superada y llega a la objetividad a través de los hijos, quienes tienen el derecho de ser alimentados y educados por los padres:

La relación de amor entre el hombre y la mujer no es todavía objetiva, pues aunque el sentimiento es la unidad sustancial, ésta no tiene aún ninguna objetividad. Los padres sólo la alcanzan con los hijos, en los que tienen ante sí la totalidad de la unión.

¹⁵³ *Ibíd*, pg. 237

¹⁵⁴ *Ibíd*, pg. 238

¹⁵⁵ *Ibíd*, pg. 241

En el hijo la madre ama al marido y éste a su esposa; ambos tienen en él ante sí su amor. Mientras que en el patrimonio la unidad está sólo en una cosa exterior, en los hijos está en algo espiritual, en el cual los padres son amados y que ellos aman.

Los hijos tienen el derecho de ser *alimentados* y *educados* con el patrimonio familiar común. El derecho de los padres al servicio de los hijos se funda, en cuanto tal, en el interés común del cuidado de la familia y se limita a ello. De la misma manera, el derecho de los padres sobre el arbitrio de los hijos está determinado por el fin de mantenerlos disciplinados y educarlos.

Lo que el hombre debe ser no lo es por instinto, sino que debe adquirirlo. En eso se funda el derecho del niño de ser educado. Por lo tanto, el sacrificio exigible a los hijos sólo puede tener como fin la educación y sólo debe referirse a ella; no debe ser algo por sí, pues la esclavitud de los hijos es la situación más carente de ética¹⁵⁶. Respecto de la relación familiar, **su educación tiene en primer lugar la determinación positiva de llevar la eticidad a la sensación inmediata y aún no contrapuesta, para que el alma viva la primera parte de su vida teniendo al amor, la confianza y la obediencia como fundamento de la vida ética.** Pero en segundo lugar y respecto de la misma relación, tiene la determinación negativa de elevar a los niños de la inmediatez natural en que originariamente se encuentran a la independencia y a la libre personalidad, y con ello a la capacidad de abandonar la unidad natural de la familia¹⁵⁷.

En La Filosofía de la Historia Universal, Hegel expresa “Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la *cultura* de una nación. Pero el *contenido* determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del estado, es el *espíritu mismo del pueblo*”¹⁵⁸, que complementa en Los Principios de la Filosofía del Derecho tratando la cultura como momento inmanente de lo absoluto que expresa su valor infinito, en los siguientes términos:

La cultura es en su determinación absoluta la liberación y el trabajo de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad objetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. Por medio de este trabajo de la cultura la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la objetividad, en la cual únicamente es capaz y digna de ser la realidad efectiva de la idea¹⁵⁹.

Al darle a la universalidad el contenido que le da plenitud y su infinita autodeterminación, es ella misma en la eticidad como subjetividad libre que existe

¹⁵⁶ *Ibíd*, pg. 250

¹⁵⁷ *Ibíd*, pg. 251

¹⁵⁸ *Ibíd*, pg. 103

¹⁵⁹ *Ibíd*, pg. 265

Resalta Hegel la importancia del trabajo en la satisfacción de las necesidades particularizadas, y aclara los deberes y derechos recíprocos que tiene el individuo y la sociedad civil. En relación al trabajo resalta su importancia al expresar que “La mediación que prepara y obtiene para las necesidades particularizadas medios adecuados igualmente particularizados es el trabajo, que por medio de los más diversos procesos especifica para esos múltiples fines el material inmediatamente proporcionado por la naturaleza. Esta elaboración da a los medios su valor y su utilidad, y hace que los hombres en su consumo se relacionen principalmente con producciones humanas **y que lo que propiamente consuman sean esos esfuerzos**”.

Expresa también que, así como el individuo tiene deberes ante el estado, éste a su vez tiene obligaciones con el individuo ya que al separarse de la familia para integrarse a la sociedad civil ha perdido la seguridad de subsistencia y de participación de la riqueza general, expresándolo en los siguientes términos:

La posibilidad de participar en la riqueza general existe para el individuo y está asegurada por la fuerza pública, pero además de que esta seguridad es necesariamente incompleta, esa posibilidad permanece todavía sometida a la contingencia por su lado subjetivo, y por tanto más en la medida en que se supone condiciones de habilidad, salud, capital, etc..

En un primer momento es la familia la totalidad sustancial a la que corresponde la previsión de este aspecto particular del individuo, tanto respecto de los medios y habilidades necesarios para poder adquirir parte de la riqueza general, como respecto de la subsistencia y mantenimiento en el caso de incapacidad. Pero la sociedad civil arranca al individuo de estos lazos, aleja a sus miembros y los reconoce como personas independientes.

Sustituye la naturaleza inorgánica exterior y la tierra paterna, en la que el individuo tenía su subsistencia, por la suya propia, y somete a la totalidad misma de la familia a su dependencia, a la dependencia de la contingencia. De este modo, el individuo ha devenido hijo de la sociedad civil, que tiene exigencias con él, del mismo modo que él tiene derechos sobre ella¹⁶¹.

¹⁶⁰ *Ibíd*, pg. 266

¹⁶¹ *Ibíd*, pg. 305

Hegel expresa que en este carácter de familia universal, la sociedad civil tiene frente al arbitrio y la contingencia de los padres la obligación y el derecho de ejercer control e influencia sobre la educación, en la medida en que ésta se refiere a la capacidad para devenir miembro de la sociedad¹⁶².

Al igual que el arbitrio, también otras circunstancias casuales, físicas o que dependen de condiciones exteriores, pueden reducir a los individuos a la pobreza. Esta es una situación que les deja las necesidades de la sociedad civil, y que – al mismo tiempo que ella les retira los medios de subsistencia naturales y elimina el lazo que representaba la familia en la forma de un clan - los priva en mayor o menor grado de todas las ventajas de la sociedad: la posibilidad de adquirir habilidades y en general cultura, la administración de justicia, los cuidados sanitarios e incluso con frecuencia el consuelo de la religión. **El poder general toma con los pobres el lugar de la familia**¹⁶³.

Respecto de la seguridad del individuo, perdida al abandonar la familia, Hegel establece que la vida, por ser la totalidad de los fines, tiene derecho ante el derecho abstracto.

Por eso la necesidad del presente inmediato puede justificar una acción injusta, pues con su omisión se cometería a su vez una injusticia y, en realidad, la mayor injusticia, la total negación de la existencia de la libertad.

Lo subjetivo de la pobreza y en general de la miseria de cualquier tipo a que se ve expuesto todo individuo ya en su círculo natural, exige una ayuda también subjetiva, tanto respecto de las circunstancias particulares, como respecto del sentimiento y del amor¹⁶⁴. Esta es la ocasión en que, a pesar de que exista cualquier institución general, la moralidad tiene siempre su papel que cumplir. **Pero puesto que esta ayuda misma y sus efectos dependen de la contingencia, el esfuerzo de la sociedad tiende a descubrir en la miseria y su remedio lo que es universal, para instalarlo y eliminar así la necesidad de aquella ayuda. La caridad siempre tiene suficientes cosas que hacer y es un error pretender que el remedio de la miseria quede exclusivamente reservado a la particularidad del sentimiento y a la contingencia de la disposición subjetiva del conocimiento de los casos.**

En tal caso, dice Hegel, no tiene sentido sentirse lesionado y ofendido por las ordenanzas y preceptos generales de carácter obligatorio. Por el contrario, hay que considerar que el estado público es tanto más perfecto cuanto menos queda librado al individuo que actúa por sí guiado por su opinión particular, respecto de lo organizado de manera general.

¹⁶² *Ibíd*, pg. 306

¹⁶³ *Ibíd*, pg. 307

¹⁶⁴ *Ibíd*, pg. 307

Finalmente, el autor resalta la contradicción que se produce entre el aumento y concentración de riqueza, logrado cuando la sociedad civil trabaja sin trabas, y la miseria y dependencia de los trabajadores que esta misma situación produce.

De igual manera resalta la diferencia entre una desgracia natural y la producida por situaciones sociales. En la primera, no existe ningún derecho, en tanto que en la segunda hay una injusticia, que puede ser tan grande como para atentar contra la libertad o la vida humana misma.

Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el progreso de la población y de la industria, con la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se crecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia.

Pero por otro lado, se acrecienta también la singularización y limitación del trabajo particular, y con ello la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil¹⁶⁵.

La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia, que se regula por sí sólo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una plebe, que por su parte proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas.

La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, con la íntima indignación contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etc.

A ella se suma el hecho de que el hombre que está entregado a la contingencia se vuelve negligente y toma aversión al trabajo. Así surge en la plebe el malestar por no tener el honor de ganarse la subsistencia con su trabajo y aspirar sin embargo a ella como un derecho.

Contra la naturaleza ningún hombre puede afirmar un derecho, pero en una situación social la carencia adquiere inmediatamente la forma de una injusticia que le es cometida a esta o aquella clase.

La cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Ibíd, pg. 308

¹⁶⁶ Ibíd, pg. 309

B.- EL ESTADO NORTEAMERICANO

Hardt y Negri, en Imperio expresan que en el Estado Norteamericano la revolución estadounidense representa un momento de gran innovación y ruptura en la genealogía de la soberanía moderna: “A diferencia del fatigado trascendentalismo de la soberanía moderna, presentado en la forma propuesta por Hobbes o en la propuesta por Rousseau, los constituyentes estadounidenses pensaron que sólo la república puede ofrecer un orden a la democracia, o más precisamente, que el orden de la multitud no debe nacer de una transferencia de los títulos de poder y el derecho, sino de un acuerdo interno con la multitud, de una interacción democrática de las fuerzas, vinculada entre sí en redes”¹⁶⁷.

De acuerdo a lo anterior, los autores de Imperio hacen resaltar el hecho de que el orden de la multitud es el resultado de un acuerdo interno del poder republicano con la multitud misma, en una interacción democrática organizada entre sí en redes. Esta situación la vinculan directamente con los textos de Maquiavelo en los siguientes términos:

Esta tradición republicana tiene un sólido cimiento en los textos del propio Maquiavelo. Ante todo está el concepto maquiavelista de poder entendido como un poder constitutivo, es decir, como producto de una dinámica social interna e inmanente.

Para Maquiavelo, el poder es siempre republicano; es siempre el producto de la vida de la multitud y constituye su propia trama de expresión. El segundo principio maquiavelista presente en la tradición republicana es que la base social de esta soberanía democrática es siempre conflictiva.

Polibio concibió la forma perfecta del poder estructurado mediante una Constitución Mixta que combina el poder monárquico, el poder aristocrático y el poder democrático y **los representantes de la nueva ciencia política en los Estados Unidos organizaron estos tres poderes como las tres ramas de la Constitución Republicana. Cualquier desequilibrio que se diera en estos tres poderes consistiría un síntoma de corrupción**¹⁶⁸.

De acuerdo a los autores, la Constitución de los Estados Unidos es una Constitución proyectada para resistir a cualquier caída cíclica en la corrupción activando a las masas en su conjunto y organizando su capacidad constituyente en redes de contrapoderes organizados, en flujos de funciones diversas y niveladas y en un proceso de autorregulación dinámica y expansiva¹⁶⁹. También expresan que el nuevo principio de soberanía parece producir su propio límite interno. Para evitar que estos obstáculos

¹⁶⁷ Hardt y Negri, IMPERIO, Paidós SAICF, Bs. As. Argentina, 2002, pg. 155

¹⁶⁸ Ibíd, pg. 156

¹⁶⁹ Ibíd, pg. 157

quiebren el orden y vacíen de todo contenido el proyecto, el poder soberano debe apoyarse en el ejercicio del control.

Esta consecuencia es una amenaza constante, pero después de haber reconocido estos límites internos, el nuevo concepto estadounidense de soberanía se abre con fuerza extraordinaria hacia fuera, como si quisiera desterrar de su propia Constitución la idea de control y el momento de reflexión. La vida y el ejercicio de la Constitución están, en cambio, a lo largo de toda su historia política y jurídica, decididamente abiertos a los movimientos expansivos, a la renovada declaración de los fundamentos democráticos del poder. “El principio de expansión se bate continuamente contra las fuerzas de limitación y control”¹⁷⁰.

Es necesario distinguir esta tendencia expansiva democrática, implícita en la noción de poder en red, de las demás formas de expansión, puramente conquistadoras e imperialistas. Hardt y Negri aclaran que

“La diferencia fundamental es que la expansión del concepto inmanente de soberanía es inclusiva, no excluyente; cuando se expande no anexa ni destruye a los otros poderes con los que se enfrenta sino que, por el contrario, se abre a ellos y los incluye en su red. **En la concepción imperial el poder encuentra siempre renovada y siempre recreada la lógica de su orden precisamente en la expansión**”¹⁷¹.

El pueblo republicano es un pueblo nuevo, un pueblo en éxodo que coloniza nuevos territorios vacíos (o vaciados de nativos norteamericanos)¹⁷².

Hardt y Negri expresan en Imperio que los grandes espacios estadounidenses finalmente se agotaron. Ni siquiera empujar a los nativos cada vez más lejos y confinarlos a rincones cada vez más pequeños fue suficiente.

Cada vez que la expansividad del proyecto constitucional chocaba contra los límites, la república se sentía tentada a lanzarse a un imperialismo al estilo europeo. Sin embargo, siempre hubo otra opción: retornar al proyecto de soberanía imperial y articularlo de una manera coherente con la misión <romana> original de los Estados Unidos.

Este nuevo drama del proyecto político estadounidense se representó durante la era progresista, durante el período comprendido entre la década de 1890 y la Primera Guerra Mundial.

¹⁷⁰ Ibíd, pg. 159

¹⁷¹ Ibíd, pg. 160

¹⁷² Ibíd, pg. 163

En ese mismo período, la lucha de clases se elevó al centro del escenario de los Estados Unidos. La lucha de clases planteaba el problema de la escasez en términos propios de la historia del capitalismo, es decir, como la desigual distribución de los bienes del desarrollo, según las líneas de la división social del trabajo. La división de clases surgió como un límite que amenazaba con desestabilizar los equilibrios expansivos de la Constitución. Al mismo tiempo, los grandes grupos del capital comenzaron a organizar nuevas formas de poder financiero, desvinculando la riqueza de la productividad y el dinero de las relaciones de producción¹⁷³.

En Estados Unidos esto constituyó un acontecimiento explosivo que puso en peligro la posibilidad misma de una constitución en red, pues cuando un poder se hace monopolístico, la red misma se destruye. El territorio abierto se había agotado, el progresismo de la ideología estadounidense tenía que hacerse realidad con referencia a lo exterior. Las dos líneas posibles de respuesta al cierre del espacio en el territorio estadounidense con más fuerza fueron las elaboradas por Theodore Roosevelt y por Woodrow Wilson. La primera proponía una ideología imperialista completamente tradicional de estilo europeo; la segunda adoptaba una ideología internacionalista de paz como una concepción constitucional del poder en red¹⁷⁴. Ambas apuntaban a solucionar el mismo problema: la crisis de la relación social; la crisis del espacio jeffersoniano.

Para ambas, el segundo motivo de preocupación era la posible corrupción del poder en red propuesto en la Constitución, como resultado de la formación de poderosos monopolios.

Estas dos administraciones presidenciales se caracterizaron por la aprobación de importantes leyes progresistas antimonopólicas, desde la regulación de los ferrocarriles (Roosevelt) hasta la amplia regulación de los negocios y las finanzas (Wilson). El problema común de ambas gestiones fue llegar a comprender cómo se podía aplacar el antagonismo de clases que, en aquella época, casi había destruido el modelo de poder en red. Ambos reconocían que, dentro de las limitaciones del sistema mismo aquello era imposible.

La solución de Roosevelt implicaba abandonar los rasgos originales del modelo de Estados Unidos y perseguir en cambio objetivos y métodos semejantes a los del imperialismo colonial populista de un Cecil Rhodes y a los del imperialismo progresista de la Tercera República Francesa. <Es nuestro deber para con las personas que viven en la barbarie velar porque queden liberadas de sus cadenas> Cualquier concesión a las luchas de liberación que permitieran que poblaciones no civilizadas como las de los filipinos se gobernaran a sí mismas, sería pues un crimen internacional. La noción de

¹⁷³ *Ibíd*, pg. 165

¹⁷⁴ *Ibíd*, pg. 166

<civilización> era una justificación conveniente para la conquista y dominación imperialista¹⁷⁵.

Hardt y Negri expresan que “después de la revolución soviética de 1917 y de la primera gran guerra interimperialista el capitalismo no podía continuar desarrollándose como hasta entonces. Había que tomar una decisión clara: optar por la revolución comunista o transformar el imperialismo capitalista en imperio.

Los regímenes fijos de salarios elevados constituyeron en parte a una respuesta a la amenaza que evocaba la Revolución de Octubre, un antídoto contra la difusión de la enfermedad comunista”.¹⁷⁶

Así mismo, los autores valorizan la opción adoptada al mostrar que: “Sólo en los Estados Unidos la reforma capitalista propuso e instauró un Nuevo Pacto democrático.

El New Deal constituyó una manera auténtica de apartarse de las antiguas formas de regulación burguesa del desarrollo económico. Con el New Deal, el proceso real de superación del imperialismo comenzó a cobrar forma.

Podría decirse con justicia que Franklin Delano Roosevelt resolvió las contradicciones del progresismo norteamericano al forjar una síntesis de la vocación imperialista y el capitalismo reformista, representados por Theodore Roosevelt y Woodrow Willson. Esta subjetividad constituyó la fuerza rectora que transformó el capitalismo de los Estados Unidos y, en el proceso, transformó a la sociedad toda. **Se ensalzó al Estado no sólo como mediador de conflictos sino también como el motor del movimiento social**”¹⁷⁷.

En Imperio, los autores describen la consecuencia principal del desarrollo del estado estadounidense con la asimilación del New Deal : el Estado Benefactor. Se trataba de un Estado que cercaba las relaciones sociales en su totalidad, imponiendo un régimen de disciplina acompañado por una mayor participación en los procesos de acumulación. Este era un capitalismo que quería ser transparente, regulado por un Estado que ejercía una planificación liberal.

Las transformaciones de la estructura jurídica del Estado pusieron en marcha mecanismos de procedimiento que permitían la creciente participación y expresión de una amplia pluralidad de fuerzas sociales. El Estado asumió además el rol central en la

¹⁷⁵ *Ibíd*, pg. 167

¹⁷⁶ *Ibíd*, pg. 225

¹⁷⁷ *Ibíd*, pg. 226

regulación económica a medida que el keynesianismo se aplicaba tanto a las políticas laborales como a las monetarias. Estas reformas dieron un fuerte impulso al capitalismo estadounidense que se desarrolló así dentro de un régimen de salarios elevados, alto consumo y numerosos conflictos.

Este desarrollo trajo consigo la trinidad que constituiría el moderno Estado Benefactor: una síntesis del taylorismo en la organización del trabajo, el fordismo en el régimen salarial y el keynesianismo en la regulación macroeconómica de la sociedad.

Hardt y Negri afirman que el New Deal produjo la forma más elevada de gobierno disciplinario y que en una sociedad disciplinaria, la sociedad en su conjunto, con todas sus articulaciones productivas y reproductivas, queda absorbida bajo el dominio del capital y del Estado y esa sociedad tiende, gradualmente pero con implacable continuidad, a regirse solamente por los criterios de la producción capitalista¹⁷⁸.

El modelo del New Deal fue pues un desarrollo característico de la política de los Estados Unidos, una respuesta a la crisis económica interna, pero también llegó a constituir una bandera que el ejército estadounidense alzó durante el transcurso de toda la Segunda Guerra Mundial¹⁷⁹.

Los autores de Imperio plantean que la utopía estadounidense contenida en “La <Pax Americana>, representada por el sueño americano de la movilidad social y la igualdad de oportunidades de riqueza y libertad para toda persona honesta, en suma, el <american way of life> y el proyecto del New Deal para superar la crisis mundial de la década de 1930, tan diferente y tanto más liberal que los proyectos políticos y culturales europeos destinados a afrontar la crisis” respaldaba esta concepción del ideal estadounidense¹⁸⁰.

La participación de EE.UU. en la Segunda Guerra Mundial vinculó indisolublemente el New Deal a la crisis de los imperialismos europeos y lo proyectó sobre el escenario del gobierno mundial como un modelo alternativo, un modelo sucesor. Desde entonces, los efectos de las reformas del New Deal se harían sentir en todo el terreno global. Como escribió un comentarista estadounidense, <Sólo un Nuevo Pacto para el mundo, de mayor alcance y mayor consistencia que nuestro vacilante New Deal, puede impedir el advenimiento de la tercera guerra mundial>.

¹⁷⁸ *Ibíd*, pg. 227

¹⁷⁹ *Ibíd*, pg. 228

¹⁸⁰ *Ibíd*, pg. 346

El Estado hegeliano, el cual contiene al Estado Europeo, considera la libertad moral como concepto básico.

En tal caso y como consecuencia, el capitalismo competitivo está regulado, al menos al interior de él, por el mismo Estado, que además respeta y hace respetar fronteras:

En la historia universal es nuestro tema la idea, tal como se exterioriza en el elemento de la voluntad y de la libertad humana; de tal modo que la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo. El primer principio de la idea, en esta forma, es esa idea misma, en abstracto; el otro es la pasión humana. Ambos forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Estos son los extremos; **y el medio que nos enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral**¹⁸¹.

El Estado, según Hegel, es un pueblo racionalmente organizado. El pueblo está constituido por familias ampliadas desarrolladas a lo largo del tiempo, reunidas con otras similares como consecuencia de la conveniencia para la satisfacción de sus necesidades, o por dominación. Este conjunto de familias, a su vez, a lo largo del mismo tiempo de su integración, ha generado una religión y culto, costumbres y usos, constitución y leyes políticas e instituciones, y compartido acontecimientos y actos en su historia, vale decir, ha creado su propia cultura, que cada individuo ha asimilado como propia mediante la educación.

La **cultura** de una nación constituye la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, pero el **contenido** determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el **espíritu mismo del pueblo**. El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. **En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive el goce de esta objetividad**¹⁸².

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. **En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad.**

El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, **ES LO RACIONAL EN Y POR SÍ.**

¹⁸¹ Hegel, FILOSOFIA DE LA HISTORIA UNIVERSAL, trad. Gaos, 1928, pg. 82

¹⁸² *Ibíd*, pg. 103

Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que **este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado**¹⁸³.

En el caso del Estado estadounidense, en cambio, la libertad que se considera es sólo la libertad natural, que permite el desarrollo de la característica expansiva del capitalismo liberal o competitivo, la que, a su vez, se potencia con la tendencia expansiva del origen imperial de su Constitución, expansividad ésta que se encuentra constreñida sólo por el poder de los demás estados (Ej. la guerra fría).

La particularidad por sí, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, de arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en su gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades, tanto contingentes como necesarias, es contingente. **La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas**¹⁸⁴.

La particularidad por sí es el libertinaje y la falta de medida, e incluso las formas de este libertinaje carecen de medida. Del mismo modo, sin embargo, la privación y la necesidad son desde el lado opuesto también algo carente de medida, y la confusión de esta situación sólo puede llegar a la armonía con un Estado (en el sentido hegeliano) que la domine¹⁸⁵.

¹⁸³ Hegel, PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, EDHASA, trad. J.L. Vermal, 1988, pg. 318

¹⁸⁴ *Ibíd*, pg. 262

¹⁸⁵ *Ibíd*, pg. 263

CAPÍTULO 4. GLOBALIZACION

Habiendo considerado anteriormente el concepto globalización en una perspectiva general que la considera como “la utilización de una única idea recurrente y avasalladora de las formulaciones generales de la cultura, que tendría enorme influencia en los desarrollos de las formulaciones de la vida ética y política de las comunidades”, ahora nos enfrentamos a la globalización real, como está operando en el mundo actual, liderada en función del modelo del Estado Benefactor de los Estados Unidos, según la describen Hardt y Negri en Imperio.

