



**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE POSTGRADO**

**Título:**

***La encrucijada de la libertad moderna***

**Tesis para optar al grado de Doctor en filosofía**

**Mención Filosofía Moral y Política**

***Jaime González Gamboa***

**Profesor guía: *Carlos Contreras Guala***

Santiago de Chile, año 2017.

## **RESUMEN**

¿Por qué la libertad? ¿Cuáles son sus implicancias ontológicas y epistémicas en la modernidad? Son estas preguntas las que han guiado esta investigación pues, *por una parte*, el decantamiento teórico-práctico de la libertad en la modernidad puede ser leído como la traición hacia la promesa ilustrada de la emancipación de la especie y, *por otra parte*, puede ser interpretado como la materialización de una determinada forma de libertad que la constituye como *dispositivo de dominación*.

Por ello la presente investigación se levanta sobre la hipótesis de que la modernidad se constituye como un campo de batalla que disputa el control del enunciado sobre la libertad y sobre las prácticas que derivan de esta noción.

Desde esta perspectiva, la exploración comienza abordando el planteamiento teórico de Kant, pues allí la libertad es el cimiento que constituye la potencia de la razón que luego se expresa en el proyecto de emancipación ético-político de la ilustración, el cual debía concretarse en la comunidad política y en la historia. No obstante, el progreso técnico-capitalista que pone en marcha la “ciencia” de la *economía-política*, despliega una transformación de este proyecto. Una conversión que quizás está en los propios *genes* de la libertad moderna, puesto que la potencialidad de la razón se abre a un campo inabarcable de posibilidades en que ésta devela su inherente irracionalidad.

En este escenario, Marx enfatiza aquella paradoja, poniendo en evidencia los avatares de una libertad que no sólo renuncia a la posibilidad de la liberación de la especie, sino que se constituye como soporte para instalar el control sobre la producción y las formas de circulación que se distancian del componente ético que esta debía tener. Por ello Marx realiza la antítesis que devela los factores encubiertos en la administración que hacen de la libertad los economistas políticos. De allí, surge que el *trabajo* se encuentra en la paradoja de ser la forma para satisfacer las necesidades y llegar a la libertad, como también la manera para ejercer la dominación y embrutecer al trabajador. En este sentido el autor alemán hace hincapié en que para recuperar el carácter emancipatorio que la libertad supone, hay que crear las condiciones para desarrollar el sentido de lo humano, lo cual

implica potenciar la capacidad del ser humano para ser sujeto pensante y de acción. Sujeto que es capaz de construir las condiciones materiales de su propia existencia.

Luego, en el contexto de las *sociedades industriales avanzadas*, Marcuse retoma el proyecto histórico de emancipación, entroncando el planteamiento metaeconómico de Marx con la metapsicología de Freud, de tal manera de desmontar el proceso de renovación de la producción que el paso del fordismo al postfordismo despliega. Así el proceso de enajenación que el viejo Marx deconstruyó se acentúa, pues es la propia consciencia la que se enajena. Se intensifica el principio de realidad, fijando la energía humana a un régimen productivo que la absorbe, aumentando la violencia sistémica de estas sociedades, junto a las necesidades, medios y fines para satisfacerlas. De esto surge la confusión entre la esfera de la necesidad y la esfera de la libertad.

De esta manera, llegamos a un momento histórico en que la libertad radicaliza su vínculo con la *razón neoliberal*, pues allí se *transparenta* su relación con un tipo de poder, donde la desconfianza radical ante el Estado y las libertades política basadas en la comunidad y en la justicia social, son sistemáticamente relegadas al reducto de lo irrealizable, de lo improductivo. Pues éstas son una amenaza para la libertad económica del individuo.

Por lo tanto, la libertad en el contexto de la razón neoliberal en sus diferentes fases, pone en marcha la naturalización e identificación inédita de esta forma de gobernar con el potencial emancipatorio de la libertad. Esto significa instalar un orden en que impera el *como si* de la libertad, el cual se manifiesta en el libre mercado, en la libertad de producción, en la libertad de comercio, en la libertad de consumo, en el trabajador libre, en la libertad de trabajo y en la libertad económica del individuo; pues aquellas suponen el establecimiento del diseño de un marco económico-político-social que tiene una estructura piramidal que en su cúpula tiene al libre mercado.

Por consiguiente el Estado viene a reafirmar las políticas que desde aquel *marco* se instalan, constituyéndose cada vez más en un ente meramente gerencial, que alterna el poder del Estado policial con la razón gubernamental, para producir efectos más extensivos en el cuerpo de la población. De esta forma, el derecho en cuanto administrador del proceso

inmunizatorio de la libertad, activa las leyes y reglas para llevar a cabo en un nivel micro, las decisiones tomadas por los científicos representantes de la razón neoliberal.

Entonces, se acrecienta el *principio de realidad* en cuanto la razón neoliberal implementa un tipo de dominación basado en el control férreo de la producción, que tiene como estandarte el progreso material, que trae consigo las libertades económicas. Allí se fijan las energías humanas a un sistema de necesidades que se vuelve un fin en sí mismo, el cual pasa a ser un medio para el ejercicio de subordinación.

Así, la razón neoliberal contiene en sí el germen teórico-práctico de un tipo de gobierno que busca su realización histórica, por lo tanto, en cierta medida es la realización de la libertad. De este modo, se abre la paradoja de que el momento en que más se enarbola la libertad es, a su vez, el momento en que el *marco neoliberal* reafirma con mayor intensidad el sistema de control y seguridad sobre la humanidad.

*A Silvana*

*por su amor valiente y*

*por creer en las transformaciones*

## ***AGRADECIMIENTOS***

En toda investigación que requiere de un tiempo extenso para su concreción es menester reconocer a quienes han estado de una u otra forma acompañando, confiando y animando este proceso. Por ello, quisiera comenzar retribuyendo a Ofelia, Jaime, Quena, Renato y Emilia –mi familia- por su amor y confianza incondicional hacia mi trabajo. A mi nueva familia, a Margarita, Manuel y John, por la fuerza y el cariño.

Agradezco al profesor Carlos Contreras por su confianza y consejos siempre oportunos, los que sin duda han orientado hacia buen puerto esta exploración. Agradezco al profesor Sergio Rojas por su disponibilidad y sugerencias teóricas. Junto con ello, quisiera agradecer también al profesor Roberto Esposito por sus consejos teóricos y por abrir el laboratorio de la *Squola Normale Superiore* para exponer mi proyecto. Debo agradecer también, al profesor Patrice Vermeren por creer en mi proyecto y abrir la posibilidad de enriquecer mi investigación en la Universidad de París 8.

Debo agradecer a los amigos y amigas que han estado con su palabra pertinente para precisar, corregir y profundizar, José Díaz, Felipe Berríos, Luciano Allende, Rafael Farías, Paulina Royo. También a los amigos que desde la militancia del cariño han estado presentes, a Carlos Campos, Claudio Moraga, Pamela Murga, Mariana Rodríguez, Guido Manetti, Juan Pablo Umanzor, Jaime Valenzuela, Francisca Gómez y Juan José Soca; sin los cuales este trabajo no habría llegado a concretarse.

Por último, aún cuando son los primeros, agradezco profundamente a mis hijos, Emilio y Simón, que con su existencia, paciencia y amor, han infundido el ánimo para desarrollar esta investigación.

## ÍNDICE GENERAL

|   |            |
|---|------------|
| INTRODUCCIÓN.....   | 9          |
| <b>1 CAPÍTULO I.</b>  |            |
| <i>EL PROCESO DE CONOCIMIENTO COMO POTENCIA DE LA LIBERTAD.....</i> | <i>21</i>  |
| <b>2 CAPÍTULO II.</b>   |            |
| <i>LIBERTAD Y TRABAJO. DE LA NECESIDAD A LA EMANCIPACIÓN.....</i>   | <i>122</i> |
| <b>3 CAPÍTULO III.</b>  |            |
| <i>EI DESMONTAJE DE LAS SOCIEDADES INUDUSTRIALES AVANZADAS.....</i> | <i>198</i> |
| <b>4 CAPÍTULO IV</b>  |            |
| <i>EL DISPOSITIVO DE LA LIBERTAD.....</i>                           | <i>290</i> |
| CONCLUSIONES.....   | 393        |
| ÍNDICE ESPECÍFICO.....  | 429        |
| BIBLIOGRAFÍA.....   | 435        |

## *INTRODUCCIÓN*

La noción de *libertad*, aunque aparece como valor fundamental, aspiración, necesidad, deseo y una actividad conocida, mantiene una reserva con relación a las múltiples interpretaciones que se pueden realizar sobre ella, develando su carácter ambiguo que transita entre lo *terrenal* y lo *trascendental*.

Desde esta perspectiva, podemos decir que las transformaciones que el hombre vive en la modernidad, junto con un progresivo encubrimiento de la divinización que también puede ser interpretado como des-divinización, tienen como eje fundamental, *primero*, la búsqueda del conocimiento de la libertad y, *segundo*, la exploración de la materialización de ésta.

Atisbamos de este modo que la modernidad puede ser interpretada como el despliegue vital de una racionalidad que en tensión con su antítesis, busca comprender los límites de la libertad, expresados como exploración de sí misma, de la naturaleza, de la especie, del mundo y de lo que está más allá. En este sentido, una de las matrices que se puede observar en el proceso de la libertad moderna, supone visiones contrapuestas que se enfrentan para poder *controlar* su enunciado y las prácticas que supone. Por ello, la libertad se constituye como *medio* y *fin*.

La presente investigación se propone presentar las mutaciones del concepto de *libertad moderna*, en cuanto problema fundamental del pensamiento y en cuanto potencialidad práctica. La libertad se levanta como un concepto que, *por una parte*, está enfrentado a la negación de su propia posibilidad y, *por otra parte*, como una noción que abre múltiples e inabarcables caminos para su realización. De esta forma, aparece de modo más nítido su límite que es el *principio de insatisfacción*. Principio que precisamente el ser humano intenta superar a través de la libertad.

En este sentido, en un primer acercamiento, atisbamos que la libertad se constituye como causa para erigir la razón. La razón constituida por la libertad es capaz de dar cimientos sólidos a un sujeto que da inicio a su propio pensamiento y a las acciones que derivan de ello. La libertad expresada en la razón permite dar contenido a la voluntad, para que el ser humano pueda darse las leyes a sí mismo. Aquí, la libertad es la *causalidad* para



abrir no sólo un campo de conocimiento, sino de intervención de la naturaleza física y humana. De tal manera, la libertad expresa el poder cognoscitivo como superación de los límites de las necesidades. El poder cognoscitivo de la libertad es la potencia que el pensamiento ilustrado evidencia en la idea de progreso, pues en el gran juego de la historia se despliega la capacidad de transformación del ser humano que, *por una parte*, es consciente de su apetito destructivo pero que, *por otra parte*, es capaz de abrir un horizonte de comprensión en que puede avanzar hacia lo *mejor*, profundizar el *sumo bien* y constituir un escenario en que prime el bien común por sobre las inclinaciones egoístas.

De este modo, la experiencia moderna de la libertad es el sostén del sujeto, en cuanto posibilidad de ser libre como especie y como individuo. Aquello supone enfrentar la necesidad, la dominación y la explotación, como límites inherentes al propio ejercicio de liberación. En este sentido, no podemos olvidar que la libertad ha estado relacionada con los privilegios que para los griegos tenían unos pocos congraciados por los dioses, el linaje, el saber, las tierras y las armas, ya que la libertad (*eleutheria*) era patrimonio de los hombres con *virtud*.

Hasta aquí, la liberación moderna manifiesta la paradoja de ser el despliegue de las capacidades humanas para avanzar hacia el desarrollo de la especie, pero en cuanto posibilidad de acción infinita, nos enfrenta con los propios límites de la razón y de las acciones que el ser humano emprende. La liberación supone que el propio resguardo de la libertad a partir del *miedo productivo*, concreta el encierro y el control que el exceso de libertad realiza.

Esta tesis enfrenta el proceso de transformación de la modernidad a partir de los cambios y postulados del concepto de libertad, en cuanto eje teórico-práctico de esta época. Por ello, en un *primer momento*, analizaremos el desplazamiento que va desde el proyecto en que la racionalidad ética debía conducir el progreso humano hacia la emancipación de la especie, a un momento en el cual el despliegue de la economía-política a través del libre mercado, consagra paulatinamente una matriz individualizante de la libertad. En este punto, esta libertad se enfoca en las posibilidades de elección consumista, articuladas por un *marco económico-político-social* a partir del cual se genera un *como si* de la libertad. Por

consecuencia, ésta queda reducida a la satisfacción de las necesidades que pasan de ser medio a ser el fin infinito de la libertad.

De esta manera, predomina la *libertad ascética*, puesto que a través de la satisfacción de las necesidades y de los deseos del individuo, se desarraiga la posibilidad de la construcción de una libertad pensada desde el otro, de una libertad que se realiza en la comunidad.

Junto a lo precedente, analizaremos un *segundo momento*, en que enfrentaremos la hipótesis de que aquella transformación no es sino una posibilidad que está contenida en los orígenes de la propia libertad moderna, en cuanto el *marco neoliberal* puede ser entendido como *la realización de la libertad moderna*.

La *ruta de navegación* de la siguiente investigación da cuenta de las transformaciones y tropiezos de la libertad.

A partir de ello, la razón moderna comienza un proceso en el que profundiza su arbitrariedad, erigiéndose como una *razón instrumental* que pone en marcha, a través de la *técnica capitalista*, la libertad de los mercados, el “trabajador libre”, la “libertad de trabajo”, la libertad de comercio, bajo la promesa de la satisfacción de las necesidades que el progreso económico traería consigo.

Esto implica que la *economía-política* desarrolla e instala un concepto de naturaleza humana basado en la competitividad y el egoísmo exacerbados. Estos doblegan la posibilidad de consolidar la fórmula kantiana en que el hombre es un fin en sí mismo y no un mero instrumento. Por ello, surge la crítica de Marx a las ideologías, cuyo proyecto *ético-político-económico*, consiste en develar los nudos irreflexivos de esta *economía*, pues la idea es desplegar las condiciones a través de las cuales la clase trabajadora se posiciona como un sujeto capaz de darse sus fines en la historia, de ser sujeto de sus necesidades y de ser sujeto de transformación.

En esta lógica, la visión de Marx retoma los postulados de Kant, en términos de revitalizar la razón crítica que busca su concreción. Con ello Marx, mantiene la clave del respeto por la humanidad, pues el ser humano en sus diversas expresiones debe tener la posibilidad de desarrollar el sentido de lo humano, sin que algunos se constituyan en herramientas para el enriquecimiento de otros.

El escenario para conseguir que la libertad no sólo sea del proletariado sino de la humanidad como tal, es la historia. Desde esta óptica, Marx desarrolla un pensamiento práctico para develar los supuestos ideológicos que dan base a los postulados de la economía-política. De esto derivan dos elementos que a nuestro juicio son claves, en *primer* lugar, tenemos la noción de trabajo enajenado, pues el autor de Tréveris da cuenta de cómo el trabajo se constituye como una mercancía que circula dentro del marco que ofrece el mercado a través de la ley de oferta y demanda. En *segundo* lugar, está el problema del *valor*, ya que en este ámbito se elabora una justificación pseudo-científica que supone la equivalencia entre la actividad productiva del trabajador, respecto a una magnitud temporal que enajena aún más al productor. Esta magnitud convierte el trabajo y la producción en mercancías, de las cuales el dueño de los medios de producción dispone libremente. Paralelamente se legitima un tipo de circulación donde el dinero en cuanto símbolo del capital inicia un proceso de abstracción, pues el ensimismamiento del capital genera un proceso infinito de acumulación que permite la concentración del poder económico, político, social e institucional.

En este sentido, la propuesta de Marcuse retoma la crítica de Marx, para enfatizar que el proceso histórico de industrialización, que debía generar las condiciones para que el ser humano habitara su libertad, profundiza su alienación, pues identifica la esfera de la necesidad con la esfera de la libertad. Cuestión que permite observar que la industrialización, como medio para crear las condiciones de satisfacción de las necesidades, no bastó para constituir los cimientos para que la especie humana alcanzara su liberación.

No obstante, más allá de aquello, Marcuse entronca lo anterior con los planteamientos de Freud, fundamentalmente en el texto *El malestar en la cultura*, pues el autor explica que la conformación de la civilización implica un componente represivo y progresivo que es inherente al hombre. En este punto, Marcuse cuestiona dicha tesis, proponiendo que en la historia de la especie humana hay un componente represivo “natural”, pero también existe una *represión excedente*. Ésta se materializa por medio de los intereses de grupos que para conservar sus privilegios históricos elaboran y concretizan formas de dominación que se van sofisticando e integran nuevos aspectos de la vida humana. De modo tal que se levanta un gran aparato burocrático sobre el que la figura del

padre es superada por la institucionalización del *superyo*. Desde este razonamiento, Marcuse vincula la *metapsicología* con el proceso capitalista, puesto que a la luz de las sociedades industriales avanzadas, en pleno paso desde el *fordismo* al *postfordismo*, se integra al trabajador en el proceso industrial, haciéndolo partícipe del régimen productivo. Junto con ello, se le integra en un proceso ascendente de satisfacción de necesidades y deseos que generan la sensación de libertad, aminorando de esta manera la distancia entre el *principio de realidad* y el *principio de placer*. Esto supone mermar la hostilidad que la adaptación al mundo de antaño ofrecía, pues ésta se hace cada vez más cómoda e insensiblemente confortable, allí donde la esfera de la necesidad se confunde con la de la libertad, *produciendo el como si* de la experiencia de *ser libre*.

Luego de ello, entramos al planteamiento de Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*, para exponer cómo el proceso de materialización de la libertad se transforma a partir del movimiento que va desde la razón de Estado a la razón gubernamental. Allí se conjuga el despliegue que la economía-política produce con relación a un poder que pone límites a la razón de Estado, expresado en el eslogan de *gobernar, pero no demasiado*. Este poder adquiere una dimensión inédita respecto a su extensión territorial y a la intensificación de los procesos de *subjetivación* que pone en práctica. En este pasaje, nos detendremos sobre el planteamiento del francés respecto del *paso* del liberalismo clásico al neoliberalismo, pues para Foucault este paso supone la *desnaturalización* de la libertad, ya que justamente esta investigación en parte sostiene que aquello puede ser entendido desde otra óptica, pues el neoliberalismo radicaliza la naturaleza de cierto tipo de libertad.

Por consiguiente, nuestra exploración de este *desplazamiento* se sumerge en los planteamientos del ordoliberalismo alemán, de Friedrich Hayek como el representante más influyente de la *escuela austriaca*, para luego arribar a dos significativos representantes del neoliberalismo estadounidense, como son Milton Friedman y Gary Becker.

Por lo tanto, nos centraremos en mostrar el desarrollo del *marco económico-político-social* que el neoliberalismo alemán diseña, pues evidencia cómo se conjuga el miedo productivo, inmunizador, a través del cual se instala como enemigo radical al Estado y las formaciones sociales que son reducidos a la representación y deformación que el *nacionalsocialismo* hace. De esta manera, se instituye una forma de libertad que pone al

libre mercado como regulador de las relaciones sociales, bajo supuestos que todavía conjugan una *razón de Estado* que busca el bienestar social. Esta nueva forma de libertad, potencia la protección radical de las libertades individuales que superan el sustrato ético de la ley moral kantiana, para poner en sus bases la *autonomía económica* como imperativo fundamental.

Lo anterior involucra que Hayek ponga en marcha la concepción de libertad negativa, en cuanto *ausencia de coacción* en las decisiones de los individuos. Para esto despliega una argumentación que desconfía profundamente de la planificación estatal y de las libertades políticas donde predomine una visión de comunidad, para desde ahí fortalecer las libertades individuales. Aquello se fundamenta técnicamente por la necesidad de que el libre mercado pueda mantener su equilibrio por medio de la ley de oferta y demanda, del mecanismo de precios y de la competencia, en cuanto dinámica inherente del mercado y del hombre. Esto supone que cualquier *intervencionismo* altera el funcionamiento natural del mercado, ya que las necesidades de los individuos no se ven reflejadas verazmente, pues para este efecto se necesita de un mecanismo de precios que funcione en base a la propia dinámica del libre mercado, allí donde los precios permiten obtener *información* real sobre las *necesidades* y *deseos* de los individuos.

Así, los precios son el *principio articulador* para la organización social de la economía política, pues el poder sobre ellos media entre la producción y las necesidades. En este campo, Hayek fundamenta una ética individualista y hedonista, distanciándose de la idea de *justicia social*, pues según él, ésta es impenetrable por criterios técnico-económicos, lo cual hace imposible su objetivación. Por esta razón, este autor promueve una ética basada en la ausencia de coacción, la que debe desplegar al máximo la capacidad de decisión del individuo para su desarrollo, ya que cualquier intervención en este ámbito significa obstaculizar el progreso social. Aquí la ley es un ente metafísico que está mas allá de una institución o persona, pues de lo que se trata es de potenciar a partir del concepto Inglés de ley del siglo XVII, un orden que muestra genéricamente los límites y consecuencias de determinadas acciones. Por lo cual es necesario alejarse de las especificidades, pues la ley debe ser un punto de referencia y no un obstáculo para las acciones individuales.

La realización de lo precedente en el neoliberalismo norteamericano, se expresa en el hincapié que hace Friedman para ajustar a corto plazo la producción con el consumo de los individuos, a través de la implementación de lo que el autor denomina “[e]l tipo de ideal puro de la economía de intercambio monetaria y de libre empresa”<sup>1</sup>. El planteamiento del neoyorquino es generar un sistema capaz de autorregularse a través del sistema de precios, el cual mantiene la desconfianza radical ante el intervencionismo estatal o social. Por ende, sostiene que los individuos que pueden tener conflictos, deben valorar aquello y plasmarlo en una auténtica *democracia participativa*, en la que las votaciones se realizan con dinero en el mercado. Por ello, surge un “efectivo sistema proporcional”, en cuanto la cantidad de dinero que posee un determinado grupo se constituye en la expresión de sus deseos, puesto que los votos se materializan en los precios que revelan el sistema de normas de esa sociedad.

Por su parte, Becker desarrolla un profundo cambio en la visión económica del consumo, ya que hace un giro donde aquel deja de ser el eslabón final del proceso económico productivo, para ser el *punto* entre la satisfacción del consumidor y el producto o bien que se adquiere. Desde este prisma, nos encontramos frente a una interiorización del mecanismo económico, no sólo en el individuo sino que en la estructura del hogar, en cuanto este espacio revela las necesidades, deseos e intereses que la *institución económica del hogar* tiene. De tal modo se hacen relevantes los procesos que cada hogar realiza para tomar sus decisiones económicas. En este contexto, cada individuo es considerado un productor que debe desplegar de acuerdo a sus aptitudes y experiencia, la conjugación de las mejores decisiones entre su poder adquisitivo y el tiempo, para así lograr el mayor volumen de satisfacción posible. Esto supone que la categoría de *trabajo y salario* se integran como elementos inherentes a la dinámica del capital, es decir, ya no se trata simplemente de una fuerza de trabajo que se vende como mercancía para generar ganancias para el dueño de los medios de producción y los medios de vida para el trabajador. Ahora, el *trabajo* es una fuente de información fundamental para comprender las necesidades y

---

<sup>1</sup> Cf. Friedman, M., *Teoría de los precios (Price Theory 1962)*. Traducción de José Vergara y José Vergara de San Román. Editorial Altaya, Barcelona, 1997. Pág 24.

decisiones del individuo productor y, el *ingreso*, es la manifestación del capital que es rentable en cuanto el individuo-empresa es eficaz en sus decisiones productivas.

En este escenario, a modo de contrapunto, Roberto Esposito por medio de la propuesta del *paradigma inmunitario*, en cuanto lectura de la biopolítica foucaultea, pone en escena una “fórmula” para que la libertad abandone los esencialismos, ya que conduce la emancipación en una perspectiva de apertura hacia el otro, de creación de las condiciones para el crecimiento común. Por ello, el *paradigma inmunitario*, de acuerdo a nuestra perspectiva, trasciende la lectura de protección de la vida, a partir de la inserción de la dosis de mal para mantenerla inmunizada, a salvo de las amenazas. Este paradigma también se puede interpretar desde la matriz de la libertad, pues si comprendemos el derecho como *administrador de la libertad*, podemos deducir de aquello que la modernidad a partir del desarrollo del aparato jurídico formal, lleva a cabo un proceso de inmunización de las posibilidades inciertas de este *valor*. Esto porque el derecho por medio de la estructura jurídica, es la memoria persistente del resguardo de la libertad a partir de su negación más radical: muerte, tortura, penitencia, encierro, castigo, disciplinamiento, control y seguridad.

Con este periplo, nos encontramos ante un tipo de *libertad hedonista* que desarraiga la relación con la comunidad, ya que predomina la libertad como elección consumista en el marco del libre mercado. En este escenario, ejerce supremacía una *forma ascética de ser libre* que consiste en el abandono del mundo pensado desde el bien común. Aquello genera un proceso de interiorización progresiva en que las formas de subjetivación constituyen al otro, en un marco deshumanizante a partir del cual la ética, la justicia social y la comunidad, son catalizados por el tamiz economizante que sujeta las relaciones sociales a criterios productivos donde la relación *costo-beneficio* manda.

Por lo tanto, esta investigación explora la hipótesis del supuesto de la libertad en la época moderna. Por ello, en dicho decantamiento se muestra cómo se produce, *por una parte*, un distanciamiento del proyecto Kantiano y, *por otra parte*, se problematiza el proceso histórico precedente, pues éste puede ser entendido como una cierta naturalización y realización de una visión dominante sobre la libertad.

Desde esta perspectiva, en el *primer capítulo* exploraré el concepto de libertad en Kant, a partir de las tres críticas fundamentales. No abordaré los textos en un orden

estrictamente historiográfico sino que, *por una parte*, los exploraré desde la visión epistemológica a través de la cual la libertad es el fundamento del sujeto de conocimiento moderno y, *por otra parte*, en cuanto la razón busca su concreción. Por ello, *primero* analizaré la libertad como potencia de la razón pura, *segundo*, explicaré la mediación que la crítica del juicio despliega y, *tercero*, finalizaré con la crítica de la razón práctica y los textos de filosofía de la historia.

En el *segundo capítulo* analizaré el concepto de libertad en Marx, enfrentando la crítica que éste hace a la economía política en *Los manuscritos* de 1844, pues en ellos rastrearé el concepto de trabajo alienado en sintonía con la idea de ascetismo laboral. Luego de ello, a partir del texto *El capital*, describiré y analizaré la noción de valor, ya que sobre ésta se entabla la diferencia entre valor de uso y valor de cambio que luego da origen al *fetichismo de la mercancía*, en cuanto valor que se quiere a sí mismo y que se reproduce infinitamente en el proceso de acumulación.

En el *tercer capítulo* describiré y analizaré en la obra de Marcuse, el concepto de *producción* que se pone en marcha a partir de las sociedades industriales avanzadas, pues en aquel concepto se conjuga no sólo el paso histórico desde el fordismo al postfordismo, sino que se pone en juego la intensificación de un principio de realidad a través del cual el *superyo* se automatiza. Ello provoca un giro en la idea de que el aumento de la producción traería consigo la superación de las necesidades para producir la emancipación, ya que el acrecentamiento de la productividad causa que la multiplicación de necesidades sean una forma de sujeción y no un medio para la liberación.

Por último, en el *cuarto capítulo* describiré, analizaré e interpretaré el desplazamiento que Foucault realiza desde *la razón de Estado* a la *razón gubernamental*, pues dicho movimiento es el *punte* para entrar en lo que denominaremos *razón neoliberal*. Luego, analizaré y confrontaré los postulados básicos del ordoliberalismo, para posteriormente exhibir los gestos teóricos a partir de los cuales aquellos postulados sobre la libertad, se radicalizan en los planteamientos del neoliberalismo austriaco y norteamericano. En este sentido pretendo demostrar cómo el concepto de libertad, a partir de la razón neoliberal, se constituye como un dispositivo de dominación.



**I**

*La determinación de la causalidad de los entes en el mundo sensible como tal no pudo ser nunca incondicionada y no obstante, para toda la serie de condiciones tiene que dar necesariamente algo incondicionado y, en consecuencia, también una causalidad totalmente determinada por sí misma. De ahí que la idea de libertad, como facultad de espontaneidad absoluta, fuera no una necesidad, sino –por lo que concierne a su posibilidad– un principio analítico de la razón especulativa pura.*

**Immanuel Kant**

## **1. CAPÍTULO I**

### ***EL PROCESO DE CONOCIMIENTO COMO POTENCIA DE LA LIBERTAD***

### 1.1. *Preámbulo*

La filosofía moral se distingue de la filosofía de la naturaleza, concibiendo al hombre como una criatura cuyo comportamiento correspondería a reglas que no son las leyes de la naturaleza, puesto que el hombre en su dimensión fisiológica no comporta lo humano como tal. Lo anterior implicaría dos cosas:

1. El hombre no es naturaleza, debido a que se relaciona con la naturaleza como un todo.
2. La naturaleza es aquella totalidad, a saber, el conjunto de fenómenos posibles que pueden darse en una experiencia adecuada.

Esto hace posible la relación entre el hombre y la naturaleza, precediendo a esta relación, el hecho de que el hombre está referido a priori a una incógnita: *el ser de lo trascendente*.

Desde esta perspectiva, la primera relación que se produce no es con el fenómeno sino con la *cosa en sí* que, se fenomeniza constituyéndose como naturaleza. El hombre concibe una estructura trascendental de conocimiento que es la *cosa en sí* que se manifiesta en la naturaleza, a saber, en la naturaleza no hay nada incondicionado y el universo es infinitamente cognoscible.

La naturaleza como totalidad es el rendimiento de la imaginación, pues no hay nada oculto en sí mismo, todo está por conocerse. Por ello, la *cosa en sí misma* tiene un lugar fundamental con relación al conocimiento, pues al ser el fenómeno una manifestación de la cosa en sí, implica salvaguardar lo trascendente de lo que se manifiesta.

Sin embargo, como ya hemos advertido, el comportamiento del hombre tiene un carácter eminentemente moral, es decir, hay cosas que no están determinadas por las preguntas en torno a la naturaleza y el régimen causal, por lo que el hombre expresa el mandato de la ley moral que es una *cosa en sí* que, no obstante, en la medida que me pregunto por ella conduzco mis acciones hacia el conocimiento de aquella ley. En este sentido, decir que el hombre es moral implica *primero*, que está preguntando por la ley moral y *segundo*, al decir que el hombre actúa conforme a la ley moral, supone que este pueda conocer dicha ley, lo que es problemático, pues el hombre puede tener noticias de ella, tiene una cercanía, pero no puede conocerla del todo.

Así, el hombre no es moral por responder con certeza a dicha pregunta, sino porque es capaz de realizarla, de tal forma que la relación que el hombre tiene con la ley moral cuyo contenido se sustrae, despliega la movilización de sus facultades cognitivas, significando esto que, *La crítica de la razón pura* está en sintonía con *La crítica de la razón práctica*, pues en ambas existe una incógnita que moviliza la libertad de la razón hacia el saber: de la naturaleza y de la ley moral respectivamente. Ahora bien, si nos preguntamos por la existencia de las facultades morales podemos constatar que no existen, comprendiendo que la única relación posible que el hombre puede tener con la *ley moral* es la de un conocimiento incumplido: el deber y no el ser.

Surge así la pregunta por cómo el hombre ha de resignarse a una exigencia moral que no puede cumplir. La única forma sería que la moral tenga incidencia en la existencia humana, incluso sin conocer el contenido ¿puede tener efectos la necesidad de la ley moral? Kant responde que sí, pero mirando el *juego de la libertad* en grande, por lo que sería la historia el escenario para dicha problemática.

La historia no es una preocupación periférica sino fundamental. El hombre en cuanto individuo si no llega a hacer corresponder su existencia con la ley moral hace que la existencia humana sea una pasión inútil, sin embargo, cuando esta ley se expresa en la especie se hace infinita a través del sujeto, en el cual la ley moral tiene la posibilidad de realizarse. De este modo, el individuo constata que existe un progreso moral materializado por ejemplo, en la abolición (no total) progresiva de la pena de muerte y en la declaración universal de los derechos humanos.

La dimensión histórica es clave, pues la *cosa en sí* implica que el hombre tiene una relación con lo trascendente que es incognoscible, realizando una representación de ello a través del conocimiento: la *cosa en sí* se deja conocer a través del fenómeno. Esto quiere decir que el hombre conoce la cosa en sí a través del fenómeno, que tiene como condición de posibilidad al sujeto, a saber, la cosa en sí y el fenómeno se encuentran contenidos en la unidad del sujeto que se expresa históricamente.

Podría ocurrir que el sujeto habiéndose dirigido a la cosa en sí, a su vez, rehúse a manifestarse. En este sentido, para Kant, el hombre viaja por la naturaleza para llegar a zonas inexploradas, pero manteniendo sus leyes de conocimiento que, se expresan en la

incógnita de la ley moral en la segunda crítica. Sin embargo, esto último no significa que el proyecto kantiano no busque determinar esta ley, puesto que el hombre es libre en cuanto es capaz de dar contenido a su voluntad, ya que el sujeto se constituye en base al motivo de la ley moral que se expresa en el deber.

En este territorio, las facultades cognoscitivas del hombre están operando y la ley moral, como contenido en sí se niega a presentarse ¿la *razón* humana podría satisfacerse en la representación? ¿En la sola manifestación, sin la cosa en sí?