En la obra Imperio, Hardt y Negri describen el desarrollo del proceso de globalización y sus consecuencias, como el resultado de la difusión a nivel global del modelo del Estado Benefactor de los EE. UU., generado éste por su Constitución y la política del New Deal que considera una planificación liberal que somete a la sociedad al dominio del capital y del Estado, la que tiende a regirse solamente por los criterios de la producción capitalista. La difusión del citado modelo de Estado Benefactor ha impuesto un sistema disciplinario que tiende a someter a la humanidad al dominio del capital.

En este capítulo se abordará el desarrollo de la globalización en base a la obra IMPERIO de Michael Hardt y Antonio Negri, especialmente en los aspectos que se relacionan directamente con el concepto de Estado Norteamericano, que se concluye de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos y de su Constitución, analizado en la parte de esta tesis dedicada al análisis del Estado Europeo y del Estado Norteamericano, y a su desarrollo e imposición actual a gran parte del globo terrestre.

En el prefacio de la citada obra, los autores de Imperio describen el proceso de globalización en los siguientes términos:

Durante las últimas décadas, a medida que se derrumbaban los regímenes coloniales, y luego, precipitadamente, a partir de la caída de las barreras interpuestas por los soviéticos al mercado capitalista mundial, **hemos asistido a una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales**. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción surgieron un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma **una nueva forma de soberanía. El Imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo.**

Muchos sostienen que las relaciones económicas se han hecho más autónomas respecto de los controles políticos y, en consecuencia, que la soberanía política está en decadencia. Algunos ensalzan esta nueva era como la de la liberación de la economía capitalista de las restricciones y deformaciones que le habían impuesto las fuerzas políticas; otros le critican haber cerrado los canales institucionales a través de los cuales

los trabajadores y ciudadanos pueden influir en la fría lógica de la ganancia capitalista u oponerse a ella. La decadencia de la soberanía no implica, sin embargo, que la soberanía como tal haya perdido fuerza¹⁸⁶.

La hipótesis básica de los autores de Imperio consiste en afirmar que la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos internacionales y supranacionales unidos en una única lógica de dominio. **Esta nueva forma global de soberanía es lo que llaman IMPERIO.**

La soberanía del Estado-nación fue la piedra angular de los imperialismos que construyeron las potencias europeas a lo largo de la era moderna. Las fronteras definidas por el sistema moderno de Estado-nación fueron fundamentales para el colonialismo y la expansión económica europeos a lo largo de la era moderna. El imperialismo fue realmente una extensión de la soberanía de los Estado-nación europeos más allá de sus propias fronteras. El tránsito al imperio se da a partir del ocaso de la soberanía moderna.

Hardt y Negri plantean que el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas.

Es un aparato descentrado y desterritorializador de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión¹⁸⁷.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, los EE. UU. se encontraron con un poder extraordinariamente importante para la reconstrucción de los países involucrados en la guerra. Este poder era producido especialmente por la situación económica (disponían de un tercio del oro del mundo) que permitió a los EE.UU. imponer, a través del Acuerdo de Bretton Woods, el dólar como patrón monetario sobre todos los países no socialistas, y, junto con ello, la adhesión al modelo del Estado Benefactor de los EE. UU., que considera el “New Deal” y “the American Way of Life”, tanto a los países de Europa como a Japón.

“Lo cierto es que los proyectos de reconstrucción económica, lanzados después de la Segunda Guerra Mundial, impusieron en todos los países capitalistas dominantes –tanto los victoriosos aliados como las potencias derrotadas- la adhesión al modelo expansivo de sociedad disciplinaria coincidente con el modelo construido por el New Deal. **Nacía el <Estado social> o, en realidad, el Estado disciplinario global**”¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Hardt y Negri, IMPERIO, Paidós SAICF, Bs. As. Argentina, 2002, pg. 13

¹⁸⁷ Ibíd, pg. 14

¹⁸⁸ Ibíd, pg. 228

Durante el período de reconstrucción de posguerra el nuevo escenario global quedó definido y organizado principalmente según tres mecanismos o aparatos:

- El proceso de descolonización que recompuso gradualmente el mercado mundial siguiendo ramificaciones jerárquicas desde EE.UU..
- La descentralización progresiva de la producción y
- La construcción de un marco de relaciones internacionales que, en sus sucesivas evoluciones, extendió por todo el globo el régimen productivo disciplinario y la sociedad disciplinaria¹⁸⁹.

En esta situación adquiere importancia la Organización de las Naciones Unidas en aspectos fundamentales.

El más importante es que ella se constituye como el centro supranacional de generación de un marco jurídico regulador en distintos campos de acción sobre los Estados, tales como, por ejemplo, el reconocimiento de los Estados, la Declaración de los Derechos Humanos, la creación de la Organización Mundial de Comercio, del Banco Mundial, etc. A través de las Naciones Unidas se han creado las condiciones para facilitar el intercambio de bienes y servicios entre los diferentes Estados, a través de acuerdos bilaterales o multilaterales, condicionando con ello el libre ejercicio de la soberanía de los Estados partícipes, lo que ha posibilitado que las grandes empresas de los Estados más poderosos se conviertan en poderosas empresas transnacionales.

Los autores de la obra Imperio expresan la importancia de las empresas internacionales en el desarrollo de la globalización en los siguientes términos:

Las empresas transnacionales se convirtieron en el motor fundamental de la transformación económica y política de los países poscoloniales y de las regiones subordinadas. Sirvieron para transferir la tecnología esencial para construir el nuevo eje productivo de los países subordinados; movilizar la fuerza laboral y las capacidades productivas de esos países y recolectar los flujos de riquezas que comenzaron a circular por todo el globo, sobre una base ampliada. Estas múltiples corrientes comenzaron a converger esencialmente hacia EE.UU., el país que garantizaba y coordinaba, cuando no comandaba directamente, el movimiento y la operación de las empresas transnacionales. Esta fue una fase constitutiva decisiva del imperio.

De igual manera evalúan la importancia que adquirió el proceso de descolonización posterior al término de la Segunda Guerra Mundial como proceso posibilitador de la difusión de las formas disciplinarias de producción y gobierno en el mundo.

¹⁸⁹ *Ibíd*, pg. 229

Junto con el proceso de descolonización y la descentralización de los flujos, se produjo un tercer mecanismo que implicó la diseminación de las formas disciplinarias de producción y gobierno por todo el mundo. El modelo ideológico que se proyectaba desde los países dominantes (particularmente desde EE.UU.) consistía en los regímenes salariales fordistas, los métodos de organización del trabajo tayloristas y un Estado benefactor que habría de ser modernizador, paternalista y protector.

Los salarios elevados de un régimen fordista combinados con la asistencia estatal se presentaban como las recompensas que recibirían los trabajadores por aceptar la aplicación de la disciplina, por entrar en la fábrica global”¹⁹⁰.

El término de la Guerra de Vietnam, la posterior caída del Muro de Berlín y la disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas han eliminado las barreras que controlaban el expansionismo implícito del capitalismo competitivo y la expansividad de la Constitución de los EE. UU.

Estos hechos han permitido la acelerada difusión a nivel global del sistema económico capitalista neoliberal junto con sus características totalitarias que se anunciaban tanto en Los Orígenes del Totalitarismo de Hanna Arent, como en la interpretación marxista del capitalismo de Hardt y Negri en Imperio y en Democracia y Totalitarismo de Hinkelmmert, especialmente en el Capítulo 5, Del Mercado Total al Imperio Totalitario.

Hardt y Negri, en su obra Imperio, describen las características básicas del proceso productivo del desarrollo capitalista globalizador en la siguiente forma:

Los procesos de modernización e industrialización transformaron y redefinieron todos los elementos del plano social. Cuando la agricultura se modernizó para industrializarse, la granja se transformó progresivamente en una fábrica. La agricultura se modernizó y se transformó en industria. De manera más general, podría decirse que la sociedad misma llegó a industrializarse lentamente hasta el punto de transformar las relaciones humanas y la naturaleza humana. Los procesos del devenir humano y la naturaleza del ser humano mismo sufrieron una transformación fundamental en la transición determinada por la modernización.

El proceso de posmodernización o de informatización se manifiesta a través de la migración de la industria al sector de los servicios, desde comienzos de la década de 1970. Los empleos de este sector son en general extremadamente móviles y requieren aptitudes flexibles¹⁹¹. Pero lo más importante es que se caracterizan casi siempre por el lugar central que ocupan en ellos el conocimiento, la información, el afecto y la comunicación. En este sentido, muchos autores se refieren a esta economía posindustrial como la economía informática.

¹⁹⁰ *Ibíd*, pg. 231

¹⁹¹ *Ibíd*, pg. 265

Del mismo modo que los procesos de industrialización transformaron la agricultura y la hicieron más productiva, la revolución informática transformará la industria al redefinir los procesos de fabricación. El nuevo imperativo gerencial que se impone es <Tratar la fabricación como si fuera un servicio>. Del mismo modo que el proceso de modernización tendió a industrializar toda producción, el proceso de posmodernización hace que toda producción se oriente hacia la producción de servicios, hacia la informatización¹⁹².

La producción industrial de la modernidad, que se podría calificar como de modelo productivo fordista, consistía en que el industrial ofrecía al mercado un producto necesario, producido en serie y fabricado en una cadena de producción, sin escuchar previamente al mercado. La producción de la posmodernidad, que podría considerarse como modelo productivo toyotista, en cambio, para su proceso de planificación está en comunicación constante e inmediata con los mercados, es decir, la decisión de la producción es una reacción a la decisión previa del mercado (estudios de mercado). Esta última es una situación en la que la comunicación entre productores y consumidores es estrecha, continua y desempeña un rol estratégico para la empresa productiva, y que es aún más concreta en la prestación de servicios.

El cambio del modelo productivo tiene en la posmodernidad efectos importantísimos para los trabajadores y para las empresas, que los autores agrupan en tres términos fundamentales: las comunicaciones, el trabajo inmaterial y la descentralización de la producción que se materializa en forma globalizada. Para los autores de Imperio, el lugar en el que se debería situar la producción biopolítica del orden es en los nexos inmateriales de la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico, desarrollados por las industrias de comunicación, lo que expresan en los siguientes términos:

El desarrollo de redes de comunicación tiene una relación orgánica con el advenimiento del nuevo orden mundial. La comunicación no sólo expresa, sino que también organiza el movimiento de la globalización. **La síntesis política del espacio social queda fijada en el espacio de la comunicación.**

Las industrias de la comunicación no sólo organizan la producción en una nueva escala e imponen una nueva estructura adecuada al espacio global, sino que a la vez hacen inmanente su justificación. El poder, al producir organiza; al organizar habla y expresa su autoridad. **El lenguaje, al comunicar, produce mercancías, pero además crea subjetividades, las relaciona y las ordena.**

La legitimación de la máquina imperial nace, al menos en parte, de las industrias de la comunicación, esto es, de la **transformación del nuevo modo de producción en una máquina. Este es un sujeto que produce su propia imagen de autoridad. Si la comunicación es uno de los sectores hegemónicos de la producción y actúa en todo**

¹⁹² *Ibíd*, pg. 266

el campo biopolítico, debemos considerar que la comunicación y el contexto biopolítico son coexistentes¹⁹³.

La máquina imperial, lejos de eliminar las narrativas rectoras, en realidad las produce y reproduce (las narrativas rectoras ideológicas en particular) con el fin de validar y celebrar su propio poder¹⁹⁴.

La necesidad de considerar la opinión del consumidor en la planificación de la producción, junto con requerir de la comunicación continua entre productores y consumidores en forma casi inmediata conlleva un cambio en el tipo de producto a producir. La economía posmoderna se caracteriza por la producción de servicios, la informatización. Incluso se intenta tratar la fabricación como si fuera un servicio. Esto tiene como consecuencia un cambio en el tipo de trabajo que se debe realizar.

El paso a una economía informática necesariamente implica un cambio en la calidad y naturaleza del trabajo. Esta es la implicación sociológica más inmediata de la transición de un paradigma económico a otro. Hoy la información y la comunicación han llegado a desempeñar una función esencial en los procesos de producción¹⁹⁵.

Podría decirse que la acción instrumental y la acción comunicativa han llegado a entretenerse estrechamente en el proceso industrial informatizado. La mayor parte de los servicios en realidad están basados en el intercambio continuo de información y conocimientos.

Puesto que la producción de servicios da por resultado un bien no material y durable, definimos los trabajos implicados en esta producción como TRABAJO INMATERIAL, esto es, un trabajo que produce un bien inmaterial, tal como un servicio, un producto cultural, conocimiento o comunicación¹⁹⁶.

Robert Reich llama a este tipo de trabajos inmateriales que nacen del trabajo con la computadora y la comunicación <servicios simbólico-analíticos>, es decir, tareas que incluyen <actividades tales como resolver problemas, identificar problemas y realizar negociaciones estratégicas>.

Este tipo de trabajo aspira a tener el valor más elevado, por lo tanto Reich lo identifica como clave de la competencia propia de la nueva economía global.

¹⁹³ *Ibíd*, pg. 46

¹⁹⁴ *Ibíd*, pg. 47

¹⁹⁵ *Ibíd*, pg. 269

¹⁹⁶ *Ibíd*, pg. 270

Hoy, con la computarización de la producción, la heterogeneidad del trabajo concreto tiende a reducirse y el obrero queda cada vez más apartado del objeto de su trabajo. Las herramientas siempre separaron, en alguna medida, la fuerza laboral del objeto de su trabajo, pero ellas estaban vinculadas de manera relativamente inflexibles a ciertas tareas¹⁹⁷. La computadora, en cambio, se presenta como la herramienta central a través de la cual podrían realizarse todas las actividades: el trabajo tiende pues a la posición del trabajo abstracto.

Otra faceta del trabajo comunicacional e inmaterial es el trabajo afectivo de la interacción y contacto humanos. Esta es una labor inmaterial porque, aún siendo corporal y afectiva, crea productos intangibles, un sentimiento de comodidad, de satisfacción, de emoción o pasión.

Categorías tales como los <servicios personales> o la <atención personalizada> se emplean a menudo para identificar este tipo de trabajo, **pero lo realmente esencial de estas tareas es la creación y manipulación de afecto. Lo que produce el trabajo afectivo son redes sociales, formas de comunidad, biopoder**. En este caso la comunicación no se ha empobrecido, sino que la producción se ha enriquecido hasta el nivel de complejidad de la interacción humana¹⁹⁸.

Según Hardy y Negri, se puede distinguir tres tipos de trabajo inmaterial que lideran la posmodernización de la economía global y que han puesto al sector servicios en la cima de la economía informática. En cada una de estas formas de trabajo inmaterial, la cooperación es por completo inherente a la tarea misma.

El **primero** participa de una producción industrial que se informatizó e incorporó las tecnologías de la comunicación de una manera que transforma el proceso de producción mismo. La fabricación se considera como un servicio, y el trabajo material de la producción de bienes durables se mezcla con el trabajo inmaterial, que se hace cada vez más predominante¹⁹⁹.

El **segundo** es el trabajo inmaterial de las tareas analíticas y simbólicas, que se divide en labores de manipulación creativa e inteligente, por un lado, y en labores simbólicas de rutina, por el otro. Finalmente el **tercer** tipo de trabajo inmaterial es el que implica producción y manipulación de afectos y que requiere el contacto humano (virtual o real), es el trabajo en el modo corporal.

El aspecto cooperativo del trabajo inmaterial no se impone ni se organiza desde el exterior, como ocurría en las formas anteriores de trabajo, sino que **ahora la cooperación es completamente**

¹⁹⁷ Ibíd, pg. 271

¹⁹⁸ Ibíd, pg. 272

¹⁹⁹ Ibíd, pg. 272

inmanente a la actividad laboral misma y los poderes cooperativos de la fuerza laboral (particularmente el poder del trabajo inmaterial) le ofrecen al trabajo la posibilidad de valorarse a sí mismo.

Los cerebros y los cuerpos aún necesitan de los demás para producir valor, pero estos otros que necesitan no tienen que provenir forzosamente del capital y de sus capacidades para orquestar la producción²⁰⁰.

De lo anterior, Hardt y Negri concluyen que: “Hoy la productividad, la riqueza y la creación de superávit social adquieren la forma de interactividad cooperativa a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas. En la expresión de sus propias energías creativas, el trabajo inmaterial parece proveer así el potencial para un tipo de comunismo espontáneo y elemental²⁰¹”.

Como otra consecuencia del tránsito a la informatización, los autores afirman que, al pasar de la economía industrial a la economía informática, la línea de montaje fue reemplazada por la RED como el modelo de organización de la producción. En este cambio asumen especial importancia las redes de comunicación y tecnologías anexas que permiten estructurar la producción descentralizadamente y, a la vez, facilitan el control de ella.

La primera consecuencia geográfica del tránsito de una economía industrial a una economía informática es la descentralización radical de la producción.

La eficiencia de la producción industrial masiva dependía de la concentración y la proximidad de los elementos para poder crear el área fabril y facilitar el transporte y la comunicación. Pero la informatización de la industria y el creciente dominio de la producción de servicios han hecho que tal concentración de la producción ya no sea necesaria²⁰².

Los adelantos de las telecomunicaciones y en las tecnologías de la información hicieron posible una desterritorialización de la producción que dispersó efectivamente las fábricas y evacuó las ciudades fábrica. La comunicación y el control pueden ejercerse eficientemente a distancia y, en algunos casos, los productos inmateriales pueden transportarse a través del mundo con una demora y un gasto mínimo.

La red de cooperación laboral no exige que exista ningún centro territorial ni físico. La tendencia a la desterritorialización de la producción es aún más pronunciada en los procesos del trabajo inmaterial que implican la manipulación de conocimientos e

²⁰⁰ *Ibíd*, pg. 273

²⁰¹ *Ibíd*, pg. 273

²⁰² *Ibíd*, pg. 273

información. La labor de la producción informática (tanto de servicio como de bienes durables) descansa en lo que podemos llamar la cooperación abstracta²⁰³.

Los autores resaltan las características descentralizadoras y desterritorializadoras de los procesos productivos en red y de una consecuente centralización del mando y control.

En oposición al antiguo modelo industrial y corporativo vertical, la producción tiende ahora a organizarse en empresas estructuradas en una red horizontal. Las redes de información también liberan a la producción de las restricciones territoriales, por cuanto de manera progresiva van poniendo al productor en contacto directo con el consumidor, independientemente de la distancia que exista entre ellos²⁰⁴.

La descentralización y la dispersión global de los procesos de producción, características de la posmodernización o de la informatización de la economía, provocan una correspondiente centralización del control de la producción.

El movimiento centrífugo de la producción se equilibra con la tendencia centrípeta del mando.

Los productores de servicios financieros y de servicios relacionados con el comercio, concentrados en unas pocas ciudades claves, administran y dirigen las redes globales de producción.

Como un desplazamiento demográfico masivo, entonces, la decadencia de las ciudades industriales dio paso a la creación de las ciudades globales o, mejor dicho, de las ciudades de control²⁰⁵.

En la economía informática, la estructura y la administración de las redes de comunicación son condiciones esenciales para la producción, como lo fueron las carreteras en todos los procesos productivos hasta la economía industrial. Estas redes globales deben construirse y vigilarse de modo que garanticen el orden y las ganancias. Para las empresas transnacionales más poderosas han llegado a constituir el terreno más activo de las fusiones y la competencia. Como en el caso de las carreteras romanas, el tren cumplió sólo una función externa en la producción imperialista e industrial, al extender sus líneas de comunicación y de transporte a nuevas materias primas, nuevos mercados y nuevas fuerzas laborales. La novedad de la nueva infraestructura de la información es el hecho de que está inmersa en los nuevos procesos de producción y es completamente inmanente a ellos.

²⁰³ *Ibíd*, pg. 274

²⁰⁴ *Ibíd*, pg. 275

²⁰⁵ *Ibíd*, pg. 276

En términos políticos, la infraestructura global de información podría caracterizarse como la combinación de un mecanismo democrático y un mecanismo oligopólico que operan según los diferentes modelos de los sistemas en red. La red democrática es un modelo completamente horizontal y desterritorializado. **Internet se ha expandido hasta los rincones más remotos del mundo y es el principal ejemplo de esta estructura democrática en red. Un número indeterminado y potencialmente ilimitado de nodos interconectados que se comunican entre sí sin que haya un punto central de control**²⁰⁶.

El modelo en red oligopólico es el que caracteriza a los sistemas de difusión. De acuerdo con este modelo, aplicado, por ejemplo, **en los sistemas de radio y televisión, hay un punto único y relativamente fijo de emisión, pero los puntos de recepción son potencialmente infinitos y no están definidos territorialmente**, aunque desarrollos tales como las redes de televisión por cable determinan hasta cierto punto estos derroteros. Las diversas compañías de telecomunicaciones, los fabricantes de hardware y software para computadoras, y las grandes empresas de información y entretenimiento se fusionan y expanden sus operaciones tratando de arrebatarse recíprocamente partes y el control de los nuevos continentes de las redes productivas.

Por supuesto, quedarán algunas porciones o algunos aspectos democráticos de esta red consolidada que resistan el control gracias a su estructura interactiva y descentralizada. Pero ya está en marcha una centralización intensa del control instrumentada mediante la unificación de los principales elementos que conforman la estructura de poder de la información y la comunicación.

Las nuevas tecnologías de la comunicación que habían prometido una democracia y una igualdad social, en realidad crearon nuevas líneas de desigualdad y exclusión, no sólo en los países dominantes, sino también y especialmente fuera de ellos²⁰⁷.

En Imperio, los autores efectúan un análisis de las consecuencias políticas del cambio del modelo de producción disciplinario al modelo de control. Incluyen en su análisis los efectos que resultan del poder creciente de las empresas transnacionales que operan en red, respecto de los Estados.

El cambio de paradigma de la producción que tiende al modelo en red impulsó el poder creciente de las grandes empresas transnacionales más allá de las fronteras tradicionales de los Estados-nación. En el contexto de las prolongadas luchas de poder libradas entre los capitalistas y el Estado, el aspecto más significativo que debería tenerse en cuenta es que, a pesar del constante antagonismo que los enfrentó siempre, en realidad, la relación sólo es conflictiva cuando se considera a los capitalistas individualmente.

²⁰⁶ *Ibíd*, pg. 277

²⁰⁷ *Ibíd*, pg. 278

El Estado es necesario para mediar con prudencia en los intereses de los capitalistas individuales y elevarlos en función del interés colectivo del capital. La dialéctica entre el Estado y el capital adoptó diferentes configuraciones en las diferentes etapas del desarrollo capitalista²⁰⁸. Al operar en los territorios coloniales y precoloniales, las compañías capitalistas eran en gran medida soberanas. En los siglos XVIII y XIX, mientras el capitalismo se establecía plenamente en Europa, el Estado administraba los asuntos del capital social total, pero para hacerlo requería poderes de intervención relativamente moderados. **En el siglo XIX y a comienzos del siglo XX, cuando las crisis empezaron a constituir una amenaza para el desarrollo del capital, la relación entre el Estado y el capital cambió gradualmente.**

En Europa y EE.UU. las corporaciones, los trust y los carteles crecieron hasta el punto de formar verdaderos monopolios de industrias específicas y de grupos que se extendían mucho más allá de las fronteras, monopolios que planteaban una amenaza directa a la riqueza del capitalismo, puesto que erosionaba la competencia entre capitalistas que es la savia del sistema.

Se desencadenó una serie de disputas en las cuales el Estado procuró establecer su dominio sobre las grandes empresas, aprobando leyes antitrust, elevando los impuestos y las tarifas y extendiendo la regulación estatal de las empresas²⁰⁹.

Hoy las grandes compañías transnacionales han superado efectivamente la jurisdicción y la autoridad de los Estados-nación. Parecería que esta dialéctica que ha durado siglos llega a su fin: *¡el Estado ha sido derrotado y las grandes empresas hoy gobiernan la Tierra!* Si esto fuera realmente así, quienes más deberían temerle al futuro son los capitalistas. Sin el Estado, el capital social carece de los medios para proyectar y realizar sus intereses colectivos

A medida que el concepto de soberanía nacional pierde su efectividad, también pierde la llamada autonomía de lo político. **Hoy no tiene ninguna razón de ser ninguna noción de la política que la entienda como una esfera independiente donde se determina el consenso y como una mediación entre las fuerzas sociales²¹⁰.** Actualmente, el consenso está determinado más significativamente por factores económicos tales como los equilibrios de los balances comerciales y la especulación sobre el valor de las monedas.

El gobierno y la política llegan a estar completamente integrados en el sistema de dominio transnacional. Los controles se articulan a través de una serie de cuerpos y funciones transnacionales. La decadencia de las esferas tradicionales de la política y la resistencia se complementa con la transformación del Estado democrático

²⁰⁸ Ibíd, pg. 281

²⁰⁹ Ibíd, pg. 282

²¹⁰ Ibíd, pg. 283

cuyas funciones se integran en los mecanismos de mando del nivel global de las grandes empresas transnacionales²¹¹.

Lo que busca la autoridad imperial fundamentalmente, según Hardt y Negri, es cercar y proteger, y lo que garantiza a favor del desarrollo capitalista son en cambio los equilibrios generales del sistema global.

El control imperial opera a través de medios globales y absolutos: la bomba, el dinero y el éter.

La panoplia de armas termonucleares efectivamente reunidas en el pináculo del imperio representa la continua posibilidad de destruir la vida misma. Esta es una operación de violencia absoluta, un nuevo horizonte metafísico, que cambia por completo la concepción según la cual el Estado soberano tenía el monopolio de la fuerza física legítima²¹².

El imperio es la forma última del biopoder, en la medida en que abarca absolutamente el poder de la vida.

El dinero es el segundo medio global de control absoluto. La construcción del mercado mundial consistió ante todo en la desconstrucción monetaria de los mercados nacionales, la disolución de los regímenes nacionales y/o regionales de regulación monetaria y la subordinación de aquellos mercados a las necesidades de las potencias financieras.

El dinero es el árbitro imperial, pero al igual que en el caso de la amenaza nuclear imperial, este árbitro no tiene una localización determinada ni una jerarquía trascendente. Del mismo modo como la amenaza nuclear autoriza el poder generalizado de la policía, el árbitro monetario también está continuamente articulado en relación con las funciones productivas, las medidas de valor y las asignaciones de la riqueza que constituyen el mercado mundial. **Los mecanismos monetarios son el medio principal de controlar el mercado.**

El éter es el tercero y último medio fundamental de control imperial. El manejo de la comunicación, la estructuración del sistema de educación y la regulación de la cultura parecen ser hoy más que nunca prerrogativas soberanas.

Sin embargo, todo esto se disuelve en el éter. Los sistemas contemporáneos de comunicación no están subordinados a la soberanía; por el contrario, la soberanía está articulada a través de los sistemas de comunicación²¹³. La comunicación es la forma de producción capitalista en la que el capital logró

²¹¹ *Ibíd*, pg. 284

²¹² *Ibíd*, pg. 315

²¹³ *Ibíd*, pg. 316

someter a la sociedad por entero y globalmente a su régimen, suprimiendo todo camino alternativo. Si surge alguna vez una alternativa, esta deberá provenir del interior mismo de la sociedad de la supeditación real y demostrar todas las contradicciones que se dan en su seno.

Estos tres medios de control nos remiten nuevamente a los tres tercios de la pirámide imperial de poder. La bomba es un poder monárquico, el dinero es un poder aristocrático y el éter, democrático.

Podría parecer que en cada uno de estos casos los EE.UU. son quienes llevan las riendas de estos mecanismos; podría parecer que los EE.UU. son la nueva Roma: Washington (la bomba), Nueva York (el dinero) y Los Angeles (el éter). Con todo, la fundamental flexibilidad, movilidad y desterritorialización instalada en el corazón mismo del aparato imperial desestabiliza continuamente cualquier concepción territorial del espacio imperial de este tipo.

La comunicación ha llegado a ser el elemento central que establece las relaciones de producción, que guía el desarrollo capitalista y que transforma además las fuerzas productivas. **Aquí el lugar centralizado del poder debe enfrentarse con el poder de las subjetividades productivas, el poder de todos aquellos que contribuyen a la producción interactiva de comunicación**²¹⁴.

Los tres medios de control que tiene el gobierno imperial (la bomba, el dinero y el éter) son las herramientas que utiliza para impedir que la existencia biopolítica de las multitudes puedan usar el potencial que ellas tienen para transformarse en una masa autónoma de productividad inteligente, en un poder democrático absoluto, como diría Spinoza. Si esto llegara a ocurrir, la dominación capitalista de la producción, el intercambio y la comunicación sería derrocada. Son los medios de intervención que posee para evitar esto.

Los despliegues de la máquina imperial se definen en virtud de toda una serie de nuevas características, tales como el terreno ilimitado de sus actividades, la singularización y la localización simbólica de sus acciones y la conexión de la acción represiva con todos los aspectos de la estructura biopolítica de la sociedad.

Las intervenciones no son intervenciones en territorios jurídicos independientes, sino más bien, acciones realizadas dentro de un mundo unificado por la estructura dominante de producción y comunicación; la intervención ha sido internalizada y universalizada. El poder del imperio, ejercido a través de la fuerza y de todos los despliegues que garanticen su efectividad, ya está muy avanzado tecnológicamente y sólidamente consolidado en el plano político.

²¹⁴ *Ibíd*, pg. 317

Los poderes de intervención del imperio no comienzan directamente con sus armas de fuerza letal, sino, más bien, con sus instrumentos morales. La intervención moral es ejercida hoy por una variedad de organismos que incluyen los medios periodísticos y las organizaciones religiosas.

Sin embargo, quizás los más importantes sean las llamadas organizaciones no gubernamentales (ONG) que se consideran como instituciones que actúan impulsadas por imperativos éticos o morales, que se dedican a obras de ayuda humanitaria y a la protección de los derechos humanos.

Estas ONG humanitarias son en efecto algunas de las armas pacíficas más poderosas del nuevo orden mundial; libran <guerras justas> sin armas, sin violencia, sin fronteras²¹⁵. Luchan por identificar las necesidades universales y defender los derechos humanos. Estas ONG están completamente inmersas en el contexto biopolítico de la constitución del imperio; anticipan el poder de su intervención de justicia pacificadora. Preparan el escenario para la intervención militar. En tales casos, el despliegue militar se presenta como una acción policial sancionada internacionalmente.

Con más frecuencia, son los Estados Unidos quienes la dictan unilateralmente y se encargan de la tarea primaria para luego pedirles a sus aliados que pongan en marcha un proceso de contención y/o represión armada del enemigo que en ese momento tenga el imperio. Generalmente, a estos enemigos se los llama terrorista²¹⁶.

La función soberana de desplegar fuerzas militares, que estaba a cargo de los Estados-nación modernos ahora las cumple el imperio pero la justificación se basa en un Estado de excepción permanente y los despliegues mismos adquieren la forma de acciones de policía.

La función soberana de aplicar justicia e imponer tributos tiene el mismo tipo de existencia liminar. La soberanía del imperio mismo se ejerce en los márgenes, donde las fronteras son flexibles y las identidades híbridas y fluidas.

El imperio aparece como una máquina de muy alta tecnología: es virtual, se construye para controlar el acontecimiento marginal y se organiza para dominar y, cuando es necesario, para intervenir en el desmoronamiento de los sistemas²¹⁷.

²¹⁵ *Ibíd*, pg. 48

²¹⁶ *Ibíd*, pg. 49

²¹⁷ *Ibíd*, pg. 51

La fuente de la normatividad imperial nace de una nueva máquina, una nueva máquina económica, industrial y comunicativa, en suma, una maquinaria biopolítica globalizada.

En la génesis del imperio opera en realidad una racionalidad que puede reconocerse, no tanto atendiendo a la tradición jurídica, sino más claramente indagando la historia a menudo oculta de la gestión industrial y de los usos políticos de la tecnología²¹⁸.

²¹⁸ *Ibíd*, pg. 52

CAPÍTULO 5. ALTERNATIVA HUMANISTA CONTRA EL IMPERIO (EL CONTRAIMPERIO)

En la obra Imperio de Hardt y Negri no sólo se describe el desarrollo del proceso de globalización y sus consecuencias como resultado de la difusión a nivel global del modelo del Estado Benefactor de los EE.UU. sino que también se elabora la posibilidad de una alternativa humanista a la imposición totalitarista del Estado disciplinario a nivel global²¹⁹.

Esta imposición conlleva la más importante y grave de las consecuencias de la globalización: la supeditación de la sociedad global al dominio del capital²²⁰.

A esta alternativa los autores denominan “CONTRAIMPERIO,” en oposición al tipo de soberanía generadora de la globalización que denominan IMPERIO.

Los autores basan la alternativa propuesta en el trabajo inmaterial, en especial en el trabajo afectivo de la interacción y contacto humanos, característicos de la llamada economía informática, en el que la tarea esencial es la creación y manipulación de afectos, que produce redes sociales, formas de comunidad, BIOPODER. En el BIOPODER la cooperación es completamente immanente a la actividad laboral misma²²¹. Según los autores “La productividad, la riqueza y la creación de superávit social adquieren la forma de interactividad cooperativa a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas. En la expresión de sus propias energías creativas, el trabajo inmaterial parece proveer así el potencial para un tipo de comunismo espontáneo y elemental”²²²

Un aspecto importante planteado por Hardt y Negri son las consecuencias de las luchas de clases internacionalistas contra las estructuras del poder moderno, que respondió con la construcción del imperio y sus redes globales.

²¹⁹ Hardt y Negri, IMPERIO, Paidós SAICF, Bs. As. Argentina, 2002, pg. 228

²²⁰ *Ibíd*, pg. 305

²²¹ *Ibíd*, pg. 272

²²² *Ibíd*, pg. 273

El internacionalismo proletario, anticolonial y antiimperialista, la lucha por el comunismo, presente en todos los acontecimientos importantes de insurrección de los siglos XIX y XX, anticipó y prefiguró los procesos de globalización del capital y de formación del imperio. Las luchas que precedieron y prefiguraron la globalización fueron expresiones de la fuerza laboral viva, que buscaba liberarse de los rígidos regímenes territorializadores que le habían impuesto²²³. Aquello por lo que lucharon ocurrió, a pesar de su derrota²²⁴. **De este modo, la formación del imperio es una respuesta al internacionalismo proletario²²⁵. El proletariado se encuentra hoy en una posición no sólo internacional sino (al menos esa es la tendencia) global.)²²⁶**

Para los autores, la globalización es una condición básica para la liberación de la multitud globalizada y también para el ejercicio de su propio poder

Quando uno adopta la perspectiva de la actividad de la multitud, su producción de subjetividad y deseo, es fácil reconocer cómo **la globalización**, en la medida que opera una verdadera desterritorialización de las estructuras previas de explotación y control, **es en realidad una condición de la liberación de la multitud.**

Pero, ¿Está aún vivo bajo las cenizas del presente, las cenizas del fuego que consumió al sujeto proletario internacionalista concentrado en la clase obrera industrial, el mismo incontenible deseo de libertad que quebró y enterró al Estado-nación y que determinó la transición hacia el imperio? ¿Qué ocupa hoy el lugar de aquel sujeto? **¿En qué sentido podemos decir que el arraigo ontológico de una nueva multitud puede llegar a ser un actor positivo o algo alternativo de la articulación de la globalización?²²⁷. El proletariado ya no es lo que solía ser, pero esto no significa que se haya esfumado.**

Entre las diversas figuras de la producción activa actual, la figura de la fuerza laboral inmaterial (dedicadas a tareas relacionadas con la comunicación, la cooperación y la producción y reproducción de afectos) ocupa cada vez más una posición central, tanto en el esquema de la producción capitalista como en la composición del proletariado. El hecho de existir dentro del capital y de sostener el capital es lo que define al proletariado como clase²²⁸.

²²³ *Ibíd*, pg. 63

²²⁴ *Ibíd*, pg. 62

²²⁵ *Ibíd*, pg. 63

²²⁶ *Ibíd*, pg. 61

²²⁷ *Ibíd*, pg. 63

²²⁸ *Ibíd*, pg. 64

En un análisis de tipo ontológico, el imperio parece carecer de un sostén real, en cambio, el movimiento creativo de la multitud da un nuevo sentido del ser: la positividad de la *res gestae* de la multitud que se presenta como un modelo alternativo.

Las nuevas figuras de la resistencia y las nuevas subjetividades se producen en las coyunturas de los acontecimientos, en el nomadismo universal, en la mezcla general y el mestizaje de los individuos y las poblaciones y en la metamorfosis tecnológica de la maquinaria biopolítica imperial. **Estas nuevas figuras y subjetividades también expresan, nutren y desarrollan positivamente sus propios proyectos constitutivos; bregan a favor de la liberación del trabajo vivo y crean constelaciones de poderosas singularidades. Se trata de la positividad de la *res gestae* de la multitud, una fuerza positiva antagónica y creadora.**

En una perspectiva, el imperio se eleva claramente por encima de la multitud y la somete al dominio de su maquinaria que todo lo abarca. En la perspectiva de la productividad y la creatividad sociales, en lo que llamamos la perspectiva ontológica, la jerarquía se invierte. **La multitud es la auténtica fuerza productiva de nuestro mundo social, en tanto que el imperio es un mero aparato de captura que vive a costa de la vitalidad de los pueblos**²²⁹.

Las subjetividades de la multitud, para luchar por la liberación del trabajo vivo y crear constelaciones de poderosas singularidades, deben expresar su voluntad de estar en contra de la opresión, pero, como no es posible ubicar el lugar de producción de la opresión, las multitudes deben estar en contra en todas partes. Es posible señalar en el nivel más básico la voluntad de estar en contra de la opresión. Los autores señalan al respecto: “Nos parece completamente obvio que quienes están siendo explotados se resistan y –si se dan las condiciones- se rebelen”²³⁰.

Lo que se pregunta la filosofía política hoy es cómo determinar el enemigo contra el cual hay que rebelarse. Pero la identificación del enemigo no es tarea sencilla, puesto que la explotación tiende a no ejercerse en un lugar específico y que estamos inmersos en un sistema de poder tan profundo y complejo que ya no podemos determinar una diferencia o medida específica.

Sufrimos la explotación, la alienación y el dominio y los sentimos como enemigos, pero no sabemos donde localizar la producción de la opresión. En efecto, el poder imperial ya no puede disciplinar las fuerzas de la multitud; sólo puede imponer el control sobre sus capacidades sociales y productivas generales. El régimen salarial ha sido reemplazado por un sistema monetario flexible y global; el dominio normativo por los procedimientos de control y vigilancia; y la dominación se ejerce a través de redes comunicativas.

²²⁹ *Ibíd*, pg. 71

²³⁰ *Ibíd*, pg. 199

Así es como, en el terreno imperial, la explotación y la dominación constituyen un no lugar general. Si ya no hay un lugar que pueda reconocerse como <lo exterior>, debemos <estar en contra> en todas partes. Este <estar en contra> llega a ser la clave esencial de toda posición política activa que se adopte en el mundo, de todo deseo que pueda hacerse efectivo, tal vez la democracia misma²³¹.

Continúan nuestros autores afirmando que, hoy, el <estar en contra> generalizado de la multitud debe reconocer que su enemigo es la soberanía imperial y descubrir los medios adecuados para subvertir su poder²³².

La solución alternativa al poder del imperio, según Hardt y Negri, debe ser una visión global, dentro del imperio y contra el imperio, una nueva manera de vivir en el mundo. Al respecto los autores de Imperio definen las condiciones que debe cumplir

Nos hace falta una fuerza capaz, no sólo de organizar las fuerzas destructoras de la multitud, sino también de construir una alternativa a través de los deseos de la multitud. **El contraimperio debe ser también una nueva visión global, una nueva manera de vivir en el mundo²³³.** Tenemos que llegar a constituir un artificio político coherente, un devenir artificial en el sentido en que hablaban los humanistas del homohomo, producido en virtud del arte y el conocimiento, y en el sentido en que hablaba Spinoza de **un cuerpo potente producido por la más elevada conciencia que infunde el amor.**

Por ello la conclusión inevitable que

“los senderos infinitos de los bárbaros deben formar un nuevo modo de vida. La forma contemporánea del éxodo y la nueva vida bárbara requieren que esas herramientas se conviertan en prótesis creadoras que nos liberen de las condiciones de la humanidad moderna. Digamos que **las nuevas formas de la fuerza laboral tienen a su cargo la tarea de producir nuevamente al ser humano (o, en realidad, al ser poshumano).**

Esta tarea se cumplirá principalmente a través de formas nuevas y cada vez más inmateriales de fuerza laboral afectiva e intelectual, en la comunidad que tales formas constituyan, en la artificialidad que presenten como proyecto”²³⁴.

Se trata del anticipo del argumento de la inteligencia sentiente. Este proyecto consiste en construir, en el no lugar, un nuevo lugar; construir ontológicamente nuevas determinaciones del ser humano, del modo de vivir: una poderosa artificialidad del ser²³⁵.

²³¹ Ibíd, pg. 200

²³² Ibíd, pg. 201

²³³ Ibíd, pg. 203

²³⁴ Ibíd, pg. 205

Frente a la situación ontológica y política de la globalización anteriormente descrita, Hardt y Negri plantean que, mientras el capital ingresa en su etapa posmoderna, la fuerza laboral, animada por los poderes del conocimiento, el afecto y el lenguaje, continúa siendo el fundamento constitutivo central de la sociedad.

A diferencia de aquellos que durante tanto tiempo sostuvieron que el valor sólo puede afirmarse en la figura de la medida y el orden, **alegamos que el valor y la justicia pueden vivir en un mundo inconmensurable y nutrirse de él. El valor estará determinado únicamente por la propia innovación y creación continua de la humanidad**²³⁶. Aún cuando en el capitalismo posmoderno no haya una escala fija que mida el valor, éste continúa siendo potente y ubicuo. Este hecho queda demostrado ante todo por la persistencia de la explotación y, en segundo término, porque la innovación y la creación productiva de riqueza continúa desarrollándose infatigablemente.

Los autores consideran que mientras el capital ingresa en su etapa posmoderna, la fuerza laboral continúa siendo el fundamento constitutivo central de la sociedad²³⁷.

Por ello expresan que hoy la fuerza laboral es inmediatamente una fuerza social animada por los poderes del conocimiento, el afecto, la ciencia y el lenguaje. El trabajo es la actividad productiva de un intelecto general y un cuerpo general fuera de toda medida. El trabajo se presenta como *el poder de actuar*; es singular por cuanto el trabajo ha llegado a ser el dominio exclusivo del cerebro y el cuerpo de las multitudes; y es universal por cuanto el deseo que expresan las multitudes en el movimiento de lo virtual a lo posible se constituye constantemente como *algo común*.

El poder para actuar está constituido por el trabajo, la inteligencia, la pasión y el afecto desplegados en un lugar común. Esta noción del trabajo como el poder común de actuar mantiene una relación contemporánea, coincidente y dinámica con la construcción de la comunidad. Podemos definir *el poder virtual del trabajo* como un poder de autovaloración que va más allá de la persona, se extiende a los otros y, al depositar en ellos ese sentimiento, **constituye una comunidad expansiva. Las acciones comunes del trabajo, la inteligencia, la pasión y el afecto configuran un poder constituyente, expansivo, excede toda medida, más allá de toda medida**²³⁸.

Según Hardt y Negri el imperio se apropia de la trama ontológica construida por la actividad de las multitudes y la somete a su dominio, de modo que la posición de <estar en contra en todas partes> de

²³⁵ *Ibíd*, pg. 206

²³⁶ *Ibíd*, pg. 325

²³⁷ *Ibíd*, pg. 326

²³⁸ *Ibíd*, pg. 327

las multitudes es una resistencia que se traduce en amor y comunidad. Esta resistencia se manifiesta en el nomadismo y el mestizaje, que constituye el primer acto ético de la ontología contraimperial. Lo anterior es expresado por los autores en los siguientes términos:

La trama ontológica del imperio está construida por esa actividad de las multitudes que está más allá de toda medida y sus poderes virtuales. Estos poderes constituyentes, virtuales, están en permanente conflicto con el poder constituido del imperio. Son completamente positivos, puesto que su posición de <estar en contra> es una actitud de <estar a favor>, en otras palabras, es una resistencia que *se traduce en amor y comunidad*.

Esta relación ontológica opera ante todo en el espacio. Las multitudes móviles deben lograr la ciudadanía global. La resistencia de las multitudes al yugo - las luchas contra la esclavitud de pertenecer a una nación, a una identidad, a un pueblo y, por lo tanto, la deserción a la soberanía y los límites que ésta le impone a la subjetividad - es por entero positiva. **El nomadismo y el mestizaje se manifiestan aquí como figuras de la virtud, como las primeras prácticas éticas que se presentan en el terreno del IMPERIO²³⁹.**

Los procesos productivos y económicos en la economía informática se caracterizan por estar basados en la producción de servicios, incluso en la producción de productos materiales al tratar la fabricación como un servicio, cuya característica fundamental la constituye el lugar central que ocupan en ellos el conocimiento, la información, el afecto y la comunicación.

En este aspecto los autores utilizan el término intelecto general que corresponde a una inteligencia colectiva y social que se apropia de los conocimientos, las técnicas y las aptitudes acumuladas que enriquecen el potencial del poder de la multitud.

El intelecto general es una inteligencia colectiva, social, creada por los conocimientos, las técnicas y las aptitudes acumuladas. El valor del trabajo se realiza mediante una nueva fuerza laboral concreta y universal, a través de la apropiación y el uso libre de las nuevas fuerzas productivas: lo que Marx vio como el futuro es nuestra época. **Esta transformación radical del poder de los trabajadores y la incorporación de la ciencia, la comunicación y el lenguaje en la fuerza productiva redefinieron toda la fenomenología del trabajo y la totalidad del horizonte mundial de producción.**

Las nuevas fuerzas y las nuevas posiciones de las tareas afectivas son hoy tan características como el trabajo intelectual. El **biopoder** se refiere a estas capacidades productivas de vida que son intelectuales y corporales por igual. El biopoder llega a ser un agente de producción cuando todo el contexto de reproducción queda incluido bajo el dominio capitalista, es decir, cuando la reproducción y las relaciones vitales que la constituyen se hacen directamente productivas.

²³⁹ *Ibíd*, pg. 330

La producción cubre las superficies del imperio; es una máquina llena de vida, una vida inteligente que, al expresarse en la producción y reproducción, así como en la circulación (de los trabajadores, los afectos y los lenguajes), imprime una nueva significación a la sociedad **y reconocen la virtud y la civilización en la cooperación**²⁴⁰. Precisamente, cuando la inteligencia y el afecto (o, en realidad, el cerebro en conjunción con el cuerpo) se transforman en los poderes productivos, hacen que la producción y la vida coincidan en el terreno en que ellos operan, **porque la vida no es otra cosa que la producción y reproducción de un conjunto de cuerpos y cerebros**²⁴¹.