En la primera y segunda crítica esto es impensable, pero en *La crítica del juicio* sí se puede ver manifestada en la belleza. El deleite que produce la belleza -en este caso natural- significa que las facultades cognoscitivas actúan pero no determinan al objeto, no tienen una finalidad, a saber, el entendimiento actúa pero no de acuerdo a un fin determinado, sino que dirigiéndose hacia un fin constantemente. La complacencia consiste en que la sola manifestación de la naturaleza tiene correspondencia con el sujeto.

¿Es posible que la cosa en sí se manifieste, pero desbordando el régimen de la representación?

Lo anterior se expresa en el sentimiento de lo sublime, considerando que el sentimiento de belleza y de lo sublime son parte del juicio reflexionante, ya que en el propio juego de la razón *el sujeto se encuentra con su actividad reflexiva*. Por consecuencia la razón a través de las tres críticas, puede esbozar el siguiente transcurso:

- a. En la primera crítica, dada la actividad racional, el sujeto encuentra la naturaleza en cuanto conjunto de fenómenos posibles.
- b. En la segunda crítica, dada la actividad racional, el sujeto se relaciona con la ley moral como aquello que no se manifiesta.
- c. En la tercera crítica, el sujeto se encuentra con la propia actividad racional.

Retomando la relación de Kant con la historia, esta sería filosóficamente una necesidad irreductible entre el orden de lo sensible y lo inteligible, puesto que el hombre construye un tercer mundo en que lo sensible se organiza en sintonía con lo racional. De esta manera, la existencia del hombre no es absurda, pues crea sus condiciones de

posibilidad y busca concretarlas, siendo *la historia la territorialización progresiva de sí mismo*.

### ***Puesta en marcha de la libertad***

Para dar claridad a aquellos elementos que están en los principios del concepto de libertad, es necesario esclarecer las directrices que permiten ordenar el panorama de la visión de Kant sobre el conocimiento.

Para ello, el autor de Königsberg, escinde los conceptos que generan principios diferentes al de sus objetos, para encontrar *por un lado*, el concepto de *naturaleza* que posibilita un conocimiento teórico según principios *a priori*, llamada filosofía teórica o natural y por otro lado, está el concepto de *libertad* que trae consigo un principio negativo que provee de principios prácticos a la voluntad, correspondiente a la filosofía práctica o moral.

Desde esta óptica, la *voluntad* al ser parte de la facultad de apetecer es una de las causas naturales en el mundo, pues actúa según conceptos que representan lo que es posible y necesario para la voluntad: *lo prácticamente posible*. En este sentido, si el concepto que orienta la *causalidad* actúa en el ámbito de la naturaleza, allí legisla el entendimiento que tiene un principio *técnico-práctico* y si actúa en el territorio de la libertad, su principio es *moral-práctico* pues legisla *la razón*.

Las reglas *técnico-prácticas* tienen principios que se basan en conceptos de la naturaleza donde la voluntad puede ser determinada por resortes naturales que, no son leyes sino *reglas prácticas*, es decir, preceptos que mandatan la voluntad que no son definitivos, en el sentido de que la voluntad no está *sólo* bajo el influjo de la naturaleza, pues también puede actuar en base al concepto de *libertad*.

El *supuesto de la libertad* funda los preceptos *morales-prácticos*, abriendo un campo de acción *-territorium-* que excluye aquellos motivos determinantes de la voluntad que provienen de la naturaleza, constituyendo de este modo unas leyes que, a diferencia del motivo sensible del que surgen las leyes naturales, tienen como base un motivo

*suprasensible* que hace cognoscible dichas leyes formales a través del influjo de la libertad como *carácter fundamental de la legislación de la razón*.

El puente que la libertad levanta sobre el abismo entre el mundo sensible y suprasensible, permite comprender el talante en que la razón como autolegisladora universal crea las condiciones para que la representación de un concepto que va más allá de lo sensible, tenga jurisdicción en el mundo concreto, Kant sostiene: “*en el sentido de que el concepto de libertad ha de ser real en el mundo de los sentidos el objetivo propuesto por sus leyes, y en consecuencia, la naturaleza debe poder concebirse asimismo de suerte que la legalidad de su forma coincida por lo menos con la posibilidad de los fines en ella logrables en virtud de leyes de libertad*”<sup>2</sup>.

El pensador reconoce como insalvable aquella distancia entre la naturaleza y lo suprasensible, donde la libertad es la contención práctica de un fundamento que en su representación resta luz para mantener una cierta inaccesibilidad, expresada a su vez en la reserva teórico-práctica del fundamento, lo cual no significa neutralizar el tránsito dinámico de lo sensible a lo suprasensible del pensamiento sino fortalecer esta relación.

### ***Libertad y naturaleza***

En *La crítica de la razón pura* la libertad es el supuesto del conocimiento de la razón pues permite establecer una relación entre sujeto y objeto, abriendo de esta forma la posibilidad para el conocimiento universal y necesario: *trascendental*. Por ende, la libertad se presenta como la posibilidad por medio de la que el conocimiento se expresa como ejercicio y como fin en sí mismo, ya que la libertad *primero* se encuentra en lo inteligible y *segundo* en la cimentación de la experiencia.

En este sentido, hay un *punto de fuga* que se da entre el sujeto y el objeto (*el noumeno*) al que la relación de conocimiento especulativo no puede acceder, donde comparecen problemáticas conocidas como son la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Sin embargo, la razón como legisladora universal potencia la libertad del sujeto de conocimiento para crear categorías que unifiquen la multiplicidad de la

---

<sup>2</sup> Kant, I., *Crítica del Juicio*. Editorial Losada, Buenos Aires, 2005.. Pág. 18.



experiencia, una *proto-experiencia*<sup>3</sup> que permite dar cuenta de toda experiencia posible, abriendo desde esta perspectiva un campo amplio para la razón especulativa, dado por el mundo de posibilidades que su propia condición sustenta, por lo cual Kant sostiene:

*“La determinación de la causalidad de los entes en el mundo sensible como tal no pudo ser nunca incondicionada y no obstante, para toda la serie de condiciones tiene que dar necesariamente algo incondicionado y, en consecuencia, también una causalidad totalmente determinada por sí misma. De ahí que la idea de libertad, como facultad de espontaneidad absoluta, fuera no una necesidad, sino – por lo que concierne a su posibilidad- un principio analítico de la razón especulativa pura”<sup>4</sup>.*

En el contexto de *La crítica de la razón pura*, la razón posee dos tipos de relación con su objeto *primero*, la razón conoce cuando determina *teóricamente* su concepto y *segundo*, cuando este conocimiento busca su *materialización*. De esta forma, en la primera de las determinaciones la razón determina su objeto completamente *a priori*, pues son las matemáticas y la física las que permiten visualizar que la razón reconoce que es ella misma la que produce su esquema. En este ámbito, la razón es incondicionada, en cuanto pone los límites a la experiencia, es decir, despliega las condiciones que *por un lado* permiten el conocimiento y *por otro lado*, elabora la carta de navegación para poner en marcha dicho conocimiento.

Hasta aquí es necesario señalar que la razón dentro del proyecto metafísico moderno se constituye como la causante del conocimiento, en la medida que sobrepasa los límites de toda experiencia posible, sosteniendo una posibilidad que aún cuando es *vacía*, *comprende a la libertad como la forma para llenar dicho vacío*, a saber, la libertad permite constituir al *sujeto racional* para luego cimentar la posibilidad de la naturaleza y de los objetos que hay en ella, en cuanto que es capaz de pensar y tomar de sí misma aquellos fenómenos.

De acuerdo con lo planteado, la distinción que hace Kant entre los *objetos de la experiencia (fenómenos)* que no son libres y la *cosa en sí misma*, está mediada por el *principio de causalidad* que supone que el conocimiento de un objeto es poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia da cuenta de su realidad o porque es *a priori*. En

---

<sup>3</sup> Este neologismo se refiere a la posibilidad de que la razón teórica funde una experiencia original.

<sup>4</sup> Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, Traducción de J. Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961, p. 55.

este ámbito, la pregunta que emerge es qué pasaría si la razón no realizara la distinción previamente mencionada, desprendiéndose de ello un absurdo pues todas las cosas tendrían *causas eficientes*.

Lo anterior no implica no poder concebir la libertad, ya que para Kant su representación no tiene contradicción alguna, pues la razón se sostiene en la posibilidad de su manifestación práctica, es decir, en la moral como una forma de traspasar los límites de la sensibilidad sin perder de vista que el conocer un objeto en sí mismo no es posible sino en cuanto objeto de la experiencia sensible: como fenómeno.

De esta manera, se manifiesta la necesidad de que los conceptos puedan deducirse tanto trascendental como empíricamente, lo cual significa delimitar el alcance de los *conceptos a priori* que, se dividen entre las *formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo)* y los *conceptos puros del entendimiento (categorías)*. De este modo, aparece también la interrogante sobre la relación que hay entre los *conceptos a priori* y la *libertad*, pues esto permite observar con mayor claridad los límites y potencialidades de la libertad, en su fundamentación de la razón crítica y viceversa.

Por consiguiente, describiré el panorama conceptual en el que se constituyen los conceptos *a priori*, pues estos se erigen por el influjo de las *formas puras de la sensibilidad* que a través de la relación *temporoespacial* se refieren a los objetos, haciendo posible el conocimiento  *sintético*. En este sentido, es pertinente decir que no es la experiencia la causa de estos conceptos sino que como lo enfatiza Kant, *la causa ocasional de su producción*.

Las *impresiones sensibles* son el impulso inicial que tiene dos elementos heterogéneos que son: la *materia* del conocimiento arraigada en los *sentidos* y la *forma de ordenarlos* que, corresponde a lo que Kant denomina: *fuerza interior de la intuición y del pensar*.

En este escenario, emerge la interrogante sobre si las condiciones subjetivas del pensar tienen validez objetiva, donde Kant sostiene que los conceptos *a priori* no son deducibles desde la experiencia sino que la posibilidad de una validez profunda es *a priori*. Expresión de lo anterior, es el *principio de causalidad* que ya mencionamos, el cual al involucrar un tipo especial de síntesis reflejado en que después de **A**, de acuerdo a una regla universal, se pone algo completamente diferente que es **B**.

Kant en este campo reconoce el problema de que no es evidente que los objetos de la intuición sensible hayan de adecuarse -además de las formas *a priori* de la sensibilidad- a la unidad del entendimiento, siendo éste el momento donde el *principio de causalidad* se funda en el *entendimiento*.

Desde esta matriz, el entendimiento posibilita la regla universal manifestada en el *principio de causalidad*, ya que de los fenómenos es posible obtener reglas que pueden suceder habitualmente pero jamás necesariamente, de tal manera que la síntesis obtenida por acción del entendimiento a través de este principio implica que el efecto vinculado a la causa no sea simplemente una añadidura más, un capricho racional, pues *es puesto por aquella y se sigue de aquella*.

En este punto se hace necesaria la *deducción trascendental de las categorías*, pues esta condición hace posible las *representaciones*, surgiendo las que provienen del objeto, junto a las cuales se encuentran las que si bien no hacen posible al objeto, se refieren a la existencia del mismo.

Por consiguiente, las condiciones para conocer un objeto son la *intuición* y el *concepto*, la *primera* tiene una base *a priori* que se encuentra en el psiquismo, pues éste es la plataforma para que los objetos se manifiesten en la sensibilidad, para que sean fenómenos; el *segundo* se refiere a la posibilidad de que el objeto de la intuición pueda ser pensado, *conceptualizado*.

Kant se pregunta por la existencia de los conceptos antes de que puedan ser intuitidos, para que puedan ser pensados como objetos en general, entendiendo que estos conceptos son la base del conocimiento experimental, ya que la validez objetiva de las categorías *a priori* reside en que son las que hacen posible la experiencia. Por lo tanto, las *categorías* permiten pensar los objetos de la experiencia, las que no constituyen su deducción sino su ilustración; por lo que Kant enuncia:

*“Los conceptos han de ser reconocidos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia, sea de la intuición que hallamos en ésta, sea del pensamiento. Sin esa originaria referencia a la*

*experiencia posible, en la que se presentan todos los objetos del conocimiento, sería imposible entender la relación de esos conceptos con cualquier objeto”<sup>5</sup>.*

Entonces, las *fuentes* que para Kant son *originarias* contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia y no pueden ser deducidas de otra facultad que no sea el psiquismo, siendo éstas: A) *sentido*: *sinopsis* de lo múltiple *a priori*, B) *imaginación*: síntesis de la variedad del sentido y C) *a-percepción*: unidad de la síntesis anterior. A su vez, las *fuentes* son facultades que pueden ser usadas empírica y trascendentalmente, uso que está intrínsecamente vinculado con una contradicción fundamental manifestada en que un concepto tenga que ser producido completamente *a priori* y que también tenga que referirse a un objeto, de tal forma que el concepto cuando no está referido a la experiencia es solo su *forma lógica*.

### ***El entendimiento como motor cognoscitivo***

¿Qué cosas nos permiten pensar los *conceptos puros del entendimiento*? Hacen pensables objetos que pueden ser posibles en sí mismos, pero que no pueden manifestarse en la experiencia, por ejemplo el de espíritu, Dios e incluso las ficciones más alejadas de la realidad deben contener las condiciones puras *a priori* de una experiencia posible.

En esta perspectiva, el *entendimiento* como capacidad cognoscitiva que da paso a la posibilidad de pensar los objetos, requiere de una explicación. Para que exista conocimiento, las representaciones están en una unidad en la que se combinan entre sí, actividad que pone en marcha el *sentido* que despliega la *sinopsis* pues contiene en su intuición una multiplicidad y también contiene una síntesis, configurando la *receptividad* que produce el conocimiento. Así, se crean los cimientos para tres síntesis que van ligadas a la creación del conocimiento: la *aprehensión* de las representaciones, en cuanto se modifica el psiquismo en la intuición, luego, la *reproducción* de las representaciones en la *imaginación* y por último, *el reconocimiento* de las mismas en el concepto.

---

<sup>5</sup> Kant, Immanuel., *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Editorial Alfaguara, Buenos Aires, 1978. p. 127. (A-94/B-127)

La síntesis para Kant, orienta tres formas subjetivas de conocimiento, las que hacen posible el entendimiento y por medio de él toda experiencia en cuanto producto empírico de éste.

Hasta este momento, la condición formal del conocimiento es la representación y sus diversos *in-flujos*, donde el *tiempo* es la condición necesaria por medio de la cual la representación llega a ser, siendo la unidad absoluta a través de la que surge la síntesis de esa diversidad, la síntesis de lo múltiple que se ofrece a la sensibilidad: la *aprehensión*.

En este escenario, el proceso empírico que dinamiza el paso de una representación a otra es la *ley de reproducción*. Ley que permite el *juego de nuestras representaciones*, tanto de fenómenos como de cosas en sí mismas, suponiendo una síntesis trascendental de la imaginación que, constituye la base de la experiencia que despliega la *reproducción* de los fenómenos.

Con ello, podemos ver que el acto trascendental del *psiquismo* expresado en la reproducción de la imaginación, contiene también la síntesis de la *aprehensión* (fundamento trascendental de la posibilidad del conocimiento) que, en su conjunto remite a la facultad trascendental del conocimiento.

De esta forma, el *concepto* se refiere a la reproducción de la serie de representaciones pues esta regularidad permite la *unidad del todo*. Existe una *consciencia única*, en el sentido de que permite conocer los objetos y abre la posibilidad de la *producción de la unidad sintética de lo diverso de la intuición*.

### ***La libertad de la apercepción trascendental***

A partir de lo precedente, el fundamento trascendental de la unidad de la consciencia en la síntesis de lo diverso (contenida en nuestras intuiciones) tiene como condición originaria la *apercepción trascendental* que, en cuanto es anterior a todos los datos de la intuición da lugar a una consciencia pura que es inmutable, *el yo*. En este ámbito, esta unidad antecede incluso a la *unidad a priori que se da en el tiempo y en el espacio*, por lo tanto implica la consciencia de una necesaria síntesis de todos los fenómenos según conceptos.

Consiguientemente, las categorías corresponden a la plataforma del pensar en vista al horizonte de la experiencia posible, la *apercepción trascendental* entonces, sostiene las bases para la unidad de la *autoconsciencia*, significando de esta forma que todo va a estar sujeto a las funciones universales de la síntesis concretadas en los conceptos. Lo anterior se materializa en la *causalidad*, ya que ésta es la síntesis de las secuencias temporales pero con conceptos que tienen una necesidad que no puede ser dada por ninguna experiencia, sin la que no habría posibilidad de unidad de consciencia en la diversidad de las percepciones; aquí Kant dice:

*“El que la naturaleza tenga que regirse por nuestra base subjetiva de apercepción, es más, el que tenga que depender de ella en lo referente a su singularidad, suena ciertamente a cosa extraña y absurda. Sin embargo, si se piensa que esta naturaleza no es, en sí misma, más que un compendio de fenómenos, que no es, pues, una cosa en sí, sino una mera pluralidad de representaciones del psiquismo, entonces no causará extrañeza el que veamos sólo desde la facultad radical de todo nuestro conocer (esto es, desde la apercepción trascendental), desde una unidad que es la que permite que la llamemos objeto de toda experiencia posible, es decir, naturaleza”<sup>6</sup>.*

El paso de lo general a lo particular está mediado por la pregunta del procedimiento que hace la razón para pasar de la especulación a los hechos, donde Kant nos dice en *La crítica de la razón pura* “[u]n concepto a priori no referido a la experiencia sería sólo la forma lógica de un concepto, no el concepto mismo por el que algo es pensado”<sup>7</sup>.

## **1.2. La facultad de juzgar como práctica de liberación: límites y posibilidades**

La *facultad de juzgar* está entre el entendimiento y la razón, mediando entre la facultad de conocer y la facultad de apetecer, donde predomina el sentimiento de agrado y desagrado; esta facultad sirve de nexo entre la naturaleza y el territorio de la libertad.

La facultad de juzgar *a priori* puede ser *determinante* o *reflexionante*, siendo en ambos casos responsable de concebir lo particular como parte de lo universal, actuando de

---

<sup>6</sup> *Ibíd.* P. 141. (A-114)

<sup>7</sup> *Ibíd.* P. 129.

forma *determinante* al otorgar *a priori* la posibilidad de subsumir lo particular en lo universal, por lo que no necesita concebir por sí misma la ley y actuando de modo *reflexionante*, pues desde lo particular busca la unidad entre la diversidad de principios empíricos para reflexionar sobre el principio trascendental que se dará a sí misma como ley.

La *facultad de juzgar reflexionante* toma distancia del entendimiento, ya que se mueve en el ámbito de las leyes empíricas, desenvolviéndose en el campo de lo que ha quedado indeterminado por las leyes generales; Kant lo dice así:

*“Como si un entendimiento (aunque no fuera el nuestro) las hubiera dado a los fines de nuestras facultades de conocimiento para hacer posible un sistema de experiencia según leyes especiales de la naturaleza, no en el sentido de que de este modo tenga que suponerse realmente tal entendimiento (puesto que la facultad de juzgar reflexionante, a la cual sirve de principio esta idea, es sólo para reflexionar, no para determinar), antes bien esta facultad se da con ello una ley a sí misma únicamente, pero no a la naturaleza”*<sup>8</sup>.

Por consiguiente, el *carácter reflexionante* de la facultad de juzgar está abierto a la exploración de la experiencia, considerando que en la diversidad de ésta es posible encontrar una ley que no está configurada previamente sino que es parte del mismo proceso de exploración, permitiendo con ello el ejercicio libre de la voluntad reflexiva que busca la comprensión.

Por lo tanto, la búsqueda del *principio trascendental* expresado en la finalidad formal de la naturaleza que configura la facultad de juzgar, permite representar la condición universal de la naturaleza, por lo que las cosas llegan a ser objetos de nuestro conocimiento, desplegándose de esta forma el *principio de causalidad* como motor que aprehende toda experiencia posible alejándose de los principios empíricos.

Las leyes naturales permiten concebir la naturaleza apoyándose en las categorías que se aplican a toda intuición posible, aquello por lo cual la facultad de juzgar es clave pues su tarea es subsumir en base a leyes dadas, allí donde el entendimiento supone que *toda modificación tiene su causa*.

---

<sup>8</sup> Kant, I., *Crítica del juicio*. Traducción de José Rovira. Ed. Losada. Buenos Aires. 2005. Pág. 23.

Los fenómenos que determina este *principio trascendental* están en la naturaleza, ante lo cual nos podemos preguntar por la efectividad de la pretensión de unificar la diversidad de leyes que aparecen en ella, por lo cual la facultad de juzgar supone la unidad de la experiencia de acuerdo a leyes empíricas pero que responden a leyes generales que permiten el enlace con la naturaleza. Esta facultad debe admitir *a priori* una unidad legal en el enlace de lo diverso, teniendo como horizonte la experiencia posible.

El modo en que se expresa la unidad tiene un *principio causal* para enfrentar la contingencia de la experiencia, manifestándose en aquello que es conocido como objeto o fenómeno, puesto que tiene una finalidad que sintoniza con el principio de conocimiento que tiene como soporte a la facultad de juzgar reflexionante.

Es importante en este contexto, detenerse para analizar la facultad de juzgar reflexionante, entendiendo que ésta permite una cierta coincidencia de la naturaleza con nuestra facultad de conocer para reflexionar sobre sus leyes empíricas que tienen una finalidad trascendental y principios con un carácter subjetivo; elemento que Kant enuncia así:

*“Por lo tanto, la facultad de juzgar tiene también un principio a priori para la posibilidad de la naturaleza, pero sólo desde el punto de vista subjetivo, en sí, con lo cual no prescribe a la naturaleza (como autonomía), sino a sí misma como heautonomía<sup>9</sup>, para la reflexión sobre aquella, una ley que podría llamarse ley de especificación de la naturaleza con respecto a sus leyes empíricas, ley que no reconoce a priori en ella, sino que supone con vistas a un orden de ella en la clasificación que hace de sus leyes generales, cuando quiere subordinar a éstas a una diversidad de las especiales. Por lo tanto, cuando se dice: la naturaleza especifica sus leyes según el principio de la finalidad, para nuestra facultad de conocimiento, es decir, para la acomodación del entendimiento humano en su ocupación necesaria de encontrar lo universal en lo particular, que le ofrece la percepción, y en lo diverso (bien que general para cada especie) un nuevo enlace en la unidad del principio: con ello, ni se prescribe una ley a la naturaleza, ni de ésta se aprende una por observación (bien que mediante ésta pueda confirmarse aquel principio). Y es que no es un principio de la facultad de juzgar determinante, sino reflexionante; lo único que se pretende es que, como quiera que esté organizada la naturaleza de acuerdo con sus leyes generales sea necesario rastrearla a base totalmente de aquel principio y, de las máximas que en él se fundan, porque sólo hasta donde aquel impere podremos adelantar en la experiencia con el uso de nuestro entendimiento y adquirir conocimiento”<sup>10</sup>.*

---

<sup>9</sup> Selbstbestimmend und selbstbestimmt: autodeterminada y autónoma.

<sup>10</sup> *Ibíd.* P. 29-30.



Con este panorama, *la facultad de juzgar reflexionante* permite rastrear la naturaleza para generar experiencia y conocimiento, pero debemos aclarar que la relación transita entre el entendimiento y la facultad de juzgar reflexionante, pues la necesidad de las leyes generales del entendimiento permiten la adquisición de conceptos que generan el conocimiento de la naturaleza, es decir, la facultad del entendimiento introduce *deliberadamente* la unidad de los principios ya mencionados que, tiene como condición el principio de la facultad reflexionante en general.

En este campo, aún cuando para nosotros pueda ser necesaria esta relación, su manifestación es siempre *casual*, comprendiendo el carácter contingente de las *leyes empíricas*<sup>11</sup>, pero sin excluir de la fórmula la voluntad que expresa su necesidad de conocer.

La capacidad de introducir la unidad de los principios a través de los cuales la facultad de juzgar reflexionante es soporte, se relaciona con el *sentimiento de agrado*, ya que tiene como motivo el vincular el objeto de la naturaleza con la facultad de conocimiento sin que su concepto de finalidad se relacione con la facultad de apetecer, implicando de este modo una representación *a priori* que es un principio para la facultad de juzgar reflexionante en general.

### ***Subjetividad y libertad en la facultad de juzgar***

El sentido de los juicios reflexionantes es crear una relación efectiva entre la facultad de conocimiento y la diversidad de posibilidades que la naturaleza ofrece, generando de esta manera una cierta unidad de las leyes empíricas expuestas por su propia condición no a la necesidad sino que a la *casualidad*.

Lo que hay de subjetivo en la *representación* del objeto es lo que constituye el vínculo con el *sujeto*, surgiendo con esto lo que Kant denomina: *cualidad estética* de la representación, desde la que se puede determinar el objeto y su validez lógica. En la representación de las cosas ajenas al sujeto se expresa la subjetividad que tiene al espacio como cualidad, en que el objeto pasa a ser concebido como fenómeno.

---

<sup>11</sup> Cf., Di sanza, Silvia de Luján., *Arte y naturaleza: el concepto de técnica de la naturaleza en la Kritik del Urteilkraft*. Ed. Del signo. Bs. As. 2010. Pág. 85. En este pasaje del texto, la autora desarrolla la diferencia entre *leyes empíricas* y *leyes trascendentales*.

Por lo tanto, el espacio como factor cualitativo de la representación es importante desde el punto de vista de la *idoneidad subjetiva* para hacer dicha representación, a saber, el factor subjetivo expresado en el espacio permite por medio de la sensación elaborar la representación, dando la materialidad a través de la cual lo existente se manifiesta, determinando el desplazamiento desde el fenómeno en sí al objeto conocido.

Las sensaciones de *agrado-desagrado* aunque no producen el objeto de la representación, pueden ser elementos del conocimiento en la medida que evocan lo subjetivo en la representación. Esto implica que aquella *sensación* es parte de la expresión de la idoneidad subjetiva de la representación, refiriendo como elemento central al objeto y al *sujeto cognoscente*; Kant lo enuncia del siguiente modo “*el objeto sólo podrá calificarse de idóneo porque su representación vaya directamente asociada a la sensación de agrado, y esta representación misma es una representación estética de la idoneidad. Lo único que cabe preguntar es si realmente hay tal representación de idoneidad*”<sup>12</sup>.

Es relevante aclarar la importancia de la sensación en la idoneidad de la representación del sujeto, pues hay una acomodación del objeto a las facultades de conocimiento que están en juego en los juicios reflexionantes, ya que estos producen la *comunicación* entre la facultad que posibilita la *intuición* con el entendimiento, para *aprehender las formas en la imaginación*; con otras palabras, esta mediación permite que la imaginación coincida con el entendimiento por medio de una representación dada.

Entonces, cuando hay una sensación de agrado, por consecuencia se produce la idoneidad del objeto para la facultad de juzgar reflexionante, pero más allá de ello, hay un *juicio estético* sobre la idoneidad del objeto, el cual no se funda en un concepto preexistente ni tampoco proporciona uno; por lo que Kant enuncia:

*“y la forma de ese objeto (no lo material de su representación, en cuanto sensación) en la mera reflexión sobre ella (sin pensar en un concepto que por él haya de adquirirse), se juzga como motivo de un agrado en la representación de ese objeto, juzgándose que ésta su representación va necesariamente unida también a ese agrado, unida, por lo tanto, no sólo al sujeto que percibe esa forma, sino en general por todo el que juzga. Entonces el objeto es calificado de bello, y de gusto la facultad de juzgar (por consiguiente, también con validez universal) a base de semejante agrado. En*

---

<sup>12</sup> *Ibíd.* P. 33-34.

*efecto, puesto que el motivo de agrado se atribuye sólo a la forma del objeto para la reflexión en general y, por lo tanto, no a alguna impresión del objeto ni siquiera con relación a un concepto que contuviera algún propósito: es sólo la legalidad en el uso empírico de la facultad de juzgar en general (unidad de la imaginación con el entendimiento) en el sujeto, aquello con que concuerda la representación del objeto en la reflexión, cuyas condiciones a priori rigen universalmente, y como esta concordancia del objeto con las facultades del sujeto es contingente, determina la representación de una idoneidad del objeto con respecto a las facultades del conocimiento del sujeto”<sup>13</sup>.*

El *juicio de gusto* despliega -a pesar de su contingencia intrínseca- la pretensión de ser válido para todos, lo que para Kant es extraño, en el sentido que dicho juicio es un punto de convergencia entre un concepto empírico y el sentimiento de agrado.

En sintonía con lo previo, el *juicio de gusto* y el sentimiento de agrado que contiene, no es producido por el concepto de libertad, porque no existe una predeterminación de la facultad superior de *apetecer*, siendo la *percepción reflexiva* el elemento clave para la validez del juicio de gusto que busca conocer el objeto y tener la respectiva relación con la representación.

El fundamento sobre el cual se apoya dicho juicio es la conciencia de la reflexión, pues construye el puente entre el entendimiento y la imaginación para producir el conocimiento del objeto, enfatizando que el fundamento del agrado está en la condición universal subjetiva de los *juicios reflexionantes*.

En el juicio de gusto el agrado de la reflexión sobre las formas indica la idoneidad del objeto (naturaleza, arte, etc.) con relación a la facultad de juzgar reflexionante para que el concepto de naturaleza se presente en el sujeto e, inversamente, el sujeto constituye los objetos según su forma en cuanto existe la libertad, razón por la que el juicio estético no sólo se refiere a lo bello sino también a lo sublime; conceptos que analizaré en lo sucesivo de esta investigación.

---

<sup>13</sup> *Ibíd.* P. 34-35.

### ***La idoneidad subjetiva de la libertad***

Si comprendemos la idoneidad como aquella sintonía estética entre el objeto que se representa y la sensación agradable que el sujeto tiene de aquel objeto, podemos sostener que la representación de dicha idoneidad tiene un motivo puramente subjetivo, coincidiendo en este punto la forma del objeto con la aprehensión que el sujeto realiza antes de la creación de un concepto, es decir, se asocia con la *intuición* en vistas a un conocimiento en general, en que el agrado directo que provoca la forma del objeto que subyace a la representación se apoya en la reflexión.

A diferencia de lo anterior, la idoneidad objetiva se produce por la coincidencia entre la forma y la cosa misma, en que el concepto sería previo a la propia experiencia del objeto, predominando de este modo el entendimiento en el juicio sobre el objeto.

Al retomar el texto de Kant es preciso aclarar que, en el despliegue de la facultad de juzgar si el concepto se presenta por medio de la imaginación en el arte, este concepto tendría un *fin* que se expresa en su vínculo con la intuición sensible, pero también puede darse dicha finalidad en la naturaleza pues el concepto de *fin* estaría en la base de la técnica que se utiliza para juzgar los objetos de la naturaleza.

Por lo tanto, se atisba que la facultad de juzgar al mediar entre el entendimiento y la razón pone al descubierto que en todo acto de conocimiento más allá de la pretensión de una ley universal-necesaria y de la preeminencia de los conceptos, hay un sustrato subjetivo transversal a todo ejercicio de saber que es inherente a la existencia humana. En esta idoneidad subjetiva se encuentra la sensación como materialidad anímica que crea las condiciones para hacer la reflexión propia que, converge en las sensaciones de agrado-desagrado para constituir la relación con el objeto como algo bello o no.

En el terreno de la belleza natural hay dos tipos de idoneidad, *una* es la *formal*, pues se juzga con el gusto que responde al sentimiento de agrado que se aloja en la subjetividad y la *otra* es la *real* que, se juzga con el entendimiento y la razón a través de conceptos que responden a la objetividad, por lo cual Kant formula:

“Y aunque nuestro concepto de una idoneidad subjetiva de la naturaleza en sus formas sujetas a leyes empíricas, no sea un concepto del objeto sino sólo un principio de la facultad de juzgar, para proporcionarse conceptos a través de su excesiva diversidad (para poder orientarse en ella), con ello le atribuimos una especie de consideración a nuestra facultad de conocimiento por analogía con un fin, y así podemos considerar la belleza natural como exhibición del concepto de la idoneidad formal (meramente subjetiva) y los fines de la naturaleza como exhibición del concepto de una idoneidad real (objetiva), juzgando a la primera idoneidad con el gusto (estéticamente, mediante el sentimiento de agrado) y a la segunda con el entendimiento y la razón (lógicamente, por medio de conceptos)”<sup>14</sup>.

Por ello, la facultad de juzgar se divide en dos idoneidades, la *idoneidad formal* y la *idoneidad real*, las que en cada caso tienen un atributo estético y teleológico respectivamente. Así, la *primera idoneidad*, cimienta las bases para crear las condiciones que hacen posible trazar una ruta de navegación en que la *reflexión* -con relación al sentimiento de agrado y desagrado- orienta la actividad del entendimiento y la razón; la *segunda idoneidad* es objetiva pues implica el conocimiento de la naturaleza por medio de conceptos que son *a priori*.

Kant sostiene que la posibilidad de generar las bases para erigir al sujeto de conocimiento se relacionan con la idoneidad subjetiva que es *la puesta en marcha de la libertad desde la sensación como materialidad, para el ejercicio de la reflexión* sobre un objeto que se nos presenta desde la radicalidad de su *forma*.

La *facultad de juzgar estética* permite juzgar las cosas por reglas y no por conceptos, desprendiéndose de ello acciones relacionadas con la capacidad de crear principios *a priori*, así esta facultad abre la relación con el gusto en cuanto adecuación de la forma con nuestras facultades de conocimiento que, se expresa en la subjetividad que da las bases a la estructura del sujeto autónomo.

---

<sup>14</sup> Ibíd. P. 37.