Los autores de Imperio introducen un análisis comparado entre lo **biopolítico** que, desde el punto de vista del deseo, es la producción concreta, **el poder de generación**, la colectividad humana en acción, y **la corrupción**, que rompe la cadena del deseo e impide que continúe expandiéndose a través del horizonte biopolítico de la producción, que representa la carencia de un fundamento ontológico de las prácticas biopolíticas del ser. Lo anterior es expresado por los autores en los siguientes términos:

La absoluta mixtura de lo político, lo social y lo económico en la constitución del presente revela un espacio biopolítico que explica –mucho mejor que la utopía nostálgica del espacio biopolítico propuesta por Hannah Arendt– la capacidad del deseo de hacer frente a la crisis. **Lo biopolítico, observado desde el punto de vista del deseo, no es otra cosa que la producción concreta, la colectividad humana en acción. El deseo aparece aquí como espacio productivo, como la concreción de la cooperación humana en la construcción de la historia. Esta producción es pura y sencillamente reproducción humana, el poder de generación.** La producción deseante es generación o, mejor dicho, el excedente de trabajo y la acumulación de un poder incorporado en el movimiento colectivo de esencias singulares, tanto su causa como su realización. **Nosotros somos los amos del mundo porque nuestro deseo y nuestro trabajo lo regeneran continuamente. El mundo biopolítico es un entrelazamiento inagotable de acciones generadoras, cuyo motor es lo colectivo** (entendido como punto de reunión de singularidades)²⁴².

Ninguna metafísica, salvo alguna delirante, puede proponer una humanidad aislada e impotente. Ninguna ontología, salvo alguna trascendente, puede reducir la humanidad a la individualidad. La generación, ese primer dato de la metafísica, la ontología y la antropología, es un mecanismo o un aparato colectivo de deseo. El <devenir> biopolítico alaba esta <primera> dimensión en términos absolutos.

Para que la generación tenga lugar lo político tiene que rendirse al amor y al deseo, lo cual significa rendirse a las fuerzas fundamentales de la producción biopolítica. Lo político es lo que nos dice el Maquiavelo democrático: el poder de generación,

²⁴⁰ *Ibíd*, pg. 332

²⁴¹ *Ibíd*, pg. 333

²⁴² *Ibíd*, pg. 351

deseo y amor. La teoría política debe reorientarse de acuerdo con este llamamiento y adoptar el lenguaje de la generación.

Hemos alcanzado así un límite de la virtualidad de la subsunción real de la sociedad productiva bajo el dominio del capital, pero **precisamente en este límite se revelan con toda su fuerza la posibilidad de generación y la fuerza colectiva del deseo**²⁴³.

De acuerdo con los autores se puede decir que, en oposición a la generación, se presenta la corrupción. Esta es sencillamente su mera negación. La corrupción rompe la cadena del deseo e impide que continúe extendiéndose a través del horizonte biopolítico de la producción. Contraria al deseo, no es un motor ontológico, sino simplemente la falta de un fundamento ontológico de las prácticas biopolíticas del ser.

La corrupción es fácil de percibir porque aparece inmediatamente como una forma de violencia, como un insulto. Y en realidad es un insulto: la corrupción es en verdad el signo de la imposibilidad de vincular el poder al valor **y su denuncia es pues una intuición directa de la falta de ser.**

La corrupción es lo que separa a un cuerpo y a un espíritu de lo que puedan hacer. Puesto que en el mundo biopolítico el conocimiento y la existencia siempre consisten en una producción de valor, esta falta de ser se manifiesta como una herida, un deseo de muerte del individuo social, un violento desprendimiento del mundo.

Existe la corrupción como una decisión individual que se opone a la comunidad y solidaridad definidas por la producción biopolítica y las viola; existe la corrupción del orden productivo, o más precisamente, la explotación. Esta incluye la expropiación de los valores que derivan de la cooperación colectiva de los trabajadores y la privatización de lo que, en el plano biopolítico, *ab origine* era público²⁴⁴. **El capitalismo está completamente implicado en esta corrupción de privatización.**

Hardt y Negri resumen lo anterior expresando que “Realmente, cuando el capitalismo pierde su relación con el valor (como medida de la explotación individual y también como una norma de progreso colectivo) se manifiesta inmediatamente como corrupción. Cuando desaparece la medida y el telos progresista se derrumba, no queda nada esencial del capitalismo, salvo la corrupción”.

Agregan ellos además dos elementos adicionales que operan en el capitalismo: la ideología y el terror que en los conceptos de Hanna Arendt son elementos fundamentales de cualquier totalitarismo

²⁴³ *Ibíd*, pg. 352

²⁴⁴ *Ibíd*, pg. 353

La corrupción se presenta también en el funcionamiento **de la ideología** o, dicho de otro modo, en la perversión de los sentidos de la comunicación lingüística. **En este caso, la corrupción se introduce en la esfera biopolítica, ataca sus nodos productivos y obstruye sus procesos regeneradores.** Este ataque se hace manifiesto, en cuarto lugar, cuando en las prácticas del gobierno imperial **la amenaza del terror** llega a ser un arma para resolver conflictos limitados o regionales y se convierte en un aparato al servicio del desarrollo imperial.

En este caso, el mando imperial aparece alternativamente disfrazado como corrupción o destrucción, casi como si quisiera revelar la profunda necesidad que tiene la primera de la segunda y viceversa. Las dos bailan sobre el abismo, sobre la carencia imperial de ser.

En la base de todas estas formas de corrupción hay una operación de anulación ontológica que se define y se ejerce como la destrucción de la esencia singular de la multitud. Hoy la corrupción no puede desempeñar ningún papel en ninguna transformación de las formas de gobierno porque la corrupción misma es la sustancia y la totalidad del imperio. **La corrupción es el ejercicio puro de la autoridad, sin ninguna referencia proporcionada o adecuada al mundo de la vida**²⁴⁵.

La generación biopolítica, en la posmodernidad, transforma directamente los cuerpos de las masas, cuerpos enriquecidos con la fuerza intelectual y cooperativa y cuerpos que ya son híbridos, cuerpos que están <mas allá de toda medida>. En este contexto, la corrupción aparece sencillamente como enfermedad, frustración y mutilación.

La especificidad de la corrupción actual es la ruptura de la comunidad de cuerpos singulares y el obstáculo a su acción: una ruptura de la comunidad biopolítica productiva y un impedimento a su vida. La corrupción opera con el objeto de impedir que los cuerpos se desplieguen <más allá de toda medida> a través de la comunidad, para impedir esta universalidad singular del nuevo poder de los cuerpos que amenaza la existencia misma del imperio. La paradoja no puede resolverse: cuanto más rico se hace el mundo, tanto más debe el imperio negar las condiciones de producción de riqueza a pesar de basarse precisamente en esa riqueza.

Hardt y Negri se asignan la tarea de investigar cómo finalmente puede obligarse a la corrupción a ceder su control a la generación²⁴⁶. La multitud, que para luchar contra el imperio debe estar en contra en todas partes, es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo y que mantiene una relación distinta e inclusiva con lo que es exterior a él. Los autores de Imperio plantean que el problema que debemos afrontar hoy es qué tipo de casos concretos de lucha de clases pueden surgir realmente.

²⁴⁵ *Ibíd*, pg. 354

²⁴⁶ *Ibíd*, pg. 355

Junto con ello, además, cómo pueden las multitudes llegar a formar un programa coherente de lucha, un poder constituyente adecuado para destruir al enemigo y para construir una nueva sociedad: el cómo puede el cuerpo de la multitud configurarse un *telos* y definen para este efecto cinco aspectos del telos de la multitud:

Primer aspecto del telos de la multitud: el conocimiento tiene que transformarse en acción lingüística y la filosofía en una *reapropiación real del conocimiento*. En otras palabras, el conocimiento y la comunicación tienen que constituir la vida a través de la lucha. Un primer aspecto del *telos* se presenta cuando los aparatos que vinculan la comunicación a los modos de vida se desarrollan a través de la lucha de la multitud²⁴⁷.

Segundo aspecto del telos de la multitud, que se integra al primero y le da mayor impulso: Los procesos de construcción del nuevo proletariado superan un umbral fundamental cuando la multitud se reconoce como ser maquinal, cuando concibe la posibilidad de dar un nuevo uso a las máquinas y la tecnología, un uso en virtud del cual el proletariado sea considerado como un agente autónomo de producción.

El tercer aspecto del telos : el telos debe organizarse como un telos colectivo. Debe llegar a ser real como un sitio de encuentro entre sujetos y un mecanismo de la constitución de la multitud.

El cuarto aspecto del telos tiene que ver con la biopolítica: cuando uno habla de un medio colectivo de constituir un nuevo mundo, está hablando de la conexión entre el poder de la vida y su organización política. Aquí lo político, lo económico y lo vital conviven²⁴⁸.

El quinto y último aspecto del telos se refiere directamente al poder constituyente de la multitud o, mejor dicho, al producto de la imaginación creativa de la multitud que configura su propia constitución

Este nuevo abanico de posibilidades en modo algún garantiza lo que habrá de sobrevenir. Sin embargo, a pesar de tales reservas, hay algo real que prefigura un futuro por venir: el *telos* cuyo pulso podemos sentir, la multitud que construimos dentro del deseo²⁴⁹.

El imperio crea un potencial para la revolución mayor que el que crearon los regímenes modernos de poder porque nos presenta, junto con la maquinaria de mando, una alternativa: el conjunto de todos los explotados y sometidos, una multitud que se opone directamente al imperio, sin que nada medie entre ellos.

²⁴⁷ *Ibíd*, pg. 366

²⁴⁸ *Ibíd*, pg. 367

²⁴⁹ *Ibíd*, pg. 368

De todo lo anterior los autores concluyen asignándose la tarea de investigar específicamente cómo puede la multitud llegar a transformarse en un *sujeto político* en el contexto del imperio²⁵⁰.

Para iniciar su tarea parten reconociendo que “lejos de sufrir una derrota, cada una de las revoluciones del siglo XX dio nuevo impulso al conflicto de clases y transformó sus términos, proponiendo las condiciones de una nueva subjetividad política, una multitud insurgente contra el poder imperial. De dichas revoluciones nacieron, se difundieron y se consolidaron las condiciones de la ciudadanía de la multitud”²⁵¹.

La acción de la multitud se hace principalmente política cuando comienza a enfrentar, de manera directa y con una conciencia adecuada, las operaciones represivas centrales del imperio. Se trata de reconocer y abordar las iniciativas imperiales y no permitirles restablecer continuamente el orden; se trata de cruzar y violar los límites y las segmentaciones impuestas sobre la nueva fuerza laboral colectiva; se trata de reunir estas experiencias de resistencia y empuñarlas concertadamente contra los centros nerviosos del mando imperial.

Para estos efectos construyen un programa político para conquistar el derecho a una ciudadanía global, un salario social, un ingreso garantizado para todos y la reapropiación de los medios de producción, expresado este programa en los siguientes párrafos:

El primer elemento de un programa político a favor de la multitud global, **una primera demanda política: la ciudadanía global**; ésta implica que se reforme la condición jurídica de la población al ritmo de las transformaciones económicas de los últimos años²⁵². La multitud debe poder decidir si quiere mudarse, cuando hacerlo y hacia donde. También debe tener el derecho a permanecer donde está y a gozar de un lugar antes que verse obligada constantemente a trasladarse de un sitio a otro. **El derecho general a controlar sus propios movimientos es la demanda última de la multitud por una ciudadanía global.**

Esta demanda es radical, por cuanto se opone al aparato fundamental de control que el imperio impone sobre la producción y las vidas de las personas. **La ciudadanía global es el poder que tiene la multitud de recuperar el control sobre el espacio y trazar así una nueva cartografía.**

²⁵⁰ *Ibíd*, pg. 357

²⁵¹ *Ibíd*, pg. 358

²⁵² *Ibíd*, pg. 362

A la demanda por la ciudadanía global se agrega otra: la demanda adicional, como inicio de una nueva forma de lucha, corresponde al derecho del nuevo proletariado, (definido éste por existir dentro del capital y de sostener el capital) **a un salario social y un ingreso garantizado para todos.**

Los autores ya definieron dos demandas políticas para la multitud: el derecho a la ciudadanía global, a un salario social y un ingreso garantizado para todos, que se resumen en un ingreso de ciudadanía global que se le debe a todo miembro de la sociedad²⁵³. Falta agregar una tercera y última demanda política: el derecho a la reapropiación de los medios de producción, entendido esto como el poder tener libre acceso al conocimiento, a la información, a la comunicación y a los afectos y poder controlarlos.

Ahora podemos formular una tercera demanda política de la multitud: el derecho a la reapropiación, que es ante todo el derecho a la reapropiación de los medios de producción.

La multitud no sólo emplea las máquinas para producir, también se vuelve máquina ella misma, a medida que los medios de producción se integran cada vez más en las mentes y en los cuerpos de los trabajadores.

En este contexto, la reapropiación significa tener libre acceso al conocimiento, a la información, a la comunicación y a los afectos y poder controlarlos, porque éstos son algunos de los medios esenciales de producción biopolítica. El derecho a la reapropiación es en realidad el derecho que tiene la multitud al autocontrol y a la autoproducción autónoma²⁵⁴.

La autonomía política y la actividad productiva, según Hardt y Negri, es el centro de la dinámica ontológica, la máquina que entreteje el conocimiento y el ser en un proceso expansivo, constitutivo que denominan Posse.

Posse es lo que pueden hacer un cuerpo y un espíritu. La palabra *posse* se refiere al poder de la multitud y de su telos, un poder encarnado de conocimiento y ser, siempre abierto a lo posible.

El telos de la multitud debe todavía vivir y organizar su espacio político contra el imperio dentro de la <madurez de los tiempos> y las condiciones ontológicas del imperio. Hemos visto cómo la multitud se traslada por senderos infinitos y adquiere forma corporal mediante la reapropiación del tiempo y la hibridación de nuevos sistemas maquinales; cómo el poder de la multitud se materializa dentro del vacío que necesariamente queda en el corazón del imperio²⁵⁵.

²⁵³ *Ibíd*, pg. 365

²⁵⁴ *Ibíd*, pg. 368

²⁵⁵ *Ibíd*, pg. 368

Ahora se trata de plantear dentro de estas dimensiones el problema del devenir-sujeto de la multitud: las condiciones virtuales deben hacerse reales en una figura concreta. La palabra que queremos emplear para referirnos a la autonomía política y a la actividad productiva es el término latino *posse*: poder, como verbo, como actividad.

En el humanismo renacentista, la triada *esse-nosse-posse* (ser-conocer-poder) representa el corazón metafísico de ese paradigma filosófico constitutivo que entraría en crisis al formarse progresivamente la modernidad. **El *posse* es el centro de la dinámica ontológica: *posse* es la máquina que entreteje el conocimiento y el ser en un proceso expansivo, constitutivo.** Cuando el Renacimiento maduró y alcanzó el punto de conflicto con las fuerzas de la contrarrevolución, el *posse* humanista se transformó en una fuerza y un símbolo de resistencia, en la noción de Bacon de inventio o experimentación, en la concepción de amor de Campanella, en el uso que le dio Spinoza a la palabra *potentia*.

***Posse* es lo que pueden hacer un cuerpo y un espíritu. Precisamente, porque continuó viviendo en la resistencia, el término metafísico se convirtió en un término político.**

La palabra *posse* se refiere al poder de la multitud y de su telos, un poder encarnado de conocimiento y ser, siempre abierto a lo posible. Preferimos hablar de *posse* y no de <res-pública> porque lo público y la actividad de las singularidades que lo componen van más allá de cualquier objeto (res) y no son constitucionalmente susceptibles de quedar encerrados en tal concepto²⁵⁶.

Como el *posse* del Renacimiento, que estaba atravesado por el conocimiento, y residía en la raíz metafísica del ser, las singularidades también estarán en el origen de la nueva realidad de lo político que la multitud está definiendo en el vacío de la ontología imperial.

El *posse* es el punto de vista que mejor nos permite entender a la multitud como subjetividad singular: **el *posse* constituye su modo de producción y su ser.**

Según los autores de Imperio, el modo de producción de la multitud se afirma contra la explotación en nombre del trabajo, contra la pobreza en nombre de la cooperación y contra la corrupción en nombre de la libertad. La historia de la composición de las clases y la historia de la militancia laboral demuestran la matriz de estas configuraciones siempre nuevas y, sin embargo, determinadas de autovaloración, cooperación y autoorganización política: como un proyecto social efectivo²⁵⁷. Valoran además el surgimiento del trabajador social, como consecuencia del predominio del trabajo inmaterial en la economía informática, cuyo programa constituye un proyecto de constitución.

²⁵⁶ *Ibíd*, pg. 369

²⁵⁷ *Ibíd*, pg. 370

Hoy, en la fase de militancia obrera que corresponde a los regímenes de producción posfordistas informáticos, surge la figura del *trabajador social*. En la figura del trabajador social se entretejen estrechamente los diversos hilos de la fuerza laboral inmaterial. Hoy el orden del día es un poder constituyente que conecta la intelectualidad y la autovaloración masivas en todos los ámbitos de la cooperación social productiva flexible y nómada. En otras palabras, **el programa del trabajador social es un proyecto de constitución.**

En la matriz productiva actual, el poder constituyente de los trabajadores puede expresarse como:

- Autovaloración del ser humano: el mismo derecho de ciudadanía para todos los que habitan en la totalidad de la esfera del mercado mundial.
- Cooperación: el derecho a comunicarse, a construir lenguajes y a controlar las redes de comunicación.
- Poder político: como constitución de una sociedad en la cual la base del poder se defina en virtud de la expresión de las necesidades de todos.

Esta es la organización del trabajador social y del trabajo inmaterial, una organización de poder productivo y político entendida como una unidad biopolítica manejada por la multitud, organizada por la multitud, dirigida por la multitud: la democracia absoluta en acción.

Finalmente, como resumen de lo postulado por los autores, para posibilitar que la multitud pueda obligar a la corrupción (capitalismo imperial) a ceder su lugar a la generación (biopoder de la multitud) expresan lo siguiente:

El *posse* produce los cromosomas de su organización futura. En esta batalla, los cuerpos están en la línea del frente, los cuerpos que consolidan de manera irreversible los resultados de las luchas pasadas e incorporan un poder obtenido ontológicamente.

La explotación debe excluirse de los cuerpos de la fuerza laboral inmaterial como así también de los conocimientos y afectos sociales de la reproducción (la generación, el amor, la continuidad del parentesco y las relaciones comunitarias, etc.) que reúnen el valor y el afecto en una misma fuerza.

Las herramientas de la producción tienden a recomponerse en la subjetividad colectiva y en la inteligencia y el afecto colectivos de los trabajadores; la empresa tiende a organizarse mediante la cooperación de los sujetos en el intelecto general. La organización de la multitud como sujeto político, como *posse*, comienza pues a aparecer en el escenario mundial. **La multitud es autoorganización biopolítica**²⁵⁸.

Hardt y Negri concluyen que “El único acontecimiento que estamos esperando aún es la construcción o, antes bien, la insurgencia, de una organización poderosa. La cadena genética se formó y estableció

²⁵⁸ *Ibíd*, pg. 371

en la ontología, el andamiaje se construye y renueva constantemente mediante la nueva producción creativa, de modo que sólo nos resta esperar la maduración del desarrollo político del *posse*. No podemos ofrecer ningún modelo para este acontecimiento. Sólo la multitud a través de su experimentación práctica ofrecerá los modelos y determinarán cuándo y cómo lo posible ha de hacerse real”²⁵⁹.

²⁵⁹ *Ibíd*, pg. 372

CAPÍTULO 6. POLÍTICA Y ETICA

A.- POLITICA

La política es algo complejo e importante para la humanidad. Sin embargo, pese a ser además un tema de permanente actualidad, la interpretación que se da al vocablo es tan variada, y contradictoria en muchos casos, que dificulta su valoración y la posibilidad de mantener un diálogo social coherente que permita mejorar la convivencia. En general, se entiende por política el quehacer de las “autoridades políticas” que debieran preocuparse del bien común, las cuales frecuentemente en su desempeño se mueven por intereses de poder, electorales, personales o de los grupos que representan, que corresponden más bien a una corrupción de la política, con lo cual se produce un rechazo ciudadano a pensar y actuar en este campo.

Estas actitudes representarían, a mi juicio, el desconocimiento del objetivo de la política, por falta de cultura cívica y ciudadana en todos los niveles de la sociedad, la que a su vez, aparentemente al menos, no muestra interés en la formación de los ciudadanos en esta área. Podría ser una justificación para tal conducta lo expresado por Hardt y Negri en Imperio respecto al cambio profundo sucedido en la humanidad, que se iniciara con el desarrollo de las ciencias y que concluiría con la generación del plano revolucionario de la inmanencia:

En Europa, entre los años 1200 y 1600, los seres humanos se declararon amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia e inventores de cielos. Habían heredado una conciencia dualista, una visión jerárquica de la sociedad y una idea metafísica de la ciencia; pero **legaron a las futuras generaciones una idea experimental de la ciencia y presentaron al ser como un terreno inmanente del conocimiento y la acción.** El pensamiento de este período inicial, nacido simultáneamente en la política, en las ciencias, en las artes, en la filosofía y en la teología, demuestra la condición radical de las fuerzas que se movilizaron en la modernidad.

Con frecuencia se caracterizan los orígenes de la modernidad europea como el resultado de un proceso secularizador que negaba la autoridad divina y trascendente sobre los asuntos humanos. Desde nuestro punto de vista, se trató de un síntoma del acontecimiento principal de la modernidad: la afirmación de los poderes de este mundo, **el descubrimiento del plano de la inmanencia; toda entidad tiene una esencia singular**²⁶⁰. El plano de la inmanencia es el único en el cual se materializan los poderes de la singularidad y el único en el que se determina histórica y políticamente la verdad

²⁶⁰ Hardt y Negri, IMPERIO, Paidós SAICF, Bs. As. Argentina, 2002, pg. 78

de la nueva humanidad. Este proceso histórico fue revolucionario en el sentido de que determinó un cambio paradigmático e irreversible del modo de vida de la multitud.²⁶¹

Cuando la Reforma se propagó por toda Europa, produjo el efecto de un nuevo ciclón agregado al primero e instauró en la conciencia religiosa de las masas las mismas alternativas de la cultura humanista²⁶².

Sólo con la inmanencia la sociedad no posee nada que le permita llegar a ser política²⁶³.

JULIEN FREUND, en **LA CRISIS DEL ESTADO Y OTROS ESTUDIOS**, nos da una visión de cómo se entiende normalmente en el mundo de hoy lo político en forma pragmática, y nos presenta al Estado como el instrumento moderador de la violencia interna y externa, regulador de la paz social interna, defensor de su soberanía y de su territorio amenazados por otros Estados.

Expresa este autor que la política constituye una actividad normal del hombre. Se busca en ella una protección contra la violencia ciega que unos podrían ejercer contra otros. Para este efecto se dan por la política constituciones, leyes e instituciones para organizar la sociedad de forma lo más conveniente posible. La política tiene por propósito domesticar la violencia, comprimiéndola en límites tolerables²⁶⁴. El Estado es la institución racional que responde en las sociedades modernas a esta tarea.

²⁶⁵

Julien Freund define al Estado como el resultado del proceso de racionalización de todas las actividades a partir del siglo XVI. Ejemplo: economía con el capitalismo, actividad jurídica con el derecho codificado, ciencias con el método experimental²⁶⁶. Detalla sus funciones en los siguientes términos:

²⁶¹ *Ibíd*, pg. 80

²⁶² *Ibíd*, pg. 82

²⁶³ *Ibíd*, pg. 158

²⁶⁴ Julien Freund, **LA CRISIS DEL ESTADO Y OTROS ESTUDIOS**, Universidad de Chile, Instituto de Ciencia Política, 1982, pg. 27

²⁶⁵ *Ibíd*, pg. 28

²⁶⁶ *Ibíd*, pg. 16

“El Estado tiene por finalidad crear las mejores condiciones de concordia para que cada actividad pueda desarrollarse según su lógica y genio propios²⁶⁷. Es la instancia encargada del mantenimiento del orden público y, por lo mismo, de reglamentar por leyes los estatutos de las empresas económicas, universidades, instituciones religiosas, culturales y otras, **no así realizar dichas actividades**”²⁶⁸.

El Estado es un aparato jurídico-administrativo por cuyo intermedio la voluntad política intenta organizar el orden público, la concordia interna y la seguridad externa. **El Estado es un medio moderador**. Este aspecto moderador se confirmó gracias a la elaboración de constituciones, proclamación de derechos humanos, garantías de libertad de expresión, de conciencia y de asociación²⁶⁹. Se caracteriza fundamentalmente por disponer del monopolio del uso legítimo de la violencia; las fuerzas militares son subordinadas al poder político. Se reglamenta el uso de este poder monopólico estableciendo constituciones²⁷⁰.

Según Freund, el Estado entra en crisis cuando excede sus capacidades, mezclándose en asuntos que no le conciernen, ya que así pierde prestigio y autoridad, de modo que no le queda más recurso que el despotismo. En vez de proteger a las personas contra la violencia, él mismo se hace violento.

El Estado contemporáneo padece hoy además una crisis como consecuencia del desarrollo económico y la consecuente dependencia del comercio internacional, que han limitado el ejercicio de la soberanía de los Estados. Para permitir el intercambio de bienes y servicios en forma bilateral o multilateral con otros Estados han debido acomodar sus legislaciones internas para tener acceso a los mercados recíprocos para los productos a exportar o importar.

Sin embargo, Freund va más allá de lo estrictamente económico o político de los Estados, insinuando que la crisis es más amplia y profunda, ya que afectaría a la política, la sociedad y al hombre mismo, al expresar:

La crisis no afecta sólo al Estado, sino al conjunto de valores de nuestro mundo contemporáneo. **La crisis del Estado no es más que un aspecto particular de una crisis más general, que sacude tanto a la religión como a la economía, al arte como al derecho**²⁷¹.

²⁶⁷ Ibíd, pg. 22

²⁶⁸ Ibíd, pg. 21

²⁶⁹ Ibíd, pg. 35

²⁷⁰ Ibíd, pg. 17

²⁷¹ Ibíd, pg. 45

Hoy día la crisis es, a la vez, más peligrosa y más oscura porque refleja un estremecimiento que sacude simultáneamente a la mayoría de las sociedades y a todos los sectores de la actividad humana.

Reflexiona Freund respecto de esta crisis generalizada concluyendo que el debilitamiento del Estado no ha de significar el término de la política, dado que toda sociedad exige ser administrada y protegida que es la función de la política.

Si se tratara de una crisis del Estado únicamente, es decir, de una estructura parcial de la sociedad, se podría solucionarla, creo, con facilidad por la vía política; **pero como ella es una de las expresiones de un fenómeno mucho más general el arreglo sólo se encontrará en un marco de una solución de conjunto.** Y eso puede demorar un siglo, o más, ya que sólo estamos en el inicio de una convulsión de la que no manejamos numerosos elementos²⁷². **La manera cómo abordemos esta crisis, con lucidez y determinación o, al contrario, con pequeñez e irresolución, condicionará en parte los ulteriores desarrollos.** El Estado es una construcción europea heredada por los otros continentes. Es inevitable que estos continentes modifiquen la estructura estatal tradicional, creando eventualmente otra forma de unidad política²⁷³.

Sólo hay una cosa segura, y es que el debilitamiento del Estado no ha de significar la muerte de la política, como tampoco la ruina posible del capitalismo significará el fin de la economía, ya que toda sociedad, cualquiera que sea, exige ser administrada y protegida. **Ahora bien, esta es la tarea de la política, así como la tarea de la economía es cubrir nuestras necesidades**²⁷⁴.

En relación con la política, Hannah Arendt , en ¿Qué es la política?, expresa :

La política trata del estar juntos los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales a partir de un caos absoluto de las diferencias. En la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos y, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distingan las unas de las otras²⁷⁵.

La política nace en el entre los hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre y se establece como relación²⁷⁶. La política organiza de antemano a los

²⁷² Ibíd, pg. 46

²⁷³ Ibíd, pg. 47

²⁷⁴ Ibíd, pg. 48

²⁷⁵ Hanna Arendt, ¿QUE ES LA POLITICA ?, Paidós Ibérica, 1997, pg. 45

²⁷⁶ Ibíd, pg. 46

absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos²⁷⁷.

Siempre que se juntan hombres, - sea privada, social o público-políticamente- surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este <<espacio entre>> donde tienen lugar todos los asuntos humanos²⁷⁸. **Un mundo sin hombres sería en sí mismo una contradicción²⁷⁹.**

La autora aclara que “el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar”²⁸⁰. A la vez precisa que esta capacidad de juzgar tiene los siguientes significados diferentes:

- alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos.

- juzgar sin criterios, que sólo puede apelar a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad de ordenar y subsumir²⁸¹.

Complementando lo anterior, en la obra DE LA HISTORIA A LA ACCION, capítulo Comprensión y Política, Hannah Arendt relaciona la comprensión con el sentido del conocimiento y éste con el sentido común y la política en los siguientes términos:

La comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. **Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo²⁸².** Es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreducible unicidad. Comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte²⁸³.

²⁷⁷ Ibíd, pg. 47

²⁷⁸ Ibíd, pg. 57

²⁷⁹ Ibíd, pg. 58

²⁸⁰ Ibíd, pg. 53

²⁸¹ Ibíd, pg. 54

²⁸² Hanna Arendt, DE LA HISTORIA A LA ACCION, Paidós I.C.E.. U.A.B, pg. 29

²⁸³ Ibíd, pg. 30

Conocer y comprender no son lo mismo, pero están inter-relacionados; la comprensión está basada en el conocimiento y éste no puede proceder sin una preliminar e implícita comprensión. La comprensión precede y prolonga el conocimiento. La verdadera comprensión vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que han precedido y guiado la investigación estrictamente científica. **La comprensión preliminar, base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común el hecho de dar sentido al conocimiento**²⁸⁴.

Desde principios de este siglo (XX), la creciente falta de sentido ha ido acompañada de la pérdida del sentido común.

Desde diversos puntos de vista, esto se ha traducido simplemente en una estupidez creciente. No conocemos ninguna civilización, anterior a la nuestra, que se haya mostrado tan crédula como para formar sus hábitos de consumo de acuerdo con la máxima de toda publicidad, según la cual <<la auto-alabanza es la mejor recomendación>>.²⁸⁵

La autora resalta la gravedad de la pérdida del sentido común, al definirlo como el sentido político por excelencia, que nos deja solamente con la lógica como capacidad de razonamiento común.

Dondequiera que **el sentido común, el sentido político por excelencia**, nos falla en nuestra necesidad de comprensión, estamos siempre demasiado dispuestos a aceptar la lógica como sustituto, dado que también la capacidad de razonamiento lógico es común a todos nosotros. Pero esta capacidad humana común y estrictamente interna, que funciona también con independencia del mundo y de la experiencia, sin ninguna relación con lo “dado”, es incapaz de comprender nada y, abandonada a sí misma, es totalmente estéril²⁸⁶.

Todo lo anterior no nos da una definición precisa y fundamental de la política y, por considerar que ésta es una especie de ética aplicada a la realidad del mundo, he recurrido a Aristóteles en busca de una respuesta a la pregunta ¿Qué es la Política? Se ha utilizado el pensamiento de Aristóteles sobre la política que se encuentra en ETICA NICOMAQUEA – ETICA EUDEMIA, Biblioteca Clásica GREDOS. (traducción de Emilio Lledólnigo).

Para Aristóteles, la política es la ciencia suprema y directiva que regula qué ciencias son necesarias, cuales ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. La política se sirve de dichas ciencias, prescribiendo además qué se debe hacer y qué se debe evitar y, por tal motivo, incluirá los fines de las demás ciencias y constituirá el bien del hombre, del pueblo y de las ciudades. Establece que el fin de la

²⁸⁴ *Ibíd*, pg. 33

²⁸⁵ *Ibíd*, pg. 36

²⁸⁶ *Ibíd*, pg. 40

política no es el conocimiento sino la acción y que para ser un buen discípulo de esta ciencia se requiere tener experiencia de las acciones de la vida, haber sido bien conducido por las costumbres y orientar su vida según la razón.

Cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que **el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción.** Para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de la política será muy provechoso. Para ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué²⁸⁷.

Aristóteles plantea como tarea de la política el promover la amistad como expresión del amor, definiendo, en lo básico, que el amor es el fundamento ético para la vida, precisando que en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia. Reconoce que la amistad útil es más necesaria, ya que en tal caso los hombres se asocian para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida. La tarea de la política consiste, sobre todo, según a él le parece, en promover la amistad; y, por eso, se dice que la virtud es útil, pues es imposible que sean amigos entre sí los que son recíprocamente injustos. Los verdaderos amigos no comenten injusticia uno contra otro. Pero, igualmente, si son justos, tampoco se perjudicarán; por consiguiente, **la justicia y la amistad son lo mismo o casi lo mismo.**²⁸⁸

Al respecto expresa el filósofo:

La amistad es lo más necesario para la vida, pues con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar; parece mantener unida a las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. Cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia²⁸⁹. **Los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable y estas amistades lo son por tanto sólo por accidente**²⁹⁰.

²⁸⁷ Aristóteles, ETICA NICOMAQUEA –ETICA EUDEMIA, Biblioteca Clásica Gredos. (trad. De Emilio Lledó) pg. 129-133

²⁸⁸ *Ibíd*, pg. 491

²⁸⁹ *Ibíd*, pg. 322-323

²⁹⁰ *Ibíd*, pg. 325-326

El afecto se parece a un sentimiento, y la amistad a un modo de ser; pues el afecto va dirigido no menos hacia cosas inanimadas, **pero la amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean el bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección, sino de un modo de ser; y al amar a un amigo aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo, llega a ser un bien para su amigo.**

Cada uno ama, pues, su propio bien, y devuelve lo que recibe en deseo y placer; se dice, en efecto, que la amistad es igualdad, y esto se da, sobre todo en la de los buenos²⁹¹. En general, toda la justicia está en relación con un amigo, porque lo justo lo es para ciertas personas y comunidades, y un amigo es un miembro de la comunidad, o en la familia o en la vida.

El hombre no es solamente un animal social, sino también familiar²⁹². Es por esto por lo que en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia.

Finalmente, hace resaltar las relaciones existentes entre la justicia con la comunidad política, las constituciones políticas y las demás comunidades.

La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden también los legisladores, que dicen que **es justo lo que conviene a la comunidad**. Todas las comunidades parecen parte de la comunidad política, pues los hombres se asocian con vistas a algo conveniente y para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida.²⁹³ Todas las demás comunidades persiguen el interés particular. Sin embargo todas ellas parecen estar subordinadas a la comunidad política, pues el fin de ésta no parece estar limitado a la conveniencia del momento, sino extenderse a toda la vida.

Todas las comunidades, entonces, parecen ser partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad²⁹⁴. Todas las constituciones políticas son un especie de justicia, pues son comunidades (asociación de dos o más individuos para la prosecución de un bien común mediante una acción común), y todo lo común se funda en la justicia. Las otras comunidades son una parte de las comunidades de la ciudad²⁹⁵.

²⁹¹ Ibíd, pg. 331

²⁹² Ibíd, pg. 518

²⁹³ Ibíd, pg. 338

²⁹⁴ Ibíd, pg. 339

²⁹⁵ Ibíd, pg. 516

En *Ética Nicomaquea*, Aristóteles dedica una parte importante a la justicia. Desde el punto de vista histórico, debe considerarse que el catolicismo se expandió por todo el imperio romano con el poderoso apoyo del emperador y, a la caída de éste, constituyó la fuente de unión del mundo civilizado.

Dentro de la doctrina católica se incorporó, entre otras, la obra *Suma Teológica* de Tomás de Aquino que dedica su Parte 2ª - 2ª, Cuestiones 57 a 80, en especial Cuestión 58, De la Virtud de la Justicia, al tema de la justicia.

Para su desarrollo, Tomás de Aquino introduce fundamentalmente el pensamiento de Aristóteles, que por este medio religioso ha llegado a nosotros hasta hoy.

Si bien el poder de la religión católica se debilitó fuertemente con la Reforma Luterana aún permanece en las costumbres la influencia latente de dicho pensamiento, y por consiguiente en nuestra cultura (aunque cada vez más debilitada).

Los textos de Aristóteles citados anteriormente, en una frase resumen, pueden expresarse como: Del amor nace la amistad y como consecuencia la justicia, y entre ambas consolidan comunidades, pueblos y naciones, asegurando la paz social.

En una reflexión sobre la ética, Aristóteles considera además la importancia que el Estado puede tener en la educación, para hacer posible esa lenta transformación de nuestra individualidad, que la hace apta para sentirse propicia a desarrollarse en la areté. De todas formas, el estudio de la ética nos lleva hacia la política²⁹⁶.

No es posible, o no es fácil, transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizás, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente²⁹⁷. Así, el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso. La vida moderada y dura no le resulta agradable al vulgo, y principalmente a los jóvenes. Por esta razón, la educación, y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por leyes, pues cuando son hábitos no se hacen penosas²⁹⁸. Sólo en la ciudad de Esparta, o pocas más, parece el legislador haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos. Ahora bien, lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente; **pero si públicamente se descuidan, parece que cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y**

²⁹⁶ *Ibíd*, pg. 65

²⁹⁷ *Ibíd*, pg. 403

²⁹⁸ *Ibíd*, pg. 404

B.- ETICA

A lo largo de la lectura de las diversas obras que han servido de base a esta tesis se ha podido observar que los autores consideran el amor como un fundamento de la ética, que se obtiene principalmente de la familia, la educación y las costumbres. En tal caso se puede citar a Aristóteles, Spinoza, Hegel, Hardt y Negri, incluso Marx citado por Fromm.

Hegel llega a precisar en qué consiste el amor y su importancia en las relaciones sociales en los siguientes términos:

En cuanto *sustancialidad inmediata* del espíritu, la familia se determina por su unidad *sentida*, el amor. De acuerdo con ello, se tiene *en esta unidad*, en cuanto *esencialidad* que es en y por sí, la autoconciencia de la propia individualidad, y no se es en ella como persona sino como miembro. Amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo. Pero el amor es sentimiento, es decir la eticidad en la forma de lo natural.

El primer momento en el amor es que yo no quiero ser una persona independiente para mí y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto. El segundo momento consiste en que me conquisto a mí mismo en la otra persona y valgo en ella, lo cual le ocurre a ésta a su vez en mí.

El amor es por lo tanto una enorme contradicción que el entendimiento no puede resolver, pues no hay nada más consistente que esa puntualidad de la autoconciencia que se niega y que sin embargo debo mantener afirmativamente. El amor es al mismo tiempo la producción y la solución de la contradicción; **en cuanto solución es la concordia ética³⁰⁰.**

Para él, la familia se concreta en las siguientes situaciones: en el matrimonio, el patrimonio necesario para el cuidado de los miembros de la familia y en la educación de los hijos.

En cuanto *relación ética inmediata* el matrimonio contiene, *en primer lugar*, el momento de la vida *natural* y, más concretamente, en cuanto relación sustancial, la vida en su totalidad como realidad de la *especie* y su proceso. Pero, *en segundo lugar*, la *unidad sólo interior* o en sí de los sexos naturales y precisamente por ello exterior en su

²⁹⁹ *Ibíd*, pg. 405

³⁰⁰ Hegel, PRINCIPIOS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO, EDHASA, trad. J.L. Vermal, 1988, pg.

existencia, se transforma en la autoconciencia en **una unidad espiritual, en amor autoconsciente**. El matrimonio debe determinarse por lo tanto de modo más exacto como el amor jurídico ético, en el cual desaparece lo pasajero, caprichosos y meramente subjetivo del mismo³⁰¹. **Lo ético del matrimonio radica en la conciencia de esta unidad como fin sustancial, y por lo tanto en el amor, la confianza y la comunidad de la totalidad de la vida individual**³⁰².

La relación de amor en el matrimonio, inicio de la familia, cuya unidad es la idea ética en su concepto, es superada y llega a la objetividad a través de los hijos, quienes tienen el derecho de ser alimentados y educados por los padres:

La relación de amor entre el hombre y la mujer no es todavía objetiva, pues aunque el sentimiento es la unidad sustancial, ésta no tiene aún ninguna objetividad. Los padres sólo la alcanzan con los hijos, en los que tienen ante sí la totalidad de la unión. En el hijo la madre ama al marido y éste a su esposa; ambos tienen en él ante sí su amor. Mientras que en el patrimonio la unidad está sólo en una cosa exterior, en los hijos está en algo espiritual, en el cual los padres son amados y que ellos aman³⁰³.

De igual manera, Hegel precisa el alcance que debe darse a “la educación”, que constituye fundamentalmente la asimilación del espíritu del pueblo, su cultura, que ha de servirle de guía en su existencia, lo que le permite cumplir con el deber de ser miembro del Estado.

El derecho de los padres al servicio de los hijos se funda, en cuanto tal, en el interés común del cuidado de la familia y se limita a ello. De la misma manera, **el derecho de los padres sobre el arbitrio de los hijos está determinado por el fin de mantenerlos disciplinados y educarlos**.

Agrega Hegel que: “Lo que el hombre debe ser no lo es por instinto, sino que debe adquirirlo. En eso se funda el derecho del niño de ser educado. Por lo tanto, el sacrificio exigible a los hijos sólo puede tener como fin la educación y sólo debe referirse a ella; no debe ser algo por sí, pues la esclavitud de los hijos es la situación más carente de ética”³⁰⁴.

Y, además, expresa que: “Respecto de la relación familiar, **su educación tiene en primer lugar la determinación positiva de llevar la eticidad a la sensación inmediata y aún no contrapuesta, para que el alma viva la primera parte de su vida teniendo al amor, la confianza y la obediencia como**

³⁰¹ *Ibíd*, pg. 238

³⁰² *Ibíd*, pg. 241

³⁰³ *Ibíd*, pg. 250

³⁰⁴ *Ibíd*, pg. 250

fundamento de la vida ética. Pero en segundo lugar y respecto de la misma relación, tiene la determinación negativa de elevar a los niños de la inmediatez natural en que originariamente se encuentran a la independencia y a la libre personalidad, **y con ello a la capacidad de abandonar la unidad natural de la familia**³⁰⁵.

Erick Fromm por su parte, en su obra *El Arte de Amar*, plantea que el amor es una facultad humana y que amar es un arte que al igual que cualquier otro arte requiere de una teoría y una práctica, el cual, para llegar a dominarlo, debe ser un asunto de fundamental importancia. Como facultad humana requiere su enriquecimiento por el esfuerzo del hombre, como el que se ha dedicado a la facultad intelectual que ha culminado con el amplio desarrollo de las ciencias. Plantea el amor como la única solución de la angustia sentida por el hombre como consecuencia de la toma de conciencia de su individualidad, de su soledad, de su separatidad e invalidez frente al mundo que lo rodea.

El hombre está dotado de razón, es *vida consciente de sí misma*; tiene consciencia de sí mismo, de sus semejantes, de su pasado y de las posibilidades de su futuro³⁰⁶.

Esta conciencia de sí mismo como una entidad separada, la conciencia de su breve lapso de vida, del hecho de que nace sin que intervenga su voluntad, de que morirá antes que los que ama, o éstos antes que él, **la conciencia de su soledad y su separatidad, de su invalidez frente a las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad, todo ello hace de su existencia separada y desunida una insoportable prisión.** Se volvería loco si no pudiera librarse de su prisión y extender la mano para unirse en una u otra forma con los demás hombres, con el mundo exterior. **La vivencia de la separatidad provoca angustia; es, por cierto, la fuente de toda angustia.**

Estar separado significa estar aislado, sin posibilidad alguna para utilizar los poderes humanos. De ahí que estar separado signifique estar desvalido, ser incapaz de aferrar el mundo – las cosas y las personas – activamente; **significa que el mundo puede invadirme sin que yo pueda reaccionar. Así pues, la separatidad es la fuente de una intensa angustia**³⁰⁷.

La necesidad más profunda del hombre es, entonces, la necesidad de superar su separatidad, de abandonar la prisión de su soledad. El autor postula que la solución a la angustia producida por la separatidad consiste sólo en el amor maduro.

El amor maduro significa *unión a condición de preservar la propia integridad*, la propia individualidad. ***El amor es un poder activo en el hombre; un poder que atraviesa las***

³⁰⁵ *Ibíd*, pg. 251

³⁰⁶ Erich Fromm, *EL ARTE DE AMAR*, Paidós Studio, pg. 18

³⁰⁷ *Ibíd*, pg. 19

barreras que separan al hombre de sus semejantes y lo une a los demás; el amor lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separatividad, y no obstante, le permite ser él mismo, mantener su integridad.

En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos³⁰⁸.

El amor es una actividad, no un afecto pasivo; es un estar continuado, no un súbito arranque. En el sentido más general, puede describirse el carácter activo del amor afirmando que amar es fundamentalmente dar, no recibir. Dar constituye la más alta expresión de potencia. En el acto mismo de dar, experimento mi fuerza, mi riqueza, mi poder. Tal experiencia de vitalidad y potencia exaltadas me llena de dicha. Me experimento a mí mismo como desbordante, pródigo, vivo, y, por tanto, dichoso. Dar produce más felicidad que recibir, no porque sea una privación, sino porque en el acto de dar está la expresión de mi vitalidad. Quien es capaz de dar de sí es rico: siéntese a sí mismo como alguien que puede entregar a los demás algo de sí³⁰⁹.

¿Qué le da una persona a otra? Da de sí misma, de lo más precioso que tiene, de su propia vida. Ello no significa necesariamente que sacrifica su vida por la otra, sino que da lo que está vivo en él – da de su alegría, de su interés, de su comprensión, de su conocimiento, de su humor, de su tristeza – de todas las expresiones y manifestaciones de lo que está vivo en él -. Al dar así de su vida, enriquece a la otra persona, realza el sentimiento de vida de la otra al exaltar el suyo propio. Algo nace en el acto de dar, y las dos personas involucradas se sienten agradecidas a la vida que nace para ambas. En lo que toca específicamente al amor, eso significa: el amor es un poder que produce amor; la impotencia es la incapacidad de producir amor³¹⁰.

Para Erick Fromm el amor implica:

- Respeto, en el sentido de la capacidad de ver a una persona tal cual es, tener conciencia de su individualidad. Respetar significa preocuparse por que la otra persona crezca y se desarrolle tal cual es. El respeto sólo existe sobre la base de la libertad.
- Responsabilidad (responsividad), entendida como la actitud de estar listo y dispuesto a responder, constituye mi respuesta a las necesidades, expresadas o no, de otro ser humano.

³⁰⁸ *Ibíd*, pg. 30

³⁰⁹ *Ibíd*, pg. 32

³¹⁰ *Ibíd*, pg. 33

- Cuidado, porque el amor es la preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos.
- Conocimiento. El conocimiento en el amor penetra en el meollo: conocer el secreto del hombre; sólo es posible cuando puedo trascender la preocupación por mi mismo y ver a la otra persona en sus propios términos. Sólo conociendo objetivamente a un ser humano, puedo conocerlo en su esencia última, en el acto de amar.

Respeto, responsabilidad, cuidado y conocimiento son mutuamente interdependientes. Constituyen un síndrome de actitudes que se encuentran en la persona madura; esto es, en la persona que desarrolla productivamente sus propios poderes, que sólo desea poseer los que ha ganado con su trabajo, que ha renunciado a los sueños narcisistas de omnisapiencia y omnipotencia, que ha adquirido humildad basada en esa fuerza interior que sólo la genuina actividad productiva puede proporcionar³¹¹.