### *Lo suprasensible y lo sensible*

Volviendo sobre la actividad propia del entendimiento y de la razón, atisbamos que el *primero* es el legislador *a priori* para la naturaleza como objeto de los sentidos, pues genera un conocimiento teórico de ella con relación a la experiencia posible, la *segunda*, es *legisladora a priori para la libertad y su propia causalidad*, ya que constituye la base suprasensible en el sujeto para un conocimiento absoluto y práctico.

En relación con la labor de mediar entre el entendimiento y la razón que la facultad de juzgar materializa, el autor plantea que no existe un puente entre el conocimiento de la naturaleza y el de la libertad, pues lo sensible no determina lo suprasensible en el sujeto, sin embargo, lo suprasensible sí determina a lo sensible a través de la causalidad que opera por medio de la *libertad en el mundo* según las leyes formales de ésta.

En virtud de lo expuesto, para una mayor precisión del análisis, es necesario explicar qué se entiende por causalidad, ya que es un elemento central para el concepto que esta tesis trabaja, puesto que implica el fundamento para conocer las cosas en la naturaleza, determinando las acciones que están en sintonía con las leyes naturales.

En este ámbito, la contradicción al parecer insuperable entre *causalidad natural* y *libertad* es en cierto sentido ficticia, pues se trata de considerar *la primera* como fenómeno y, las acciones de *la segunda* como fenómeno en el mundo de los sentidos, puesto que ello permite sostener que la *causalidad de la libertad* lo es también de una *causa natural* (del sujeto considerado como hombre y también como fenómeno) superponiendo lo inteligible con la libertad, pues a partir de aquella relación se fundamenta lo existente.

La *libertad como fundamento* de la causalidad abre la comprensión de que la acción tiene como horizonte, como fin último, la condición de posibilidad del sujeto como ser sensible y existente en el mundo de los sentidos. Aquí, la *facultad de juzgar* al presuponer la idoneidad de la naturaleza que media entre los conceptos naturales y el concepto de libertad, genera las condiciones para poder transitar desde la legalidad teórica a la práctica pura.

Ahora bien, la *facultad de juzgar* pone en práctica la libertad desplegando la idoneidad de la naturaleza, como expresión de la posibilidad de poder generar

conocimiento. Pues proporciona a través de un substrato suprasensible (fundamentado en el paso de la naturaleza hacia la libertad) la posibilidad de determinación por medio de las facultades intelectuales, sin embargo, aquella idoneidad tiene como fundamento otra idoneidad, una idoneidad de la idoneidad o si se quiere una idoneidad desdoblada, la cual se refiere a la posibilidad de reflexionar sobre los elementos de la naturaleza según sus leyes especiales, desde las cuales la sensación emanada por la forma del objeto y la representación que se desprende de ella, permiten generar las condiciones para que la naturaleza se constituya como fenómeno cognoscible.

Más allá de ello, la libertad opera como cimiento que activa desde la subjetividad el conocimiento, en sintonía con aquel elemento suprasensible en que asienta el principio de causalidad, entendido como la apertura de un territorio en que el sujeto conoce y busca su autonomía.

### **1.3. *La idoneidad de la libertad en el discernimiento de lo bello***

La *imaginación* con su capacidad de generar representaciones constituye el juicio de gusto por medio de las sensaciones que el sujeto percibe, lo que no es un juicio lógico de conocimiento, sino que es estético y por consiguiente subjetivo. Esto no excluye el componente objetivo que tienen las representaciones, ya que la sensación tiene realidad, no obstante, las sensaciones de agrado y desagrado no expresan al objeto sino que al sujeto.

En este territorio, la sensación se vincula con la representación, produciendo la posibilidad para que el sujeto por medio de ese sentimiento vital genere la capacidad de juicio que se configura como el sostén sobre el cual este es capaz de realizar representaciones, las cuales pueden ser estéticas al tener como base la idoneidad subjetiva, las que son la antesala de las representaciones lógicas<sup>15</sup>.

Lo expresado implica una experiencia singular con relación al juicio de gusto, puesto que el pensador alemán realiza una distinción fundamental manifestada *por un lado*, entre la representación que contiene un placer relacionado con el interés por el objeto en el que hay un motivo dado por la facultad de apetecer y *por otro lado*, materializada en el

---

<sup>15</sup> Tiene como base la creación y aplicación de conceptos *a priori*.

juicio de reflexión subjetivo sobre lo bello en que la existencia del objeto es sólo un medio para erigir la sensación placentera que está arraigada en la subjetividad, “independientemente” de la existencia del objeto. Aquí, Kant sostiene que el juicio de gusto sobre lo bello al no tener la menor preocupación por la existencia del objeto supone un cierto *desinterés*.

Profundizando en ello, Kant realiza una crítica hacia la generalización de lo agradable como *lo que gusta a los sentidos en la sensación*, puesto que tal opinión manifiesta indiferencia con relación a las impresiones de los sentidos que determinan la inclinación pues están sujetos a los principios de la razón que delimitan la voluntad.

De este modo, la sensación tiene dos dimensiones, *una* correspondiente a la determinación del *sentimiento de agrado-desagrado* y la *otra*, a la *representación de una cosa*; la primera se refiere al sujeto y la segunda al objeto<sup>16</sup>; al respecto Kant plantea “[d]e ahí que de lo agradable se diga no sólo que gusta sino que satisface. No es que le dedique un mero aplauso, sino que de esta suerte nace una inclinación hacia él y, para lo agradable de modo más intenso ni siquiera se necesita un juicio sobre la cualidad del objeto, pues quienes en toda ocasión persiguen sólo el goce (que tal es la palabra que designa lo íntimo de la satisfacción), suelen abstenerse de juzgar”<sup>17</sup>.

En este derrotero, la libertad se relaciona con la facultad de juzgar, considerando en la constitución del juicio de gusto no sólo la capacidad cognitiva que el sujeto tiene para crear representaciones a partir del objeto dado sino que también la acción de reflexionar sobre las formas dadas a la intuición. Las cuales por sí mismas no configuran conocimiento, pero aún así, son parte fundamental del proceso para erigir la autonomía del sujeto, ya que generan la idoneidad subjetiva para que lo bello pueda presentarse, conjugando así el *libre juego de la imaginación* que se concreta en la capacidad de crear representaciones libres.

---

<sup>16</sup>Kant propone el siguiente ejemplo, referido a que si observamos el prado verde, el color es la sensación objetiva para la percepción de un objeto que se presenta ante los sentidos, sin embargo, el placer es la sensación subjetiva –que no provoca ninguna representación del objeto- sino que es el sentimiento a través del que se considera al objeto como objeto de placer, por lo que en este sentido no hay un conocimiento del objeto.

<sup>17</sup> *Ibíd.* P. 49.



## *La diferencia entre lo bueno y lo bello*

Enfrentando directamente la distinción mencionada en el subtítulo, hay que señalar que lo bueno según Kant está sujeto a un concepto de finalidad que gusta mediante la razón, estando *por una parte* las cosas buenas -que son útiles al constituirse como medios para la satisfacción- y *por otra parte*, están las cosas que son buenas en sí que satisfacen por sí mismas. En ambos casos hay un relación entre la razón y la voluntad que abre la posibilidad del placer por la existencia de un objeto o acto: *el interés*.

Cuando hay claridad con relación al objeto y existe un concepto de éste entonces algo es bueno, en cambio la belleza no necesita de lo bueno y del concepto para presentarse en algo, por ejemplo: el placer que produce la belleza de las flores de un paisaje oceánico, de un dibujo libre, ante una disertación con musicalidad, etc. De esta manera, el placer por lo bello se diferencia de lo agradable, en cuanto el segundo se basa fundamentalmente en la sensación, en cambio el primero depende de la reflexión sobre el objeto que conduce a algún concepto indeterminado.

Aquello que crea las condiciones para la existencia de la belleza desde el punto de vista de la reflexión es el juicio de gusto que se distingue de lo agradable y bueno, pues estos últimos pertenecen a la facultad de apetecer que involucra un *placer patológico*<sup>18</sup>. Por lo cual aquel juicio, sería contemplativo al no confrontar su cualidad con el sentimiento de agrado y desagrado, tampoco fundándose en conceptos, a saber, el gusto por la belleza lo percibe el hombre que reconoce su animalidad y simultáneamente el animal que se sabe racional. El autor sostiene fehacientemente que este sería el único *placer libre* y desinteresado.

Es importante destacar la diferencia que hay entre ley moral y gusto moral, ya que *la primera* implica un mandato y por consecuencia crea una necesidad, mientras que *el segundo* juega con los objetos placenteros sin adherirse a ninguno de ellos; el autor lo sostiene así “[h]ay, *asimismo, buena conducta sin virtud, cortesía sin benevolencia, decencia sin honradez, etc. En efecto, cuando habla la ley moral, objetivamente deja de*

---

<sup>18</sup> Para Kant este placer implica la representación del objeto asociado a la representación que hace el sujeto, dependiendo de la existencia del objeto.

*haber elección acerca de qué deba hacerse; y hacer gala de gusto en su conducta (o en el juicio de la de otros), es muy distinto de manifestar su modo de pensar moral, pues éste contiene un mandato y provoca una necesidad, mientras, por el contrario, el gusto moral se limita a jugar con los objetos placenteros sin adherirse a ninguno de ellos”<sup>19</sup>.*

### ***La belleza en el acontecer común***

La consciencia del placer es lo que produce la base para juzgar que, no se funda ni en el sujeto ni tampoco en su interés reflexivo, ya que el que juzga se siente completamente libre en relación con el placer que encuentra en el objeto, esperando que éste sea también un motivo de placer para todos.

Lo bello por lo tanto, consta de una validez universal subjetiva en el sentido de atribuir a los demás un cierto placer ante el objeto, de tal forma que implica una exigencia que confirma que el gusto es común a todos. Aquí se produce una diferencia con relación al *juicio estético*<sup>20</sup>, ya que aunque éste puede aspirar a la unanimidad de los otros respecto de su juicio, esto no significa que dichas reglas generales puedan ser universales, puesto que se apoya en reglas empíricas que, se refirieren a la sociabilidad de lo agradable que se expresa en que cada uno tiene su propio gusto.

Respecto a la validez común que tendrían los *juicios estéticos*, estos implican una relación de la representación con el sentimiento de agrado o desagrado del sujeto, reafirmando así la subjetividad de estos juicios incluso cuando se representa un objeto a través de un concepto. Los juicios de gusto son individuales y su representación del objeto se transforma por comparación respecto de un concepto que, puede originar un juicio lógico universal<sup>21</sup>. Desde esta perspectiva, la validez universal no es postular el asentimiento de todos con una base a priori sino que exigirlo con relación a una regla que se apoya en la *conformidad* de las personas.

---

<sup>19</sup> *Ibíd.* P. 53.

<sup>20</sup> Para Kant dentro del contexto de los juicios estéticos se encuentra el de lo agradable, que se distingue del juicio de gusto, por ser un juicio de los sentidos que no exige coincidencia por parte de los otros.

<sup>21</sup> Para ejemplificar lo anterior Kant sugiere que el juicio *la rosa es agradable* no es un juicio de gusto, porque no implica validez para todos, en cambio la declaración *la rosa que contemplo es bella* es un juicio con una cualidad estética universal, que genera el juicio de que las rosas en general son bellas; por lo cual Kant demuestra la potencialidad en que el juicio estético es el cimiento para converger en un juicio lógico universal.

En este contexto, si el agrado por el objeto antecede al juicio de gusto y si en este último sólo se reconoce la comunicabilidad universal del agrado, hay una contradicción en sí misma pues la universalidad descansaría en el deleite de los sentidos, por lo que no sería universal sino subjetiva; de esta manera Kant sostiene:

*“Por lo tanto, es la comunicabilidad universal del estado de espíritu propio de la representación dada, lo que, a modo de condición subjetiva del juicio de gusto, tiene que servir de base a éste y dar lugar al agrado que proporciona el objeto. Pero, universalmente, sólo puede comunicarse el conocimiento y la representación, en cuanto ésta pertenece al conocimiento, pues sólo así será objetiva y, sólo así tiene un punto de referencia universal que hace obligada la coincidencia de la facultad de representación de todos”<sup>22</sup>.*

En el caso de querer imaginar que la condición del juicio de gusto sobre la comunicabilidad universal es subjetivo, hay que aceptar que el fundamento sin referencia a un concepto por parte del objeto nos permite encontrar en el estado de ánimo, la relación recíproca de las facultades de representación, permitiendo de este modo el conocimiento.

De este modo nos encontramos nuevamente con el tema que nos convoca pero esta vez con un matiz, pues las facultades de conocimiento desplegadas por la representación antes mencionada están bajo el influjo de la *libertad*, en el sentido de que no existe un concepto determinado que les adscriba a una regla de conocimiento, de lo cual surge que para esta representación el estado de ánimo se vincula al libre juego de las facultades de representación para la creación de conocimiento.

Ahora bien, para que el objeto dado llegue a ser conocimiento necesita de la imaginación que actúa combinando lo diverso de la intuición y el entendimiento, arribando a la unidad del concepto que sintetiza las representaciones. Por consecuencia, es en el libre juego de las facultades de conocimiento en una representación donde el objeto se “revela”, pudiendo comunicarse universalmente, pues el conocimiento en cuanto determinación del objeto (independientemente del tipo de sujeto) es la forma de representación válida para todos.

---

<sup>22</sup> *Ibíd.* P. 59-60.

La subjetividad entendida como estado de ánimo singular que está en la base de la posibilidad del conocimiento, despliega las relaciones entre imaginación y entendimiento sin un concepto previamente establecido, cualidad que permite abrir lo que se denomina como *libre juego*, de tal modo el juicio de gusto determina el objeto a través de la sensación de placer que provoca el objeto bello, creándose la unidad subjetiva de la relación que se hace cognoscible por medio de la sensación.

En este proceso de creación de saber convergen equilibradamente subjetividad y objetividad, ya que el juicio de gusto permite la comunicabilidad general del proceso, pero más allá el juego libre de las facultades que unifica la diversidad dada a través de la intuición sensible y la capacidad de asociar aquella representación con las condiciones universales que, se expresan en la potencia del concepto pues están abiertas a la creación de un territorio para el saber: *el proceso mismo del conocer expresa la potencia de la libertad*.

### ***Sobre la libertad y la finalidad***

Cuando el fin se refiere a *determinaciones trascendentales* sin presuponer un sentimiento de agrado empírico, el fin se constituye en el fundamento real de la posibilidad del objeto pues la representación del efecto determina su causa. La causalidad de un concepto con respecto a su objeto es la finalidad *-forma finalis-* que implica la conciencia de la causalidad de una representación del sujeto que indica en general el agrado y también el desagrado.

En este contexto, está en juego la facultad de apetecer en cuanto se determina por conceptos, pues permite obrar de acuerdo a la representación de un fin que se expresa en la voluntad, sin embargo, el fin no es exclusivo de esta última, ya que el objeto, la acción y el estado de ánimo también lo tienen, con la diferencia de que no presuponen necesariamente la representación de un fin sino que más bien responden a las meras circunstancias que explican su posibilidad: *causalidad por fines*.

Se desprende de ello que, Kant problematiza la idea de una finalidad expresada sólo por la representación que requiere de los conceptos para funcionar, puesto que a la causa de las formas no se le puede atribuir una voluntad, aunque su posibilidad es deducible a partir

de aquella. Justamente, no siempre es necesario comprender a través de la razón, por lo cual podemos observar una finalidad en la forma sin que tenga por fundamento un fin determinado –*nexus finalis*– para poder ser *reflexionado*.

La libertad en el tapete de la facultad de apetecer responde al principio de causalidad, a saber, es parte de la estructura racional posibilitante en que la representación se determina por un concepto previo, desde el que se produce un fin para la voluntad, determinando de este modo no sólo la voluntad sino que la propia libertad, pues ésta se encuentra sujeta a una finalidad temporoespacial, exteriorizada en el sentido inherente a la naturaleza, la historia y la vida humana.

También podemos atisbar que para Kant hay un matiz no menos importante con relación a lo propuesto antes, puesto que en el horizonte de las *formas estéticas* la razón no impera, pues las formas no responden a un fin como fundamento sino que a la libertad en que el juego de las facultades a través de la reflexión abre relaciones que convergen en la posibilidad del conocimiento desde la subjetividad como fundamento.

### ***Lo bello en la libertad y la libertad de lo bello***

Cuando un objeto es determinado como bello implica que han convergido en dicho espacio y tiempo, no sólo la sensación de agrado sino que también el objeto bello es declarado como válido para todos a través del juicio de gusto, excluyendo entonces como motivos determinantes de este juicio el deleite que provoca la representación expresada en la perfección del objeto o en el concepto de lo bueno; Kant dice “[p]or lo tanto, el placer que sin concepto, juzgamos universalmente como comunicable y, con él el motivo determinante del juicio de gusto, sólo pueden atribuirse a la finalidad subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y, por consiguiente, a la mera forma de la finalidad en la representación mediante la cual se nos da un objeto, siempre que tengamos conciencia de ella”<sup>23</sup>.

En este sentido, enfatizamos que la conciencia de la finalidad en el juicio de gusto sobre lo bello es formal, pues supone un juego de las facultades de conocimiento del sujeto

---

<sup>23</sup> *Ibíd.* P. 64.

que generan una representación que coincide con el agrado mismo. Esta finalidad implica que el sentimiento de agrado sea contemplativo, lo cual no significa que no tenga una causalidad pues ésta es conservar la representación misma y la ocupación de las facultades de conocimiento sin una finalidad externa.

El autor hace la diferencia con relación a *La crítica de la razón práctica*, puesto que el sentimiento del respeto se deduce *a priori* de los conceptos morales universales, es decir, se traspasa el límite de la experiencia en base a una causalidad suprasensible del sujeto: *la libertad*; lo que planteado con otras palabras implica que la libertad es la causa que sustenta la voluntad. Sin embargo, en el juicio de gusto sobre lo bello tenemos que hay una distinción entre los juicios de gusto puros que se concentran en la finalidad formal, los que no están vinculados con el placer empírico y aquellos que están vinculados con estímulos externos que son los *empíricos* que, sí están relacionados con el agrado<sup>24</sup> o desagrado.

En el juicio de gusto puro prevalece la *forma* que hace posible comunicar la belleza universalmente, ejemplos de ello son la pintura, escultura, artes plásticas, arquitectura y jardinería; los que convergen en la forma que va más allá de la sensación.

Esta finalidad formal es diferente de la representación de lo bueno, pues esta última finalidad es objetiva y por ello tiene utilidad externa, en cambio la primera tiene una finalidad interna ya mencionada más arriba; Kant respecto a esto sostiene:

*“Lo formal en la representación de una cosa, es decir, la coincidencia de lo diverso con lo uno (dejando sin determinación qué sea ésta), no da a conocer por sí la menor finalidad objetiva, puesto que como se prescinde de este uno como fin (de lo que la cosa deba ser), no queda más que la finalidad subjetiva de las representaciones en el espíritu del que contempla, que sin duda indica cierta finalidad del estado de representación del sujeto, y una complacencia de éste en él, para captar en la imaginación una forma dada, pero no una perfección de cualquier objeto, que en este caso se percibe por ningún concepto de fin”<sup>25</sup>.*

A partir de esta cita, podemos formular la pregunta de por qué el sentimiento de lo bello se relaciona con la libertad, donde la facultad de juzgar al ser un eslabón que media

---

<sup>24</sup> Kant distingue en el contexto del placer el *fin interno* que se funda en un concepto y la belleza que no presupone un concepto, ya que en este punto, entre placer y representación hay un objeto que es dado y no pensado.

<sup>25</sup> *Ibíd.* P. 70-71.

entre el entendimiento y la razón genera una forma de conocer en que el principio subjetivo a través del libre juego de las facultades activa la capacidad de generar representaciones del sujeto, expresadas en el juicio de gusto sobre lo bello. Juicios que no dependen radicalmente ni del concepto ni tampoco del objeto, puesto que remiten a la *forma* como condición de posibilidad de creación que, devela un vínculo con la libertad pues produce un conocimiento que se vincula con la constitución de experiencias diferentes.

Otro elemento que permite comprender la relación entre libertad y belleza o la belleza de la libertad, está en que lo *bello en sí mismo* no se relaciona con un fin externo, con una utilidad sino que más bien se basta a sí mismo pues permite entender la libertad como una práctica estética reflexiva permanente que tiene una finalidad subjetiva.

Es así, como el juicio de gusto<sup>26</sup> pone en marcha la forma final a través de las facultades de representación del objeto donde el sujeto al crear su representación sobre un objeto determinado ejerce su libertad, cito:

*“En el juicio de una belleza libre (por la mera forma), es puro el juicio de gusto. No se presupone ningún concepto de cualquier fin, en virtud del cual lo diverso tuviese que servir al objeto dado, y que, en consecuencia, representase ese objeto; mediante el cual pudiera siquiera limitarse la libertad de la fantasía que juega, por decirlo así, en la observación de la figura. Pero la belleza de un hombre (y, dentro de la misma especie, de un varón, mujer o niño), la de un caballo, de un edificio (iglesia, palacio, arsenal, quinta), presupone un concepto del fin al que está destinado, de lo que la cosa debe ser, y, por ende, un concepto de su perfección, siendo, por consiguiente, belleza adherente. Pues bien, al igual que la unión de lo agradable (de la sensación) con la belleza que propiamente afecta sólo a la forma, enturbiada la pureza del juicio de gusto, también la enturbia la unión de la belleza con lo bueno (en virtud de la cual, lo diverso es bueno para la cosa misma, según su fin)”<sup>27</sup>.*

---

<sup>26</sup> En este campo Kant hace una taxonomía sobre las clases de belleza, entre las cuales estarían: la libre (*pulchritude vaga*), y la adherente (*pulchritude adherens*); las que se diferencian en que la primera no presupone un concepto del objeto, y la segunda, sí lo presupone con un fin determinado.

<sup>27</sup> *Ibíd.* P. 73.

### *La existencia del ideal de belleza o del prototipo de gusto*

El ideal de gusto implica que cada individuo desarrolla una idea propia para juzgar, desplegando de este modo un concepto de la razón en que la representación de un individuo se adecua a una idea. Esto significa que es un ideal sólo de la imaginación, ya que no se basa en conceptos sino en la *exposición*. Una belleza que se proyecta en un fin objetivo, adherida, perteneciendo no a un juicio de gusto puro sino que en parte intelectualizado.

En este campo, el hombre en cuanto es el único que puede darse un ideal de belleza con fines esenciales y universales es el que puede ejercer la libertad expresada en una representación, donde se armoniza entendimiento e imaginación.

En base a lo señalado, se desprende una distinción entre: *idea normal de estética y la idea de la razón*, donde la *primera* corresponde a la intuición individual de la imaginación que representa la medida justa de un juicio que, es parte de una especie animal particular y la *segunda*, se refiere a un fin que toma elementos desde la experiencia para generar en una especie animal particular la *máxima finalidad*, manifestada en la medida universal exacta que sirve de *modelo* para los individuos que son capaces de juzgar.

Con relación a ello, hasta cierto punto es incomprendible que la imaginación haga revivir los signos de los conceptos pues reproduce la imagen y la figura del objeto en base a múltiples objetos de distintas o de una misma especie, la capacidad cognoscitiva hace comparaciones<sup>28</sup>, aún así pone una imagen sobre otra sin tener una consciencia perfecta de ello; en este escenario Kant manifiesta:

*“Es la imagen que oscila entre todas las percepciones aisladas de cada individuo, diferentes de varios modos, imagen tomada por la naturaleza como prototipo de sus creaciones en la misma especie, pero que parece no haber alcanzado totalmente en ningún individuo. En modo alguno es todo el prototipo de la belleza en esa especie, sino sólo la forma que constituye la condición indispensable de toda belleza, y por ende, solamente la corrección en la exposición de la especie”<sup>29</sup>.*

---

<sup>28</sup> En este punto Kant plantea que si un individuo –por analogía– busca el tamaño normal de entre mil personas que ha visto, debe superponer a través de la imaginación gran número de imágenes, de las cuales en el espacio que esté más iluminado con el color más intenso, allí se pondrá de manifiesto el tamaño medio, elegido por la altura y anchura de las estaturas mayores y menores, y esa será la estatura del hombre bello.

<sup>29</sup> *Ibíd.* P. 78.



Surge por consiguiente la pregunta por las consecuencias que tiene la búsqueda e instalación de un modelo de belleza en la capacidad y libre juego de la imaginación para crear una experiencia propia que se plasma en un juicio de gusto autónomo, pues el modelo de belleza orienta efectivamente los juicios.

Esto involucra que el ideal de belleza sólo puede expresarse en la figura humana, coincidiendo de esta forma lo ideal con lo moral, abriendo la posibilidad de que el objeto guste universalmente y positivamente, explicándose aquello porque las ideas morales al venir de la experiencia unen lo interno con lo externo, necesitando ideas puras de la razón y una capacidad de imaginación profunda, escindiendo radicalmente el atractivo sensible del placer que se pueda sentir por el objeto, pero no excluyendo la posibilidad de que exista un interés por el objeto.

De esta manera, el juicio que se puede hacer sobre este ideal no puede ser sólo estético, puesto que se relaciona con lo moralmente bueno que conduce al *sumo bien*<sup>30</sup> que, converge hasta cierto punto con la belleza ideal.

Retomando la pregunta planteada anteriormente, vemos que el ideal de belleza y su vínculo con la idea moral, supone la puesta en escena de un concepto que articula la relación con el objeto, conduciendo así el juicio de gusto por una camino preestablecido que tiene como horizonte el sumo bien *mesiánico*. Causa por la cual la belleza adquiere una finalidad normativa en que la libertad es administrada desde la perspectiva de la morigeración de las inclinaciones y del carácter patológico inherente a la condición animal del hombre.

Inferimos que en este escenario hay una *disputa* por la territorialización del concepto de libertad en su relación con el concepto de belleza, puesto que el ideal de belleza implica la regulación racional y moral para generar un referente paradigmático, *un centro emanador de belleza* que tiene como correlato la *ley moral*, en el sentido de crear las condiciones que permitan la belleza en una relación indisociable con el sumo bien, pues es la concepción racional *a priori* aquella que determina la posibilidad de la belleza.

En este trazado, la relación del ideal de belleza y el concepto de libertad que en éste se expresa tiene un cariz en que confluyen *por una parte*, la libertad como causalidad que

---

<sup>30</sup> Kant lo relaciona con: bondad, espiritualidad, fortaleza, pureza y serenidad.

determina la posibilidad de coincidencia entre el ideal de belleza y lo moralmente bueno y *por otra parte*, la libertad del juicio de gusto que al tener como principio la subjetividad crea las condiciones para que el sujeto produzca su propia libertad en el libre juego de sus facultades.

A saber, en la idea *normal* de estética la belleza depende de la intuición individual expresada en el juicio, puesto que el sentimiento del sujeto es el principio para constituir lo bello y no el objeto en sí mismo, pues genera desde la experiencia individual la posibilidad del ejercicio de la libertad, en cuanto proceso libre para constituir representaciones que cimientan su experiencia y conocimiento.

### ***La libertad y su relación con el placer***

Lo bello tiene una relación necesaria con el placer pues el juicio de gusto manifiesta que todos asienten un juicio considerándolo como ejemplo de un regla universal que, no deriva de conceptos determinados y por lo tanto, no responde a una representación racional en que lo agradable está sujeto al conocimiento teórico objetivo.

El *asentimiento* que se busca en el juicio de gusto no se puede asegurar, está expuesto al acontecimiento propio de las relaciones entre seres humanos, causa por la que el principio subjetivo de dichos juicios crea una *regla* vinculada al *sentido común*, entendido como el efecto libre de nuestras facultades cognoscitivas que se distancia del *sensus communis* del entendimiento que juzga a través de conceptos *a priori*.

El sentido común implica que los juicios y el conocimiento pueden comunicarse universalmente, existiendo una consonancia entre las facultades de conocimiento y cualquier conocimiento, por lo cual hay una *proporción* de la condición subjetiva del conocer con la representación del objeto. Esta acción es determinada por el sentimiento que debe poder ser comunicado universalmente, concretándose en el sentido común que es el fundamento para crear conocimiento; allí Kant dice “[p]or medio de los sentidos un objeto

*dado mueve la imaginación a combinar lo diverso y ésta a su vez pone en juego el entendimiento para que imprima unidad de conceptos a lo diverso*”<sup>31</sup>.

#### **1.4. La belleza como categoría política y la libertad de la imaginación**

Los juicios que declaran que algo es bello suponen una extensión de ese juicio a otros, configurando un sentido común basado en la posibilidad de dar bases a la validez ejemplar que tiene la pretensión de ser universal, pudiendo ser necesaria para otros.

Lo bello aplicado a la posibilidad de la facultad de juzgar y específicamente al juicio de gusto tiene como condición para su concreción la comunicabilidad y la creación de un interés en el otro, a saber, abre un espacio en que se encuentran distintas subjetividades que dan sentido y reafirman el juicio sobre lo bello.

Por lo tanto, el juicio sobre lo bello es una categoría política que necesariamente se orienta hacia la constitución de un eje común dado por la pretensión de compartir el juicio con otros, pero más allá se encuentra el hecho de que no hay belleza si no existe otro que la confirme, por lo que es un concepto y un valor compartido en las propias diferencias que implica cada apreciación sobre la condición de lo bello. Por ello, es necesario precisar que el juicio de gusto en cuanto se refiere a un objeto que tiene como base *la libertad de la imaginación*, puede tener un sentido negativo pues no hay sumisión a las leyes de reproducción y asociación, pero también un sentido positivo, en cuanto es productiva y autónoma “[c]omo autora de formas voluntarias de posibles intuiciones”<sup>32</sup>.

En este ámbito, la imaginación aprehende un objeto a través de los sentidos, no obstante si se encuentra supeditada a la forma de los objetos nos encontramos con una paradoja en que la facultad de la imaginación contiene el supuesto de la libertad, pero teniendo un límite claro que es la forma, aunque el objeto no deje de ofrecer diversas combinaciones.

Esto último permite observar que la *libertad* se pone en juego, puesto que si la forma pone un límite a la imaginación, ésta deja de ser productiva autónomamente al

---

<sup>31</sup> *Ibíd.* P. 82.

<sup>32</sup> *Ibíd.* P. 84.

regirse por el concepto pues está sujeta a la ley del entendimiento, por lo cual el juicio pasa de lo bello a lo bueno no siendo ya un juicio de gusto; Kant lo dice así:

*“Por lo tanto, sólo con la libre legalidad del entendimiento (llamada también finalidad sin fin) y con la peculiaridad de un juicio de gusto, podrán coexistir una legalidad sin ley y una coincidencia subjetiva de la imaginación con el entendimiento, sin que la haga objetiva, en que la representación sea referida a un concepto determinado de un objeto”<sup>33</sup>.*

Entonces lo bello involucra que el entendimiento esté en una relación de equilibrio con la imaginación.

### ***El juego de la libertad entre lo bello y lo sublime***

Lo bello y lo sublime gustan por sí mismos pues suponen un juicio que no corresponde ni a los sentidos ni a la lógica, ambos juicios pretenden una validez general, no obstante aspiran al sentimiento de agrado y no al conocimiento.

Lo bello de la naturaleza afecta la forma del objeto, se representa por un concepto indeterminado del entendimiento que se relaciona con la *cualidad*, por su parte lo sublime puede estar en un objeto informe pues a través suyo se representa lo ilimitado en cuanto concepto análogo a la razón, determinado por la *cantidad*.

En este contexto lo bello fomenta la vida, se relaciona con el atractivo que estimula el juego de la imaginación, en cambio lo sublime provoca un agrado indirecto, desbordando las energías vitales pues tiene una seriedad y agrado negativo que pasa por el cedazo de la admiración y el respeto.

La diferencia intrínseca de estos conceptos se expresa en que lo sublime escapa a la representación y al raciocinio pues no puede ser aprehendido del todo, condición que profundiza el carácter sublime de lo que se juzga pues allí la naturaleza suscita el desenfreno de su caos<sup>34</sup> destructor, salvaje e irregular; en cambio, la belleza natural tiene una finalidad en su forma que propicia la facultad de juzgar, revelando una técnica natural a

---

<sup>33</sup> Ibid. P. 85.

<sup>34</sup> Ejemplos de esto podrían ser: la erupción de un volcán, una tormenta eléctrica en el altiplano, etc.

través de la cual nos representamos un conjunto de leyes que no están en nuestro entendimiento.

Los motivos que propician lo *bello natural* están *fuera* de nosotros, en cambio en lo sublime están *dentro*.

### ***Las dimensiones de lo sublime***

Dentro del ámbito de lo sublime hay diversas dimensiones entre las que está la matemática que se vincula con lo absolutamente grande, aquello que no tiene comparación y que siendo parte de la facultad de juzgar consta de una finalidad subjetiva de la representación con respecto a la misma facultad.

En este sentido, si lo sublime se relaciona con la cosa (sin comparación con otras) es un *quantum*, ya que la pluralidad de iguales al estar juntos hacen uno, pero cuando hay que determinar cuan grande es la cosa se necesita de otras que tengan también *magnitud*<sup>35</sup> para tener un punto de referencia en el que la comparación es fundamental. Aquí, se produce un nexo con lo bello pues la magnitud puede implicar un placer al ser comunicada universalmente, ya que tiene una finalidad subjetiva en nuestras facultades: “[s]ublime es aquello comparado con lo cual resulta pequeño todo lo demás”<sup>36</sup>.