C.- ORTEGA, UNIVERSIDAD Y FORMACIÓN HUMANA

Sobre el tema de la educación, que junto con el amor constituyen los elementos orientadores de la conducta social según los filósofos citados anteriormente, Ortega y Gasset hace un aporte importante respecto a la importancia que tiene la educación en la conducta humana, social, política y ética. Este aporte se expresa especialmente en el discurso A la Federación Universitaria de Estudiantes de Madrid, contenido en la obra Misión de la Universidad, Revista de Occidente en Alianza Editorial. En él Ortega precisa varios términos que representan conductas sociales, tales como chabacanería, estar en forma, cultura, profesional bárbaro, universidad y poder espiritual vigente, determinando para la universidad una misión de poder espiritual alternativo.

En los párrafos siguientes Ortega critica la conducta socio-política del español medio, en especial de los profesionales universitarios, por su falta de cultura, que no es entregada por la universidad moderna europea, siendo en ellos más grave por ser los políticos activos mayoritariamente profesionales.

Precisa el autor que en la Historia, en la vida, las posibilidades no se realizan por sí mismas, automáticamente; es preciso que alguien, con sus manos, con su mente, con su esfuerzo y con su angustia, les fabrique su realidad. Historia y vida son por eso un perpetuo, un continuo hacer. Sólo nos son dadas posibilidades; posibilidades para hacer nosotros esto o aquello.

³¹¹ Ibíd, pg. 34-40

La Historia no la hace un hombre, por grande que sea; es hecha por muchos: grupos humanos pertrechados para ello³¹².

Para hacer lo que es posible basta con querer. Querer hacer algo exige que queramos todas las cosas que son precisas para su logro, entre ellas dotarnos a nosotros mismos de las cualidades imprescindibles para la empresa.

Apoyándose en Hegel, Ortega expresa además que todo lo importante que se ha hecho en la Historia lo ha hecho, sin duda, la pasión – pero bien entendido, añade -, la pasión fría. No es tan fácil sentir aquel fuego decisivo y creador, aquella incandescencia tan sobrada de calorías que no se entibia lo más mínimo al alojar dentro de sí las dos cosas más gélidas que hay en el mundo: la firme voluntad y la clara reflexión³¹³.

Inicia su análisis de la universidad aclarando dos conceptos que se oponen y son fundamentales en la conducta de las personas: la chabacanería y el estar en forma

Lo que pretendo es aclarar en qué consiste esa enfermedad radical de España y del español que llamo chabacanería. Porque no vale ahuecar la voz, como se usa en los mítines, y decir: esa conducta del Poder Público es un crimen, un abuso intolerable, una prevaricación del Poder Público³¹⁴. **El crimen es algo fuerte, terrible y en ese sentido respetable. Eso no es crimen, es algo inferior al crimen, es...chabacanería, falta de decoro mínimo, de respeto a sí mismo, de decencia en el modo de ejercer el Poder Público su peculiarísimo y delicado oficio. Lo contrario de la chabacanería es estar en forma**³¹⁵.

La forma tiene que ser conquistada: lograrla supone que el individuo se ha recogido y concentrado sobre sí mismo, que ha practicado un entrenamiento, que ha renunciado a muchas cosas, que vive sobre sí alerta, tenso, elástico. No le es nada indiferente, porque cada cosa, o es favorable a la forma o la hace bajar, y en vista de ello la procura o la evita. **En suma, estar en forma es no abandonarse nunca en nada. Pues esto – el abandonarse, el <de cualquier manera>, el <lo mismo me da>, el <poco más o menos>, el <¡qué importa!>, eso es chabacanería**³¹⁶.

³¹² Ortega y Gasset, MISION DE LA UNIVERSIDAD, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, pg. 17

³¹³ *Ibíd*, pg. 18

³¹⁴ *Ibíd*, pg. 19

³¹⁵ *Ibíd*, pg. 20

³¹⁶ *Ibíd*, pg. 21

Aclara Ortega además que la grandeza de una nación depende de la calidad de la escuela la que, a su vez, se apoya en la calidad del aire público en que se desarrolla.

No hay nación grande si su escuela no es buena. Pero lo mismo debe decirse de su religión, de su política, de su economía y de mil cosas más. Principio de educación: **la escuela, como institución normal de un país, depende mucho más del aire público en que íntegramente flota que del aire pedagógico producido dentro de sus muros. Sólo cuando hay ecuación entre la presión de uno y otro aire la escuela es buena**³¹⁷.

Toda creación histórica – ciencia, política – proviene de cierto espíritu o modalidad de la mente humana. Esa modalidad aparece con una pulsación o ritmo fijo – con cada generación -.

Una generación, emanando de su espíritu, crea ideas, valoraciones, etc..³¹⁸

Según Ortega, en la modernidad la Universidad se alzó como genuino y exclusivo y auténtico poder espiritual: era la Inteligencia como tal, exenta, nuda y por sí, que por vez primera en el planeta tenía la audacia de ser directamente una energía histórica: la Inteligencia como institución.

Pero, ¿en qué consiste esa enseñanza ofrecida en la Universidad a la legión inmensa de los jóvenes? En dos cosas: La enseñanza de las profesiones intelectuales y la investigación científica y la preparación de futuros investigadores. Además, en la Universidad se cultiva la ciencia misma, se investiga y se enseña a ello³¹⁹.

Se exige al estudiante, sobre su aprendizaje profesional y lo que trabaje en la investigación, la asistencia a un curso de carácter general – Filosofía, Historia. La justificación que hoy se da a aquel precepto universitario es muy vaga: **conviene – se dice – que el estudiante reciba algo de <cultura general>**. <Cultura>, referida al espíritu humano – y no al ganado o a los cereales no puede ser sino general³²⁰.

Ortega compara la enseñanza entregada por la universidad medieval con la de su época, especialmente respecto a la diferente importancia que otorgan en ella a la transmisión de la cultura.

La Universidad medieval no investiga; se ocupa muy poco de profesión, todo es <cultura general> - teología, filosofía, <artes>. Eso que hoy llaman <cultura general> no lo era para la Edad Media; no era ornato de la mente o disciplina de carácter; era todo lo

³¹⁷ Ibíd, pg. 28

³¹⁸ Ibíd, pg. 30

³¹⁹ Ibíd, pg. 32

³²⁰ Ibíd, pg. 34

contrario, el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. **Era, pues, repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia. Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento.** No podemos vivir humanamente sin ideas. De ellas depende lo que hagamos, y vivir no es sino hacer eso o lo otro. Somos nuestras ideas³²¹.

Adicionalmente, en la misma exposición, hace una crítica a la universidad en el sentido que no transmite cultura, entendida ésta como ya se expresó: lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento. En tal caso responsabiliza a la universidad por formar un profesional bárbaro, más sabio que nunca pero más inculto.

Comparada con la medieval, la Universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que aquella en germen proporcionaba, y ha añadido la investigación, **quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la cultura. Esto ha sido evidentemente una atrocidad.**

El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio son incultos, no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondiente al tiempo. **Ese personaje medio es el nuevo bárbaro, retrasado con respecto a su época, arcaico y primitivo en comparación con la terrible actualidad y fecha de sus problemas³²².** Ese nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que nunca, pero más inculto también – el ingeniero, el médico, el abogado, el científico.

Además hace una evaluación negativa de la situación producida en la formación de profesionales universitarios por el abandono, por parte de la universidad, de la transmisión de la cultura en beneficio del conocimiento y la investigación científica.

De esa barbarie inesperada, de ese esencial y trágico anacronismo tienen culpa, sobre todo las pretenciosas universidades del siglo XIX. La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible. De aquí que un crimen contra las condiciones elementales de ésta no puede ser compensado por aquella³²³.

Hoy mandan en las sociedades europeas las clases burguesas, la mayoría de cuyos individuos es profesional. Importa, pues, mucho a aquellas que estos profesionales, que aparte de su especial profesión, sean capaces de vivir e influir vitalmente según la altura de los tiempos.

³²¹ Ibíd, pg. 35

³²² Ibíd, pg. 36

³²³ Ibíd, pg. 37

Concluye de dicha evaluación que es ineludible crear de nuevo en la universidad la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee. Esa es la tarea universitaria radical.

La física y su modo mental es una de las grandes ruedas íntimas del alma humana contemporánea. En ella desembocan cuatro siglos de entrenamiento y su doctrina está mezclada con todas las demás cosas esenciales del hombre vigente – con su idea de Dios y de la sociedad, de la materia y de lo que no es materia. Puede uno ignorarla, pero el señor que dice ser médico o magistrado o general o filósofo – es decir, que pertenece a la clase directora de la sociedad – si ignora lo que es hoy el cosmos físico para el hombre europeo es un perfecto bárbaro, por mucho que sepa de sus leyes o sus mejunjes, o de sus santos padres³²⁴.

Aclara Ortega que hay que humanizar al científico, que a mediados del siglo último se subordinó, contaminándose vergonzosamente del evangelio de rebelión que es desde entonces la gran vulgaridad, la falsedad del tiempo. Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que hoy es con deplorable frecuencia: un bárbaro que sabe mucho de una cosa.

Si la ciencia puso orden en la vida, ahora será preciso poner también orden en la ciencia, organizarla – ya que no es posible reglamentarla -, hacer posible su perduración sana. Para ello hay que vitalizarla, esto es, dotarla de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha³²⁵.

Siendo para Ortega la universidad la responsable de la formación de profesionales-investigadores incultos, bárbaros, cuestiona y plantea nuevos objetivos para la formación de profesionales por parte de las universidades. Por fortuna, las primeras figuras de la actual generación de científicos, dice Ortega, se han sentido forzadas, por necesidades internas de su ciencia misma, a complementar su especialismo con una cultura integral.

De la crítica anterior concluye en la necesidad de producir el cambio de la educación universitaria para compatibilizarla con la vida humana para lo cual propone redefinir la misión de la universidad en los siguientes términos:

El <principio de la economía>, que es a la par la voluntad de tomar las cosas según son y no utópicamente, nos ha llevado a delimitar la misión de la Universidad en esta forma:

- Se entenderá por Universidad stricto sensu la institución en que se enseña al estudiante medio a ser un hombre culto y un buen profesional.

³²⁴ Ibíd, pg. 38

³²⁵ Ibíd, pg. 71

- La Universidad no tolerará en sus usos farsa ninguna, es decir, que sólo pretenderá del estudiante lo que prácticamente puede exigírsele.

- Se evitará, en consecuencia, que el estudiante medio pierda parte de su tiempo en fingir que va a ser un científico. A este fin se eliminará del torso o mínimum de estructura universitaria la investigación científica propiamente tal.

- Las disciplinas de cultura y los estudios profesionales serán ofrecidos en forma pedagógicamente racionalizada – sintética, sistemática y completa, - no en la forma que la ciencia abandonada a sí misma preferiría: problemas especiales, <trozos> de ciencia, ensayos de investigación³²⁶.

- No decidirá en la elección del profesorado el rango que como investigador posee el candidato, sino el talento sintético y sus dotes de profesor. Reducido el aprendizaje de esta suerte al mínimum en cantidad y calidad, la Universidad será inexorable en sus exigencias frente al estudiante.

Ahora podemos abrirnos sin reservas y sin cautelas a todo lo que debe ser <además> la Universidad. En efecto, la Universidad, que por lo pronto es sólo lo dicho, no puede ser eso sólo. La Universidad es distinta, pero inseparable de la ciencia. **Yo diría: la Universidad es, además ciencia**³²⁷.

Según Ortega, la universidad, aparte de las funciones de formación de profesionales cultos, de su actividad científica y de formación de científicos, debe integrarse en la realidad. Debe asumir la trascendente función de ser guiadora de la vida pública y de la opinión pública, ejercida en su época, y hasta hoy, malamente por los medios de comunicación. Reclama para la universidad un lugar especial en la sociedad que le permita constituirse en un <poder espiritual>. Esta función adicional es presentada por el filósofo en los siguientes términos:

La Universidad no sólo necesita contacto permanente con la ciencia, so pena de anquilosarse. Necesita también contacto con la existencia pública, con la realidad histórica, con el presente, que es siempre un integrum y sólo se puede tomar en totalidad, sin amputaciones ad usum delphinis. **La Universidad tiene que estar también abierta a la plena actualidad; más aún, tiene que estar en medio de ella, sumergida en ella.** Y no digo esto sólo porque la excitación animadora del aire libre histórico convenga a la Universidad, sino también, viceversa, porque **la vida pública necesita urgentemente la intervención en ella, de la universidad como tal.**

Hoy no existe en la vida pública más poder espiritual que la prensa. La vida pública, que es la verdaderamente histórica, necesita siempre ser regida, quiérase o no. Ella, por sí, es anónima y ciega, sin dirección autónoma.

³²⁶ Ibíd, pg. 73

³²⁷ Ibíd, pg. 76

Ahora bien, a estas fechas han desaparecido los antiguos <poderees espirituales>: la Iglesia, porque ha abandonado el presente, y la vida pública es siempre actualísima; el Estado, porque, triunfante la democracia, no dirige ya a ésta, sino al revés, es gobernado por la opinión pública. En tal situación, la vida pública se ha entregado a la única fuerza espiritual que por oficio se ocupa de la actualidad: la Prensa.

Frente a esta situación, Ortega efectúa un análisis crítico de la función que la prensa realiza en la formación de la “opinión pública”, base del Estado democrático moderno.

Yo no quisiera molestar en dosis apreciable a los periodistas. Pero es ilusorio cerrarse a la evidencia con que se presenta la jerarquía de las realidades espirituales. En ella ocupa el periodismo el rango inferior. Y acaece que la conciencia pública no recibe otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad tan ínfima rezumada por las columnas del periódico.

Tan ínfima es a menudo, que casi no llega a ser espiritualidad; que, en cierto modo es antiespiritualidad³²⁸. Por dejación de otros poderes, ha quedado encargado de alimentar y dirigir el alma pública el periodista, que es no sólo una de las clases menos culta de la sociedad presente, sino que por causas, espero transitorias, admite en su gremio a pseudointelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu. Ya su profesión los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura.

La vida real es cierto pura actualidad, pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. De aquí que en la conciencia pública aparezca hoy el mundo bajo una imagen rigurosamente invertida. Cuanto más importancia sustantiva y perdurante tenga una cosa o persona menos hablarán de ella los periódicos, y, en cambio, destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser un <suceso> y dar lugar a una noticia.

Habrían de no obrar sobre los periódicos los intereses, muchas veces inconfesables, de sus empresas; habría de mantenerse el dinero castamente alejado de influir en la doctrina de los diarios, y bastaría a la Prensa abandonarse a su propia misión de pintar el mundo del revés.

No poco del vuelo grotesco que hoy padecen las cosas – Europa camina desde hace tiempo con la cabeza para abajo y los pies piruteando en lo alto – se debe a ese imperio indiviso de la Prensa, único < poder espiritual >.

Para modificar esta crítica situación, Ortega plantea la asignación a la universidad de la responsabilidad de dar fundamentos orientadores de la opinión pública.

Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación. Para ello tiene la Universidad que intervenir en la actualidad como tal Universidad, tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio – cultural, profesional o científico. De este modo no será una institución sólo para estudiantes, un recinto ad

³²⁸ *Ibíd*, pg. 77

usum dephinis, sino metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un <poder espiritual> superior frente a la Prensa representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez³²⁹.

En el Capítulo Totalitarismo se ha incorporado el pensamiento de Ortega, contenido en el discurso En el Centenario de una Universidad, por proveer un plano de referencia básico para comprender el tránsito a la modernidad intelectualista y de ella a lo que llama radical voluntarismo, que consolidados en el capitalismo competitivo y liberal conducen a la humanidad hacia la globalización. En este Capítulo se agrega al anterior el pensamiento de él relacionado con la función que podría desempeñar la universidad en el mejoramiento de la formación humana, política y ética de los futuros profesionales y políticos, que implicaría según este filósofo un medio moderador del clima social resultante del totalitarismo economicista que impulsa la globalización y paliar de esta forma las consecuencias negativas de este fenómeno.

Considero casi profético el contenido de los textos citados, hoy son más vigentes y notorios a nivel global que en los tiempos de Ortega, expresadas las ideas con una claridad y un lenguaje tan amistosos con el lector que me ha sido muy difícil escribir sobre ellos sin perder dichos méritos.

D.- ETICA Y MORAL

El hombre es el resultado de la evolución de las especies y, como necesidad y resultado de su propio proceso evolutivo de adaptación para la subsistencia de la especie humana, es un animal pensante. Pero, además, en este proceso de adaptación para la subsistencia como individuo dentro de la especie el hombre piensa, dentro de su propio proceso evolutivo racional, para desarrollar también sus propias adaptaciones. Pareciere ser que, por algún motivo, los distintos individuos tienen características propias que le otorgan fortalezas y debilidades diferentes para esta lucha por la subsistencia frente a la naturaleza, dentro de la especie, y contra las otras especies que lo acompañan.

Se presentan dos situaciones extremas de fundamento para esta lucha: una es la voluntad de poder, expresada por Nietzsche y definida por este autor en los siguientes términos:

Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente injusto desde el momento en que la vida actúa esencialmente.....Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que desde el punto de vista biológico, a las instituciones de derecho no les es lícito ser nunca más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales de **la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder**, y que están subordinadas a

³²⁹ Ibíd, pg. 78

la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares; es decir, como medios para crear unidades mayores de poder³³⁰.

En efecto, en opinión de Nietzsche, “si la naturaleza íntima del ser es voluntad de poderío; si el goce equivale a todo aumento de poder, y el desplacer a todo sentimiento de no poder resistir, de no poder hacerse el amo, ¿no deberíamos considerar entonces el placer y desplacer como los hechos cardinales? ¿Puede existir la voluntad sin estas dos oscilaciones del sí y del no? Pero ¿quién siente el gozo?, ¿quién ansía el poder?. Semejantes preguntas son totalmente absurdas, porque **la criatura es voluntad de poderío en sí misma**, y por consiguiente, sentimiento del gozo y la tristeza.

Sin embargo, la criatura tiene la necesidad de los contrastes, de las resistencias; por consiguiente, de las unidades relativamente que se sobreponen en poderío³³¹.

En esta sentido agrega, “con arreglo a las resistencias que una fuerza busca para dominarlas, crece la medida del fracaso y de la catástrofe cuando ellas se provocan; y en cuanto cualquier fuerza sólo puede descargarse contra resistencias, es necesario en toda acción un ingrediente de desplacer. No obstante, este desplacer, actúa como estímulo vital, reforzando la voluntad de poderío³³².”

La otra la posición está basada en el amor, ya reconocida por los hebreos y los griegos, y ha sido difundida ampliamente a través del judeo-cristianismo, lo que no debe confundirse con la práctica de las religiones. Al respecto en La Biblia se lee:

No te vengarás ni guardaréis rencor contra tus compatriotas, sino más bien amarás a tu prójimo como a ti mismo. (Levítico 19/18)

Les doy este mandamiento nuevo: que se amen unos a otros. Ustedes se amarán unos a otros como yo los he amado. (Juan 13/34)

No tengan deuda con nadie; solamente el amor se lo deberán unos a otros, pues el que ama al prójimo ha cumplido con toda la Ley. (Romanos 13/8)

En efecto, <no cometas adulterio, no mates, no robes, no tengas envidia> y todos los otros mandamientos se resumen en esta palabra: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. (Romanos 13/9)

Con el amor, no se hace ningún mal al prójimo. Por esto en el amor cabe toda la Ley. (Romanos 13/10)

³³⁰ Friedrich Nietzsche, GENEALOGIA DE LA MORAL, Alianza Editorial, 1981, ss11

³³¹ Friedrich Nietzsche, VOLUNTAD DE PODERIO, Editorial EDAF, 1981, ss 686

³³² *Ibíd*, pg. Ss 687

En la primera, cada uno ejerce su voluntad propia en forma absolutamente libre, sin ninguna limitación y hasta donde se lo permiten sus capacidades de todo tipo (voluntad, fuerza, inteligencia, conocimientos, armas, etc.), incluso las capacidades de la naturaleza y de los demás seres humanos a quienes pueda someter a su dominio para el logro de sus propios fines. La segunda, en cambio, basada en el amor, fundamento de la amistad entre hombres inclinados al bien, o por las necesidades de la vida o del placer, crean comunidades para vivir mejor.

Los amigos por amor no necesitan de normas de justicia porque quieren el bien del amigo y no cometen injusticia entre ellos, pero los que sólo son amigos por necesidad o por placer sí podrían cometerlas, razón por la cual necesitan de tales normas.

Las comunidades construyen en su desarrollo sus respectivas formas de vida que van definiendo los valores culturales propios, que cada individuo asimila, a su vez, mediante aprendizaje social, partiendo por la familia, su ambiente y la educación que recibe permanentemente en su vida en sociedad. Esta cultura infunde los valores éticos y estructura la moral de esa comunidad.

Es importante y digna de reflexión la opinión de Nietzsche respecto al cristianismo, contenida en los párrafos siguientes de *La Voluntad de Poderío*:

No se debe confundir el cristianismo, como realidad histórica, según este autor, con aquella raíz única que su nombre nos recuerda; “las otras raíces en las que ha venido creciendo son mucho más poderosas. Es un abuso incomparable que tales resultados de decadencia, tales engendros, los llamados “Iglesia cristiana”, “fe cristiana” y “vida cristiana” se designen con aquel santo nombre.

¿Qué es lo que ha negado Cristo? Todo lo que hoy se llama cristiano”³³³. Por ello Nietzsche precisa que “la práctica del cristianismo no es, en modo alguno, una quimera inútil, como tampoco lo es la práctica del budismo: es un medio para ser feliz”³³⁴.

Piensa además Nietzsche que “la vida ejemplar consiste en: el amor y la humildad; en la plenitud de corazón que no excluye ni a los más insignificantes; en la renuncia formal al **querer-tener-la razón**, a la defensa, a la victoria en sentido de triunfo personal; en la creencia en la bienaventuranza aquí en la tierra, a pesar de la miseria, los antagonismos y la muerte; en la mansedumbre, en la ausencia de ira, de

³³³ *Ibíd*, pg. Ss 158

³³⁴ *Ibíd*, pg. Ss 159

soberbia; en no querer ser recompensado, ni ligarse a nadie; **en el más espiritual abandono del señorío**; en el orgullo de una vida voluntariamente vivida para los pobres y los servidores”³³⁵.

Resume su crítica a la iglesia cristiana, en especial a la iglesia católica, a la que dedica parte importante de La Genealogía de la Moral, precisando que “después de que la iglesia se había dejado arrebatada toda la praxis cristiana y hubo sancionado la vida dentro del Estado, aquella clase de vida que Jesús había combatido y condenado, tuvo que depositar el sentido del cristianismo en otra parte: en la creencia en cosas increíbles, en el ceremonial de rezos, veneraciones, fiestas, etc. El concepto “pecado”, “perdón”, “castigo”, “recompensa” – todo poco importante y casi excluido del primer cristianismo – adquiere ahora la mayor importancia. Una horrible mezcla de filosofía griega y judaísmo; el ascetismo; el constante juzgar y condenar; la jerarquía, etc”³³⁶.

Consecuente con lo anterior, Nietzsche expresa además algo inesperado en un crítico tan profundo del cristianismo, y del cual se difunden sus expresiones sobre la transvaloración de los valores que apoyan, a su vez, el diagnóstico del futuro nihilista de la humanidad.

En efecto, este autor expresa: **“Ironía contra los que creen hoy superado el cristianismo por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos no han sido con ello superados en absoluto. “Cristo en la cruz” es el símbolo más sublime, incluso hoy”**³³⁷.

De igual manera, son dignos de reflexión los contenidos de los párrafos § 977, 876, 1023 y 861 de La Voluntad de Poderío del mismo autor que tienen relación con el superhombre, el presente actual y el futuro de la humanidad.