Manteniendo la mirada sobre el campo de las *magnitudes de lo sublime*, podemos observar que los conceptos numéricos de la matemática determinan lógicamente cuan grande puede ser algo desde un código numérico, sin embargo las magnitudes calculadas con estas coordenadas aritméticas permiten llegar a números que a su vez, nos trasladan a otras medidas constantemente, por lo cual a través del tamiz matemático no se puede llegar a una magnitud fundamental; Kant enfatiza lo anterior de la siguiente forma:

*“Por consiguiente, la estimación de la magnitud de la medida fundamental sólo puede consistir en aceptarla directamente en una intuición, para que la imaginación la utilice para la exposición de los*

---

<sup>35</sup> Para Kant la magnitud puede ser empírica (hombres, animales, casas, montañas, etc.) o *a priori*, circunscribiéndose a las condiciones subjetivas de la representación del sujeto, expresándose prácticamente en la magnitud de cierta virtud, de la libertad pública y la justicia de un país, o, en lo teórico, en la magnitud de una observación realizada.

<sup>36</sup> *Ibíd.* P. 94.

*conceptos numéricos, es decir, que toda estimación de magnitudes de los objetos es en última instancia, estética (es decir, determinada subjetivamente, no objetivamente)”<sup>37</sup>.*

Por consecuencia, es posible parangonar lo sublime con relación a la magnitud matemática y la magnitud estética, donde la *primera* expresa una *magnitud relativa* basada en la comparación y produciendo la idea de infinito que Kant denomina como *la estimación estética de magnitudes* que expone una magnitud absoluta, pues provoca aquella emoción que ningún calculo puede producir.

La asimilación del *quantum* en la imaginación para constituir una medida supone dos acciones de dicha facultad: la *aprehensión (aprehensio)* y la *comprehensión (comprehensio aethetica)* donde la *primera*, avanza haciendo representaciones hacia el infinito hasta que aquellas van apagándose en la imaginación; mientras que en la *segunda*, lo anterior se hace más difícil pues debe haber un equilibrio entre estas acciones de la imaginación en que la *representación* debe sostener una relación de cercanía-lejanía con el objeto para poder observar sus detalles y a su vez, poder tener una visión panorámica.

Es preciso enfatizar que el *juicio estético puro sobre lo sublime* toma distancia con relación a aquellos juicios en que hay una finalidad puesta por el objeto de arte en sí mismo, en un edificio o en alguna forma animal determinada y conocida, ya que este sentimiento se expresa en algo absolutamente grande que excede y desborda la finalidad que constituye su concepto: “*un juicio puro sobre lo sublime no debe tener como motivo determinante ningún fin del objeto, si se quiere que sea estético y no vaya amalgamado con algún juicio de entendimiento o de razón*”<sup>38</sup>.

De esta forma, para que exista un gusto sin interés en la facultad de juzgar reflexionante es necesaria la representación de una finalidad subjetiva con pretensiones de validez general: no hay un interés hacia la finalidad de la forma del objeto como en el caso de lo bello.

---

<sup>37</sup> *Ibíd.* P. 96.

<sup>38</sup> *Ibíd.* P. 98.

### ***La contención sublime de la libertad***

Si el juicio estético sobre lo sublime no tiene interés en el objeto, como si lo tiene lo bello, Kant se pregunta por aquello que prescribe la finalidad subjetiva como fundamento de un placer con pretensiones de validez general en la mera apreciación de magnitudes.

En el contexto de las magnitudes a simple vista aparece sólo el entendimiento como el que guía a la imaginación, mediante conceptos numéricos destinados a mensurar, poniendo en marcha el proceso de estimación lógica de magnitudes, no obstante, en la necesaria comprensión para la representación de las magnitudes la imaginación provee del esquema al entendimiento, desplegándose hacia el infinito sin oposición y permitiendo la comprensión de lo múltiple en la intuición.

Deriva de ello una relación colaborativa entre imaginación y entendimiento en el ámbito de la estimación matemática de magnitudes, puesto que el entendimiento guía la imaginación en su proyección hacia el infinito a través de conceptos numéricos y la imaginación suministrando un esquema al entendimiento, en el sentido de constituir una unidad en la multiplicidad.

En la estimación matemática de las magnitudes el entendimiento queda satisfecho, cumpliendo en este caso la finalidad de la medición y en el caso de la imaginación en relación con el entendimiento, *elige* como unidad la magnitud que puede abarcar en un momento<sup>39</sup>.

La razón reclama la totalidad a través de las magnitudes dadas, incluso para aquello que no será aprehendido completamente, juzgando las representaciones como totalmente establecidas, por lo cual requiere la comprensión de una intuición y una exposición para todos los miembros numéricos de una progresión creciente, generando de este modo el juicio que concibe lo infinito como totalmente dado.

Esto converge en la posibilidad de pensar lo infinito más allá de los sentidos, no como unidad de medida sino que para pensar lo infinito sin contradicción, necesitando así

---

<sup>39</sup> Kant propone como ejemplo un pie o una vara, o si se elige una milla alemana o un diámetro terrestre, los cuales pueden ser aprehendidos pero no comprendidos, operando aquí la *comprehensio lógica* de los conceptos numéricos, que se extienden hacia el infinito.

de una facultad suprasensible que no depende de la intuición, aunque necesita de ésta como substrato del mundo; al respecto Kant dice:

*“se comprende totalmente bajo un concepto lo infinito del mundo sensible en la estimación de magnitudes puramente intelectual, a pesar de que en la estimación matemática por medio de conceptos numéricos jamás puede ser pensado de modo total. Aun una facultad de poder pensar como dado (en el substrato inteligible) lo infinito de la intuición suprasensible, rebasa toda medida de la sensibilidad; y es grande más allá de toda comparación, aun con la facultad de la estimación matemática; desde luego, no en el aspecto teórico con vistas a la facultad de conocer, pero sí como ampliación del espíritu que se siente capaz de rebasar los límites de la sensibilidad en otro aspecto (el práctico)”<sup>40</sup>.*

Luego, la *libertad* que hay en la concepción de lo *sublime* con relación a las magnitudes matemáticas se expresa en la actividad de la imaginación que provee del esquema al entendimiento, de tal modo que éste pueda cernir sobre aquellos los conceptos numéricos que se desplegarán infinitamente. Esto significa que la imaginación como necesario soporte estético para la representación y para todo conocimiento posible tiene en sus bases la posibilidad de elegir que se manifiesta en la unificación de la multiplicidad en la representación que permite el concepto, traspasando de esta forma el límite sensible desde el cual se inicia el proceso de conocimiento.

En relación con ello, observamos que el franquear los límites de la sensibilidad para configurar otra realidad para el conocimiento más allá de la actividad específica de la imaginación, es en sí mismo el despliegue de la libertad como superación de ciertos escollos que ofrece el mundo sensible, de tal modo la estimación de magnitudes estéticas profundiza la comprensión y rebasa los límites de la imaginación en el sentido de que la aprehensión progresiva requiere de una medida idónea en que el entendimiento se conjuga y al que la imaginación no logra llegar.

---

<sup>40</sup> *Ibíd.* P. 100.



### ***Lo sublime de la libertad y la “superación” de los sentidos***

La medida invariable de la naturaleza expresada en magnitudes se relaciona entonces en la *infinitud comprendida*, concepto que se contradice a sí mismo en cuanto es imposible la totalidad absoluta de un progreso sin fin. Por esto, los propios límites de la imaginación para comprender la magnitud de un objeto natural tienen un concepto de naturaleza basada en un substrato *suprasensible* que se fundamenta en ella misma y consecuentemente en nuestra capacidad de pensar, substrato que a su vez excede en su grandeza la medida de los sentidos, abriendo de este modo la posibilidad de juzgar como sublime no tanto el objeto como tal sino el estado de ánimo de tal percepción; en este pasaje Kant sostiene:

*“Por consiguiente aunque la facultad de juzgar estética refiere, en el juicio de lo bello, la imaginación en su libre juego al entendimiento, para coincidir con los conceptos de éste en general (sin determinarlos), en cambio, en el juicio de una cosa como sublime, aquella facultad se refiere a la razón, para coincidir subjetivamente con sus ideas (sin determinar cuales), es decir, dando lugar a un estado del espíritu conforme y compatible con ella, gracias al cual resulta la influencia de determinadas ideas (prácticas) en el sentimiento”<sup>41</sup>.*

Vemos que la facultad de juzgar estética con relación al sentimiento de lo sublime, abre en el vínculo entre subjetividad y razón la libertad como principio, entendiendo que *por un lado* no hay un concepto que predetermine la relación y *por otro lado*, el objeto no prescribe las posibilidades de la relación, comprendiendo que esta última tiene como base el sentimiento de la propia actividad cognoscitiva en que se conjugan la imaginación y la razón sin un límite claro y en una constante ampliación de sus posibilidades, donde la imaginación misma no sustenta plenamente la comprensión de estas ideas.

Por lo tanto, lo sublime matemático expresado en una medida contiene la posibilidad de su ampliación permanente, manifestando de esta forma que la capacidad de juzgar estética sobre lo sublime avanza hacia unidades mayores; cito

---

<sup>41</sup> *Ibíd.* P. 101.

*“el sentimiento de lo sublime en la naturaleza es respeto hacia su propia destinación, que mediante cierta subrepción (confundiendo un respeto hacia un objeto en vez del que responde a la idea de humanidad en nuestro sujeto), demostramos en un objeto de la naturaleza, que nos hace patente, la superioridad de la destinación racional de nuestras facultades de conocimiento comparadas con la sensibilidad.*

*El sentimiento de lo sublime es, pues, un sentimiento de desagrado provocado por lo inadecuado de la imaginación, en la estimación estética de magnitudes a la estimación por la razón, concomitante a un sentimiento de agrado provocado por la coincidencia precisamente de este juicio de lo inadecuado de lo más alto de la facultad sensible con las ideas de la razón, en cuanto la aspiración a éstas es ley para nosotros”<sup>42</sup>.*

Con relación a la cita, en el sentimiento de lo sublime hay un juego entre la imaginación y la razón, lugar en el que se produce un desacuerdo entre éstas pues aún cuando la imaginación hace un máximo esfuerzo para constituir una unidad en la estimación de magnitudes, ésta se encuentra referida a algo absolutamente grande y por consecuencia a la razón y a sus leyes, lo que significa configurar una medida suprema.

El límite de la representación de las magnitudes *reales* se ve ampliado por las magnitudes numéricas que, extienden las posibilidades de la imaginación con relación a la comprensión estética de aquellas, aunque en este punto el sentimiento de desagrado es la señal a través de la que la imaginación ha experimentado un límite y por ello, aquel se representa de acuerdo a un fin que es la expresión de la necesaria ampliación de la imaginación para que pueda concordar con la razón.

Esta idea es la del *todo absoluto*, la discordancia de la facultad de la imaginación con relación a los fines de la razón, de tal forma que el juicio estético al ser subjetivo y teniendo una finalidad es para la razón una fuente de ideas donde la comprensión intelectual que es superior a toda comprensión estética, supone que lo agradable del objeto sea sólo a partir de su contrario.

Para Kant, ello se manifiesta en el concepto de lo absolutamente grande, el que está vinculado con las leyes de la razón en cuanto el despliegue racional numérico estimula a que la imaginación expanda sus posibilidades en una relación de cercanía-lejanía con las leyes de la razón, pues *por una parte* tiende a ceñirse a un determinado fin materializado en

---

<sup>42</sup> *Ibíd.* P. 103.

la adecuación racional, pero *por otra parte* la imaginación sostiene una lejanía, ya que no puede dar garantía de ajustarse a una ley sino que sólo a reglas.

Por ello, la *libertad* se manifiesta *productivamente* en la posibilidad de extender los límites de la imaginación pero también negativamente, en cuanto la imaginación mantiene un substrato irreconciliable con las leyes de la razón, aspecto que es entendido como el substrato inherente para la constitución de la subjetividad.

### ***Sobre la potencia de lo sublime en la naturaleza***

Para la facultad de juzgar estética la naturaleza es *potencia*, pues tiene la capacidad de superar grandes obstáculos y consta de una dinámica sublime que, a su vez, genera temor. En este escenario aparecen los sentimientos de finitud y límite en los que el ser humano se encuentra de frente a su inconmensurabilidad y al mismo tiempo, la razón abre una medida no sensible que contiene la infinitud como unidad. Elemento que despliega el poder de las facultades cognoscitivas, al extender desde la capacidad racional las posibilidades de comprensión del sujeto sobre la naturaleza, donde esta última resulta pequeña ante la potencia de estas facultades.

Esta concepción de lo sublime, en que la naturaleza en un primer momento rebasa absolutamente nuestra capacidad de comprensión poniendo en escena nuestros límites, crea la condición para configurar en la práctica del juicio estético la independencia del sujeto con relación a la naturaleza, generando una cierta superioridad frente a ella pues si bien el hombre sucumbe frente a la naturaleza puede hacerlo sin la necesidad de humillarse frente a ésta.

Por lo tanto, el juicio estético sobre lo sublime supera el temor ante la naturaleza, despertando en nosotros la capacidad de considerar pequeño aquello que puede ser motivo determinante de nuestros acontecimientos (bienes, salud, vida, etc.), para tomar esa potencia -no como una forma de desafectarnos de aquellas determinaciones- sino que para no inclinarnos frente a las fuerzas naturales, “[p]or consiguiente, en este caso llamamos sublime la naturaleza simplemente porque eleva la fantasía a la exposición de aquellos

*casos en que el espíritu puede hacerse sensible la propia sublimidad de su destinación, aun por encima de la naturaleza*”<sup>43</sup>.

Cabe señalar que el juicio estético de lo sublime no corresponde a un elemento de la naturaleza sino de nuestras facultades cognoscitivas en relación con la naturaleza, es decir, es la capacidad de reafirmarnos racionalmente como seres autónomos en cuanto somos capaces de juzgar más allá del temor y de los límites de la naturaleza.

En el juicio sobre lo sublime hay una relación violenta de la razón con la imaginación que, en la práctica la amplía para generar la posibilidad de vislumbrar el infinito que para la imaginación es el *abismo*. En este ámbito, este juicio también tiene consecuencias en la pretensión de validez general, orientándose a una *praxis* que implica lo moral, de tal manera que establece los cimientos para que podamos representarnos principios que permiten sortear los acontecimientos de la naturaleza.

Por esto, lo que caracteriza los juicios estéticos sobre lo sublime es que gustan por su resistencia y “superación” de los sentidos, pues tienen en común con el juicio sobre lo bello la validez universal y un motivo subjetivo.

La razón exige a la naturaleza lo incondicionado, la magnitud absoluta, *objeto de conocimiento* que lleva a la imaginación al límite ya sea en la ampliación matemática como en la potencia dinámica sobre el espíritu; momento en el que observamos que la imaginación se funde en la idea de *destinación de los objetos*, rebasando de este modo la propia imaginación para constituir la idea del *sentimiento moral*, juzgando teleológicamente la representación del objeto.

Así, se concreta *lo sublime* tanto por su resistencia ante los sentidos como también por la coincidencia de la idoneidad de la representación de la naturaleza para un posible uso *suprasensible*, específicamente en la representación racional de la necesidad de una ley expresada en el valor supremo de lo bueno; Kant lo describe de la siguiente forma:

*“Lo absolutamente bueno juzgado subjetivamente por el sentimiento que inspira (el objeto del sentimiento moral), como la determinabilidad de las fuerzas del sujeto por la representación de una ley absolutamente innecesaria, se distingue, sobre todo por la modalidad, de una necesidad fundada*

---

<sup>43</sup> *Ibíd.* P. 108.

*en conceptos a priori, que contienen en sí no sólo la aspiración sino la exigencia de que todos den su aplauso, y, en realidad, no pertenece a la facultad de juzgar estética, sino a la intelectual pura; tampoco se predica en un juicio meramente reflexionante, sino determinante y no de la naturaleza sino de la libertad”<sup>44</sup>.*

En la cita observamos cómo lo sublime articula el vínculo con la libertad, en la medida que despliega en su juicio estético una resistencia ante los sentidos para de esta manera crear las condiciones de la coincidencia entre el límite de la propia naturaleza como fenómeno y la posibilidad de exceder dichos límites en la representación de una ley universal y necesaria que converge en el deber.

El límite experimentado por la sensibilidad del sujeto ante la naturaleza, al implicar la exaltación de la finitud y el temor del hombre paralelamente, abre la posibilidad de pensar lo inaccesible de la naturaleza a través de la representación del sentimiento moral que en su despliegue conecta sensibilidad y racionalidad, fundamentando las bases para que el juicio moral del sujeto se exprese como autonomía.

### ***La libertad: entre lo bello y lo sublime***

Lo bello al exigir la representación de la cualidad del objeto que puede reducirse a conceptos (aunque en los juicios estéticos no opere tal reducción) implica estar atento a la finalidad del sentimiento de agrado.

Lo que gusta en el mero juicio es lo bello sin mediación de la sensación y según un concepto del entendimiento. Por ello, podemos atisbar que el rol de la imaginación en el juicio estético sobre lo bello pasa por la capacidad de crear condiciones para que las diversas representaciones que unifican la diversidad de lo sensible, tengan posibilidades siempre abiertas para la creación artística, pero más allá de ello para la creación del conocimiento y de la subjetividad que se *despliega* en dicha práctica. En esta perspectiva, el juicio estético sobre lo sublime lleva a la práctica la relación entre lo sensible de la naturaleza como motor para la representación de un elemento suprasensible.

---

<sup>44</sup> *Ibíd.* P. 113-114.

A raíz de lo mencionado anteriormente, deducimos que la libertad tiene dos grandes dimensiones, expuestas por su relación con los juicios estéticos sobre lo bello, donde prevalece el *principio subjetivo* y con los juicios estéticos sobre lo sublime, donde la libertad es el fundamento para la aplicación del *principio de causalidad*.

Los juicios sobre lo bello permiten la *interacción productiva* entre imaginación y entendimiento sin el sometimiento de una facultad a la otra, característica que abre la posibilidad para la práctica de la libertad desde un principio subjetivo con la pretensión de una validez general.

En los juicios sobre el sentimiento de lo sublime la libertad actúa como parte del principio de causalidad por medio del cual la imaginación traspasa sus límites, puesto que la facultad de la razón abre la posibilidad de extender la capacidad de representación empírica para asentar un principio incondicionado.

De esta forma, la libertad a partir de los juicios sobre lo bello y lo sublime, se encuentra en un *tránsito* donde la imaginación tiene la atribución libre de erigir representaciones para constituir la subjetividad y el consecuente conocimiento que de ello se desprende, sin embargo, en el caso de lo sublime hay un condicionamiento que en lo bello no está, el cual se fundamenta en la preeminencia de la razón y sus conceptos por sobre los sentidos.

En ambos casos hay una tensión de la sensibilidad que genera la idoneidad hacia el sentimiento moral, pues según Kant lo bello nos prepara para amar algo sin interés y lo sublime para elevar principios en que lo relevante es lo bueno.

### **1.5. La libertad paradójica de lo bello y lo sublime**

El juicio estético sobre lo sublime implica una *superación* de la libertad de la imaginación, determinándola por una ley teleológica de uso empírico. Esta transformación de la imaginación abre potencialidades que le son *desconocidas*, permitiendo ver aquellos elementos colosales y desbordantes que la naturaleza presenta no sólo como expresión de la finitud del hombre que percibe, imagina y proyecta su existir en aquel momento, sino como

la reafirmación de sí mismo, en cuanto sujeto autónomo que es capaz de erigirse por sobre la naturaleza<sup>45</sup>.

La acción de la imaginación cuando está sujeta a la razón puede conducir a equívocos en su concepción, en el sentido de radicalizar la idea en que su aplicación a lo sublime neutraliza sus verdaderas posibilidades por la representación de un elemento suprasensible que se mantiene en el *misterio*, aún cuando no debemos olvidar que la razón a la que se adecúa la imaginación no tiene un concepto determinado, lo que da pie a la pregunta por hasta qué punto dicha indeterminación de la razón permite la puesta en marcha de una libertad más plena. En este sentido Kant manifiesta:

*“En realidad, es indudable que no cabe concebir un sentimiento de lo sublime de la naturaleza sin asociarle un estado de espíritu análogo al que se necesita para lo moral, y aunque el agrado directo por lo bello de la naturaleza requiera y cultive cierta liberalidad del modo de pensar, es decir, emancipando del mero goce sensual el placer, con ello se tiene más bien la representación de estar en juego la libertad que no de ejecutar algo con sujeción a una ley, asunto, éste último, que constituye la verdadera índole de la moralidad del hombre, en que la razón hace violencia a la sensibilidad, con la sola particularidad de que en el juicio estético sobre lo sublime, esa violencia es representada como siendo ejercida por la imaginación en tanto instrumento de la razón”<sup>46</sup>.*

En este escenario el carácter estético de los juicios provoca un cambio en el alcance de estos y en la libertad que se desprende de ellos, considerando que en la *estética trascendental* los juicios estéticos son puros y por consiguiente no están sujetos a estímulos de la naturaleza en cada caso distintos y variables, pues si esto ocurriese lo bello y lo sublime serían juicios teleológicos o fundados en impresiones sensibles, a partir de lo que perderían su carácter de *estéticos* en el caso de los primeros y su *formalidad*, en el caso de los segundos.

En contraste con ello la *finalidad estética de la facultad de juzgar* se sostiene en la *ocupación de la imaginación en sí misma*, independiente de las impresiones de los sentidos y de los conceptos abstractos que si bien pueden dar legalidad al juicio no serán

---

<sup>45</sup> Cf., *Ibíd.* P. 117: “(...) la facultad de juzgar estética encaminada a elevarse; a la acomodación con la razón (sin un concepto determinado de ésta), representa el concepto como subjetivamente idóneo, aún mediante la inadecuación objetiva de la imaginación en su máxima ampliación con la razón (como facultad de ideas)”.

<sup>46</sup> *Ibíd.* P. 116.

expresiones de una facultad de juzgar libre, puesto que es la facultad de juzgar en su libertad la que determina la libre ocupación del sujeto que conoce y de esta forma, el placer por los objetos dependerá del lugar en que pongamos la imaginación.

Luego, no podemos dejar de preguntarnos por la efectividad real de una facultad de juzgar que no concite un interés en algún objeto o cosa considerando que la belleza y sublimidad intelectuales no son expresiones completamente correctas pues hay representaciones estéticas que no se materializarían si fuésemos inteligencias puras, ya que implican un interés de los sentidos que cimienta el placer intelectual.

### ***Libertad interior, ley moral y el placer por el gusto común.***

*“En efecto, lo inescrutable de la idea de la libertad cierra el paso a toda exposición positiva, y la ley moral es en sí misma suficiente en nosotros y originariamente determinante, de suerte que ni siquiera permite que busquemos un motivo de determinación fuera de ella”<sup>47</sup>.*

En este horizonte, el placer intelectual puro e incondicionado se identifica con la ley moral pues implica una potencia que se ejerce en el hombre y en cada una de las partes de las facultades cognoscitivas, involucrando que el placer que esta ley pone en práctica niega hasta cierto punto la sensibilidad para adentrarse en una interioridad inconmensurable de esta facultad suprasensible, ya que despliega lo que Kant denomina: *libertad interior*.

El juicio estético puro que contiene una finalidad en sí misma que es intelectualmente bueno, se representa no tanto en el sentimiento de lo bello sino que en lo sublime, extendiéndose más allá del sentimiento del amor ya que éste contiene afecciones<sup>48</sup>, por lo cual se manifiesta en el sentimiento del respeto que expresa la violencia de la ley racional por sobre la sensibilidad, desarrollando así la posibilidad de acción en base a principios dictados por el ejercicio reflexivo que da contenido a la voluntad: “[p]or consiguiente, lo sublime necesita siempre una relación con el modo de pensamiento, es

---

<sup>47</sup> *Ibíd.* P. 123.

<sup>48</sup> Las afecciones para Kant obstaculizan la elección libre, puesto que son asimilables a la ceguera del espíritu para poder reflexionar libremente sobre sus principios y fines. Ahora, Kant distingue entre afecciones y pasiones, pues, las primeras obstaculizan la libertad del espíritu, mientras que las segundas, la suprimen.



*decir, con máximas que proporcionen a lo intelectual y a las ideas racionales una preeminencia sobre lo sensible”<sup>49</sup>.*

Hay un *carácter común* del juicio de gusto expresado en una naturaleza intrínseca que lo hace pluralista, pues se sostiene en la posibilidad *a priori* donde el sujeto que lo realiza puede extenderlo a otros más allá de una ley empírica, orientándose hacia el *cómo debe juzgarse*, encontrando de este modo un principio incondicionado que expresa el vínculo entre placer y representación.

Por lo anterior, es preciso una analítica de los juicios estéticos que permita abrir la investigación hacia materias superiores en que el gusto dirige dicho examen desde la perspectiva de unos principios *a priori* que constituyen la posibilidad de aprobación o desaprobación.

En este ámbito, tenemos el apoyo de un principio *a priori* que deductivamente legitima el placer o disgusto con relación a la forma del objeto en la naturaleza. Esta relación se fundamenta en la idoneidad protagonizada por el vínculo entre objeto y figura, nexo que no se manifiesta en conceptos sino por la *aprehensión de la forma* que manifiesta a su vez una conformidad con la facultad de los conceptos y con la representación de estos.

En este contexto, se realiza la diferencia entre lo bello y lo sublime pues este último sentimiento racional se aleja de la naturaleza, teniendo un fundamento que está en la facultad de la razón como pensamiento vinculado con la naturaleza humana que no tiene como principio la forma de un objeto en particular. Cuando se pronuncia un juicio estético sobre lo sublime de la naturaleza (si éste no se encuentra en relación con la perfección que lo hace un juicio teleológico) el objeto al que se refiere no tiene forma, por lo tanto genera la pregunta por la posibilidad de encontrar un fundamento subjetivo para deducir aquellos juicios.

Por ende, en cuanto el *juicio estético* sobre lo sublime tiene una naturaleza arraigada en la facultad cognoscitiva del hombre requiere de que el fundamento para su deducción, esté en la relación de sus facultades no dependiendo de la relación con el objeto sensible sino que con la capacidad racional que provee de sustento a la voluntad, creando las condiciones racionales para que lo sublime se exprese, universal y necesariamente.

---

<sup>49</sup> *Ibíd.* P. 122.

### *La deducción libre de los juicios sobre la belleza*

El juicio de gusto sobre la belleza tiene la característica de ser a la vez necesario y universalmente subjetivo, la pretensión de validez general -que implica la idoneidad subjetiva como principio que no se apoya en conceptos- tiene su fundamento en la autonomía del sujeto que juzga sobre el sentimiento de agrado.

Juicio que oscila entre la validez universal *a priori* expresada en el juicio singular y la necesidad que no requiere suponer la libertad como un elemento *a priori* que emana de la razón, ni tampoco fundarse en el entendimiento, puesto que la facultad de juzgar demostrará que la *representación empírica de la forma de un objeto* se expresa en el juicio singular y debe ser ampliado hacia los otros.

Emerge nuevamente la interrogante de cómo es posible que algo pueda agradar en el mero juzgar sin atenerse al objeto sensible ni al concepto. A partir de ello, en el juicio de gusto sobre la belleza hay un proceso de demostración y su potencia radica en el despliegue que configura una libertad en constante manifestación que no se manifiesta anticipadamente, sino que es ejercida subjetivamente, pues pone en práctica la autonomía del sujeto.

En este sentido, tampoco la libertad se encuentra remitida a una ley universal que ejerce violencia hacia la sensibilidad, desde el constructo formal teórico que impone la forma antes del ejercicio del propio pensamiento sino que lo bello se manifiesta libremente cuando la creación de las propias representaciones está en sintonía con la posibilidad de una validez general. Desde esta matriz, el juicio el *juicio de gusto sobre el sentimiento de lo bello autónomo es a priori*, pues determina su objeto con relación al sentimiento de placer e implica la extensión del juicio para todos<sup>50</sup>.

Así, podemos decir que estos juicios no se determinan del todo por argumentos empíricos sino por reglas *a priori* que lo definen precisamente, dentro de las cuales se encuentra la posibilidad del beneplácito de los otros. Por consecuencia, es un juicio singular sobre el objeto que tiene validez subjetiva pues pretende extenderse a todos los sujetos

---

<sup>50</sup> Kant propone el siguiente ejemplo: decir que *esta flor es bella* implica reconocer en este juicio la posibilidad de que ese agrado sea para todos, a partir del cual aparece la disyuntiva orientada a saber cuál es el factor determinante en la elaboración del juicio, si la cualidad de la flor misma o la cualidad de nuestro tamiz perceptivo.

como si tuviese una validez objetiva; Kant lo ejemplifica así: *el tulipán es bello porque me causa placer*.

### ***La libertad del juicio de gusto y la necesidad del juicio reflexionante***

Si la deducción de lo bello implica que el concepto del objeto es subsumido por el principio de gusto la existencia de este concepto es imposible, pues sería necesario sentir agrado directamente en la representación del objeto, cuestión que ningún argumento puede garantizar; Kant lo enuncia de la siguiente forma:

*“la crítica del gusto misma es solo subjetiva con respecto a la representación mediante la cual nos es dado un objeto: es el arte o ciencia de poner bajo reglas las mutuas relaciones del entendimiento y de la imaginación en la representación dada (sin referencia a sensación o conceptos precedentes), y, por lo tanto, su acuerdo o desacuerdo, determinándolos de acuerdo con las condiciones de esas reglas”<sup>51</sup>.*

En este contexto, la crítica del gusto es *arte* cuando muestra al objeto a través de ejemplos y *ciencia*, cuando la facultad de conocimiento deduce la posibilidad de hacer ese juicio. En este ámbito el juicio de gusto tiene un principio subjetivo que excluye la identificación de éste con el juicio lógico pues este último subsume la representación en conceptos del objeto, por lo que la condición de los primeros se funde en la condición subjetiva formal de los mismos que está integrada por objetos y conceptos; cito:

*“Es decir, precisamente porque la libertad de la imaginación consiste en esquematizar sin concepto, el juicio de gusto tiene que apoyarse en una simple sensación de las facultades que se avivan recíprocamente: de la imaginación en su libertad y del entendimiento con su legalidad, o sea, en un sentimiento que permita juzgar el objeto por la idoneidad de la representación (mediante la cual es dado un objeto) para fomentar las facultades de conocimiento en su juego libre; y el gusto, a título de facultad de juzgar subjetiva, contiene un principio de subsunción, pero no de intuiciones bajo conceptos sino de la facultad de las intuiciones o exposiciones (es decir, de la imaginación) bajo la*

---

<sup>51</sup> *Ibíd.* P. 134-135.

*de los conceptos (es decir, el entendimiento), en cuanto la primera coincide en su libertad con la última en su legalidad”<sup>52</sup>.*

Desde este escenario es posible decir que la libertad entendida desde la dinámica de la formulación de los juicios de gusto sobre lo bello supone que la imaginación puede diseñar el esquema a partir de un objeto determinado, sin depender de conceptos predeterminados, pues la posibilidad de juzgar la representación de un objeto bello y su consecuente idoneidad despliega a través del gusto una subsunción para que la libertad de la imaginación y el entendimiento en su legalidad, converjan.

Los sentimientos de agrado-desagrado van unidos a la representación del objeto, produciendo así un juicio estético que no se reduce a la sensación, puesto que en la medida que se pretende ir más allá del individuo para extender dicho placer a todos, este juicio pasa a tener la categoría de ser formal y reflexionante, reafirmando el principio subjetivo que ya mencioné.

En este punto Kant visualiza un problema fundamental de los juicios de gusto que se relaciona con la deducción de estos en el horizonte de su posible necesidad, a saber, no se trata simplemente de la subsunción del objeto a un concepto *a priori*, en cuanto ley del entendimiento sino que la facultad de juzgar subjetiva es *tanto objeto como ley*.

Los juicios de gusto serían sintéticos en la medida que van más allá del concepto y la intuición generando un predicado que es un conocimiento nuevo, por lo cual la representación del sentimiento de agrado tiene la pretensión de ser universal exigiendo el asentimiento de todos.

Precisamente, las reglas formales del juicio son subjetivas pues mantienen independencia con relación a la sensibilidad y a un concepto particular, pues la subjetividad del juicio supone una coincidencia de la representación y las condiciones de la facultad de juzgar con una validez supuesta para todos.

En este territorio, se destaca la igualdad de las condiciones subjetivas de los hombres en relación con las energías cognoscitivas puestas en juego en el conocimiento,

---

<sup>52</sup> *Ibíd.* P. 136.

esto es pueden comunicar sus representaciones, sus conocimientos y este juicio no va unido a conceptos ni razones determinantes.

De este modo los *juicios reflexionantes* inmersos en el contexto de los juicios de gusto se encuentran en una relación compleja con la idea de su necesidad, pues desde un punto se despliegan con independencia del concepto a priori y respecto a la sensibilidad, sin embargo, desde otra óptica es posible observar que el juicio de gusto actúa reflexivamente como un punto de encuentro entre la representación y las condiciones que permiten la facultad de juzgar, las que al unísono pretenden la validez universal que tiene un carácter político.

Por consecuencia el juicio de gusto no se legitima sólo por su formalidad ni tampoco en las representaciones de los objetos sino que en la comunicabilidad del juicio, en el alcance estético que la representación subjetiva puede tener en los otros: en el *interés* común que suscite.

### ***El sensus communis como expresión de libertad***

La particularidad de la sensación está en que puede ser representada y comunicada a los otros. El placer por lo bello supone la reflexión sobre el sentimiento de agrado que acompaña la aprehensión común de un objeto por la imaginación en relación con la facultad del entendimiento, a saber, hay una convergencia de las facultades cognoscitivas en la libertad, salvaguardada por la subjetividad inherente a la reflexión del juicio estético.

En tensión con lo anterior, está el placer por una acción moral que no se relaciona con el goce en sí mismo, con el gusto por la actividad que no está sujeta a una idoneidad libre sino que a unos conceptos *a priori* que la legitiman, haciendo que su comunicabilidad necesaria y universal sea racional.

Aquello se expresa en el sentimiento de lo sublime en la naturaleza, ya que en éste nos encontramos con la contemplación que trasciende la finitud a través de la percepción de una *destinación* suprasensible, fundamentada moralmente: *el placer está mediado por la razón que dispone el placer hacia la ley moral.*

La reflexión de la facultad de juzgar en Kant se asocia con el sentido de la verdad, de la justicia, de la conveniencia que no significa quedarse en el conocimiento vulgar o permanecer en el conocimiento de los sentidos sino que justamente en poder llegar a las facultades superiores.

*Sensus communis* se refiere a un *sentido comunitario*, en que la facultad de juzgar (*a priori*) como idea es una reflexión que implica el modo de representación de los demás con la motivación de no confundir los elementos subjetivos con los objetivos, puesto que pueden distorsionar los juicios. De esta suerte, la facultad de juzgar implica una relación con los otros, en el sentido de fortalecer los juicios a través de la abstracción que permite *superar* las emociones y atractivos para arribar a una regla general.

El pensar por sí mismo, el pensar poniéndose en lugar del otro y el estar de acuerdo consigo mismo son máximas del entendimiento que no corresponden al gusto, pero Kant decide usarlas como una forma de ilustrar los principios de esta crítica, por lo cual la *primera*, es el despliegue de un pensamiento libre de prejuicios y jamás pasiva que, tiene como contraparte la heteronomía expresada en su ejemplo más excelso que es la *superstición*, la que es equilibrada en la constitución de un sujeto que es capaz de darse la ley a sí mismo y capaz de sostener una actitud negativa, que Kant expresa así, cito:

*“Ilustración se llama al emanciparse de la superstición, porque aunque tal denominación corresponda en general a todo emanciparse de prejuicios, la superstición merece calificarse de prejuicio por excelencia (in sensu eminenti) porque la ceguera en que nos sume y que nos exige, aun como obligada, es lo que mejor pone de manifiesto la necesidad de ser guiado por otros, y, por lo tanto, el estado de una razón pasiva”<sup>53</sup>.*

En relación con la segunda máxima Kant sostiene que el hombre al tomar distancia de las condiciones subjetivas del juicio para reflexionar sobre su propio juicio, debe tener como punto de referencia a los otros para ponerse en el lugar de ellos.

La tercera máxima es la más difícil de alcanzar pues conlleva el desarrollo de las anteriores hasta el punto de ser una habilidad, en síntesis la primera corresponde al *entendimiento*, la segunda a la *facultad de juzgar* y la tercera a la *razón*.

---

<sup>53</sup> *Ibíd.* P. 144.

De acuerdo a ello, el gusto es sentido común –*sensus communis aestheticus*- y la facultad de juzgar estética tiene un sentido comunitario, pues se denomina sentido por el efecto de la reflexión sobre el espíritu, ya que el gusto podría ser definido como *la capacidad de juzgar aquello que hace comunicable universalmente nuestro sentimiento - causado por la representación- sin que este mediando un concepto.*

La comunicación de los pensamientos entre los hombres requiere del nexo prolífero entre imaginación y entendimiento, donde se despliegan las asociaciones entre intuiciones y conceptos e inversamente, surge desde aquel nexo el conocimiento que tiene una legalidad amparada en los conceptos como producciones libres del juego protagonizado por las facultades de conocimiento: “[s]olamente en el caso de que la imaginación en su libertad despierte el entendimiento y, éste sin conceptos, ponga la imaginación en un juego regular, se comunica la representación, no como pensamiento, sino como sentimiento interno de un estado idóneo del espíritu”<sup>54</sup>.

La libertad se relaciona de forma más profunda con la facultad que media entre el entendimiento y la razón, desplegándose a través de la capacidad de generar representaciones de las cosas, el mundo y de sí mismo, de tal modo esta facultad actúa como un elemento *coaxial* en el sentido de relacionar creativamente tanto el principio subjetivo que la constituye con la pretensión de validez general, donde los otros se constituyen como agentes constituyentes de esta validación.

Entonces, la libertad de la facultad de juzgar consta de un sentido estético-político, pues las representaciones que la facultad de juzgar examina al no tener un concepto que las subsuma, abren una relación recíproca entre entendimiento e imaginación para producir las representaciones que podrán constituir las ideas, los conceptos y teorías que de allí pueden nacer, sin dejar de lado que lo más importante de lo planteado no es tanto el avanzar hacia una facultad superior sino la capacidad en que el hombre pueda constituirse en sujeto de pensamiento, reflexionando desde los otros y buscando ser coherente consigo mismo.

---

<sup>54</sup> *Ibíd.* P. 145.

### *El gusto como capacidad de comunicar lo bello*

El juicio de gusto sobre lo bello no implica un interés vinculado a una razón determinante, lo que no quiere decir que no exista interés, sin embargo éste no es directo, ya que el gusto debe ir asociado a otra cosa para que el placer que de él se desprende genere el agrado por la existencia del objeto.

En este campo el placer por el objeto tiene una doble dimensión, la *primera* es empírica, entendida como algo inherente a la naturaleza intelectual; la *segunda* se refiere a la cualidad de la voluntad de ser determinada *a priori* por la razón, sirviendo ambas de fundamento para el placer percibido ante un objeto que gustó, sin referencia a algún interés distinto. Lo bello empíricamente sólo interesa en sociedad, pues se basa en la naturaleza sociable de la especie humana, por lo cual el gusto en cuanto posibilidad de comunicar el sentimiento propio a través de la facultad de juzgar, reafirma el vínculo estético-político.

Aún así, nuestro autor sostiene que si bien dicha naturaleza es importante, lo fundamental es explorar el *juicio de gusto a priori*, no dependiendo en cada caso de los acontecimientos particulares ni tampoco desconociendo el interés, pues el sentido en el que se orienta se relaciona con generar un puente, un engarce, entre el goce sensible y el sentimiento moral, en términos de dar al gusto la ocupación que merece para lograr vincular las facultades que permitan constituir una legislación.

Se sigue de esto que el interés empírico por el gusto, reflejado en la naturaleza social del hombre, al estar inmersa en las inclinaciones y las pasiones puede conducir a ciertos errores. Existe una tendencia en que se asocia el sentimiento por lo bello con una suerte de tendencia del sentimiento moralmente bueno, la cual se disipa cuando se observa en la práctica que el ser asiduo a lo bello artísticamente está vinculado a sentimientos como la vanidad, obstinación y en general las pasiones, causa por la que se vuelve necesario realizar un análisis más exhaustivo de aquella relación, que vaya más allá de las superficialidades.

En este *territorium*, se aceptan los riesgos de hacer una relación entre ambos sentimientos a partir de las bellezas expresadas en el arte y el uso artificial de las bellezas naturales para hacer arreglos decorativos, no obstante para nuestro autor existe la



posibilidad de relacionar a las personas que tienen una cercanía a las bellezas naturales con la posibilidad de que éstas tengan mayor susceptibilidad hacia el sentimiento moral de lo bueno, por ejemplo: la contemplación en soledad de una flor silvestre en un bosque nativo implica que para el observador exista un interés directo e intelectual por esta belleza natural, un interés por la forma y por la existencia de la flor, sin que por ello predominen los estímulos de los sentidos ni tampoco que se asocie a un fin determinado.

### ***El arte bello y la producción de libertad***

El arte es entendido como aquello que es *producido con libertad* y que tiene a la razón como fundamento. En este sentido es arte lo que es dispuesto por el hombre, *primero* como representación y *segundo*, como habilidad para llevar a cabo la obra.

Desprendiéndose de ello una escisión en la que está *el arte liberal*: considerado como un juego que implica una ocupación agradable y por otra parte, está *el artesanado* que al tener una retribución por su trabajo supone una labor desagradable o atractiva por su retribución, cuestión que por cierto es discutible.

Tenemos por lo tanto que sólo el arte es bello, de tal forma que existe crítica de lo bello y no *ciencia de lo bello*<sup>55</sup> pues si existiese esta última no habría juicio de gusto. En este sentido se distinguen dos tipos de arte, por *una parte el mecánico*: que se orienta hacia el conocimiento de un objeto posible, limitándose a ejecutar actos para convertirlo en realidad y por *otra parte el estético* que, tiene como propósito inmediato el sentimiento de agrado. Este tipo de arte puede ser agradable o bello según el fin que persiga, sea que el agrado acompañe las representaciones como meras sensaciones o como medios de conocimiento.

El arte agradable tiene como finalidad el goce, pues es medio para provocar diversión, regocijo y entretenimiento, ejemplificados en un festín donde el acompañamiento musical más allá de reclamar la atención concentrada de los invitados está destinado a

---

<sup>55</sup> Este concepto se relaciona con los diversos conocimientos que hay que tener para conocer y practicar el arte, a saber, historia, lenguas antiguas, filosofía, etc.

animar las conversaciones libres de los invitados que ven exaltados sus espíritus. Kant expresa lo siguiente:

*“Arte bello es, por el contrario, un modo de representación idóneo por sí mismo y que, aun sin finalidad, estimula el cultivo de las fuerzas espirituales para la comunicación social.*

*La comunicabilidad universal de un agrado implica ya en su concepto, que este agrado no puede serlo de goce, proveniente de (la) mera sensación, sino que tiene que serlo de la reflexión; y así, el arte estético, como arte bello, es el que tiene como norma la facultad de juzgar especulativa y no la sensación”<sup>56</sup>.*

El arte es bello en la medida que se parece a la naturaleza, de esta forma la sensación de libertad que en el arte bello se materializa se relaciona con el libre juego de las facultades conforme a un fin que es la posibilidad de su comunicabilidad universal sin el apoyo de conceptos: *“(…) bello es lo que gusta en el mero juicio (no en la sensación sensorial ni mediante un concepto)”<sup>57</sup>.*

El arte bello está vinculado a ciertas reglas que corresponden a un fin, entendiendo que este arte tiene elementos mecánicos que responden a cierto trazado metodológico, razón por la que se relaciona necesariamente con lo académico, puesto que allí se generan las críticas, retroalimentaciones y el aprendizaje histórico que permite desarrollar las perspectivas posibles, sirviendo de asidero para que el genio pueda ejercitar las técnicas para elaborar su obra.

En este ámbito, el gusto es parte de la facultad de juzgar y no determina la belleza de la obra sino que más bien a través de su ejercitación mediante la labor de rectificación, adecúa la forma al pensamiento, fomentado de este modo el juego de las facultades que no va en detrimento de la libertad, por lo tanto la *forma grata* es el vehículo que comunica, manifestando que el arte bello está constituido en torno a un fin que mantiene cierta libertad.

---

<sup>56</sup> *Ibíd.* P. 156.

<sup>57</sup> *Ibíd.* P. 157.

### ***La facultad de la imaginación como productora de libertad***

Hemos expuesto la importancia del libre juego de las facultades que operan en los juicios estéticos, por lo que se hace necesario detenerse en la facultad de la imaginación en cuanto es productora de las representaciones.

Kant la describe como una facultad de conocimiento que es poderosa en la creación y que es parte fundamental de las facultades cognoscitivas, entendiendo esto último como el principio para representar ideas estéticas; representaciones que son parte de un flujo del pensamiento que estimulan la reflexión aún cuando puedan no tener un pensamiento determinado o concepto adecuado a la representación.

La imaginación se nutre de la naturaleza, extrayendo de ella los materiales que son elaborados e incluso transformados en otra cosa que puede *superar* la naturaleza.

Las representaciones que produce son ideas que aspiran a ir más allá de los límites de la experiencia dada para abrir otras posibilidades de experiencia, acercándose a una exposición con conceptos racionales que le dan realidad objetiva, sin dejar de lado que por ser intuiciones internas no pueden tener un concepto que se adecue absolutamente. Kant lo describe del siguiente modo:

*“Pues bien, si se somete a un concepto una representación de la imaginación, correspondiente a la exposición de aquel, pero que por sí sola da tanto que pensar como nunca podría comprenderse en un concepto determinado, con lo cual el concepto mismo se ensancha estéticamente de modo ilimitado, la imaginación es creadora en este caso y pone en movimiento la potencia de las ideas intelectuales (la razón) para que, con motivo de una representación (cosa que ciertamente corresponde al concepto de objeto), piense más de lo que en ésta puede aprehenderse y ponerse en claro”<sup>58</sup>.*

De esta manera, la *imaginación* es la portadora de la *potencia estética* en el sentido de no estar sometida ni a la experiencia sensorial ni al concepto, puesto que al articular relaciones posibles que tanto en lo empírico como en lo conceptual tienen límites, permite crear efectos de sentido que son la expresión de la libre potencia que esta facultad

---

<sup>58</sup> *Ibíd.* P. 165-166.

despliega, comprendiendo por ello la posibilidad de crear representaciones, ideas y conceptos que cimienten la posibilidad de otras experiencias. Kant plantea lo siguiente:

*“la idea estética es una representación de la imaginación, asociada a un concepto dado, que en el uso libre de esa facultad va unida a una variedad tal de representaciones parciales que en vano se buscaría para ella una expresión que designara un concepto determinado, una representación, pues, que hace pensar de un concepto muchas cosas innominables cuyo sentimiento aviva las facultades de conocimiento e imprime espíritu a la letra muerta del lenguaje”<sup>59</sup>.*

Sin embargo, si la imaginación se usa sólo en este sentido se encontrará supeditada al entendimiento, teniendo que adecuarse al concepto dado, pero desde el punto de vista estético la situación cambia pues la imaginación tiene la libertad para proporcionar al entendimiento –más allá de la adaptación a un concepto- un material abundante que no fue elaborado por el entendimiento, de tal forma de poder aplicarlo no tanto objetivamente como subjetivamente para estimular las fuerzas del conocimiento. Es este el sentido de la figura del genio, ya que éste despliega un equilibrio entre imaginación y entendimiento que genera una proporción *natural* para crear ideas sobre un concepto establecido que pueden ser comunicadas a otros.

### ***La libertad del genio***

La idea estética como representación de la imaginación despliega el uso libre de dicha facultad generando una variedad de representaciones parciales. Las energías espirituales fusionadas de la imaginación y el entendimiento, constituyen al genio que el autor prusiano expresa así *“el genio consiste propiamente en la feliz proporción, que ninguna ciencia puede enseñar ni ninguna diligencia aprender, de descubrir ideas para un concepto dado, acertando, por otra parte, a expresarlas de suerte que el estado de ánimo subjetivo así provocado, como acompañamiento de un concepto, puede comunicarse a otros”<sup>60</sup>.*

---

<sup>59</sup> Ibid. P. 167-168.

<sup>60</sup> Ibid. P. 168.

En este sentido, es pertinente poner en escena que el genio tiene una proporcionalidad entre imaginación y entendimiento, una idoneidad *natural* que erige una subjetividad libre. En este contexto, la libertad en relación con la facultad de juzgar es concebida desde el entendimiento, pues esta facultad es la disciplina del genio que, lo hace recatado, miedoso y que le provee de una guía para seguir siendo idóneo. Estos elementos dan orden y claridad al pensamiento, generando la universalidad necesaria que proporciona continuidad a las ideas.

En el contexto de las bellas artes (elocutivas, figurativas y en el arte del juego de las sensaciones) existe la salvedad de que el arte bello tiene un concepto del objeto, marcando una diferencia importante con relación a la belleza natural en la que hay una reflexión en torno a una intuición dada, sin un concepto de lo que deba ser el objeto. El juicio de gusto se vincula con las formas bellas de estas artes sin atender a un fin.

### **1.6. *Antagonismo de los juicios de gusto: universalidad y fugacidad***

Es inherente a los juicios de gusto la oposición y la aspiración de ser universales, causa por la que la posibilidad de dichos juicios supone conceptos antagónicos que se expresan en la antinomia del gusto:

1. El prejuicio del que no tiene gusto depende del placer o dolor, por lo cual no tiene un fundamento para el asentimiento de otros.
2. *El gusto no puede disputarse*, Kant sostiene que el fundamento puede ser objetivo con relación al juicio de gusto, no obstante no tiene un concepto determinado.

Desde esta óptica la antinomia del principio del gusto es:

- a. Tesis: no se funda en conceptos, pues podría disputarse sobre él para su demostración.
- b. Antítesis: el juicio de gusto se funda en conceptos, ya que de lo contrario prescindiendo de su diversidad, ni siquiera podría discutirse sobre él.

Para esta antinomia, la solución es que el juicio de gusto debe referirse a algún concepto, pues de otra forma no podría tener validez universal, lo que no implica que éste haya de ser demostrado por un concepto. En este sentido, pueden haber dos tipos de conceptos que son los *determinables*, conceptos determinados por el entendimiento y por los predicados de la intuición sensible y los *indeterminables* que, corresponden al concepto racional suprasensible que determina los otros conceptos que no pueden ser determinados.

Sostiene el autor de Königsberg que el juicio de gusto al estar relacionado con el objeto de placer, por consecuencia tiene su fundamento en el juicio singular del individuo que percibe el placer y lo agradable ante el objeto de juicio.

Por consiguiente, este juicio necesita de un concepto que sea independiente de la intuición pero que no pierda su condición de concepto, por lo cual se constituye como un concepto racional suprasensible que sirve de fundamento al sujeto y al objeto como fenómeno, a través del que no se puede conocer nada.

En este territorio, dicho *concepto suprasensible*<sup>61</sup> que paradójicamente sirve de sostén al vínculo de las representaciones es un concepto que no permite conocer algo, pero que provee de las condiciones de posibilidad para que el juicio de gusto se erija como sostén donde la subjetividad tiene la idoneidad para realizar dicho juicio, pues como el autor lo plantea: “*es el sustrato suprasensible de la humanidad*”<sup>62</sup>; cito a Kant:

*“el concepto racional del sustrato suprasensible de todos los fenómenos, o también el de lo que tiene que servir de base a nuestra voluntad con respecto a la ley moral, o sea, el de la libertad trascendental debe ser, ya por su especie, un concepto inmostrable y una idea racional, mientras que la virtud lo es según grado, porque al primero en sí nada puede dársele que en calidad le corresponda en la experiencia, mientras que en la segunda ningún producto de experiencia de aquella causalidad alcanza el grado que la idea racional prescribe como regla”*<sup>63</sup>.

Luego, se destacan tres ideas según lo sostenido por nuestro autor: A) lo suprasensible en general como sustrato de la naturaleza, B) la misma como principio de

---

<sup>61</sup> Para Kant la idea estética es una representación de la imaginación que es impresentable, así como la idea racional del concepto, es indemostrable con relación a la razón.

<sup>62</sup> *Ibíd.* P. 194.

<sup>63</sup> *Ibíd.* P. 198.

idoneidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocimiento y C) también como principio de los fines de la libertad y como principio de coincidencia de estos con la libertad en lo moral.

La facultad de juzgar es en sí misma autónoma, en el sentido de que necesita bases *a priori* para fundar su juicio, pues de lo contrario si dependiera de las condiciones empíricas de la naturaleza tendría que adecuarse en cada caso a las manifestaciones materiales de las cosas que aparecen ante los ojos.

Esto permite ejercer el juicio como sostén de dicha facultad, puesto que si se aceptara la idoneidad de la naturaleza la facultad de juzgar tendría que adaptarse a la naturaleza, yendo en contra de uno de los pilares fundamentales de los planteamientos de Kant que, dice que el sujeto cognoscente adecúa la naturaleza a su estructura de conocimiento generando de este modo las condiciones para producirla.

Entonces, *la facultad de juzgar es libre*, al desplegar los juicios de gusto con independencia de las condiciones empíricas y no dependiendo absolutamente de un concepto previo, pues hay un juego entre las facultades cognoscitivas y la naturaleza, donde esta última genera las condiciones para propiciar una estructura cognoscitiva, la que al ponerse en práctica conjuga la idoneidad de estas facultades con la de un principio suprasensible universal y necesario que no puede fundarse en la naturaleza, ya que si fuese así el juicio que se desprende sería heterónimo y por lo tanto, el juicio de gusto estaría sujeto a condiciones contingentes, perdiendo su autonomía. Por consecuencia para el juicio estético de gusto no importa tanto que es la naturaleza, sino como la observamos, captamos, representamos, transformamos y creamos.

### ***Lo bello y su relación simbólica con lo moral***

Las intuiciones atribuidas a conceptos a priori son *esquemas* o *símbolos*, en el *primer caso*, hay una exposición directa del concepto siendo demostrativa y en el *segundo caso*, las exposiciones del concepto son indirectas, por analogía.

El paso desde la reflexión sobre un objeto de la intuición a otro concepto distinto, que no corresponde directamente a la intuición supone que la imaginación tiene una doble función:

- A) Aplica el concepto al objeto de una intuición sensible
- B) Aplica la mera regla de la reflexión sobre esa intuición a un objeto totalmente distinto.

El ejemplo que ofrece Kant es que el Estado monárquico se representa por un cuerpo animado si está regido por leyes populares internas, pero también por una máquina (molinillo) cuando está regido por una sola voluntad absoluta.

En este contexto, al decir que lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno, gusta porque tiene el asentimiento de todos los demás, develando la convicción en que el sujeto a partir del despliegue de las facultades cognoscitivas experimenta la conciencia de cierto ennoblecimiento por sobre la mera receptividad del agrado alojado en impresiones sensibles. Generando de este modo valor en los demás, cuando aprecia la capacidad de juzgar de estos; Kant lo manifiesta así:

*“El gusto hace posible una especie de paso del atractivo sensorial al interés moral habitual sin un salto demasiado violento, representando la imaginación también en su libertad como idóneamente determinable para el entendimiento, y hasta en objetos de los sentidos enseña a encontrar un placer libre aun sin atractivo sensorial”<sup>64</sup>.*

Volviendo a lo bello y su relación con lo moral, podemos decir que para el autor:

- A. Lo bello gusta en la intuición reflexionante y no como la moralidad encontrada en el concepto.
- B. Gusta independientemente de todo interés, diferenciándose de lo moralmente bueno que se asocia necesariamente a un interés.
- C. La libertad de la imaginación se representa en equilibrio con la legalidad del entendimiento, expresada en el juicio sobre lo bello, en cambio en el juicio moral la

---

<sup>64</sup> Ibíd. P. 210.



libertad de la voluntad se concibe coincidiendo con esta última, según leyes de la razón.

- D. El principio subjetivo del juicio sobre lo bello se representa como universal, en cuanto es válido para todos pero no cognoscible por medio de un concepto universal, por su parte el principio objetivo de la moralidad es por medio de un concepto universal.

### ***El juicio de gusto puro y el juicio moral***

Por consiguiente, es preciso distinguir los tipos de juicio, lugar en el cual encontramos el estético -que sin conceptos previos- nos permite juzgar la forma y experimentar una sensación agradable a partir de ello, pudiendo ser extendido a todos, pues implica la pretensión de una validez general como regla sin que ese juicio provoque un interés determinado, donde la sensación de agrado o desagrado se llama gusto.

En este sentido, tenemos la *facultad de juzgar intelectual*, que según Kant “(...) nos permite determinar a priori un placer para meras formas de máximas prácticas (en cuanto por sí mismas se califican por la legislación general), placer que atribuimos a todos como ley, sin que nuestro juicio se funde en ninguna clase de interés, aunque sí lo provoca”<sup>65</sup>; acá el agrado o desagrado se llama *sentimiento moral*.

Desde lo precedente nace la pregunta por cómo la razón al causar y justificar el surgimiento del sentimiento moral que tiene como horizonte las acciones prácticas, simultáneamente puede no estar fundado en interés alguno, la respuesta que nuestro autor aduce es que la razón y la idea del sentimiento moral requieren de realidad objetiva, pues aunque exista una determinación *a priori* de un placer que reconocemos como ley, éste debe tener la posibilidad de coincidir con algún producto de la naturaleza, a saber, las diversas manifestaciones de la naturaleza orientadas en el sentido de la coincidencia han de provocar un interés de la razón y desde esta base un interés del espíritu por la belleza natural que no es sino un interés por la naturaleza, cito a Kant:

---

<sup>65</sup> *Ibíd.* P. 150.

*“Pero ese interés es, por su parentesco, moral, y quien lo sienta por lo bello de la naturaleza, necesita para sentirlo por ello haber fundado ya previamente su interés por lo moralmente bueno. Por consiguiente, tenemos razones para suponer por lo menos una disposición para sentimientos morales buenos en aquél que se interese directamente por lo bello de la naturaleza”<sup>66</sup>.*

En este escenario, es relevante pensar sobre el juicio de gusto sobre lo bello de la naturaleza, ya que si bien se requiere tener un cultivo del gusto que abra la posibilidad de desarrollar el sentimiento moral de lo bueno más allá de esto hay una cierta analogía entre el juicio de gusto puro y el juicio moral, comprendiendo que el *primero* sin ningún interés hace sentir el placer y lo representa como apropiado a toda la humanidad, mientras que en el *segundo* se hace la representación como si fuese apropiada a toda la humanidad, en base a conceptos sin una detención y deliberación consciente. Por lo tanto, ambos conducen a un interés directo hacia sus objetos que en el primer juicio sería un *interés libre* y en el segundo un interés basado en leyes objetivas.

En este camino, podemos atisbar que la *libertad del juicio de gusto* puro tiene un interés que corresponde al juego recíproco entre imaginación y entendimiento, no obstante aparece la pregunta por el potencial de libertad que existe en el juicio moral.

Desde ese tamiz, *primero* observamos que en el juicio moral hay un soporte estético fundamental que se funda en la capacidad de representar un placer *a priori* que sirve de sustento al sentimiento moral de lo bueno para toda la humanidad. En *segundo* lugar, la observación se orienta a reflexionar sobre la importancia que tiene la *forma* y el desborde de ésta, puesto que se encuentra en comunión con la imaginación y el entendimiento.

Hay una disposición que estaría en el sentimiento moral, en cuanto es una condición interna del sujeto dispuesto hacia un fin determinado que, es la ley moral expresada como una forma ideal que produce un horizonte normativo que regula la voluntad.

Por lo tanto, al enunciar la relación entre la belleza natural y el sentimiento de lo bueno habría una relación estética, comprendiendo que existe un vínculo no sólo en la representación que a partir de la naturaleza tiene una validez general y universal

---

<sup>66</sup> *Ibíd.* P. 150.

respectivamente, sino que además existe una suerte de disposición hacia la belleza natural por parte de aquellos sujetos que han reconocido en sí mismos el sentimiento moral.

Lo previo se explica por la preeminencia de un sentido teleológico que habría en la propia naturaleza humana que encauza la formación del mismo sujeto hacia la búsqueda un fin siempre por venir.

Volviendo sobre la pregunta por la libertad, vemos un elemento problemático en la deducción propuesta, desde la óptica en que lo determinante en el interés del juicio de gusto implica un interés libre y en el juicio moral un interés relacionado con las leyes objetivas, emergiendo desde nuestra visión un reparo, expresado en la interrogante de cómo es posible deducir desde la tendencia hacia el sentimiento de lo bueno la posibilidad del juicio de gusto puro sobre la belleza natural si esta última está vinculada a un interés libre y no dependiente de un *telos* por lo menos no del todo.

Según esta observación, en la relación expuesta hay una aporía para la que nuestro autor busca una salida desde la *estética de la forma* que sin embargo establece una cierta jerarquización en la perspectiva del conocimiento en que el sentimiento moral y su *telos* inherente, explica el juicio hacia la belleza natural, punto en que se impone el interés de la ley objetiva por sobre el interés libre, poniendo como fundamento el sentimiento moral que, es a su vez la base del sentimiento de lo bello en la naturaleza.

Luego, la *forma* –entendida como la actividad psíquica para generar representaciones propias- se constituye como un principio que articula libremente la representación que puede ser validada universalmente *a priori*, a saber, es la figura, la imagen o la impresión –en el caso de la naturaleza sensible- de un objeto, los que producen la sensación de placer y por ende de lo bello, sosteniéndose ésta última en la misma acción de enjuiciar más allá de la cosa en sí misma (flor, árbol, bosque, etc.).

La acción del juicio estético puro se empalma con el juicio moral, pues en dicho acto *desinteresado* está el punto de convergencia, explicitado en que la forma adquiere un contenido *legal* y por consiguiente teleológico que paralelamente sostiene a la facultad de juzgar en su libertad, de tal modo que no está ni predeterminada absolutamente por el objeto en sí mismo ni por un concepto *a priori*, significando esto que media entre el entendimiento y la razón para crear las representaciones que dan realidad a todo

conocimiento posible, desde la matriz subjetiva que tiene como horizonte la pretensión de validez general que no es sino la dimensión política que se realiza como juicio en la interacción del sujeto con los otros.

### ***Qué lugar tiene la libertad donde impera la ley moral***

En la *crítica de la razón práctica* se abre un campo de aplicación en que se pone en marcha la voluntad al amparo de un *bien supremo*. La razón debe fundamentar la voluntad que es el territorio de la libertad ¿Cuáles serían las condiciones para la relación de la voluntad con lo real y qué rol tiene la libertad en este proyecto?

La realidad se expresa en la ley moral y por consiguiente aquella necesita de la libertad trascendental como sustento; en *La crítica de la razón práctica* se plantea así: “[l]ibertad es en todo caso *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral *ratio cognoscendi* de la libertad”<sup>67</sup>.

La libertad pasa del pensamiento al hecho anunciado en el propio concepto de lo *a priori*, desde lo que se pueden distinguir al menos dos momentos de la libertad que son el natural y el civil, el *primero* se refiere al fenómeno, predominando la consciencia empírica, en que la voluntad está sujeta al objeto de deseo, mientras que el *segundo* está relacionada con la ley moral, como práctica racional y ética en cuanto consciencia pura.

La *libertad natural* está relacionada con la *facultad apetitiva*, lugar en que la acción coincide con las condiciones subjetivas de la vida, puesto que la libertad entra en un proceso de concreción en que la razón cimienta los motivos y fundamentos de la voluntad.

De este modo, la razón determina la voluntad para crear una realidad objetiva en que la libertad constituye la voluntad de todos los seres racionales, como clave de entrada al conocimiento *en sí*, jamás como aprehensión del *noúmeno* sino para que dichas realidades puedan ser pensadas. La libertad debe existir para constituir y fundar la voluntad humana. Esto es lo que nuestro autor llama *razón pura práctica*, la aplicación de la razón a la

---

<sup>67</sup> KANT: Opus cit. p. 8.

voluntad humana: “[l]a regla práctica es en todo momento producto de la razón porque prescribe la acción como medio para la realización de un propósito”<sup>68</sup>.

Los *principios prácticos* son transversales a todo ser humano y se hacen efectivos en las máximas del sujeto, en la subjetividad; la libertad en este ámbito tiene una doble dimensión que va de ser un principio práctico para todo individuo -lo patológico- en cuanto se encuentra definido por el objeto de deseo y también por ser una ley en que la razón funda una voluntad suficiente para sí misma, sin depender del efecto en cada caso distinto. La presencia de la razón como motor activo se expresa en el ente racional, determinado *por un lado* en la tensión hacia el interés más próximo donde impera el efecto de la acción y *por otro lado*, está la razón como legisladora determinante de la voluntad en cuanto aquella se muestra en las leyes prácticas donde se supone a sí misma, sin condicionamientos subjetivos pero sirviendo de base para las acciones. Kant hace hincapié en distinguir la máxima respecto de la ley, entendiendo que la primera está referida al efecto, en cambio la segunda a la voluntad en sí y en relación con el objeto; el autor de Königsberg lo dice así:

*“La libertad del arbitrio es esta independencia de todo impulso sensible en cuanto a su determinación; tal es la noción negativa de la libertad. La noción positiva puede definirse: la facultad de la razón pura de ser práctica por sí misma, lo cual no es posible más que por la sumisión de todas las máximas de toda acción a la condición de poder servir de ley general”*<sup>69</sup>.

Esta cita tiene como supuesto que la voluntad pueda comprender el *arbitrio* y el deseo, de tal forma que la razón puede determinar la facultad apetitiva distinguiendo el *arbitrio* de la razón pura, el *libre arbitrio*, de aquel que es condicionado por el apetito de la inclinación, *el arbitrio animal*.

Así, la ley como necesidad objetiva *a priori* involucra la representación del objeto sin una determinación que pase por la relación de placer-dolor. La razón como facultad en sí debe ser práctica, en cuanto sea el medio que subordine la facultad apetitiva; donde el autor señala lo siguiente:

---

<sup>68</sup> Ibid. P. 24.

<sup>69</sup> Kant, Immanuel. *Principios metafísicos del derecho*, Editorial América Lee, Buenos Aires, 1943, p. 24.

*“Y como para la voluntad no puede servir de ley ningún otro de sus motivos determinantes que no sea aquella forma legislativa universal, esa voluntad libre debe concebirse como complemento independiente de la ley natural de los fenómenos, o sea de la ley de causalidad, o bien en relación recíproca. Pero esa independencia se llama libertad en la acepción más estricta, o sea en la trascendental. Por lo tanto, una voluntad a la cual sólo puede servir de ley la mera legislativa de la máxima, es una voluntad libre”*.<sup>70</sup>

La *ley moral* por ende consiste en un conocimiento práctico absoluto en que la razón descubre la libertad como principio de acción que va más allá de lo sensible, sin embargo es la voluntad pura como proyección de la forma de la ley la que a su vez determina la existencia de la ley moral *“[l]a razón pura es de suyo únicamente práctica y da (al hombre) una ley universal que denominamos ley moral”*<sup>71</sup>.