En efecto, el citado autor expresa:

La grandeza de alma debe acompañarse con grandeza espiritual; pues involucra independencia, **pero sin grandeza espiritual ésta no debe ser lícita**, toda vez que causa daño, incluso cuando pretende hacer bien y proceder con equidad. Los espíritus inferiores deben obedecer; luego no pueden tener grandeza³³⁸.

³³⁵ Ibíd, pg. Ss 169

³³⁶ Ibíd, pg. Ss 169

³³⁷ Ibíd, pg. Ss 219

³³⁸ Ibíd, pg. Ss 977

Pareciera ser que Nietzsche entiende la grandeza del hombre como la capacidad y voluntad de enfrentar las contradicciones de la existencia, y al hacer esto con éxito aumentaría su grandeza.

“Nosotros creemos que con la mejoría del hombre, mejora también su reverso; que el hombre más alto, si se acepta tal concepto sería el que representase más plenamente el carácter contradictorio de la existencia como gloria y única justificación de la existencia misma... Los hombres comunes pueden representar solamente una pequeñísima parte y un escaso ángulo de este carácter de la Naturaleza; perecen pronto cuando crece la multiplicidad de los elementos y la tensión de los contrastes, o sea la condición preliminar de la grandeza del hombre. Que el hombre deba llegar a ser mejor y peor es mi fórmula para enunciar esta inexcusabilidad³³⁹ .

Agrega además que “un alma plena y poderosa no solamente soporta pérdidas, privaciones, rapiñas, desprecios dolorosos, y hasta terribles, sino que sale de tales infiernos con plenitud y poder mayores **y, para decir lo esencial, con un nuevo aumento de la felicidad de amar**”³⁴⁰ .

En estas condiciones separa a la humanidad en hombres con espíritu inferior y hombres con espíritu superior:

Urge demostrar que a un consumo cada vez más limitado de hombres y de humanidad, a un “maquinismo de intereses y prestaciones” cada vez más solidamente enlazados, debe responder un movimiento contrario. Yo lo defino como una sangría de un exceso de la humanidad; **aquí debe aparecer una especie más fuerte, un tipo más alto, que acredita condiciones de nacimiento y de conservación diferentes de las del hombre medio. Mi concepto, mi símbolo de este tipo es, como se sabe, la palabra “superhombre”**³⁴¹ .

A esto se agrega un vaticinio del autor, que tiene mucho que ver con la realidad de la globalización, al expresar: “Hay momentos en que el ser humano tiene a su disposición un exceso de fuerza; la ciencia tiende, como es lógico, a solucionar en la medida de lo posible esta esclavitud de la naturaleza. El hombre que dispone de ocio, debe perfeccionarse a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas.

Nueva aristocracia. Entonces, una cantidad de virtudes son superadas; virtudes que antes eran condiciones de existencia. No se tiene necesidad de ciertas cualidades; por consiguiente, se perderán. No tenemos necesidad ya de la virtud; por consiguiente, la perderemos”³⁴² .

³³⁹ Ibíd, pg. Ss 876

³⁴⁰ Ibíd, pg. Ss 1023

³⁴¹ Ibíd, pg. Ss 861

³⁴² Ibíd, pg. Ss 947

Continúa vaticinando Nietzsche la realidad que está produciendo el capitalismo globalizador, expresado en el segundo párrafo del parágrafo 861:

En este primer camino, que hoy se puede abarcar completamente con la mirada, nace la adaptación, el aplanamiento, la poquedad en grado máximo, la modestia del instinto, la satisfacción en el empequeñecimiento del hombre, una especie de nivel de inmovilidad del hombre.

Cuando llegemos a alcanzar aquella administración colectiva de la tierra que inevitablemente nos aguarda, la humanidad encontrará, como mecanismo al servicio de aquella, su más alto significado; porque será entonces un enorme sistema de ruedas, de ruedas cada vez más pequeñas, cada vez más sutilmente adaptables; serán cada vez más superfluos todos los elementos que dominan y que mandan; será un todo de fuerza prodigiosa, cuyos singulares factores representarán fuerzas mínimas, valores mínimos³⁴³.

Pero a la vez plantea en el siguiente párrafo una posición justificadora del proceso homogenizador y minimizador del hombre como sustento del poder y del valor:

En oposición a este empequeñecimiento y adaptación de los hombre a una utilidad especializada, es necesario el movimiento opuesto, la producción del hombre sintético, aglutinador, justificador, para el cual aquella mecanización de la humanidad es una condición preliminar de la existencia, como una base sobre la cual puede encontrar su más alta forma de ser. Necesita tener en contra a la multitud, a los “nivelados”; tiene necesidad del sentimiento de la distancia respecto de éstos; está sobre ellos, vive de ellos. **Esta forma superior de lo aristocrático es en mi criterio la forma del porvenir.**

En sentido moral, aquel mecanismo colectivo, la solidaridad de todas las ruedas, representa un máximo en el disfrute del hombre; **pero presupone hombres por amor a los cuales este disfrute adquiere un sentido.**

En el otro caso sería en realidad simplemente el envilecimiento colectivo, la disminución del valor del tipo “hombre”, un fenómeno de regresión en gran escala³⁴⁴.

Finalmente da término al parágrafo 861 cuestionando el para qué ha sido o será todo este proceso, haciendo un balance entre los costos y beneficios globales susceptibles de dicho proceso, determinando una tarea a la humanidad.

Como puede observarse, lo que yo combato es el optimismo económico; ese optimismo que considera que con el aumento de los gastos de todos debe necesariamente crecer también la utilidad de todos.

³⁴³ Ibíd, pg. Ss 861

³⁴⁴ Ibíd, pg. Ss 861

Me parece que la verdad es lo contrario; los gastos de todos se adicionan en una pérdida general: el hombre se hace menor: de tal manera, que no se entiende para lo que, en definitiva, ha podido servir proceso tan tremendo. Podemos preguntarnos, ¿a qué fin? ¿Es preciso un nuevo a qué fin? Quizá la humanidad necesite plantearse semejantes preguntas³⁴⁵.

En la actualidad, y desarrollándose desde el nacimiento de las ciencias, pareciera predominar la voluntad de poder, que correspondería al ejercicio de la libertad más primitiva, llamada normalmente libertad natural y que hoy corresponde a un libertinaje.

En el marco de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, parecería ser que la generalidad de las personas, impulsadas por la cultura competitiva, consumista y exitista impuesta por la economía de mercado y, especialmente, por las técnicas de marketing no pasarían del Nivel I Estadio II.

Si no asimilo las conductas competitivas, excitistas y consumistas, impuestas por el totalitarismo economicista quedo fuera del sistema y no encuentro trabajo o, si soy empresario, me eliminan del mercado. **En ambos casos careceré de recursos para subsistir. Pero no sé quién es el culpable ni dónde se encuentra, pero existe.**

³⁴⁵ *Ibíd*, pg. Ss 861

CAPÍTULO 7. LA INTELIGENCIA EMOCIONAL

Los análisis de los capítulos anteriores, que tratan en una medida importante de aliviar a la sociedad de las consecuencias de las pretensiones de un totalitarismo dominante, se refuerzan con la visión de Daniel Goleman contenida en la obra *La Inteligencia Emocional* la que presenta una posible solución a sus consecuencias negativas mediante la difusión de los avances en los conocimientos de las ciencias neurológicas, psicológicas y sociológicas, entre otras, que permiten mejorar la comprensión científica de los procesos que orientan o generan la conducta humana y social.

Dicha solución sería rectificadora del Estado de cosas producida por la globalización y contribuirían al desarrollo de las transformaciones éticas y políticas de la sociedad futura. En efecto, frente al dominio de la globalización, planteada en un sentido negativo, en el que muestra toda su fuerza el totalitarismo economicista, diversas ciencias investigan la forma de evitar la pérdida de la potencial capacidad productiva y/o profesional de personas con alto cociente intelectual (C. I.).

En este proceso investigativo el propio totalitarismo capitalista encuentra la concepción de la inteligencia emocional, y en él la noción de empatía, como una contrapartida que, en cierta medida, podría rectificar este estado de cosas.

El asunto no es baladí, por cuanto en el examen que se hace de la filosofía contemporánea, en la forma como lo consigna el Profesor Jorge Acevedo interpretando a Heidegger, el rasgo fundamental de la sociedad actual sería una voluntad de poder que se manifiesta en el dominio absoluto de una concepción que representaría el abandono del ser. (No ser nunca sí mismo sino UNO).

En el año 1995, el psicólogo, periodista a cargo de la sección científica del *New York Times* y doctor en Filosofía de la Universidad de Harvard, Daniel Goleman publicó el libro *La Inteligencia Emocional* en el que expresa:

“La última década, a pesar de las malas noticias que produjo, también fue testigo del entusiasmo sin precedentes con respecto al estudio de las emociones” como así también: “Para escribir este libro he tenido que esperar a que la cosecha científica fuera lo suficientemente abundante. Ahora, por fin la ciencia es capaz de abordar con autoridad esos interrogantes urgentes y sorprendentes que despierta la

psíquicos en su aspecto más irracional, con el fin de trazar con cierta precisión el mapa del corazón humano”³⁴⁶.

En el texto, el autor relaciona el sentimiento empático, sentir el dolor del otro en carne propia, con la ética, y plantea que “la empatía es algo subyacente a diversas facetas del juicio y la acción morales”.

Desde mi visión, La Inteligencia Emocional, como documento de difusión de los avances en los conocimientos de las ciencias (neurológicas, psicológicas, endocrinológicas, pedagógicas y sociológicas) en la comprensión de los procesos que orientan o generan la conducta humana, constituye una herramienta importante para la formación de conductas adecuadas de las personas, especialmente para aquellas que tiene relación con niños desde su nacimiento hasta la adolescencia.

Estos avances científicos estarían avalando, además, los planteamientos éticos de los filósofos que consideran al amor, la familia y la educación (entendida como formación humana) como fuente de la ética, tales como Aristóteles, Spinoza, Hegel, Fromm, Ortega, Marx y Hardt y Negri. Por este motivo, he realizado un resumen de la lectura de La Inteligencia Emocional, que intenta explicar condensadamente los distintos procesos formadores (o deformadores) de inteligencia emocional a que se encuentra sometido el ser humano desde su nacimiento. (procesos neurobiológicos, endocrinológicos, bioquímicos, psico –sociales, etc.)

Según los autores, las experiencias de vida de la infancia (0 a 4 años) y de la adolescencia (16 a 18 años) son fundamentales en la asimilación de conductas humanas adecuadas (o inadecuadas).

El autor expresa:

“Imagino un futuro en el que la educación incluirá como rutina el inculcar aptitudes esencialmente humanas como la conciencia de la propia persona, el autodomínio y la empatía, y el arte de escuchar, resolver conflictos y cooperar”³⁴⁷.

A mi juicio, de acuerdo con la importancia que se le asigna al desarrollo de la inteligencia emocional en el período de 0 a 4 años, sería fundamental considerar, en primer lugar, en la selección de estudiantes para profesiones de educación pre-escolar, básica y media su capacidad de empatía, como también en aquellas profesiones que deben relacionarse y tratar con personas con trastornos de salud o

³⁴⁶ Daniel Goleman, LA INTELIGENCIA EMOCIONAL, Javier Vergara Editor S.A., Bs. As. 1996, pg 15-16

³⁴⁷ *Ibíd*, pg. 18

discapacidad, a fin de que puedan ayudar a adquirir o mejorar la capacidad de empatía de aquellas personas que se encuentren a su cuidado.

De igual manera, dado que tanto en el área pública como privada, la asignación de recursos para resolver los graves problemas sociales de pobreza, cultura y miseria humana que enfrenta la sociedad global es efectuada por profesionales de la administración y gestión económica (Ingenieros, economistas, expertos en administración y políticos), sería útil su formación en esta importante materia, a fin de que tengan un antecedente valórico que les permita dar sentido a los conocimientos de las ciencias que utilizan en su quehacer profesional, .

El autor de la obra *La Inteligencia Emocional* plantea el cambio de la conducta social producida a lo largo del siglo pasado, que resume en los siguientes términos: “Maltrato emocional, disparos indiscriminados y estrés postraumático son expresiones que han pasado a formar parte del léxico común en la última década, mientras la frase en boga ha pasado de la alegre “Que le vaya bien”, a la irritabilidad de “Déjeme en paz”.

Pero, a la vez, resalta el interés generado por el estudio de las emociones: “La última década, a pesar de las malas noticias que produjo, también fue testigo de un entusiasmo sin precedentes con respecto al estudio de las emociones”, que ha llevado, según él, al avance del conocimiento por parte de las ciencias en dicho tema.: “Más increíbles son las visiones del cerebro en funcionamiento, posibilidades por métodos innovadores como las nuevas tecnologías de las imágenes cerebrales. Para escribir este libro he tenido que esperar a que la cosecha científica fuera lo suficientemente abundante”³⁴⁸.

Como resultado del avance de los conocimientos citados y, como una forma de análisis de la situación moral existente, muestra que “vivimos una época en la que el tejido de la sociedad parece deshacerse a una velocidad cada vez mayor, en la que el egoísmo, la violencia y la ruindad espiritual parecen corromper la calidad de nuestra vida comunitaria” y señala que el concepto nuevo de “Inteligencia Emocional” tiene relación con los instintos morales: “Aquí, el argumento que sustenta la importancia de la inteligencia emocional gira en torno a la relación que existe entre el sentimiento, carácter e instintos morales. **Existen cada vez más pruebas de que las posturas éticas fundamentales en la vida surgen de capacidades emocionales subyacentes**”.

Expresa a su vez el autor: “En principio, el impulso es el instrumento de la emoción; la semilla de todo impulso es un sentimiento que estalla por expresarse en la acción. Quienes están a merced del impulso – los que carecen de autodominio – padecen una deficiencia moral: la capacidad de controlar el

³⁴⁸ *Ibíd*, pg. 15

impulso es la base de la voluntad y el carácter”, y que “por la misma razón, **la raíz del altruismo se encuentra en la empatía**, la capacidad de interpretar las emociones de los demás. Si no se siente la necesidad o la desesperación del otro, no existe preocupación. Y si existen dos posturas morales que nuestra época reclama son precisamente estas: dominio de sí mismo y compasión”³⁴⁹.

De lo anterior resultaría la necesidad y la importancia que tiene el “comprender el interjuego de estructuras cerebrales que dominan nuestros momentos de rabia y temor – o de pasión y dicha – que revela mucho acerca de cómo incorporamos los hábitos emocionales que pueden minar nuestras mejores intenciones, así como acerca de lo que podemos hacer para someter nuestros más destructivos o contraproducentes impulsos emocionales. **Más importante aún es el hecho de que los datos neurológicos sugieren una ventana de oportunidades para modelar los hábitos emocionales de nuestros hijos**”³⁵⁰.

Concluye proponiendo una solución al problema social globalizado generado como consecuencia de que “en la actualidad dejamos librada al azar la educación emocional de nuestros hijos, con resultados cada vez más desastrosos”, dicha solución consistiría en “tener una nueva visión de lo que las escuelas pueden hacer para educar al alumno como un todo, reuniendo mente y corazón en el aula. **Imagino un futuro en el que la educación incluirá como rutina el inculcar aptitudes esencialmente humanas como la conciencia de la propia persona, el autodomínio y la empatía, y el arte de escuchar, resolver conflictos y cooperar**”³⁵¹.

INTELIGENCIA EMOCIONAL E INTELIGENCIA RACIONAL

Goleman presenta la existencia de la inteligencia emocional y la diferencia que ésta tiene con la inteligencia racional en las siguientes frases:

“Darse cuenta de que el lagrimeo de alguien significa que está triste a pesar que dice lo contrario, es un acto de comprensión tan claro como lo es desentrañar el sentido de las palabras de una página impresa. Uno es un acto de la mente emocional, el otro de la mente racional. En un sentimiento muy real, tenemos dos mentes, una que piensa y otra que siente. **Estas dos formas fundamentalmente diferentes de conocimiento interactúan para construir nuestra vida mental. Una, la mente racional, es la forma de comprensión de la que somos típicamente conscientes: más destacada en cuanto a la conciencia reflexiva, capaz de analizar y meditar. Pero, junto a éste, existe otro**

³⁴⁹ Ibíd, pg. 16

³⁵⁰ Ibíd, pg. 17

³⁵¹ Ibíd, pg. 18

sistema de conocimiento, impulsivo y poderoso, aunque a veces ilógico: la mente emocional.”

La forma en que se relacionan ambas inteligencias para enfrentar las distintas realidades sobre las que el individuo debe actuar en su vida son precisadas por el autor en los siguientes términos:

“Estas dos mentes, la emocional y la racional, operan en ajustada armonía en su mayor parte, entrelazando sus diferentes formas de conocimiento para guiarnos por el mundo. Por lo general, existe un equilibrio entre la mente emocional y racional, en el que la emoción alimenta e informa las operaciones de la mente racional, y la mente racional depura y a veces veta la energía de entrada de las emociones. **Sin embargo, la mente emocional y la racional son facultades semiindependientes, y, como veremos, cada una refleja la operación de un circuito distinto pero interconectado del cerebro; los sentimientos son esenciales para el pensamiento, y el pensamiento lo es para el sentimiento**”³⁵².

MODELO DE INTERACCIÓN ENTRE MENTE RACIONAL Y MENTE EMOCIONAL

En esta parte se presentan los modelos de comportamiento humano basados en los conocimientos provistos por las distintas ciencias humanas (medicina, endocrinología, neurología, psicología, sociología, pedagogía, etc.) que tienen que ver con la forma de actuar del hombre frente a la naturaleza y la sociedad. Es una materia normalmente para especialistas, pero necesario conocer para poder comprender cómo, en el proceso de la vida del individuo, el organismo va acumulando experiencias que pueden moldearlo para un desempeño más adecuado (o inadecuado) desde el punto de vista social, político y ético.

Reitero lo expresado anteriormente en el sentido que estos avances científicos estarían avalando los planteamientos éticos de los filósofos que consideran al amor, la familia y la educación (entendida como formación humana) como fuente de la ética, tales como Aristóteles, Spinoza, Hegel, Fromm, Ortega, Marx y Hardt y Negri. En realidad, no me ha sido posible precisar la diferencia conceptual entre el sentimiento empático y el amor.

Es posible que para comprender cabalmente estos modelos se requiera la colaboración de un neurólogo o un psiquiatra que pueda explicar la terminología, y de alguna forma, presentar al lego la interacción de los distintos sistemas que constituyen la biología humana y que estructuran el comportamiento social.

³⁵² *Ibíd*, pg. 27

Por esta complejidad y especialidad del tema, en mi calidad de lego, sólo se presenta la selección de textos, en mi opinión, pertinentes (sin comentarios), los que me han permitido, a mi nivel, comprender la importancia del contenido de la obra *La Inteligencia Emocional*.

En una situación de peligro (respuesta de ataque o huida) la señal visual va primero de la retina al tálamo, donde es traducida al lenguaje del cerebro. La mayor parte del mensaje va entonces a la corteza visual, donde es analizada y evaluada en busca de significado y de respuesta apropiada; si esa respuesta es emocional, una señal va a la amígdala para activar los centros emocionales.

Pero una porción más pequeña de la señal original va directamente desde el tálamo a la amígdala en una transmisión más rápida, permitiendo una respuesta más rápida (aunque menos precisa). Así la amígdala puede desencadenar una respuesta emocional antes de que los centros corticales hayan comprendido perfectamente lo que está ocurriendo³⁵³.

Cuando suena una alarma de temor, por ejemplo, la amígdala envía mensajes urgentes a cada parte importante del cerebro; provoca la secreción de las hormonas que facilitan la reacción de ataque-fuga, moviliza los centros del movimiento y activa el sistema cardiovascular, los músculos y los intestinos. Otros circuitos desde la amígdala indican la secreción de masas de la hormona norepinefrina para elevar la reactividad de zonas del cerebro, incluidas aquellas que hacen que los sentidos estén más despiertos y que ponen al cerebro en estado de alerta. Las señales adicionales que llegan desde la amígdala indican al tronco cerebral que dé al rostro una expresión de temor, que paralice los movimientos inconexos que los músculos tenían en preparación, que acelere el ritmo cardíaco y eleve la presión sanguínea, y disminuya la respiración. Simultáneamente, los sistemas de la memoria cortical se ponen en marcha para recuperar cualquier conocimiento importante para la emergencia del momento, colocándolos en un lugar prioritario con respecto a otras series de pensamientos³⁵⁴.

La arquitectura del cerebro concede a la amígdala una posición privilegiada como centinela emocional, capaz de asaltar al cerebro.

La antigua teoría de la neurología ha sido que el ojo, el oído y otros órganos sensoriales transmiten señales al tálamo, y de ahí a zonas de la neocorteza de procesamiento sensorial, donde las señales se unen formando objetos a medida que las percibimos. Las señales son clasificadas con el fin de encontrar significados de manera tal que el cerebro reconozca qué es ese objeto y qué significa; a partir de la neocorteza las señales son enviadas al cerebro límbico, y de allí la respuesta apropiada se difunde por el cerebro y el resto del cuerpo.

³⁵³ *Ibíd*, pg. 38

³⁵⁴ *Ibíd*, pg. 36

Así es como funciona la mayor parte del tiempo, pero LeDoux descubrió un conjunto más pequeño de neuronas que conduce directamente desde el tálamo hasta la amígdala, además de aquellos que recorren la vía más larga de neuronas a la corteza.

Esta vía más pequeña y más corta permite a la amígdala recibir algunas entradas directas de los sentidos y comenzar una respuesta antes de que queden plenamente registradas por la neocorteza. La amígdala puede hacer que nos pongamos en acción mientras la neocorteza – algo más lenta pero plenamente informada – despliega su plan de acción más refinado³⁵⁵.

Anatómicamente, el sistema emocional puede actuar con independencia de la corteza. Algunas reacciones emocionales y memorias emocionales pueden formarse sin la menor participación consciente y cognitiva. La amígdala puede albergar recuerdos y repertorios de respuestas que efectuamos sin saber exactamente por qué lo hacemos porque el atajo desde el tálamo hasta la amígdala evita completamente la neocorteza. Este desvío parece permitir que la amígdala sea un depósito de impresiones y recuerdos emocionales de los que nunca fuimos plenamente conscientes.

En las primeras milésimas de segundo durante las cuales percibimos algo comprendemos inconscientemente de qué se trata y decidimos si nos gusta o no; el “inconsciente cognitivo” presenta a nuestra conciencia no sólo la identidad de lo que vemos, sino una opinión sobre ello. Esas opiniones inconscientes son recuerdos emocionales; su depósito es la amígdala. La principal entrada del hipocampo está en proporcionar una memoria perfecta del contexto, vital para el significado diverso de, por ejemplo, un oso que está en el zoo y uno que está en el patio de casa. Mientras el hipocampo recuerda los datos simples, la amígdala retiene el clima emocional que acompaña a esos datos³⁵⁶.

Si intentamos adelantar un coche en una autopista de dos manos y nos salvamos rozando de un choque frontal, el hipocampo retiene los datos específicos del incidente (en qué tramo del camino nos encontrábamos, quién estaba con nosotros, etc.). Pero es la amígdala la que a partir de entonces enviará una oleada de ansiedad cada vez que intentemos adelantar un coche en circunstancias similares.

El hipocampo es crucial para reconocer que un rostro determinado es el de nuestra prima. Pero es la amígdala la que añade que en realidad no nos gusta.

El cerebro utiliza un método sencillo pero ingenioso para hacer que los recuerdos emocionales queden registrados con especial fuerza: los mismos sistemas de alerta neuroquímica que preparan el organismo

³⁵⁵ *Ibíd*, pg. 37

³⁵⁶ *Ibíd*, pg. 39

para que reaccione ante las emergencias que ponen en peligro la vida luchando o huyendo también graban el momento en la memoria con intensidad.