Es importante distinguir las expresiones de la libertad que el autor trabaja en sus *principios de filosofía política*, evidenciando la libertad que se refiere a las formas jurídicas en las que el arbitrio se determina por un elemento exterior, donde es más relevante el momento en que la libertad se despliega en el ámbito interno y externo del arbitrio, pues tiene como fundamento las leyes racionales que se expresan en el mundo *ético*<sup>72</sup>.

La distinción resalta que, son las representaciones racionales las que sedimentan la diferenciación de una libertad externa e interna, puesto que la comprensión de esta facultad racional está dada por la interiorización de principios que sopesaron dicha relación, lo que por supuesto no agota el problema, entendiendo que la ética kantiana como sistema abierto involucra la problematización permanente de los hechos que van dando materialidad a su sistema.

Aquí destacamos que, la razón como legisladora universal despliega su poder sobre la voluntad, cerniendo la *máxima o principio subjetivo de esta última*, es decir la ley racional funciona como imperativo que ordena el motivo supremo de la voluntad que es el principio de moralidad proyectado en el deber ser, así los seres racionales con voluntad

---

<sup>70</sup> KANT: Opus cit. p. 34.

<sup>71</sup> *Ibíd.* P. 38.

<sup>72</sup> Cita de Arendt sobre Kant. Cf. Arendt H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 24-25. *“El hombre no fue expulsado del paraíso por un Dios vengativo o por haber pecado, sino que fue la naturaleza la que le arrojó de su seno. Este es el inicio de la historia; su proceso es el progreso, y el resultado de tal proceso unas veces se llama cultura, otras libertad”*.

representan las reglas para realizar acciones con principios prácticos *a priori*; por ello Kant en este punto dice:

*“La conciencia de esta ley fundamental puede calificarse de hecho de la razón porque no puede obtenerse de sutilezas de precedentes datos de la razón, por ejemplo: de la conciencia de la libertad (pues ésta no se nos da previamente), sino porque de suyo se nos impone como proposición sintético a priori que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica, se anuncia como originariamente legislativa”*<sup>73</sup>.

### ***La moral y las diferencias entre libertad y autonomía***

¿Cómo se constituye la ley moral? ¿cuál es su relación con la libertad?

Ésta se constituye a partir de la razón teórica especulativa que a través del entendimiento y la imaginación, representa la forma de la ley que, a su vez, necesita de los datos del mundo sensible para generar un entendimiento que va más allá de este mundo.

La ley moral produce una naturaleza suprasensible en que la libertad como autonomía se presenta en el mundo del entendimiento. Sin embargo, para Kant la representación tiene un elemento común al sentimiento y al entendimiento, la cuestión es que el *primero* se refiere al efecto sensible de la representación y el *segundo* a la representación racional.

La moral es una dimensión de la filosofía que para llegar a un fundamento más profundo debe erigirse en la razón, orientándose de esta forma a generar una ley aplicable para todo ser racional, el autor lo dice con las siguientes palabras *“el cometido propio de la razón práctica ha de ser más bien dar origen a una voluntad buena en sí misma, no como medio para satisfacer nuestras inclinaciones”*.<sup>74</sup>

En este sentido, una acción es moralmente buena cuando no se ajusta a la inclinación o al interés *individualizante* sino que al deber en que predomina la racionalidad en la acción, surgiendo la pregunta sobre las condiciones para que dicha actitud racional se materialice, de tal manera la voluntad buena se sostiene en un principio de acción más que

---

<sup>73</sup> KANT: Opus cit. p. 38.

<sup>74</sup> Kant., I. *Fundamentación de la metafísica de las Costumbres*. Traducción de José Mardomingo. Editorial Ariel. Barcelona, 1999. p. 56.

en el efecto *a posteriori* de ésta, por ello cuando la voluntad representa la ley como base para la acción moral supone que el bien se materialice en el *respeto* como conciencia de dicha ley.

Existe una relación entre el saber filosófico y la razón ordinaria, pues esta última se conecta con la cotidianidad enfrentándose a una diversidad de hechos o situaciones que originan lo que el autor llama *dialéctica natural*, donde la filosofía proveerá de los fundamentos enraizados en los principios de la acción.

Por lo tanto, la ley moral debe ser extraída de la razón pura y no de lo empírico, de tal forma que sea universal y necesaria, al estar referida a toda experiencia posible. En este punto Kant indaga el cómo desde la razón práctica nace el concepto de deber, centrándose en la acción que es congruente con los imperativos categóricos, diferenciados de los hipotéticos que se centran en conseguir un objetivo en cada caso particular. Los *categóricos* ponen algo nuevo en el sujeto, son proposiciones sintéticas que abren el nexo entre la máxima subjetiva y la ley universal que se expresa en la ya clásica fórmula de Kant “[o]bra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer a la vez que se convierta en una ley universal”<sup>75</sup>.

En este ámbito, la universalidad de la ley moral en torno al deber sólo puede ser *a priori* en la medida que ningún condicionamiento empírico puede generar una determinación de esta naturaleza “[o]bra de modo que uses la humanidad en tu persona y en la de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”<sup>76,77</sup>.

En este punto el imperativo categórico no es *no hagas a los demás lo que no te gusta que te hagan a ti* sino que es profundizar los deberes consigo mismo luego de que la capacidad reflexiva los ha cimentado, siendo fundamentalmente un principio racional pues la humanidad va más allá de la subjetividad ensimismada para constituirse como un fin objetivo que despliega la voluntad como ningún otro fin. El sujeto que interioriza este imperativo a su vez tiene como fin más alto la autonomía, puesto que se libera del interés

---

<sup>75</sup> *Ibíd.* P. 64.

<sup>76</sup> En este sentido, transgredir los derechos de sí mismo y del otro, ya sea por medio del suicidio en el primer caso y, en el segundo caso, en la vulneración de un trato con otra persona, implican el uso de sí mismo o del otro como medio.

<sup>77</sup> *Ibíd.* P. 67.



externo, entendiendo que el principio práctico supremo cimienta la voluntad autolegisladora, materializando en acciones la ley que ella misma se da.

La noción de ley que se expone va más allá de la ley coactiva, más bien se trata de como me hago consciente de mi racionalidad, de los fines que esto implica y cómo la voluntad actúa en base a la razón como autolegisladora; tratándose de una voluntad autónoma que llevando a cabo acciones conforme a la razón, equilibra el influjo interno y externo para poner en práctica las acciones que por supuesto implican una actitud crítica con las mismas acciones; Kant lo expresa así:

*“es decir cualquier ley bajo la que esté el hombre y que no proceda de su propia voluntad como universalmente legisladora le estará constriñendo desde fuera, a través de un interés, luego sin la necesidad categórica propia del deber moral- es la causa del fracaso de cuantos sistemas morales que dejan de situar el principio práctico supremo en la autonomía de la voluntad”<sup>78</sup>.*

### ***El reino de los fines y las posibilidades de libertad***

¿Se puede *identificar* la libertad con la razón autolegisladora y productora de autonomía?

El *reino de los fines* es un tejido con leyes comunes por medio del que la voluntad autónoma expresa a través de sus acciones una concordancia con las máximas morales, no obstante podemos observar que existe una doble dimensión que se expresa *primero*, allí donde el hombre se encuentra sometido a las leyes pues éstas le llegarían desde afuera haciéndolo *miembro del reino de los fines y la segunda*, porque al ser soberano en dicho reino ya no se encuentra sometido a una voluntad externa, por lo cual se abre la posibilidad incluso de poner en cuestión las leyes exógenas, cuando aquellas no son justas o necesitan de una actualización para adecuarse a un contexto social distinto.

En esta trama, la moralidad es la expresión de la autonomía pues los seres racionales al ser fines en sí mismos adquieren consciencia y dignidad en ello; nuestro autor lo dice de esta forma “[l]a autonomía, al hacernos miembros del reino de los fines y partícipes de

---

<sup>78</sup> Ibíd. P. 68.

*una legislación universal a la que estamos sometidos a la vez que nos la damos a nosotros mismos, es, así pues, el fundamento de nuestra dignidad como seres racionales”*<sup>79</sup>.

La moralidad es autonomía puesto que el ejercicio de consciencia presupone la práctica de la razón autolegisladora que genera la dignidad y la lealtad, actitud que impone a la voluntad un deber incondicionado que se expresa en el respeto, por esto la voluntad absolutamente buena no consiste en alcanzar o realizar un determinado fin, no es instrumental, más bien es un fin de fines en que el sujeto racional es autónomo en cuanto provee a su propia voluntad de una regla que se torna universal; la cual Kant expresa así:

*“Es precisamente en virtud de esta última [la autonomía] por lo que la dignidad del ser racional es compatible con el sometimiento bajo el deber: nos sometemos a él no por gusto o miedo, sino exclusivamente por respeto a la ley y a la idea de la dignidad de nuestra voluntad como necesariamente coincidente con ella”*<sup>80</sup>.

### ***De la heteronomía a la autonomía***

La voluntad es heterónoma cuando está referida al objeto pues existe una falta de razón crítica, ya que se encuentra determinada por el impulso, deseo e inclinación que el objeto activa.

Dentro de los *principios morales heterónomos* tenemos los empíricos que no son necesarios ni universales, puesto que responden a la naturaleza humana de la búsqueda de la felicidad propia, no obstante sin distinguir lo bueno de la felicidad, sin una razón que se detenga para diferenciar. En otra dimensión, están los *principios morales racionales*, los cuales se basan en la perfección (sea en el ámbito teológico como también en lo ontológico) involucrando que la razón se instale sobre la voluntad; Kant lo escribe así:

*“La libertad de la voluntad es, en un sentido negativo, la capacidad de no ser determinada a obrar por causas naturales ajenas a ella; no por eso carece la libertad de toda ley, sino que las suyas, en lugar de originarse heterónomamente en la necesidad natural, proceden de la voluntad misma; ahora bien, esta voluntad que, en tanto que libre, es autónoma, ley para sí misma, obrará sólo por*

---

<sup>79</sup> *Ibíd.* P. 69.

<sup>80</sup> *Ibíd.* P. 71.

*máximas válidas como leyes universales, por lo que una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo*”<sup>81</sup>.

La libertad no nace desde la naturaleza sino que es *a priori* y es para el ser racional, para que éste sea consciente de sus principios y no dependiente absolutamente de lo externo, *un ser con voluntad libre*, sin embargo al ser libre se piensa en el mundo del entendimiento, pero también puede encontrarse con que el sujeto libre se encuentra bajo la tensión de las leyes de la naturaleza; lo que es enunciado por Kant de la siguiente manera:

*“el hombre es libre en el sentido de que, como cosa en sí, es consciente de una voluntad cuya ley y causalidad sólo proceden de la razón pura, y son por tanto independientes de y pueden ir en contra de cualquier impulso sensible; lo negamos, en cambio, al verle, como fenómeno, afectado por los sentidos y sometido a la determinación por sus inclinaciones según unas leyes naturales de las que su verdadero yo, como inteligencia, no es responsable, aunque sí lo es de la influencia sobre sus actos que, en contra de la razón, pudiera concederles*”<sup>82</sup>.

Atisbamos que la libertad se relaciona con la consciencia de que tenemos una voluntad que es capaz de poner distancia racional respecto de los impulsos sensibles, sin embargo evadir la posibilidad de explicar la libertad en sí misma, también se configura como una necesidad, en términos que no es posible reducirla a lo empírico pues se sostiene en su trascendentalidad porque posibilita la experiencia moral y la autonomía, por sobre las afecciones. En este contexto el *imperativo categórico* se sostiene porque su representación se abstrae de todo interés práctico, para orientar las acciones; Kant lo describe de la siguiente forma:

*“si las contrariedades y la congoja han arrebatado enteramente el gusto por la vida, si el desdichado, de alma fuerte, más indignado con su destino que apocado o abatido, sesea la muerte y sin embargo conserva su vida, sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber: entonces tiene su máxima un contenido moral*”<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Ibid. P. 73

<sup>82</sup> Ibid. P. 77.

<sup>83</sup> Ibid. P. 127.

Desde esta óptica la voluntad requiere para su fundamento de un principio que está más allá del efecto agradable que una acción puede tener, hasta cierto punto dice Kant: *amable*, ya que la elección debe estar fundamentada en aquello que al sobreponerse a la inclinación pueda generar principios que por referencia a la ley, produzcan el respeto como una consecuencia fundamental para la libertad y la autonomía “[l]a máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que servirá de principio práctico también a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la ley práctica”<sup>84</sup>.

### ***Respeto hacia la libertad, límite de la libertad.***

El respeto es consecuencia de la ley en cuanto que somos capaces de generar en nosotros mismos un horizonte de acción que se configura en una suerte de cartografía de nuestras acciones. La razón nos lleva a comprender la idea de un valor que supera toda inclinación, donde el respeto puro por la ley práctica es base de la acción que se funda en la posibilidad de una voluntad buena en sí misma.

Desde esta óptica, la experiencia implica inclinaciones que serán un desafío para la aplicación de la ley moral, puesto que la pérdida de la inocencia se manifiesta en una *dialéctica natural* que involucra la tensión permanentemente de dichos principios. Tensión que es consecuencia de los intereses e inclinaciones particulares que, acomodan la realidad y la aplicación de la ley de acuerdo a los estímulos contingentes.

Kant reconoce que la búsqueda de un fundamento sólido para el valor moral jamás puede satisfacer del todo las necesidades de aquel, entendiendo que se mantiene una interioridad que da sentido a los principios, por consiguiente nos encontramos con la problemática en que la moralidad enfrenta una serie de acontecimientos que ponen en tensión su aplicabilidad, Kant lo enuncia así “¿de dónde recibimos el concepto de Dios como el Sumo Bien? Exclusivamente de la idea que la razón bosqueja a priori de la perfección moral y conecta inseparablemente con el concepto de una voluntad libre”<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> Ibid. P. 131.

<sup>85</sup> Ibid. P. 147.

No es la casuística empírica lo que fundamenta el principio moral sino que su carácter *a priori* da la base a las reglas prácticas de toda naturaleza racional. El origen del principio moral no es contingente, por lo cual se puede aplicar a las diferentes experiencias posibles.

### ***Libertad, constrictión, normalidad.***

¿Puede considerarse el tránsito de la facultad racional práctica, desde sus determinaciones universales al concepto de deber, como una expresión de la libertad para Kant?

Lo que es parte de la naturaleza está sujeto a leyes, pues los sujetos racionales al representar sus leyes son capaces de actuar de acuerdo a principios, dando contenido a su voluntad. La voluntad es sinónimo de la manifestación de la razón práctica, es decir, la libertad en este caso está en la posibilidad de que los sujetos racionales pueden llevar a cabo acciones conforme a la razón que se expresan en una voluntad que, es capaz de liberarse de las inclinaciones para materializar una acción libre.

¿Esto quiere decir que toda acción conforme al deseo no es libre? O bien ¿La libertad es sólo patrimonio del deber? Aquí nos encontramos con un punto de inflexión importante, ya que la voluntad se encuentra configurada también por lo subjetivo, por el deseo propio de la inclinación en que el influjo de las leyes objetivamente racionales sobre la voluntad, superan la determinación natural de la inclinación; en este punto la voluntad en su composición recibe un doble influjo, *primero* está la influencia de lo patológico del deseo y *segundo*, la influencia de la razón sobre la voluntad “[l]a representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo”<sup>86</sup>.

En este caso la bondad no sería lo que se desprende de las causas subjetivas, pues éstas dependen de lo agradable o desagradable de la inclinación que se ejerce sobre el individuo, de tal forma la bondad está sujeta a la representación racional que tiene validez objetiva para todo ser que busque ser libre. Por ello, la *constrictión* de la voluntad se da en

---

<sup>86</sup> *Ibíd.* P. 157.

el sujeto, entendiendo que en éste hay un desfase entre la representación racional de un principio que determina la voluntad y el advenimiento natural de la necesidad subjetiva, expresada por la influencia de las inclinaciones.

Por consecuencia, se puede comprender que el *imperativo hipotético* se refiere al objetivo de la acción y el *imperativo categórico*, se refiere a la acción en sí misma racional, a los cimientos de la acción; Kant lo expresa así:

*“Ahora bien, la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se llama prudencia en el sentido más estricto. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, esto es, la prescripción de la prudencia, sigue siendo hipotético: la acción no es mandada absolutamente, sino sólo como medio para otro propósito”<sup>87</sup>.*

Por lo expuesto hasta acá, la libertad es mayor en cuanto las acciones están racionalmente determinadas como fines en sí mismas y menor en aquellas acciones motivadas por objetivos vinculados con deseos, inclinaciones y necesidad; explicado con otros términos la libertad se presenta con mayor nitidez cuando el sujeto racional es capaz de darse las leyes a sí mismo, materializando la libertad en un contenido que se expresa en una voluntad autónoma que es capaz de pensar más allá de la satisfacción inmediata no porque esto último sea negativo, malo o degradante, sino porque la autonomía expresa ir más allá de la mera elección entre diversas opciones, implica más bien un proceso reflexivo en que el individuo-sujeto explora y concreta sus propios fines.

### **1.7. Los tipos de fines**

En este sentido para Kant hay tres tipos de fines: el *hipotético asertórico*, en el que se considera la necesidad práctica de la acción como medio para conseguir la felicidad; la *prudencia* como medio para conseguir el bien propio, siendo un instrumento para obtener un objetivo y por último, encontramos el *imperativo categórico* que se refiere a la forma

---

<sup>87</sup> *Ibíd.* P. 163.

racional a la que toda experiencia remite, de la cual deriva una acción buena que se denomina *imperativo de moralidad*.

Esto nos pone ante una cierta *matización de la libertad y por consecuencia de la voluntad*<sup>88</sup>, desprendiéndose de ello *mandatos* que vienen a ser una expresión concreta de la ley “[s]e podría denominar a los primeros imperativos también técnicos (pertenecientes al arte), a los segundos, pragmáticos (a la bienandanza), y a los terceros, morales (pertenecientes a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres)”<sup>89</sup>.

Es preciso hacer énfasis en que los imperativos de habilidad y de prudencia son analíticos por cuanto se remiten a la finalidad más que a la acción como tal, la cual se traduce en la búsqueda de la *felicidad* mediante los *consejos empíricos*, puesto que la felicidad en cada persona se logra de una manera distinta pues *no es un ideal de la razón sino de la imaginación*.

Asimismo la diferencia que hay entre el imperativo de prudencia y de habilidad, es que en el *primero* el fin está dado, mientras que en el *segundo* es sólo posible. Por ello la distinción con relación al imperativo categórico es que no requiere de la experiencia para sostenerse, por el contrario funda una suerte de *protoexperiencia* que rige toda experiencia posible; surgiendo de este modo la interrogante de hasta qué punto es posible no hacer referencia a la experiencia.

Kant propone un ejemplo sobre el no prometer engañosamente, lo que no se hace por miedo a la vergüenza social, pues este condicionamiento no permite constituir el imperativo categórico, ya que el miedo lo condiciona y neutraliza, haciendo que sea una *prescripción pragmática* que, conduce nuestras acciones al tenor de las inclinaciones.

---

<sup>88</sup> Con matización de la libertad y de la voluntad nos referimos a que existe un tránsito en que la voluntad adquiere mayor autonomía, pues la actividad reflexiva del sujeto determina la consciencia que tiene con relación a los motivos de sus acciones, diferenciando por tanto, aquellas que son medios para conseguir un objetivo, de las acciones que tienen valor en sí mismas. Son estas últimas las que despliegan mayor autonomía (de libertad) sea por la representación racional, como por la posibilidad de abrir un horizonte de acción que está más allá de lo inmediato.

<sup>89</sup> *Ibíd.* P. 163.

### *Imperativo categórico, “libertad” y moralidad de las acciones*

¿El imperativo categórico podría significar una merma de la propia libertad? Al entender el vínculo indisoluble entre el imperativo categórico y la ley moral, nos encontramos con que los *principios de la voluntad*<sup>90</sup> -al estar determinados por un objetivo- requieren ser liberados de estos para dejar de ser prescriptivos.

En este sentido, Kant asume una seria dificultad para demostrar la plausibilidad del imperativo incondicionado, entendiendo el problema de fundamentar la proposición  *sintético-práctica a priori* para que no derive de un querer determinado sino que genere una conexión con la voluntad sin depender absolutamente de la inclinación.

Desde este prisma, el imperativo categórico permite prever su aplicabilidad, lo que nos lleva al planteamiento de actuar según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que, se convierta en una ley universal, Kant lo enuncia así “*el imperativo categórico también podría rezar así: obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*”<sup>91</sup>.

Lo precedente se manifiesta en los deberes con nosotros mismos y con otros que, para Kant se expresan en los casos que están a continuación:

El deber por naturaleza es *sostener la vida* como el despliegue de nuestras capacidades, de tal forma que la máxima de acortar la vida por razones de interés personal con el objetivo de aminorar el dolor, iría en contra de la naturaleza pues se opone al principio supremo de este deber, puesto que el hombre no sería un fin en sí mismo sino un instrumento para terminar con el dolor personal.

Otro ejemplo que Kant propone, se manifiesta en que la necesidad de dinero implica que una persona enfrente el dilema de tener que prometer su devolución, teniendo la certeza de no poder cumplir su promesa, sabiendo a su vez que, de otra forma no logrará conseguir el préstamo. Esto nos pone en relación con el grado de consciencia de la persona que utiliza este resquicio, sabiendo que si dichas acciones se convierten en ley universal se desacreditaría la promesa como lugar común para generar confianzas.

---

<sup>90</sup> Asimilables de acuerdo a Kant a los imperativos de prudencia y habilidad.

<sup>91</sup> *Ibíd.* P. 173.



Aquí, aparece la pregunta por qué pasa con el ser humano que *al tener talentos naturales no los desarrolla*, dedicando tiempo a actividades destinadas al placer superficial. En este caso nos encontramos con que la disposición natural produce el deber de desarrollar los talentos, ya que estos despliegan diferentes propósitos, siendo más íntegros que el goce. Por ello, el deber de fomentar los talentos en sí mismo es el principio de la especie humana en que el sujeto debe profundizar sus posibilidades y potencialidades.

Ahora bien, en el caso de que el bienestar individual que nos permite un “buen pasar” nos sumerge en la convicción de no intervenir ni siquiera mínimamente en ayudar, solidarizar o ser generoso con otros, es algo que difícilmente podría ser deseado como ley universal, como deber, ya que en el contexto de necesitar ayuda, esta ley significa negar la posibilidad de recibir asistencia; ante lo que el autor es claro en señalar que *el cultivar sólo el bienestar individual es dar paso a la brutalidad*.

Entonces, si el deber tuviera significado y relación con una legislación efectiva, aquel se expresaría en el imperativo categórico que Kant enuncia de esta forma “[p]ues el deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los cuales puede concernir un imperativo), y únicamente ser ley para todas las voluntades humanas”<sup>92</sup>.

Esto es clave, pues está intrínsecamente unido a la idea de que dicha ley moral expresada en el deber no puede arraigarse en una disposición natural, pues tiene la aspiración de constituirse en máxima, pues es la forma general del querer la que traspasa los límites de la consciencia individual para realizarse con el otro en un espacio de interés común.

La moralidad de esta forma supone una cierta “pureza” de las costumbres que da forma a la voluntad pura, libre de los influjos contingentes de la experiencia, más allá de los fundamentos empíricos, por lo que descansaría en la virtud que supera lo sensible y se deshace de los ropajes del amor propio.

Para el autor de las tres críticas, la naturaleza racional es un principio práctico supremo pues atraviesa subjetivamente las acciones humanas, derivando de él las leyes de

---

<sup>92</sup> *Ibíd.* P. 181.

la voluntad: “(...) obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”<sup>93</sup>.

Pasaje clave, en términos de servir de puente entre la subjetividad de la máxima y la importancia fundamental de la *comunidad*, tema que desarrollaré con mayor profundidad más adelante.

Por esto, es pertinente plantear que en un primer momento la *suprema condición restrictiva de la libertad* enunciada en *el fin en sí mismo que el hombre representa*, permite que dicho postulado sea universalmente válido para todo ser racional, originando un segundo momento donde la subjetividad cumple la ley en el fin que contiene, para producir un tercer momento en que la voluntad racional es universalmente legisladora.

Por lo tanto, el deber supremo no puede sustentarse en una acción que venga desde un interés externo o ajeno a la voluntad, puesto que ello radicaría en última instancia en la *constricción alienante* de aquella, sin embargo cuando la ley tiene una validez universal, por ser autolegisladora implica que su efecto sobre la voluntad es decisivo para comprender su carácter incondicionado, dando *origen* a la autonomía “[e]l ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posibles por la libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como cabeza”<sup>94</sup>.

La buena voluntad y la virtud superior surgen a través de la universalidad legisladora que permite el ingreso del sujeto racional al reino de los fines, expresándose en leyes comunes en las que comparecen diversos seres racionales que son libres respecto a las leyes de la naturaleza “[l]a autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”<sup>95</sup>.

### ***La libertad de la forma racional y su influencia sobre la libertad***

El vínculo entre la autolegislación de la razón y la voluntad es la máxima que Kant divide en tres partes, que son *la forma* que, consiste en la universalidad del imperativo moral que debe ser legítimo para la aplicación de las máximas; *la materia*, referida al ser

---

<sup>93</sup> Ibid. P. 189.

<sup>94</sup> Ibid. P. 197.

<sup>95</sup> Ibid. P. 203.

racional como fin en sí mismo que sirve para toda máxima, como restricción de los fines arbitrarios o relativos y por último *la determinación*, donde se actúa de acuerdo al imperativo categórico. Aquí se aplican las categorías de *unidad* de la forma de la voluntad, de la pluralidad de los objetos o fines y de la *totalidad* del sistema.

En esta perspectiva, vemos que la naturaleza racional es autónoma en la medida que se pone como fin a ella misma: *el ser humano es un fin en sí misma y no un instrumento*, su fin se encuentre en sí misma y no en la exterioridad.

¿Qué ocurre cuando el ser racional en la medida que es autolegisador, se encuentra sometido a leyes externas? En este contexto es fundamental la conjugación con los otros seres racionales del mundo *-mundus intelligibilis-* que legislan el mundo común, *obra como si tu máxima fuese a servir a la vez de ley universal para todos los seres racionales* dice Kant, pues el reino de los fines es sólo posible *a priori*, si es categórico; principio que el autor plantea con estas palabras:

*“La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independiente de toda constitución de los objetos del querer). El principio de la autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal”<sup>96</sup>.*

Éste es el principio de la moralidad que se expresa en el imperativo categórico, que se diferencia de los principios que encuentran sus máximas en el objeto, puesto que ellos por estar determinados por la inclinación y el deseo implican una voluntad que no puede darse la ley por sí misma<sup>97</sup>.

La voluntad no se determina inmediatamente a sí misma por medio de la representación de la acción sino que siempre de un modo diferido, sea con relación al objeto como también a una posible acción condicionada por un resultado e interés particular, el autor lo manifiesta de esta forma *“la voluntad no se da a sí misma la ley, sino*

---

<sup>96</sup> *Ibid.* P. 211.

<sup>97</sup> El ejemplo que Kant da es el de aquel hombre que no quiere mentir por temor a perder su reputación, que se distingue del que no miente aunque eso no le reporte ninguna deshonra.

*que se la da un impulso ajeno por medio de una naturaleza del sujeto dispuesta para la receptividad del mismo*”<sup>98</sup>.

La *voluntad libre no es autárquica*, entendiendo que si bien se podría asociar incautamente su libertad sólo con la posibilidad de la felicidad propia, suponiendo la dependencia respecto del objeto que repercute en la inclinación y por consiguiente en la activación del deseo, sin embargo, pensar la voluntad libre supone desplegar la autolegislación de la razón más allá del objeto y la acción particular.

Es el principio de autonomía el que ejerce su carácter moral para hacer de la voluntad algo bueno y libre, ya que al trascender todos los objetos contiene en sí lo que Kant denomina *la forma del querer en general*, elemento clave para que la voluntad se haga libre, buena y por lo tanto una ley universal donde la razón autolegisladora es la base para el ejercicio de la libertad de la voluntad, que el autor dice lo siguiente “[l]a voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales y la libertad sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen”<sup>99</sup>.

¿Qué elementos contiene este atributo de la libertad? Lo primero es que no respondería a una causa natural, estando bajo la influencia de *leyes inmutables* en que la autonomía manifiesta la posibilidad más propia de la voluntad en la ley universal. Esta voluntad es capaz de desplegar la libertad, ya que va más allá del efecto de la acción, puesto que la moralidad es una proposición *sintético a priori* que fundamenta la buena voluntad, arraigándose en la *capacidad de acción* basada en una *ley universal* que, se da a sí misma su máxima “[n]o basta que adscribamos libertad a nuestra voluntad, por la razón que sea, si no tenemos una razón suficiente para atribuirla también a todos los seres racionales”<sup>100</sup>.

Todo ser racional en cuanto posee una voluntad trae consigo la idea de libertad como posibilidad de actuar, siendo capaz de juzgar racionalmente, pues tiene la capacidad de erigir sus principios que, a su vez, son extensibles a sus pares, ya que la posibilidad de llevar a cabo una acción libre implica una vocación práctica del sujeto racional.

---

<sup>98</sup> Ibid. P. 219.

<sup>99</sup> Ibid. P. 223.

<sup>100</sup> Ibid. P. 225.

La libertad se hace necesaria para cimentar la posibilidad de pensar en un ser racional, consciente de las causas de sus acciones, de su voluntad, superando el interés empírico; elemento clave que Kant describe así:

*“Nos admitimos como libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y después nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, pues la libertad y la legislación propia de la voluntad son ambas autonomía, y por tanto conceptos intercambiables, pero precisamente por eso uno de ellos no puede ser usado para explicar el otro e indicar su fundamento, sino a lo sumo solamente para reducir a un único concepto, en sentido lógico, representaciones del mismo objeto que parecen diferentes”<sup>101</sup>.*

La razón traspasa las influencias que la sensibilidad le provee para distinguir los límites del mundo sensible y del entendimiento, a saber, el ser racional se auto-considera como *inteligente* en la medida que está influenciado por las leyes que lo afectan desde la naturaleza y por las leyes del entendimiento.

Convergiendo ello en la capacidad de reconocer potencias y leyes que van desde los condicionamientos sensuales, a aquellas que están fundadas en la razón, allí donde se origina la libertad como base para pensar las causas de su propia voluntad; Kant lo dice con las siguientes palabras:

*“Pues ahora vemos que, si nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo del entendimiento, como miembros de él, y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad, pero si nos pensamos como obligados nos consideramos como pertenecientes al mundo de los sentidos, y sin embargo a la vez al mundo del entendimiento”<sup>102</sup>.*

---

<sup>101</sup> *Ibid.* P. 231.

<sup>102</sup> *Ibid.* P. 237.

### ***El entendimiento de la libertad y la libertad como base del entendimiento***

El ser humano racional es capaz de comprender que los fenómenos captados a través de los sentidos corresponden a apetitos e inclinaciones, cuestión que como tal no se reduce sólo a una sensación.

A diferencia de lo anterior, el *entendimiento* contiene el principio de la autonomía de la voluntad pura, orientando las acciones de acuerdo a la ley moral. Las *primeras* son parte del principio de la felicidad y la *segunda*, el principio supremo de la moralidad. En este sentido la ley de la razón genera la determinación de la libertad expresada en el principio de autonomía, pues las leyes del entendimiento pasan a constituirse en imperativos y las acciones coherentes con este principio, en deberes; que Kant explica del siguiente modo:

*“Y así son posibles los imperativos categóricos, porque la idea de libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible, por lo cual, si yo fuera únicamente eso, todas mis acciones serían siempre conforme con eso de acuerdo a la autonomía de la voluntad, pero, como a la vez me intuyo como miembro del mundo de los sentidos, deben ser conformes a ella”<sup>103</sup>.*

A partir de la cita, el sujeto se abre en un *entre*, un intersticio donde el mundo de la naturaleza múltiple de los sentidos aparece frente a los ojos, la cual es la posibilidad más propia del ser racional, la proposición sintético *a priori*.

Aquella suministra a la intuición de los sentidos un concepto del entendimiento, que entrega *la forma de ser a lo que es* en la naturaleza. La superación de la sensibilidad para adentrarse en el entendimiento consiste en que la vocación práctica de la razón se configura como una buena voluntad en el constreñimiento que se ejerce sobre los condicionamientos sensibles; que el autor de Königsberg explicó así “[d]e ahí que la libertad sea sólo una idea de la razón, cuya realidad objetiva en sí misma es dudosa, mientras que la naturaleza es un concepto del entendimiento que demuestra, y necesariamente tiene que demostrar, su realidad en ejemplos de la experiencia”<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Ibid. P. 239.

<sup>104</sup> Ibid. P. 241.

En este contexto se destaca la superación de la dicotomía entre la sensibilidad y la razón, puesto que todo ejercicio del pensamiento necesita de una constatación sensitiva que despliega la inteligencia humana para poner en escena las leyes racionales.

Por consiguiente, la contradicción entre libertad y necesidad converge en que la razón opta por el camino de la necesidad, constatando que la razón en su tendencia práctica tiene a la libertad como soporte. Ésta es la condición de posibilidad del pensamiento y asimismo de la naturaleza, más allá de los fenómenos naturales; siendo la contradicción una dimensión inherente a la libertad de la razón.