Sometido a tensión (o ansiedad, o tal vez incluso la intensa excitación de la dicha), un nervio que va desde el cerebro a las glándulas suprarrenales situadas encima de los riñones provocan la secreción de las hormonas epinefrina y la norepinefrina, que se desplazan por el organismo preparándolo para una emergencia. Estas hormonas activan los receptores del nervio vago; mientras este nervio transporta mensajes desde el cerebro para regular el corazón, también lleva señales de vuelta al cerebro, provocadas por la epinefrina y la norepinefrina. La amígdala es el lugar más importante del cerebro al que van estas señales; activan neuronas que se encuentran dentro de la amígdala para indicar a otras regiones del cerebro que refuercen la memoria para registrar lo que está ocurriendo.

Este despertar de la amígdala parece grabar en la memoria la mayoría de los momentos de despertar emocional con un grado añadido de fortaleza. Cuanto más intenso es el despertar de la amígdala, más fuerte es la huella; las experiencias que más nos asustan o nos estremecen en la vida están entre nuestros recuerdos más imborrables. **Esto significa que, en efecto, el cerebro tiene dos sistemas de memoria, uno para los datos corrientes y uno para aquellos que poseen carga emocional**³⁵⁷.

LeDoux recurre al papel de la amígdala en la infancia para sustentar lo que durante mucho tiempo ha sido un principio básico del pensamiento psicoanalítico:

Las interacciones de los primeros años de la vida proporcionan un conjunto de lecciones emocionales basadas en la adaptación y en las dificultades de los contactos entre el niño y las personas que se ocupan de él.

Estas lecciones emocionales son tan potentes y sin embargo tan difíciles de comprender desde el ventajoso punto de vista de la vida adulta porque, según cree LeDoux, están almacenadas en la amígdala como cianotipos toscos y mudos para la vida emocional.

Dado que estos primeros recuerdos emocionales se establecen antes de que el niño conozca las palabras para expresar su experiencia, cuando estos recuerdos emocionales se ponen en funcionamiento en la vida posterior, no existe un conjunto igual de pensamientos articulados sobre la respuesta que nos domina. Una razón por la que podemos quedar desorientados por nuestros estallidos emocionales es que a menudo datan de una época temprana de nuestra vida, cuando las cosas eran desconcertantes y aún no teníamos palabras para comprender los acontecimientos. Tal vez tenemos los sentimientos caóticos, pero no las palabras para expresar los recuerdos que los formaron.

³⁵⁷ Ibíd, pg. 40

La amígdala tiene el poder para hacer que nos pongamos en acción durante las emergencias, momentos vitales antes de que la neocorteza tenga el tiempo de registrar plenamente lo que está sucediendo³⁵⁸. Así, lo que registra la amígdala a través del camino rápido es, como máximo, una señal no elaborada, apenas suficiente como una advertencia. “No es necesario saber exactamente qué es algo para saber que puede ser peligroso”³⁵⁹.

Mientras la amígdala trabaja preparando una reacción ansiosa e impulsiva, otra parte del cerebro emocional permite una respuesta más adecuada y correctiva. El regulador del cerebro para los arranques de la amígdala parece encontrarse en el otro extremo de un circuito más importante de la neocorteza, en los lóbulos prefrontales que se encuentran exactamente detrás de la frente. La corteza prefrontal parece entrar en acción cuando alguien siente miedo o rabia, pero contiene o controla el sentimiento con el fin ocuparse más eficazmente de la situación inmediata, o cuando una nueva evaluación provoca una respuesta totalmente diferente³⁶⁰. La respuesta neocortical es más lenta en tiempo cerebral que el mecanismo de asalto porque supone la participación de más circuitos. También puede ser más sensata y considerada, ya que el sentimiento está precedido de más pensamiento³⁶¹.

Supuestamente los asaltos emocionales implican dos dinámicas: la puesta en funcionamiento de la amígdala y una imposibilidad de activar los procesos neocorticales que por lo general mantienen en equilibrio la respuesta emocional. **La amígdala propone y el lóbulo prefrontal dispone.**

Estas conexiones zona prefrontal – zona límbica son fundamentales en la vida mental mucho más allá de la sintonía fina de la emoción; son esenciales para guiarnos en las decisiones que más importan en la vida³⁶².

Mientras el mundo suele enfrentarnos con una ingente serie de alternativas el aprendizaje emocional que la vida nos ha dado envía señales que simplifican la decisión, eliminando algunas posibilidades y destacando otras desde el primer momento. De esta forma, afirma el Dr. Damasio, el cerebro emocional está comprometido en el razonamiento como lo está el cerebro pensante. **En la danza de sentimiento y pensamiento, la facultad emocional guía nuestras decisiones momentáneas, trabajando en**

³⁵⁸ Ibíd, pg. 42

³⁵⁹ Ibíd, pg. 43

³⁶⁰ Ibíd, pg. 44

³⁶¹ Ibíd, pg. 45

³⁶² Ibíd, pg. 46

colaboración con la mente racional y permitiendo el pensamiento mismo³⁶³. De la misma manera, el cerebro pensante desempeña un papel ejecutivo en nuestras emociones, salvo en aquellos momentos en que las emociones quedan fuera de control y el cerebro emocional pierde sus frenos.

En cierto sentido, tenemos dos cerebros, dos mentes y dos clases diferentes de inteligencia: la racional y la emocional. Nuestro desempeño en la vida está determinado por ambas. **Lo que importa no es sólo el cociente intelectual sino también la inteligencia emocional. El intelecto no puede operar de manera óptima sin la inteligencia emocional.**

Por lo general, la complementariedad del sistema límbico y la neocorteza, de la amígdala y los lóbulos prefrontales, significa que cada uno de ellos es un socio pleno de la vida mental. **Cuando estos socios interactúan positivamente, la inteligencia emocional aumenta, lo mismo que la capacidad intelectual.**

Esto invierte la antigua comprensión entre razón y sentimiento; no se trata de que queramos suprimir la emoción y colocar en su lugar la razón, como afirmaba Erasmo, sino encontrar el equilibrio inteligente de ambas. **El antiguo paradigma sostenía un ideal de razón liberado de la tensión emocional. El nuevo paradigma nos obliga a armonizar cabeza y corazón.**

Para hacerlo positivamente en nuestra vida, debemos comprender más precisamente qué significa utilizar la emoción de manera inteligente.

RELACIÓN ENTRE EMPATÍA Y ÉTICA

En lo que se expone a continuación se condensan ideas expuestas en La Inteligencia Emocional que se refieren a la relación existente entre la empatía, la inteligencia emocional y la moralidad.

En primer lugar, se define la empatía al expresar “Toda compenetración, la raíz del interés por alguien, surge de la sintonía emocional, de la capacidad de empatía. **Esta capacidad – la habilidad de saber lo que siente otro – entra en juego en una amplia gama de situaciones de la vida**, desde las ventas y la administración hasta el idilio y la paternidad, pasando por la compasión y la actividad política³⁶⁴. La ausencia de empatía es reveladora. Existe en psicópatas criminales, raptos y abusadores de niños”. Pero agrega en segundo lugar que el lenguaje de la mente emocional es diferente al lenguaje verbal y

³⁶³ Ibíd, pg. 48

³⁶⁴ Ibíd, pg. 49

que “las habilidades que nos permiten hacer esto bien o mal también son, en su mayor parte, aprendidas en forma tácita”.

Las emociones de la gente rara vez se expresan en palabras; con mucha mayor frecuencia se manifiestan a través de otras señales. **La clave para intuir los sentimientos de otro está en la habilidad para interpretar los canales no verbales:** el tono de voz, los ademanes, la expresión facial y cosas por el estilo³⁶⁵. **Así como la mente racional se expresa a través de palabras, la expresión de emociones es no verbal.**

En efecto, cuando las palabras de una persona discrepan con lo que manifiesta a través del tono de voz, los ademanes u otros canales no verbales, la verdad emocional está en la *forma* en que la persona dice algo en lugar de *aquello* que dice. Y estos mensajes casi siempre se perciben inconscientemente, sin prestar atención específica a la naturaleza del mensaje, pero recibéndola y respondiendo tácitamente.

Las habilidades que nos permiten hacer esto bien o mal también son, en su mayor parte, aprendidas en forma tácita³⁶⁶.

Y en tercer lugar, aclara que la empatía, agente de la moralidad, tendría su asiento en la amígdala al expresar que:

Leslie Brothers señala la amígdala y sus conexiones con la zona de asociación de la corteza visual como parte del circuito cerebral clave en el que subyace la empatía³⁶⁷. La actitud empática interviene una y otra vez en los juicios morales, porque los dilemas morales implican víctimas en potencia: ¿Mentiría usted para no herir los sentimientos de un amigo? ¿Cumpliría la promesa de visitar a un amigo enfermo, o en lugar de eso aceptaría una invitación de último momento para ir a cenar? ¿Cuándo un sistema de conservación de la vida debería seguir aplicándose a alguien que, de otro modo, moriría?

Estas cuestiones morales están planteadas **por Martin Hoffman, investigador de la empatía, que afirma que las raíces de la moralidad deben encontrarse en aquella, ya que es el hecho de empatizar con las víctimas en potencia – alguien que sufre un dolor, un peligro, o una privación, por ejemplo – y de compartir su aflicción lo que mueve a la gente a actuar para ayudarlas³⁶⁸.** Más allá de este vínculo inmediato, Hoffman propone que la misma capacidad para el afecto empático, para ponerse uno mismo en el lugar de otro, lleva a la gente a seguir determinados principios morales. Hoffman ve una progresión natural en la empatía, desde la infancia en adelante.

³⁶⁵ Ibíd, pg. 124

³⁶⁶ Ibíd, pg. 125

³⁶⁷ Ibíd, pg. 130

³⁶⁸ Ibíd, pg. 132

Para confirmar lo aseverado, Goleman introduce en el texto ejemplos presentados en diferentes estudios científicos que llevarían a la conclusión que la empatía es algo subyacente a diversas facetas del juicio y la acción morales.

Una de estas facetas es la ira empática, que John Stuart Mill describió como “el sentimiento natural de represaliareflejado por el intelecto y la simpatía aplicable a ... aquellas heridas que nos lastiman al lastimar a otros” Mill llamó a esto el “guardián de la justicia”. Otro ejemplo en el que la empatía conduce a la acción moral se presenta cuando un transeúnte decide intervenir en ayuda de una víctima; la investigación muestra que cuanto más empatía siente el transeúnte por la víctima, más probabilidades existen de que intervenga.

Algunas pruebas demuestran que el nivel de empatía que sienten las personas también matiza sus juicios morales:

Por ejemplo, **diversos estudios llevados a cabo en Alemania y Estados Unidos demostraron que cuanto más empática es la persona más favorece el principio moral de que los recursos deberían repartirse según las necesidades de cada uno**³⁶⁹.

Una de las conclusiones más importantes es que “el impacto de la paternidad en la competencia emocional comienza en la cuna” y para tal efecto presenta el siguiente ejemplo fundamental, claro y específico que, además, relaciona sutilmente la empatía con el amor³⁷⁰:

Imaginemos que un bebé de dos meses se despierta a las tres de la mañana, llorando.

Su madre se acerca y, durante la siguiente media hora ésta **lo mira con amor** y le dice lo contenta que está de verlo, incluso a la mitad de la noche.

El bebé satisfecho con el amor de su madre, vuelve a quedarse dormido.

Ahora digamos que otro bebé de dos meses, que también se despierta llorando a altas horas de la noche, es atendido por una madre tensa e irritable, que se había quedado dormida hacía sólo hace una hora después de una disputa con su esposo.

El bebé empieza a sentirse tenso en cuanto su madre lo alza bruscamente y le dice: “¡Cállate, no aguanto más! Vamos, acabemos de una vez“ mientras da de mamar al bebé, y en lugar de mirarlo, la madre tiene la vista fija en otro punto y rememora la disputa con su esposo, y lo único que logra es sentirse más agitada.

³⁶⁹ Ibíd, pg. 133

³⁷⁰ Ibíd, pg. 227

El bebé percibe la tensión, protesta, se pone rígido y deja de mamar. “¿Eso es todo lo que quieres?”, dice su madre. “Entonces no comas”. Con la misma brusquedad lo vuelve a poner en la cuna y sale de la habitación precipitadamente; **el niño se queda llorando hasta que, exhausto vuelve a dormirse.**

Los dos escenarios están presentados en el informe del National Center for Clinical Infant Programs como ejemplos de los tipos de interacción que, si se repiten una y otra vez, inculcan sentimientos muy diferentes en un niño con respecto a sí mismo y a sus relaciones más íntimas. El primer bebé está aprendiendo que puede confiar en que las personas repararán en sus necesidades, que él puede contar con su ayuda y que puede conseguirlo con eficacia.

El segundo está descubriendo que no le importa realmente a nadie, que con la gente no puede contar, y que sus esfuerzos por encontrar consuelo serán infructuosos³⁷¹.

Por supuesto, la mayoría de los bebés tienen al menos una demostración de ambas clases de interacción. Pero en la medida en que una u otra es típica de cómo los padres tratan al niño a lo largo de los años, se inculcarán lecciones emocionales básicas acerca de lo seguro que el niño está en el mundo, de lo eficaz que se siente y de cómo depende de los demás. Erik Erikson lo expresa en función de si el niño llega a sentir una “confianza básica” o una “desconfianza básica”.

Resalta el autor la importancia de la conducta de los padres en el adecuado (o inadecuado) desarrollo de la inteligencia emocional en los niños en los siguientes términos:

Este aprendizaje emocional comienza en los primeros momentos de la vida y se prolongan a lo largo de la infancia. Todos los pequeños intercambios entre padres e hijos tienen un subtexto emocional, y en la repetición de estos mensajes a lo largo de los años, los niños forman el núcleo de sus capacidades y de su concepción emocional. Los tres o cuatro primeros años de vida son una etapa en la que el cerebro del niño crece hasta aproximadamente los dos tercios de su tamaño definitivo, y evoluciona en complejidad a un ritmo mayor del que alcanzará jamás. Durante este período las claves del aprendizaje se presentan con mayor prontitud que en años posteriores, y el aprendizaje emocional es el más importante de todos.

Durante este período el estrés grave puede dañar los centros de aprendizaje del cerebro (y por lo tanto resultar dañino para el intelecto). Aunque como veremos – y esto puede ser solucionado en cierta medida por experiencias posteriores de la vida - el impacto de este primer aprendizaje es profundo. **Como resume un informe, las consecuencias duraderas de la lección emocional clave de los cuatro primeros años de vida son notables³⁷².**

³⁷¹ *Ibíd*, pg. 229

³⁷² *Ibíd*, pg. 230

Goleman resalta la gravedad de las consecuencias de una infancia desvalida para el posible desarrollo de la vida futura citando la siguiente opinión de Robert Emery:

Un niño que no puede concentrar su atención, que es suspicaz en lugar de confiado, triste o airado en lugar de optimista, destructivo en lugar de respetuoso y se siente dominado por la ansiedad, preocupado por fantasías atemorizantes y en general descontento con respecto a sí mismo... ese niño tiene pocas oportunidades – para no hablar de la igualdad de oportunidades – de reivindicar las posibilidades del mundo como propias. (Robert Emery, Family Violence, American Psychologist, febrero de 1989)³⁷³

De todas las especies, el ser humano es el que más tarda en alcanzar la plena madurez cerebral. Mientras cada área del cerebro se desarrolla a un ritmo diferente durante la infancia, **el inicio de la pubertad marca una de las etapas más radicales de poda del cerebro.**

Diversas áreas del cerebro que son críticas para la vida emocional se encuentran entre las más lentas en madurar. Mientras las áreas sensorias maduran durante la primera infancia y el sistema límbico durante la pubertad, los lóbulos frontales – sede del autodomínio emocional, la comprensión y la respuesta ingeniosa – continúan desarrollándose en la última etapa de la adolescencia, hasta algún momento entre los dieciséis y los dieciocho años de edad³⁷⁴.

Dada la importancia de los lóbulos frontales para manejar la emoción, la gran oportunidad para la escultura sináptica en esta región del cerebro puede muy bien significar que, en el gran diseño del cerebro, las experiencias de un niño a lo largo de los años pueden moldear conexiones duraderas en el circuito regulador del cerebro emocional.

Como hemos visto, las experiencias críticas incluyen lo dependientes y sensibles que sean los padres a las necesidades de los niños, las oportunidades y la guía que un niño tiene de aprender a enfrentarse a su propia aflicción y dominar el impulso, y la práctica en la empatía.

Por la misma razón, la negligencia o el abuso, la falta de sintonía de un padre ensimismado o indiferente, o una disciplina brutal pueden dejar su huella en el circuito emocional.

Al modelo de funcionamiento e interacción de la mente racional con la mente emocional, detallado anteriormente, agrega el autor la influencia del nervio vago que se convierte en un “útil” susceptible de administrar para la modificación de conductas:

³⁷³ Ibíd, pg. 231

³⁷⁴ Ibíd, pg. 262

Otro circuito clave que continúa modelándose a lo largo de la infancia se centra en el nervio vago, que en un extremo regula el corazón y otras partes del cuerpo, y en la otra envía señales a la amígdala desde las suprarrenales, instándolas a segregar catecolaminas, que preparan la respuesta de lucha o fuga.

Un equipo de la Universidad de Washington que evaluó el impacto de la crianza de los niños descubrió que la **paternidad emocionalmente apta conducía a un cambio favorable en la función del nervio vago**³⁷⁵.

Como explicó John Gottman, el psicólogo que dirigió la investigación: “Los padres modifican el tono del nervio vago de sus hijos” – que da la medida de la facilidad con que queda activado el nervio vago - “entrenándolos emocionalmente: hablando con los niños de sus sentimientos y cómo comprenderlos, no mostrándose críticos, resolviendo problemas relacionados con las emociones, entrenándolos en lo que deben hacer, como alternativa a los golpes, o al aislamiento cuando están tristes”. Cuando los padres hacían esto eficazmente, los niños eran más capaces de suprimir la actividad del vago que hace que la amígdala prepare el organismo con las hormonas propias de la respuesta de lucha o fuga... y así se comportaban mejor.

Es evidente que las habilidades clave de la inteligencia emocional tienen períodos críticos que se extienden a lo largo de varios años en la infancia. Cada período representa una oportunidad para ayudar a ese niño a adoptar hábitos emocionales beneficiosos o, de lo contrario, a que sea más difícil ofrecerle lecciones correctivas en años posteriores. La escultura o poda masiva de circuitos nerviosos en la infancia puede ser una razón subyacente por la cual las dificultades emocionales y los traumas tienen consecuencias tan duraderas y penetrantes en la edad adulta. También es evidente que el cerebro sigue teniendo plasticidad a lo largo de la vida, aunque no en la espectacular medida en que la tiene durante la infancia.

En cierto sentido la psicoterapia es un remedio para lo que se soslayó o se pasó por alto en los primeros años de vida. ¿Pero por qué no hacer lo que podemos para evitar esa necesidad, dando a los niños en primer lugar la educación y guía que cultiva las habilidades emocionales esenciales?³⁷⁶

Finalmente, dentro del contexto de este extracto de La Inteligencia Emocional, el autor presenta una visión crítica de la realidad de la formación de los hijos, presionados como estamos por el totalitarismo capitalista neoliberal globalizador, que es en el fondo un totalitarismo economicista, cuya ética es la ética del mercado y del dinero, sin juicios valóricos ni controles políticos.

³⁷⁵ *Ibíd*, pg. 263

³⁷⁶ *Ibíd*, pg. 264

Vivimos una época en la que las familias se encuentran económicamente sitiadas, en la que ambos progenitores trabajan muchas horas, por lo que los niños quedan solos o al cuidado de la niñera -TV; una época en la que cada vez más niños crecen en medio de la pobreza, en la que las familias uniparentales ya están convirtiéndose en lugar común; en la que cada vez más niños y bebés quedan durante el día al cuidado de alguien tan poco idóneo, que la situación se asemeja al abandono. Todo esto implica, incluso para los padres mejor intencionados, la erosión de los incontables, provechosos y pequeños intercambios entre padres e hijos que construyen las aptitudes emocionales.

Urie Bronfenbrenner, el eminente psicólogo del desarrollo de la Universidad de Cornell que realizó un estudio comparativo internacional sobre el bienestar de los niños, dice:

“En ausencia de buenos sistemas de apoyo, las presiones externas se han vuelto tan grandes que hasta las familias más fuertes se están separando. El ajeteo, la inestabilidad y la inconsistencia de la vida familiar cotidiana son desenfrenados en todos los segmentos de nuestra sociedad, incluso en los mejor educados y los más acomodados. Lo que está en juego es nada menos que la próxima generación, sobre todo los varones, quienes en su etapa de crecimiento son particularmente vulnerables a fuerzas tan perturbadoras como lo son los devastadores efectos del divorcio, la pobreza y el desempleo. La situación de los niños norteamericanos es más desesperante que nunca... **Estamos privando a los niños de su capacidad de competencia y de su carácter moral**”³⁷⁷

Si las familias dejan de cumplir eficazmente la función de colocar a nuestros niños en condiciones de transitar con seguridad el camino de la vida, ¿qué vamos a hacer?.

Una mirada más cuidadosa sobre los mecanismos de problemas específicos sugiere que en los déficit establecidos de aptitudes emocionales o sociales se encuentran los cimientos de problemas graves, y que los correctivos o preventivos bien orientados son capaces de lograr que más chicos puedan mantenerse en la buena senda³⁷⁸.

Ante esta crítica amarga y trágica aparece como una alternativa positiva la esperanza expresada por el autor, y citada al comienzo de este texto condensado, al proponer una solución al problema criticado, el que define como consecuencia de que “en la actualidad dejamos librada al azar la educación emocional de nuestros hijos, con resultados cada vez más desastrosos”. Dicha solución consistiría en **“tener una nueva visión de lo que las escuelas pueden hacer para educar al alumno como un todo, reuniendo mente y corazón en el aula”**.

³⁷⁷ Ibíd, pg. 270

³⁷⁸ Ibíd, pg. 271

“Imagino un futuro en el que la educación incluirá como rutina el inculcar aptitudes esencialmente humanas como la conciencia de la propia persona, el autodomínio y la empatía, y el arte de escuchar, resolver conflictos y cooperar”³⁷⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- G. W. Friederich Hegel, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL , (Traducción de Gaos)
----- PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO, Edhasa, trad. J.L. Vermal, 1988.
- José Ortega y Gasset, MISION DE LA UNIVERSIDAD, Revista de Occidente en Alianza Editorial
1982
- . ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1992
- Jorge Acevedo, HEIDEGGER Y LA ÉPOCA TÉCNICA, Editorial Universitaria, 1999
- Martin Heidegger, SER y TIEMPO, (traducción de J.E. Rivera 1997)
- Friedrich Nietzsche, ENEALOGÍA DE LA MORAL, Alianza Editorial, 1981
- LA VOLUNTAD DE PODERÍO, Editorial EDAF, 1981
- Hanna Arendt, LOS ORIGENES DEL TOTALITARISMO, Alianza Editorial,
----- ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?, Paidós Iberica, 1997
- DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN, Paidós I.C.E. U.A.B
- Julien Freund, LA CRISIS DEL ESTADO Y OTROS ESTUDIOS, Universidad de Chile, Instituto de
Ciencia Política, 1982
- M. Hardt y A. Negri, IMPERIO, Paidós 2002
- F. J. Hinkelmmert, DEMOCRACIA Y TOTALITARISMO, Amerinda 1987
- Aristóteles, ETICA NICOMAQUEA – ETICA EUDEMIA, Biblioteca Clásica GREDOS. (traducción
de Emilio Lledólnigo)
- Erich Fromm, EL ARTE DE AMAR, Paidós Studio
- Daniel Goleman, LA INTELIGENCIA EMOCIONAL, Javier Vergara Editor S..A., Buenos Aires.,
1996

³⁷⁹ Ibíd, pg. 18