La escisión en el modo de pensar al sujeto implica que, hay una fractura en la unidad propia del sujeto que conoce, de esta forma las leyes racionales permiten concebir al sujeto como unidad que conoce la *realidad* sin entrar en un escenario en cada caso distinto, cimentando el camino para que la razón se adentre en su dimensión práctica que es la base de su desarrollo. Por ello, la razón práctica traspasa sus propios límites al usar el entendimiento, ya que el mundo de los sentidos no provee de leyes a la voluntad, cito:

*“esa libertad como determinación negativa está enlazada al mismo tiempo como una facultad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, que llamamos voluntad, de obrar de modo que el principio de las acciones sea conforme a la constitución esencial de una causa racional, esto es, a la condición de la validez universal de la máxima como ley”<sup>105</sup>.*

La dimensión del entendimiento no es una mera división de la sensibilidad sino la posibilidad donde la razón al ser libre, es capaz de pensarse a sí misma como práctica, distanciándose reflexivamente para que el sujeto arribe a la *autonomía*.

### ***Libertad y ley Moral***

Como adelantamos, la libertad funda la ley moral pues cimienta el camino en base a hechos para constituir la realidad de la libertad, ya que la *razón práctica* demuestra la posibilidad de la libertad a través de la ley moral. La libertad transita entre lo subjetivo y la

---

<sup>105</sup> *Ibíd.* P. 247.

validez objetiva de la razón pura práctica, permitiendo arribar a la conciencia de la libertad, pues si no existiese la posibilidad de pensar dicha ley no podríamos suponer aquel concepto y a su vez, sin libertad no cabría la posibilidad de la ley moral.

En este sentido, atisbamos que hay un vínculo estrecho entre *causalidad* y libertad, puesto que de esta unión emerge la posibilidad de representar los fenómenos y también traspasar los límites para abrir un campo de acción en que el sujeto se auto-provea de leyes. Generando de esta forma una paradoja que se expresa en que el sujeto para ser libre necesita adentrarse en la región del *noúmeno* y al mismo tiempo debe ser fenómeno con relación a la naturaleza, tener consciencia empírica.

Por lo tanto, la ley moral al ser un concepto formal que se abstrae de la materia y de los objetos del querer, es el motivo determinante de la voluntad pura, pues contiene la posibilidad del bien supremo que tiene el doble cariz de ser objeto y concepto de esta ley.

La razón práctica *representa* la posibilidad de la existencia de este bien, apostando por la determinación de la voluntad de acuerdo al principio de *autonomía*, ya que de lo contrario si ésta no estuviera en la base de la ley moral, el principio que predominaría sería el de *heteronomía*.

Lo anterior suscita que la *libertad* y la conciencia con relación a aquella, supone la base para concebir la ley moral, la cual se expresa en la intención de actuar con independencia de las inclinaciones de nuestro apetecer, generando con esto la observancia de las máximas morales como principios determinantes de las acciones. La libertad causa un goce que no es la felicidad, puesto que está en los fundamentos del conocimiento *a priori* que genera la posibilidad de pensar la libertad y el *bien supremo*<sup>106</sup>.

Existe una primacía práctica en la razón especulativa pura, pues implica en su concepción la practicidad, ya que el límite de la razón especulativa es la conciencia de la ley moral que es resorte para la idea del bien que permite paralelamente el postulado del alma, la inmortalidad y la misma libertad, las que para Kant no se orientan en el sentido de una demostración dogmática de Dios: “[t]ampoco se entiende con esto que la suposición de la existencia de Dios sea necesaria como fundamento de toda obligatoriedad (pues éste

---

<sup>106</sup> Cabe consignar que la idea del bien supremo permite que la razón pura práctica abra la posibilidad de pensar el concepto de dios, como una representación racional de un bien superior.



*fundamento, como se ha demostrado suficientemente, descansa sólo en la autonomía de la razón)*<sup>107</sup>.

En este punto es importante destacar que la existencia racional de Dios para nuestro autor implica representar el bien supremo en el mundo, pues la razón sostiene dicha idea como inteligencia suprema, ya que el supuesto de su existencia se vincula con la conciencia del deber. Esto en la razón teórica es una hipótesis que sirve de fundamento para una explicación de las ideas de la razón, en cambio en la razón práctica da realidad objetiva a aquellas, pues los principios de la moralidad -enraizados en la razón- determinan indirectamente la voluntad.

De este modo, la *libertad*<sup>108</sup> es la causalidad de los entes del mundo inteligible en cuanto es el supuesto necesario para producir la *independencia* con relación al mundo sensible, creando la facultad para determinar y fundamentar el ejercicio autónomo de la voluntad.

La razón práctica pura crea la estructura para la realidad de la ley moral a través de la libertad que, es incluso la condición para pensar a Dios como fundamento racional, es decir, éste es la metáfora que la libertad racional necesita para crear la idea del bien supremo. Con otras palabras, la razón puede tener noticias del conocimiento de Dios, determinando desde la razón pura el principio supremo en relación con su concreción.

Los tres conceptos trascendentales –libertad, inmortalidad y Dios- nutren dicha representación del bien *supremo*, presentándose como prácticamente necesaria en el imperativo categórico que determina directamente la voluntad, por lo cual aquellas ideas son desplegadas por predicados que vienen de la naturaleza del hombre, poniendo en juego el *entendimiento*<sup>109</sup> y la *voluntad*, pues actúan recíprocamente para constituirse en la posibilidad de pensar y en el uso práctico de la ley moral, en cuanto expresión de la libertad que se materializa en la autonomía.

Sin embargo, para Kant acercar el concepto de Dios al objeto de la razón práctica, como ya adelantamos, construye las condiciones para erigir el principio moral, produciendo

---

<sup>107</sup> Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*. Editorial Losada. Buenos Aires, 1993. Pág. 134.

<sup>108</sup> Este postulado va acompañado de la *inmortalidad* y la *existencia de Dios*, las que respectivamente cimientan la posibilidad de duración y perfección de la ley moral en el caso de la primera, y del bien supremo autónomo en el caso de la segunda.

<sup>109</sup> Esta facultad del espíritu es discursiva y sus representaciones son pensamientos que se suceden en el tiempo.

una hipóstasis con el fin de sustentar la representación del concepto de ley moral que tiene como motor el bien supremo.

Por ello, el énfasis está puesto sobre la idea en que el concepto de Dios no pertenece a la física, sino que a la moral que transita entre la hipótesis demostrativa y la posibilidad normativa de su puesta en marcha; cito a Kant:

*“Por el contrario, un requerimiento de la razón práctica pura se funda en un deber de hacer que algo (el bien supremo) sea objeto de nuestra voluntad para promoverlo con todas nuestras fuerzas: pero para ello es preciso suponer su posibilidad, y en consecuencia, también las condiciones necesarias para ella, o sea Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no puedo demostrarlas, y tampoco refutarlas, con mi razón especulativa. Desde luego, esta ley se funda en una ley totalmente independiente de estas últimas suposiciones, apodícticamente cierta por sí misma, a saber, la ley moral, y, para obligarnos del modo más perfecto a acciones absolutamente legales, no necesita pues otra ayuda fundada en la opinión teórica de la índole intrínseca de las cosas, en el secreto designio del orden cósmico o en un gobernante que lo presida. Pero el efecto subjetivo de esta ley, a saber, la intención conforme con ella y necesaria también por ella de promover el supremo bien posible prácticamente, presupone por lo menos que este último sea posible, de lo contrario sería prácticamente imposible aspirar al objeto de un concepto que en el fondo sería vacío”<sup>110</sup>.*

Hasta aquí, las posibilidades de la decisión subjetiva parecen estar entre las representaciones trascendentales que sobrepasan las decisiones del hombre. Esto quiere decir que la armonía entre ley moral y el imperativo categórico, expresados en el equilibrio entre la representación del bien y el deber práctico despliegan la posibilidad de generar un puente entre las leyes de la naturaleza y las de la moralidad, ya que para Kant la razón teórica no decide con certeza, abriendo así en el *interés moral* la posibilidad de una decisión efectiva para cimentar el ejercicio de la autonomía.

En virtud de lo mencionado, la condición subjetiva de la razón es la única aceptable para la moralidad, puesto que estando frente a la necesidad de la representación del bien, encuentra la forma para pensar y hacer posible dicho concepto; acción que se expresa en la *decisión de un interés libre de la razón práctica pura*.

---

<sup>110</sup> *Ibíd.* P. 151-152.

Por lo tanto, el principio que determina el juicio moral tiene una dimensión subjetiva como requerimiento (*Bedürfnis*) y también como medio para promover lo necesario objetivamente (*Notwendigkeit*).

De este modo, la ley moral se enlaza con la consciencia de la existencia, pues implica el despliegue de los principios morales para ser subjetivamente prácticos, representando la individualidad de los seres humanos en comunidad.

Se trata por tanto de constituir el juicio moral en una práctica que acompaña las acciones libres, haciendo de él una costumbre que incita el amor por las acciones cimentadas en las leyes morales, donde estas acciones causan admiración y estimulan la belleza desde la acción.

Tomando cierta distancia respecto de Kant, la concepción de la libertad que en la moralidad se materializa, es aquella que ante la diversidad de posibilidad de actos humanos se presenta desde la unidad conceptual que el entendimiento en sintonía con la razón ofrecen en la forma racional que da origen a la ley moral, como posibilidad de explorar lo desconocido de las acciones humanas, desde el supuesto en que el ser humano en cuanto es racional es perfectible, mejorable y por consecuencia, capaz de conjugar intereses más profundos. La posibilidad de la libertad como *praxis* de la reflexión crítica que, da las bases al sujeto autónomo que es capaz de dar contenido a su voluntad.

### ***El progreso de la libertad***

La libertad transita entre ser un supuesto necesario para el ser racional que cree ser consciente de su voluntad y la imposibilidad de ser explicada sólo subjetivamente, donde el *interés* es la bisagra que vincula el fundamento racional de la libertad con su manifestación en la voluntad subjetiva por medio del *juicio moral*.

Desde este planteamiento vemos que la libertad permite producir el *imperativo categórico*, implicando el uso práctico de la razón legitimado en la ley moral. Ahora bien, sólo es posible desplegar dicha acción en una voluntad que tiene el *principio de autonomía*, no obstante es la producción de dicho imperativo el medio para constituirlo, es decir, existe una reciprocidad entre éstas, cito a Kant:

*“Por lo demás, la idea de un mundo puro del entendimiento, como el conjunto de todas las inteligencias al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque por otra parte al mismo tiempo miembros del mundo de los sentidos), queda siempre como una idea útil y lícita para una fe racional, aun cuando todo saber tiene un final en el límite del mismo, con objeto de producir en nosotros un vivo interés en la ley moral a través del magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí (de los seres racionales), al cual podemos pertenecer como miembros sólo cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad como si fuesen leyes de la naturaleza”<sup>111</sup>.*

La ley moral al constituirse en base a la substancialidad de la libertad, fundamenta la libertad en la acción concreta de la inclinación subjetiva, abre paso para un progreso hacia el infinito pues la libertad busca un referente que le permita desde la razón orientar las acciones a través del que la representación de la ley, como principio autónomo es clave.

Esta ley al expresarse en la autonomía de la razón práctica, de suyo crea las condiciones para la libertad que también es la condición formal para todas las máximas, donde se materializa en la libre disposición que cada persona tiene sobre su vida de acuerdo a principios elegidos voluntariamente.

A propósito de lo anterior, la forma universal de la razón como legisladora que fundamenta la voluntad libre y la libertad como principio de una razón que es necesaria y regula la relación con la materia, concentra las acciones del apetito y la inclinación. La ley como forma pasa a ser motivo determinante de la voluntad y se diferencia de la máxima que está basada en la inclinación, que Kant explica así *“con el propósito de proporcionarle la universalidad de una ley y amoldarle de esta suerte a la razón práctica pura, sólo de esa limitación, y no del añadido de un impulso externo, pudo surgir entonces el concepto de obligatoriedad y ampliarse también a la felicidad de otros la máxima del amor a mí mismo”<sup>112</sup>.*

La ley moral provee de autonomía a la voluntad, ordena y exige observancia, de tal modo que la moralidad sería la conciencia racional que, prescribe por medio del deber y como producto del propio ejercicio de la representación de la ley.

---

<sup>111</sup> *Ibíd.* P. 257.

<sup>112</sup> KANT: *Opus cit.*, p. 42.

Por consiguiente, la ley moral determina la libertad y a su vez la libertad funda a la ley moral, distanciándose así de la autonomía pues esta supone que la libertad está puesta en marcha, está puesta en juego con las inclinaciones: *“mediante la razón tenemos conciencia de una ley a la cual están sometidas todas nuestras máximas, como si mediante nuestra voluntad debiera nacer al mismo tiempo un orden natural”*<sup>113</sup>.

Desde la visión en que la razón requiere del entendimiento para producir conocimiento, se activan las representaciones que nacen desde los sentidos para arribar al concepto como expresión más profunda de la síntesis. Conocimiento que involucra el juego entre sentido, imaginación y a-percepción, para que la cosa en sí se exprese ilimitadamente a través de los fenómenos con que la unidad formal de la razón tiene como soporte la suposición de la unidad del yo, la unidad temporoespacial y las categorías que son las creaciones racionales que sirven de plataforma para aprehender las experiencias posibles.

Por lo tanto, en un escenario en que la razón busca su materialización, su puesta en marcha, su develamiento práctico, aquella se pregunta por cómo se expresa la libertad en las acciones prácticas, surgiendo de ello la necesidad de abrir un horizonte en que la tensión entre necesidad y razón, tenga un punto de encuentro. En aquel sentido la razón pura-práctica trascendental, ante la multiplicidad de posibilidades, propone la exploración de las acciones humanas en cuanto libres, derivando de esta búsqueda que la razón por medio del entendimiento elabora la representación de principios que “superan” las necesidades, inclinaciones y deseos para abrir un punto de referencia en el cual el sujeto racional comprenda que es su propia capacidad de pensar para dar contenido a su voluntad lo que fecunda la autonomía, es decir, cuando es capaz de darse las leyes a sí mismo aparece la ley moral como horizonte para las diversas máximas en las acciones prácticas.

En este pasaje, el autor señala que el límite para la libertad materializada como autonomía que expresa la ley moral, es la formulación del imperativo categórico donde las acciones consideran al otro como parte inherente, inmanente de la acción moral, una autonomía que tiene como condición elemental el cumplirse en la comunidad, en el ser que con el otro se abre, en el ejercicio público de la razón que se observa con mayor nitidez en

---

<sup>113</sup> *Ibíd.* P. 50.

*el juego de la libertad, en que la especie humana en la historia, es capaz de cumplir dicha libertad.*

Desde esta mirada, observamos que la razón como facultad cognoscente fundamental se dispone a la exploración de la cosa en sí, en cuanto supone la libertad como directriz que anima sus propias posibilidades que es develar con la mayor profundidad posible qué es el hombre.

### ***Progreso, naturaleza y finalidad***

En este panorama, la naturaleza entrega al ser humano la posibilidad de abrirse hacia un *telos* que se materializa en la posibilidad de desplegar su capacidad racional que, se representa a través de la idea de progreso que sólo puede ser observada en la historia como *juego de la libertad en grande*. Kant lo expresa así:

*“el fin de todas las cosas como seres temporales y objeto de posible experiencia; final que, en el orden moral de los fines, significa el comienzo de su perduración como seres suprasensibles, que no se hallan, por consiguiente, sometidos a las determinaciones del tiempo y que, por lo tanto, tampoco puede ser (lo mismo que su estado) apto de ninguna otra determinación de su naturaleza que no sea la moral”<sup>114</sup>.*

El pensador de Königsberg propone que la razón es un modo de generar un conocimiento a través de la historia, pues a través de esta razón es perceptible racionalmente la finalidad propia de una voluntad libre que es el *carácter* del hombre, resaltando el carácter práctico de la razón que el *progreso*<sup>115</sup> haría efectivo.

De este modo, el *progreso* no es meramente una posibilidad ni tampoco reduce sus *planteamientos* a una ilusión, más bien es una necesidad natural de la humanidad que nace

---

<sup>114</sup> Kant., I *Filosofía de la historia*. (El fin de todas las cosas) Editorial fondo de cultura económica, México. D. F., 1979. Pág. 124.

<sup>115</sup> Como imagen bíblica para la idea de progreso, Cf. Biblia de Jerusalén., Editorial Española, Desclée de Brouwer, 1975. p. 24. *Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que habían edificado los hombres, y dijo Yahvé: He aquí que todos son un sólo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible*. [Esta cita se refiere a la relación entre la torre de Babel y la idea de progreso, entendiendo que dicha obra del hombre de acuerdo al relato bíblico, es la puesta en marcha de un hombre (Nimrod: rey de Mesopotamia) que desafía a Dios, analogía posible de hacer con la idea de progreso, en que el avance del hombre transgrede y, desafía sus propias leyes, en este caso, la de su propia conservación].

de su carácter racional, moral y consecuentemente libre, es decir la *libertad natural* del ser humano avanza incesantemente hacia formas superiores de autonomía.

El contenido expreso de nuestra especie son las acciones libres que son potenciadas por la razón que, generan los criterios decisivos para la asimilación de las *cosas*, siempre encauzados por una libertad individual que cede espacio a la libertad de la comunidad o que ve en el espacio común las posibilidades para potenciar sus intereses “[l]a ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad” *¡usar la inteligencia sin la guía de otro!*”<sup>116</sup>.

En este territorio, para Kant las capacidades del hombre están orientadas *naturalmente* a mejorar, la razón no tiene límites y es testimonio natural para que el hombre pueda saber y ser consciente de sus posibilidades como *especie que tiene una finalidad* “[s]i una especie animal está dotada de razón, como clase que es de seres racionales mortales todos, pero cuya especie es inmortal, tiene que llegar a la perfección del desarrollo de sus disposiciones”<sup>117</sup>.

Existe una libertad que se expresa en las condiciones racionales que permiten al ser humano mejorar, materializadas en el progreso de la especie. Propiciando de esta forma que la misión de los seres humanos aparezca en la especie<sup>118</sup> y por lo tanto, en la relación de los individuos en un espacio mayor de interés donde existe una tensión permanente entre la sociabilidad y la imposición violenta.

Por ende, se manifiesta la necesidad de un espacio de *interés común* para erigir nuestros proyectos personales y de este modo, en el desencuentro de la sociedad se monta una lucha permanente en que el hombre tiende a imponerse violentamente, lo que Hobbes plantea como *libertad natural*, aquello que por fuerza e ingenio se puede realizar, ya que por eso el hombre artificial (el Estado) despliega leyes para controlar un cuerpo social que no da garantías de irrumpir violentamente.

---

<sup>116</sup> Kant, I., *Filosofía de la historia*, Editorial fondo de cultura económico. P. 1.

<sup>117</sup> En el ensayo de 1791 de Kant “*Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*”, Arendt observa que Kant habla de la vida como un tiempo de prueba donde incluso el mejor de los hombres no está satisfecho con su vida. Se atisba una contradicción entre los intereses particulares y los de la especie y el progreso para cumplir esta misión. Para Kant hay tres conceptos de hombre que son necesarios, primero la *idea de la especie humana y su progreso*, segundo está la *del hombre como ser moral y fin en sí*, y tercero los *hombres en plural que tienen como fin la sociabilidad*.

<sup>118</sup> Kant I., *Filosofía de la historia*. (*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*). Editorial Fondo de cultura económica, México D.F. 1987, p. 48.

La relación con los otros potencia a través del avance del consumo el valor del gusto y de las necesidades que permanentemente se multiplican, ampliando las virtudes y habilidades de un sujeto egoísta que se debate entre la conciliación y la discordia, entendiendo que su *naturaleza racional, moralmente libre*, suscita una resistencia que lo hace detentar el poder y la subyugación hacia el otro, por esto la necesidad natural, al ser racionalizada abre un espacio para que los impulsos en principio vitales se apacigüen en virtud del bien progresivo de la humanidad “[e]l hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia”<sup>119</sup>.

El *antagonismo* entonces, es una dimensión que paradójicamente promueve lo mejor del hombre, sus talentos y habilidades, desplegando la pregunta por cómo se puede dar garantía de que esa incompatibilidad desarrolle virtudes que converjan en el destino del hombre para la consecución de su felicidad, ya que esa posibilidad implica la opresión del otro<sup>120</sup>; Kant plantea:

*“Sólo en la desigualdad propia del estado civil podemos lograr civilización y cultura, a pesar de que dicha desigualdad resulte tan ingrata. Incluso la propia guerra, que representa el mayor de los males, constituye al mismo tiempo el medio para el establecimiento de la cultura y que se alcance el destino final del ser humano”*<sup>121</sup>.

La naturaleza racional provee de sentido al ser humano o aquel descubre en la naturaleza su destino, buscando en formas civiles superiores el progreso, la libertad y el sumo bien. La libertad máxima es regulada por las leyes exteriores que sostienen el orden social que permite a su vez la circulación de las libertades personales, la *coexistencia* que pone a la especie en relación recíproca con la acción particular.

La superación de la *libertad salvaje* para cimentar la libertad de la sociedad civil que está protagonizada por el binomio *derecho-obligación*, no tiene sentido si no está situada sobre la base de una razonable representación de la libertad, en sintonía con la ley

---

<sup>120</sup> Es interesante en este punto, poner en escena las afirmaciones que Colón realiza en las cartas que escribió antes de pisar tierra, entre las que destacan por el *a priori* violento, la idea de que al encontrar tierra se encontraría con “*indios monstruosos y antropófagos*”. (*Cartas y relaciones de Cristóbal Colón*. Tomo CLXIV, Editorial La viuda del hermano y cia. Madrid, 1892)

<sup>121</sup> I. Kant., *Antropología práctica*, Editorial Tecnos. Madrid, 1990, p. 78.



moral. Kant dice en su *Filosofía de la historia* “su egoísta inclinación animal le conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a sí mismo. El jefe supremo tiene que ser justo por sí mismo y, no obstante, un hombre”<sup>122</sup>. Agregando un poco más adelante “[e]l carácter de nuestra especie es agitada locura”<sup>123</sup>.

Lo impredecible del progreso se expresa en la mezcla de bien y mal que nos constituye, pues involucra que el sumo bien, la libertad y la razón sean fines de fines, enunciado de un progreso nebuloso que pone a *trabajar* todas las fuerzas de la humanidad para avanzar hacia mejor “[a] causa de la desproporción entre la curiosidad y la duración de la vida, la cultura lleva muchas incomodidades que el hombre ha de extirpar”<sup>124</sup>.

### ***Interés, comunidad política y espacio público***

El espacio público como espacio de *interés* hace valer las razones a nivel general, participando del todo y la parte, ya que la reflexión como consciencia y cuidado para el progreso se sostiene en el carácter moral que se fundamenta en la voluntad libre. Los deseos individualizados y en conjunto se ven representados en la posibilidad de mejorar, como un ser que se hace con los otros<sup>125</sup>.

Con relación a la noción de *interés*, Kant hace una distinción entre la *inclinación* referida a que el entendimiento legitima la unión entre placer y la facultad apetitiva, de acuerdo con una regla referida al placer práctico y paralelamente, cuando el placer es posterior a la determinación de la facultad apetitiva, es un *interés* de la razón.

Por lo señalado, entramos en el plano político y legislativo pues para Kant debe existir una constitución que avale el Estado de derecho, con una teleología precisa que es evitar la guerra violenta para avanzar hacia el mejoramiento humano. La naturaleza racional a través de la moral pura práctica tiene como finalidad el bien del progreso. He

---

<sup>122</sup> I. Kant. *Filosofía de la historia. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”*, Editorial Fondo de cultura económica, México D.F. 1987, pp. 50 y 51

<sup>123</sup> I. Kant. *Filosofía de la historia. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”*, Editorial Fondo de cultura económica, México D.F. 1987, p. 100.

<sup>124</sup> Kant: *Opus cit.*, p. 77.

<sup>125</sup> Cf. Arendt H., *La condición humana*, Traducción de Ramón Gil Novales, Editorial Paidós, Barcelona, p. 64. Dice: “Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se le puede establecer para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales”.

aquí la finalidad política, en cuanto la libertad no sólo pasa por el goce personal sino también por el respeto a principios donde el placer se sustenta en la universalidad que haga de la especie un legislador efectivo que el gobierno resguarde y represente.

Desde esta vocación la *razón pura práctica* apunta a la moral que tiene como expresión la constitución republicana, pues el Estado funciona con leyes que son coherentes con principios universales, trascendentales.

La historia universal y sus fundamentos racionales *a priori* vienen a cimentar un camino donde el hombre se libera de la relatividad violenta que las guerras han manifestado, para de esta forma observar que dicha historia se configura como la posibilidad de ver lo que realmente somos en la especie, a saber, que mejoramos constantemente pues la fuerza del progreso muestra que naturaleza y libertad están estrechamente unidos.

El ser humano liga la razón con la moral, siendo elementos que realzan el carácter inmanente de nuestra especie: *el progreso hacia lo mejor*, donde el Estado a través de lo público se fortalece, generando principios constitucionales que están en concordancia con el interés común.

El *respeto* por tanto, viene a ser un sentimiento racional que la ilustración como proyecto político resalta en cuanto transita entre ley y sabiduría, entre el temor y admiración; siendo la representación racional del deber la que dirige las inclinaciones y valora las actitudes que están en sintonía con la ley moral.

Si retomamos la interrogante por qué es la libertad, observamos que el *carácter* está por encima de lo que nos entrega la naturaleza empírica, por lo tanto, la voluntad humana (conforme a principios) es la libertad a través de la cual el pensamiento conduce las actitudes para que la naturaleza sea su producto y asidero; nuestro autor lo formula así “*la razón es libre por naturaleza y no admite ninguna orden para tener alguna cosa por verdadera (ningún credo, sino solamente el libre credo)*”<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> Kant. I. *El conflicto de las facultades*, Colección pedagógica universitaria, diciembre del 2002, p. 6.

### ***Libertad, autonomía y acción***

Esta última cita pertenece al texto *El conflicto de las facultades* en que nuestro autor plantea que la facultad de filosofía debe examinar críticamente las leyes y estatutos que el gobierno publica, entendiendo que aquella facultad tiene como objetivo mantener este ejercicio para evitar los excesos de poder y regular con el criterio de la *verdad justa*, las prácticas de las facultades superiores que están en inmediata relación con los espacios públicos.

Es así como el respeto en cuanto sentimiento que emana del acuerdo de los eruditos y ciudadanos, debe producir un progreso con relación al mejoramiento de las facultades y más profundamente, preparar la opinión pública para que haga uso libre y público de su razón, sin que medie el arbitrio del gobierno en el uso de la libertad; idea que Kant plasma de la siguiente manera:

*“La facultad de filosofía puede, pues, reivindicar todas las enseñanzas para someter su verdad a examen. Ella no puede ser golpeada con una prohibición por el gobierno sin que esto implique ir contra su fin específico y esencial, y las facultades superiores deben admitir sus objeciones y dudas, que les presenta públicamente –cierto que algunas pueden encontrarlas incómodas, porque sin esas críticas ellas habrían podido dormir tranquilas en su dominio, después de haber tomado posesión al respecto de no importa que título, y continuar dirigiendo despóticamente”<sup>127</sup>.*

A través de este texto se observa en la práctica ético-política, lo que Kant entiende por libertad, expresada en la autonomía de la razón pues implica la valentía de usar la inteligencia sin la guía de un tutor, evaluar por sí mismo las posibilidades a la hora de tomar una decisión, desplegar en la observación libre, equilibrada y de acuerdo a principios, la propia facultad de expresar nuestra razón como despliegue de nuestros pensamientos y principios.

Aunque el texto está planteado como una respuesta frente al conservadurismo de la época, no deja de tener relevancia el hecho de que Kant lleva a la práctica una acción de la razón que tiene como motor la libertad. Respecto a ello, el conocimiento significa un valor

---

<sup>127</sup> *Ibíd.* P. 13.

fundamental para lograr niveles mayores de autonomía, allí donde la dimensión ética se materialice.

La autonomía, comprendida como la facultad crítica de la razón, se erige como un bien fundamental donde el espacio universitario como espacio de elaboración de las políticas que, influirán los espacios públicos y que simultáneamente ayudarán en la conformación de las mentalidades de los ciudadanos que morarán en dichos espacios, es un campo de batalla en que la razón y sus principios deben examinar con la mayor rigurosidad, cualquier verdad que se imponga desde la autoridad, incluso arriesgando la propia estabilidad por un bien fundamental.

Por lo tanto, podemos atisbar el carácter práctico de la razón autónoma que sostenida por el saber, abre camino para cimentar espacios públicos que, fortalezcan la participación en base a principios.

La autonomía es la libertad comprendida, interiorizada que, se eleva por sobre los apetitos para dar orientaciones propias a las acciones, en sintonía con el ser que se abre con los otros, como principio constituyente del sujeto racional.

Podemos interpretar que el sentido inmerso en *El conflicto de las facultades*, como la expresión de un hecho histórico arraigado en la *praxis* de la libertad, en cuanto ejercicio autónomo de la razón en que el principio que la *ley moral* despliega el carácter crítico con relación a los dictámenes del gobierno y a la liberación de los tutelajes respecto a cualquier principio impuesto desde la autoridad, como fundamento único.

Desde esta perspectiva, es visible el hecho de que la facultad de filosofía debe generar las condiciones que den base para la disposición humana de poder llegar a una *mayoría de edad*, como un principio permanente en que la crítica es la herramienta para regular los excesos que el ejercicio del poder produce.

La *ética basada en la libertad* es uno de los grandes desafíos en términos de disponer la reflexión como motor para la creación de principios profundos en que se conjuguen los intereses individuales, en relación con un espacio de *interés común*, comprendido como un espacio que potencia las diferentes expresiones personales, donde la consideración del otro no se haga por una cierta resignación sino que como fuente de

constitución de mi propio *habitar ético y político* en sintonía con la multiplicidad de singularidades en permanente tensión. Cito a Kant:

*“vemos a la filosofía puesta realmente en un punto precario, que ha de ser firme, no obstante no estar suspendido de nada en el cielo ni apoyado en nada en la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como soberana que mantiene sus leyes por derecho propio, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado o quién sabe que naturaleza tutora”<sup>128</sup>.*

---

<sup>128</sup> KANT: Opus cit. p. 181.

*El trabajo vivo es el encargado de tomar estas cosas y  
de resucitarlas entre los muertos, convirtiéndolas de valores de uso  
meramente posibles en valores de uso reales y efectivos.  
Lamidos por el fuego del trabajo, asimilados por éste  
como órganos suyos, transformados por su hálito vital  
en funciones conceptuales y profesionales de su proceso,  
esos valores de uso son devorados, pero creadoramente  
devorados como elementos integrantes de nuevos valores de uso,  
de nuevos productos, aptos para entrar, ya sea en el consumo individual  
como medios de vida, ya en un nuevo proceso de trabajo como medios de producción.*

**Karl Marx**

## II

## **2. CAPÍTULO II**

### ***LIBERTAD Y TRABAJO DE LA NECESIDAD A LA EMANCIPACIÓN***



## 2.1. *El ascetismo laboral*

Para Hegel el proceso del espíritu en cuanto libertad tiene como principio ontológico la negatividad absoluta que, pone en movimiento a la historia para que sea el escenario sobre el que el *espíritu subjetivo* supera el estado de naturaleza<sup>129</sup>, llegando al momento más pleno en que el espíritu se presenta como *libertad efectiva en el mundo*.

Esto implica conservar y superar para comenzar un nuevo despliegue como espíritu objetivo que supone la unidad entre el individuo y la razón universal, manifestándose en tres determinaciones en las que éste se realiza y enajena a la vez, que son: derecho (contrato y propiedad privada), Ética (familia, sociedad civil y estado) y Moral (deber).

En cada una de éstas, se atisba un tránsito en que la constitución del yo está en relación con el ser consciente de su libertad para trascender y poder comprender que sus posibilidades de realización se encuentran en la propia superación de sí que está en el otro.

Por consiguiente, el *espíritu objetivo* se niega y mantiene en parte para desplegar al propio espíritu en la *autoconciencia de los pueblos*, lugar en el que confluyen la autoconciencia individual y la consciencia del otro que son la condición de posibilidad del reconocimiento. Desde esta óptica el *trabajo* es el hecho contingente y trascendental, para que la habilidad, afición o talento se orienten hacia la constitución de un yo necesario que es fuente y asidero del *reconocimiento*<sup>130</sup>.

La idea del *estado de reconocimiento* es un espacio de *interés*, encauzado por el trabajo como medio que abre mi existencia singular, a la vez que es trascendida en el momento en que me hago persona con y desde los otros. En este campo de acción el reconocimiento va más allá de mí mismo, al transformarse en objeto y desdoblarse, pues mi voluntad no sólo tiene valor para mí sino que también para los otros.

---

<sup>129</sup> Cuestión que no significa una contraposición radical ante la naturaleza, sino que más bien la realización de un *telos*, en que la naturaleza es una determinación fundamental.

<sup>130</sup> Cf. G. W. F. Hegel. *Filosofía real*. Editorial Fondo de Cultura Económico, México D.F. 1984, p. 186. “He querido en el cambio, he sentado mi cosa como valor, es decir movimiento interno, hacer interno, la misma extrañación que en el trabajo, hundido en el ser: 1) me convierto inmediatamente en la cosa –forma que es ser-, en trabajo. 2) Me extraño también de esta existencia mía, la convierto en algo que me es ajeno, y me conservo en ello; precisamente en ello intuyo mi estado de reconocimiento, soy ser que sabe. Allí está mi yo inmediato, aquí mi ser-para-mí, mi persona. Ahora intuyo, pues, mi estado de reconocimiento como existencia y voluntad es este valer ante los otros”.

En este sentido, la libertad es parte de un proceso en que el despliegue ontológico del espíritu -que se expresa negativamente en la historia del hombre- converge en la materialización de la libertad, puesto que existe un espacio de reconocimiento donde el trabajo es una actividad fundamental para abrir la posibilidad de la *conquista de la libertad real*, no obstante la integración del poder económico, político, judicial y religioso configuran un escenario en el que la promesa de libertad de la ilustración, entra en una aporía que se constituye en uno de los problemas fundamentales de la llamada *civilización occidental*.

Así, se produce un giro en la *relación de la libertad con la necesidad*, en cuanto el trabajo como actividad mediadora entre el hombre y la naturaleza, entre la comunidad y el individuo, adquiere un cariz inusitado que al menos problematiza la idea de libertad como emancipación de la especie.

Surge entonces la crítica de Marx a las *ideologías*, con el propósito de exponer las relaciones de dominación que éstas encubren, ya que la visión de Marx aborda el tema de la libertad exponiendo la negación de aquella, sumergiéndose en el corazón de la *economía política*. Pues pone en evidencia cómo las relaciones de producción generan un truncamiento de la posibilidad de libertad del hombre por la enajenación de su producto, del trabajo en sí mismo y de la naturaleza como tal, ya que donde existe acumulación de trabajo -*capital*- hay un *trabajador* que es esclavizado.

Aquella acumulación expresa la *razón instrumental* que provee de las bases para que la sociedad administre, funcione y sea eficaz en el sostenimiento del *sistema de la libertad* a través del mercado, el cual se constituye como escenario para la “liberación” respecto de las necesidades; Marx lo explica así: “[l]a desvalorización del mundo humano crece en razón directa con la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; produce asimismo al obrero como mercancía y, justamente en la proporción en que produce mercancías en general”<sup>131</sup>.

Desde esta óptica, en el momento en que Marx hace un giro en el modo de concebir la libertad, a partir del nexo entre *moralidad y trabajo*, entiende que la moral no es un elemento que se relacione con una razón abstracta sino que con la posibilidad de que el

---

<sup>131</sup> Marx, K., *Manuscritos*. Traducción de Francisco Rubio Llorente. Ed. Altaya, Barcelona, 1997. Pág. 109.

proletariado tomando consciencia de su enajenación y esclavitud asuma su condición de lucha y reformule radicalmente la relación con sus necesidades, *emancipándose*.

Por consiguiente, el hombre se enfrenta ante la posibilidad de desarrollar un pensamiento que se relaciona directamente con la producción de las condiciones materiales de su existencia donde el trabajo es fundamental para la emancipación, asumiendo que es la base para *ser sujeto de sus necesidades y de un decir histórico*. Por ello, el *trabajo abstracto* desvincula al trabajador de sí mismo, del producto, de la naturaleza, de su cuerpo, de la comunidad y de su dignidad, normalizando la desigualdad e instrumentalizando sus fuerzas bajo la naturalización de una relación de poder sustentada en la idea del desarrollo de la libertad de intercambio en el mercado y de la competencia, como factores inherentes a al progreso natural de la especie y de las naciones.

El pensador de Tréveris enuncia: “[p]ara cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo”<sup>132</sup>. Sin embargo, la relación entre trabajo necesidad y libertad contiene una paradoja en el contexto de la ciencia de la *economía política*, pues esta absorbe la producción en gran cantidad justificando ello en la necesidad de mantener los medios de producción para generar trabajo y progreso, siendo esto parte de la enajenación esencial que interviene la relación entre trabajo y producción; enajenación que retomaremos con detención en lo sucesivo de este capítulo.

En este sentido el trabajador es desvinculado de su producción, pues su trabajo es parte de los costos capitalistas, lo cual permite instalar un control férreo sobre los medios de producción y un disciplinamiento agudo del tiempo del trabajador.

Con ello, el progreso de liberalización del mercado y del *trabajo*<sup>133</sup> no sólo transforma la relación del trabajador con la naturaleza, la producción y su cuerpo, sino que entroniza la acumulación y la rentabilidad como elementos fundamentales donde el dinero

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, pág. 65.

<sup>133</sup> Cf. Weber, M., *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (versión PDF) Traducción de José Chávez. Ed. Premia, Puebla, 1991. Pág. 6 “en Occidente existe un tipo de capitalismo desconocido en cualquier otra parte del mundo: la organización racional-capitalista del trabajo básicamente libre”. Más adelante el autor agrega que el capitalismo industrial burgués gracias al deseo de ganancia es el que ha desarrollado la técnica, y la racionalización del trabajo libre, que junto al cálculo basado en las ciencias experimentales y en la matemática, permiten el progreso de la industria, el cálculo del trabajo y, la técnica jurídica, permitirán dar mayor efectividad al carácter inmanente del hombre y, especialmente a occidente como vanguardia de aquellos.

es el símbolo de un medio que se torna un *fin esencial*. Se crea una relación indisociable donde el aumento del valor es inverso a la retribución hacia el trabajador que, profundiza la menesterosidad de aquel, desplegando hacia el infinito el *valor autorreferente* en proporción directa con la abstracción alienante del hombre.

De esta forma, la economía política en cuanto ciencia de la riqueza desmesurada es una *ciencia ascética* pues crea las condiciones para la renuncia, materializada en el *abandono de la vida*<sup>134</sup>. Esto significa, que al instalar los mecanismos para la satisfacción de necesidades, estos no sólo operan como una ciencia material, sino que como la más moral de las ciencias, enajenando la relación que debían sostener el trabajo, la necesidad y la libertad, en términos que tiene como dogma la renuncia a la vida, a las necesidades y por lo tanto a una *libertad verdadera*, rezando la autorenuncia como virtud que sacraliza y conjura la promesa de un futuro mejor y más *libre*.

*Por una parte*, la *economía política* despliega una suerte de *riqueza con buena consciencia* y *por otra parte*, promueve su afán de lucro, trabajo, ahorro y sobriedad, instalando patrones de conducta para las sociedades industriales nacientes que se complementan en una *praxis* que, pone al hombre menesteroso ante exigencias imposibles de cumplir pues se le conmina a la austeridad y a la renuncia cuando no tiene nada, se le llama a tener consciencia y a luchar por el sumo bien cuando son las mismas condiciones estructurales pregonadas por la *economía-moral*, las que le sustraen esta potencia.

### ***La economía política: libertad y mercado***

La reducción del trabajador a la condición de *mercancía* es crucial para entender la crítica que Marx dirige a la *economía política* en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de 1844, pues en aquel contexto inicia el proceso para develar que la economía política tras su exoesqueleto duro de objetividad, tiene un corazón filosófico que irriga la sangre que vitaliza a esta “ciencia”.

---

<sup>134</sup> Cf. Weber, M., *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (versión PDF) Traducción de José Chávez. Ed. Premia, Puebla, 1991. P. 8 “la determinación del influjo de ciertos ideales religiosos en la constitución de una “mentalidad económica” —de un *ethos* económico, apeándonos al caso preciso de los nexos de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético”.

El trabajo en la dinámica de esta ciencia es una actividad lucrativa en que el cuerpo del trabajador en la segunda mitad del siglo XIX está expuesto a jornadas que van desde las doce hasta las dieciséis horas, pues la actividad “humana” que contiene la producción es enajenada del trabajo. El trabajo es considerado como una *mercancía*, un medio de cambio circulante que responde a un *precio* que está muy por debajo de la labor que realiza el trabajador.

Es en este punto que el *libre mercado* como condición para el progreso de la especie involucra una determinada forma de comprender la libertad, labor que el autor de Tréveris se propone mostrar en sus distintos pliegues y repliegues.

La concepción de la libertad inherente al mercado se materializa como un territorio económico, político y social que, sobre el soporte de la ley de la oferta y demanda permite la circulación fluida de las mercancías que el hombre produce, entre ellas el trabajo que según Smith abre un sistema en que los precios son acordados *libremente* entre vendedores y consumidores, relación que necesita de la libre competencia entendida como el ejercicio voluntario –sin fraude ni coerción- para participar en una transacción comercial. En este sentido se hace evidente la declaración de este autor con relación a la existencia de *la mano invisible*, concepto que protagoniza un desplazamiento desde el texto *la teoría de los sentimientos morales* de 1759 a la *riqueza de las naciones* de 1776 en que *primero*, la idea se vinculó con el sentimiento de *empatía* en cuanto capacidad del sujeto de ponerse en el lugar del otro, sentimiento que de alguna forma regularía el egoísmo racional inherente a la naturaleza humana para así estimular indirectamente el desarrollo y el bienestar general por medio del despliegue que el libre mercado impulsaría, en cambio en el *segundo texto*, Smith sostiene que la mano invisible se relaciona con la autorregulación “natural” que la *competencia* suscita en el mercado, ya que por medio de ésta es posible arribar al nivel de equidad y eficiencia en la administración de los recursos y los productos para producir el progreso de las naciones.

En este escenario, la modulación de la libertad de la economía política en cuanto *laissez-faire, laissez-passer* supone una asimetría substancial, entendiéndose que el mercado no da garantías para que el trabajador pueda vender libremente su trabajo, porque las condiciones lo obligan a vender su trabajo en una relación desventajosa.

En este sentido es necesario analizar las bases sobre las que se instala el capitalismo que, es un gobierno sobre el *trabajo* y la organización del sistema de producción, poder que tiene a la libertad de propiedad como uno de sus elementos fundamentales que da pie al poder de aumentar ilimitadamente los bienes, riquezas y rentas: *el capital*.

El *capital* de esta forma es la acumulación de lo que produce el trabajador, la producción que es enajenada de su agente fundamental, concepción que contrasta con la idea en que el trabajo es la expresión ontológica de la especie, la acción por medio de la que el ser humano busca el reconocimiento social.

Desde esta perspectiva, la operación de la economía política al desarraigar el producto del trabajador, conduce no sólo a la enajenación del trabajador con relación a su producción sino que también implica la alienación de la libertad de aquel, pues no permite la satisfacción de las necesidades internas ni externas, constituyendo así una existencia sujeta a leyes de mercado, en que paradójicamente aquello que debía ser el soporte para el reconocimiento y la libertad, se materializa como el mecanismo por el servilismo y la esclavitud.

Por ende, el poder disponer del trabajo y su producto está en estrecha relación con la capacidad de disponer de los medios necesarios para la satisfacción de las necesidades, cuestión que a la economía política le es indiferente, ya que en sus postulados consideran al trabajador como un individuo que vende su fuerza de trabajo en el mercado de forma “libre” y espontánea.

### ***Los principios de la economía política***

La idea del *sumo bien* que está planteada más arriba se relaciona con uno de los principios que según Marx caracterizan la economía política, a saber, *la ausencia de necesidades* que se concretiza en la concepción de esta “ciencia” sobre la sociedad, que pronuncia, *por un lado*, enaltecimientos para aquellos que se muestren continentes en su vida sexual y, *por otro lado*, hace reprimendas públicas para aquellos que no lo hacen.

Sostener una doctrina económica y *moral* supone construir un *reino de necesidades* con distintas materializaciones que tiene como soporte la miseria real de los obreros que en lenguaje de esta “ciencia” producen *la mayor riqueza social*.

Aludiendo al *economista*<sup>135</sup>, Marx señala los principios de la economía política que, vinculan desde diversos puntos el trabajo con el capital: A) *El capital es trabajo acumulado*, B) *La determinación del capital dentro de la producción es en parte la reproducción del capital con beneficio y el capital como materia prima (materia del trabajo), en parte como instrumento que trabaja por sí mismo (la máquina es el capital establecido inmediatamente como idéntico al obrero)*; C) *El obrero es un capital*, D) *El salario forma parte de los costos del capital*, E) *En lo que al obrero respecta, el trabajo es la reproducción de su capital vital*, F) *En lo que al capitalista incumbe, aquel es un factor de la actividad de su capital*. G) *Se supone la unidad originaria, con rasgos paradisiacos, entre capitalista y obrero*.

Marx pone énfasis en que para el economista, el hecho de que ‘estos dos momentos’ se empujen recíprocamente como personas es sólo producto del azar<sup>136</sup>.

En estos principios observamos la profundización de la actividad humana del trabajo como actividad instrumental que, neutraliza lo que nuestro autor llama carácter histórico del trabajo en cuanto actividad orientada hacia el reconocimiento social del hombre que busca su emancipación para constituirlo como mecanismo para obtener unos determinados fines, mediados por la necesidad de producir para acumular infinitamente riqueza y poder.

Existe una transfiguración que la economía política despliega en la constitución materialista y trascendental que, permuta la emancipación de la especie humana que avanza hacia su reconocimiento histórico, por la libertad mercantil que materializa dicho avance en la capitalización del trabajo, instrumentalizándolo y fijándolo a una estructura administrativa.

---

<sup>135</sup> Marx alude a James Mill (1773-1886).

<sup>136</sup> Cf. *Ibíd.* P. 167.

## *La esencia del hombre*

El desplazamiento ontológico que realiza la *economía política*<sup>137</sup> se manifiesta en que la *propiedad privada* es el *fundamento del pacto social*,<sup>138</sup> trascendida por la relevancia que tiene el *libre mercado* para desarrollar el *intercambio*. La libertad en este escenario es la posibilidad de ser propietario, la capacidad de adquirir bienes y con ello de satisfacer necesidades, materializadas en este caso por un contexto en el que la ley de la oferta y demanda y la competencia son fundamentales, pues potencian al trabajador como *instrumento productivo* que se confunde con la mercancía, manifestada en la equivalencia expresada entre el salario y la actividad del trabajador.

El movimiento va en el sentido de gestar a partir de la propiedad privada un escenario que simula el reconocimiento para el hombre, pues la “libre actividad” para potenciar sus capacidades está posibilitada por el gobierno de la economía política que tiene al trabajo como fuente de la riqueza, por supuesto, un trabajo desvinculado hasta cierto punto de la labor y las necesidades del trabajador.

Por ello, Marx plantea la necesidad de superar positivamente la propiedad privada en cuanto manifestación de la vida humana enajenada, pues la religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, son materializaciones de la producción del hombre, no obstante la enajenación económica es la más profunda, pues abarca lo real entendido como el sistema de producción material de nuestra existencia.

Este modo de producción se exterioriza en una forma de comunidad en que los trabajadores se encuentran sujetos a una estructura de producción a través de la que se organizan los trabajos específicos y junto con ello, se establecen mecanismos para igualar su labor bajo un mismo orden salarial, una representación de igualdad que se instala sobre el soporte del capital. Esto es lo que Marx se propone superar a través del desplazamiento de la propiedad privada que permitirá superar las dicotomías entre esencia-existencia, necesidad-libertad e individuo-especie, puesto que aquellas son la antesala del ser social,

---

<sup>137</sup> El término aparece por primera vez con el economista (entre otros roles) francés Montchrestien en 1615, implicando en esta primera etapa el estudio sobre las relaciones de producción entre las principales clases de ese entonces: proletarios, capitalistas y terratenientes.

<sup>138</sup> Cf. Rousseau, J. J., *Discurso sobre economía política* (1754). P. 17. En este texto el autor sostiene que el primer fundamento del pacto social es la propiedad.



que se hace propietario de su producción, pero más allá, para que sea productor autónomo de su proyecto de vida tanto individual como históricamente.

### *El extrañamiento del individuo en el mercado*

Si el trabajo es una de las actividades que constituye la identidad del hombre al desplegar las capacidades, habilidades y talentos de hombre en un espacio común, entonces cuando esta actividad es sustraída de las manos de su protagonista se produce un quiebre en la consciencia de éste.

De esta forma, podemos decir que el *trabajo enajenado* empeña las posibilidades humanas tanto por la relación que el individuo deja de tener con su propio cuerpo, como también por empeñar la posibilidad de constituir una comunidad. El propio *cuerpo del trabajador* es experimentado como un mero medio para satisfacer necesidades que permiten la subsistencia básica, subordinando el cuerpo a la animalidad elemental que, neutraliza las posibilidades de que éste pueda desarrollar una habilidad animal superior.

Asimismo, la vida en comunidad es supeditada a una instrumentalización en la que el individuo es restringido a calcular aquello que por sus necesidades puede obtener o no del otro, es decir, la medida de la comunidad es aquella en la que el trabajador está coartado para obtener ciertos beneficios particulares; al respecto Marx sostiene:

*“La Economía Política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada. [...] Comprendemos también por esto que salario y propiedad privada son idénticos, pues el salario que paga el producto, el objeto del trabajo, el trabajo mismo, es sólo una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo; en el salario el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como un servidor del salario”*<sup>139</sup>.

De acuerdo a la cita el *trabajo enajenado o abstracto* produce el *salario*<sup>140</sup>, siendo a su vez causa de la *propiedad privada*, lo cual implica que la economía política como

---

<sup>139</sup> *Ibíd.* P. 120-121.

<sup>140</sup> Es importante explicar que el origen de la palabra *salario* es romano –*salarium*–, refiriéndose a una tradición antigua (época clásica y preclásica) en que muchas familias pagaban con una porción de sal la labor doméstica de sus esclavos. Por ello, Cicerón (106-43 a.C.) dice que el *salarium* es indigno para los hombres libres y, propio de los esclavos

escenario para la legitimación científica del desarraigo del trabajo como medio y espacio para el reconocimiento, materializa un tipo de progreso basado en el extrañamiento del trabajador respecto de su propia naturaleza, pero más allá de esto profundiza la servidumbre de los trabajadores a partir de la instalación *ascética* de una transvaloración en la cual la servidumbre se viste con los ropajes de la libertad: *el trabajo libre en el contexto del libre mercado*.

### ***El carácter social de la economía política***

El problema que Marx enfrenta se relaciona con que la ciencia de la economía política tiene un supuesto social vinculado con que el intercambio como cimiento abre la posibilidad de la división de trabajo, permitiendo el aumento de la producción en masa que, en última instancia tiene como horizonte el aumento de las riquezas para una nación.

El *intercambio* y el *mercado* configuran un territorio que genera una unidad indisociable, estos son el motor de las relaciones humanas, configurándose así como los impulsores para que los talentos humanos puedan coincidir dentro de un espacio en que todos pueden acceder a los distintos productos que se elaboran y con ello, aumentar la riqueza de las naciones. De esta forma, al fortalecer el crecimiento del mercado se favorecen más y mejores formas de intercambio.

A partir de lo enunciado Marx levanta una sospecha con relación al supuesto expresado, pues dicho intercambio y el encuentro que éste despliega para que los diversos talentos y productos humanos converjan está condicionado por el cimiento del *egoísmo* y el *interés privado*, causa por la que nuestro autor señala que el carácter social de la ciencia económica no sería su substancia: “[d]ivisión del trabajo e intercambio son los dos fenómenos que hacen que el economista presuma del carácter social de su ciencia y al mismo tiempo, expresa inconscientemente la contradicción de esta ciencia: la fundamentación de la sociedad mediante el interés particular antisocial”<sup>141</sup>.

Más allá de ello, el alcance que tiene el supuesto del *egoísmo* como soporte de la construcción social de esta ciencia también se expresa en dos elementos fundamentales y

---

<sup>141</sup> *Ibíd.* P. 179.

paradojales, que son A) el carácter esencial del trabajo fomenta la *propiedad privada* o como Marx la denomina *propiedad libre* y B) la *división del trabajo* empobrece y *degrada la actividad individual*, favoreciendo la actividad social de los productores a través del mercado. De esta manera, nuestro autor sostiene que *el carácter social de la economía política* se refiere a las condiciones que permiten mantener en un determinado orden las relaciones de producción que establecen una clara jerarquización entre aquellos que concentran los medios de producción y los trabajadores, pues establece un vínculo con la sociedad en cuanto utilización de la fuerza laboral para generar riquezas.

Sin embargo, la “ciencia” de la economía política concibe el trabajo como una *actividad mecánica*, ya que para ésta lo más importante se encuentra en las condiciones materiales, desprendiéndose de esto que el individuo debe concentrar la menor cantidad de funciones pues de ello depende que la división del trabajo se materialice como concentración de capital, pues se acentúa la relación indisoluble entre la ineficacia de la producción individual y la producción de la riqueza en masas, como obra del organizador de los medios de producción: *el capitalista*.

### ***El orden natural y la economía política***

Una de las causas que determina el acaecer de la economía política como la ciencia que por “derecho propio” encarna la razón que permite ordenar las cosas en el mundo es su condición de *ser fundadora* de una suerte de *objetividad natural* expresada en que, históricamente antes de ella existía confusión y superstición.

Se naturaliza el sentido social del *valor de cambio*<sup>142</sup> puesto que éste focaliza y da al trabajo una aparente objetividad social. Apariencia que se apoya en el principio desde el que emergen las bases para establecer el significado del *valor*, ya que para Marx esta ciencia no ha podido explicar con claridad la forma que distingue al valor como valor de cambio.

---

<sup>142</sup> Cf., Marx K., *El fetichismo de la mercancía y sus secretos*. Traducción de Luis Andrés Bredlow. Ed. Pepitas de calabaza. La Rioja, España. 2014. Pág. 52. Marx hace un juego, poniendo en el tapete a la propia mercancía: “*Nuestro valor de uso acaso le interese al hombre, pero a nosotras, como cosas, no nos pertenece. Lo que nos pertenece como cosas que somos es el valor. Lo demuestran nuestros propios tratos como cosas mercantiles: solo nos relacionamos unas con otras como valor de cambio*”.

Incluso, los expositores más excelsos de esta ciencia como Smith y Ricardo plantean que el *valor* es algo distinto, extrínseco e indiferente a la naturaleza misma de la mercancía, por lo que el valor es la expresión más abstracta del producto del trabajo y por lo tanto, el elemento más universal de la forma de producción burguesa, de tal modo que se constituye en la piedra angular que sustenta la constitución de esta ciencia, pero más allá de explicarse científicamente, se legitima en el uso que tiene socialmente y por consecuencia en el soporte histórico de esta *praxis*.

Por ello, si el valor es naturalizado y considerado como una forma ilimitada de producción social la consecuencia es que se pierde de vista su significado específico que es la mercancía que se convierte luego en capital, prueba de esto es que cuando los economistas coinciden en la medición de la magnitud del valor con relación al tiempo de trabajo, aún así, expresan matices en relación con el concepto de dinero, materializados en los distintos tratamientos del sistema bancario con relación a éste, lo que para nuestro autor demuestra el significado social del valor más que su carácter racional y científico.

En este territorio, observamos un desplazamiento inquietante por parte de la economía política pues la categoría de valor tiene su significado en cuanto tiene relación con la mercancía más allá del uso, evocando una presencia en que la mercancía como tal sería portadora de un *secreto esencial*. En este punto, el oro, la perla o el diamante, serían elementos que contienen propiedades especiales para el cambio que ni siquiera los avances científicos más vanguardistas han podido develar. Por consiguiente, la diferencia fundamental entre el valor de uso y el valor de cambio es que el *primero*, se realiza en inmediata *relación entre la cosa y el hombre*, mientras que el *segundo*, se concretiza en el *proceso social del intercambio*.

## 2.2. Alienación y animalización

El *trabajo alienado* produce la *animalización del hombre* pues se niega el desarrollo de las capacidades humanas a partir de la reducción del hombre a su animalidad elemental, “*trabajo*<sup>143</sup>” que “sustenta” las condiciones básicas de subsistencia de modo precario.

De esta forma, la economía política despliega en las relaciones de producción entre trabajador y capitalista una asimetría “natural”, expresada en la necesidad inherente a la condición ontológica del mercado en que las ganancias que se configuran como capital se obtienen a través de la alienación del trabajador con relación a su producto, siendo lo más relevante a nuestro juicio que, el trabajador pueda disponer de su propia materialidad, de su fuerza de trabajo, Marx lo dice del siguiente modo: “[l]a economía política oculta la *enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre trabajador (el trabajo) y la producción*”<sup>144</sup>.

Al considerar el *trabajo*<sup>145</sup> como una fuerza vital para el reconocimiento comunitario e individual la extrañación del trabajo supone que *el hombre se enajena de sí mismo*, pues al no disponer de su actividad fundamental, su propia existencia deviene un medio para la sobrevivencia o en un instrumento para conseguir determinados fines.

Esto da lugar a un régimen que se manifiesta en salarios destinados a satisfacer las condiciones básicas que tienen *dos efectos* cruciales: A) una *relación de explotación* entre capitalista y trabajador en que se radicaliza la instrumentalización del uno sobre el otro y B) se produce un quiebre en la potencial relación comunitaria de los hombres, ya que se agudiza el proceso de individualización donde el otro es instrumento para unos fines particulares, dados por la implantación de relaciones de competitividad basadas en una visión particular sobre el concepto de libertad.

---

<sup>143</sup> Sobre este punto sugiero revisar la distinción que Arendt realiza en el texto *la condición humana*, ya que retomando elementos del concepto de trabajo que Marx plantea, la pensadora hace una distinción entre *labor* y *trabajo*, la *primera*, como aquella acción básica que permite mantener las necesidades biológicas satisfechas, la sobrevivencia; mientras que el *segundo*, responde a la actividad humana en vistas del reconocimiento social, aquello que dignifica y da sentido al proyecto del hombre.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>145</sup> La raíz etimológica de la palabra viene del latín *tripaliare*, que a su vez remite a *tripalium*, la que está compuesta por la palabra *tri* -tres- y *paliu* -palos-. El *tripalium* era un yugo compuesto por 3 palos, a través del cual se sujetaba a los esclavos para azotarles y hacerles trabajar.

### ***La renuncia a sí mismo***

La propiedad privada implica un idealismo profundo manifestado en su figura más depurada que es el dinero, con éste se acumulan las más oscuras fantasías expresadas en la concepción del obrero que es reducido al mínimo física y psíquicamente, a una actividad abstracta, ya que los trabajadores no tendrían más necesidades y placeres que los estrictamente vinculados con la sobrevivencia que se proclama fastuosamente como vida y existencia.

Así, el obrero es la encarnación de la mezquindad de las fuerzas productivas de la acumulación, siendo reducido en tiempos de Marx a una categoría infrahumana.

En este territorio de privación forzosa que el obrero *vivió (y vive)*, amparada en los costos que el ser humano debe pagar por la productividad y el progreso de la civilización, vemos que en la economía política hay principios que exhortan a este *ascetismo* pues invita en *el horizonte del sumo bien* a la *privación*, a la *renuncia* y al *ahorro irrestricto*, rezando según el autor de Tréveris así: “[e]sta ciencia de la industria maravillosa es al mismo tiempo la ciencia del *ascetismo*, y su verdadero ideal es el *avaro ascético*, pero *usurero*, y el *esclavo ascético*, pero *productivo*”<sup>146</sup>.

El *ascetismo* etimológicamente remite en su primera acepción griega a un ejercitarse en un determinado arte para converger en el ejercicio religioso que busca la perfección espiritual. En este escenario, dentro del planteamiento de la *economía política* hay un *ascetismo* que integra los matices de la palabra pues pone en marcha un concepto de vida y existencia que exalta el valor del trabajo y la producción, desplegando un *ejercicio laboral extenuante* como medio para la consumación de la satisfacción de necesidades y deseos, pero más allá, para la concretización (siempre esquiva) del sumo bien expresada en el progreso; de esta manera Marx plantea:

*“Si pregunto al economista ¿obedezco a las leyes económicas si consigo dinero de la entrega, de la prostitución de mi cuerpo al placer ajeno? (los obreros fabriles en Francia llaman a la prostitución de su hijas y esposas la enésima hora de trabajo, lo cual es literalmente cierto.) ¿No actúo de modo*

---

<sup>146</sup> *Ibíd.* P. 163.

*económico al vender a mi amigo a los marroquíes? (y el tráfico de seres humanos como comercio de concriptos, etc., tiene lugar en todos los países civilizados), el economista me contestará: no operas en contra de mis leyes, pero mira lo que dicen la señora Moral y Religión; mi Moral y mi Religión no tienen nada que reprocharte. Pero ¿a quién tengo que creer ahora, a la economía política o a la moral? La moral de la Economía Política es el lucro, el trabajo y el ahorro, la sobriedad; pero la economía política me promete satisfacer mis necesidades. La Economía Política de la moral es la riqueza con buena consciencia, con virtud, etc. Pero ¿cómo puedo ser virtuoso si no soy? ¿Cómo puedo tener buena consciencia si no tengo consciencia de nada? El hecho de que cada esfera me mida con una medida distinta y opuesta a las demás, con una medida la moral, con otra distinta la economía política, se basa en la esencia de la enajenación, porque cada una de estas esferas es una determinada enajenación del hombre y contempla un determinado círculo de la actividad esencial enajenada; cada una de ellas se relaciona de forma enajenada con la otra enajenación”<sup>147</sup>.*

A partir de la cita, surge la pregunta por el dinero y el potencial ascético que éste tiene, de tal modo que es necesario entrar directamente en la concepción que tiene Marx sobre la economía política en cuanto *ciencia ascética*, afirmación que se apoya en que la estructura categorial de aquella tiene como asidero una paradoja fundamental con relación al trabajo, exaltando su valor en términos de motor del desarrollo, de las riquezas y simultáneamente enajenando progresivamente las posibilidades de emancipación del hombre-trabajador.

En este contexto, la ciencia ascética exalta y repite con *espíritu mántrico* la renuncia y autorenuncia al lujo y los excesos, siendo éste su dogma fundamental. Pero no acaba aquí su rezo, pues el ahorro aumenta el capital en una inquietante equivalencia entre la privación de la existencia y el acrecentamiento de la riqueza.

El elemento catalizador de la *autorenuncia*, aquello que “restituye” el despojo de la propia humanidad, sirviendo de equivalente entre la impotencia y la potencia: es el dinero. Éste es el vehículo y el dispositivo para la satisfacción, la realización de los deseos, el goce y la *opulencia*; *el dinero* adquiere vida propia en cuanto se crea a sí mismo, se compra a sí mismo, ya que todo lo demás es parte de sus dominios y cuando se establece la dinámica de poder producto de la acumulación, el siervo pasa de ser fundamental a ser prescindible. Por

---

<sup>147</sup> *Ibíd.* P. 165.

ello, *el obrero* sólo debe tener lo que es *ascéticamente necesario para vivir* y sólo debe *querer vivir para tener*.

### ***El capital y la enajenación del hombre***

La economía política puede interpretarse como la “ciencia” económica que fundamenta el *desarrollo* del hombre *como capital*, ejerciendo a partir de ello un poder y en particular una forma de timonear la nave de la producción. El interés del capitalista no es sostener a un mayor número de trabajadores sino que por medio de la reducción del salario poder obtener ganancias, rentabilidad y acumulación.

Acumulación que se instrumentaliza por medio del *salario* en cuanto dispositivo productivo, pues la supuesta equivalencia que este representa entre el trabajo realizado y el beneficio que debería reportar la labor es la forma de ejercer hegemonía, nutriendo así feblemente al trabajador para reproducir una *raza de trabajadores* que permita usufructuar y tener los privilegios que posteriormente serán heredables.

Por consecuencia, el despliegue de la producción capitalista materializa al hombre no sólo como mercancía humana, deshumanizando física y espiritualmente al hombre sino que provoca: “*(i)nmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con consciencia y actividad propias, la mercancía humana*”<sup>148</sup>. De esta forma, la finalidad de la producción no se relaciona tanto con la cantidad de hombres que pueda mantener el sistema capitalista sino con los *intereses* o ganancias que reporta anualmente.

Los cambios en el territorio señalan también una *metamorfosis* en los roles tradicionales en las relaciones de producción, ya que la industria al absorber a la agricultura provoca que el esclavo del suelo, el siervo, se constituya en *trabajador libre*; cambio que está íntimamente vinculado con que el terrateniente se constituya en *capitalista*. Según Marx el terrateniente pertenece desde antes al grupo de los capitalistas pero con prejuicios feudales, es decir, ama la acumulación pero tiene un arraigo en la posesión de la tierra. Así,

---

<sup>148</sup> *Ibid.* P. 129.



la propiedad de la tierra es el capital vinculado todavía con prejuicios locales y políticos, por lo que es un capital incompleto puesto que no ha llegado a su forma abstracta y pura.

Para graficar un poco el conflicto entre el capitalista terrateniente y el emergente capitalista industrial, Marx muestra que el terrateniente encarecía los víveres más básicos obligando al capitalista a tener que subir los salarios, obstruyendo de este modo el aumento de la fuerza productiva, razón por la que la acumulación, la renta anual de un país y la creación de trabajos, bajaban. Por ende, el capitalismo es resistido por el terrateniente, operando en dicha tensión el contraste entre la propiedad privada ilustrada y la no ilustrada, la codicia y la avidez de placeres, el egoísmo experimentado de la ilustración y el egoísmo local de la superstición, generando en definitiva el triunfo del dinero en cuanto representación del valor por sobre las otras expresiones de la propiedad privada.

El movimiento que provoca el desarrollo de la industria abre el derecho a gozar y disponer de bienes, de propiedades, elemento clave para comprender que los trabajadores pueden “acceder” a la satisfacción de ciertas necesidades llamadas civilizadas, las que simultáneamente sirven de apoyo para el nacimiento de las libertades políticas; manifestándose éstas en el acceso a la moral pura y a la cultura ilustrada, las que por supuesto estaban en concordancia con la posibilidad (no garantizada) de satisfacer las necesidades primarias.

### ***División del trabajo y alienación***

Marx alude a los economistas clásicos para mostrar cuáles son sus concepciones sobre la división del trabajo, el intercambio, el mercado y el comercio; de tal forma Smith plantea que la división del trabajo no radica en la infinita sabiduría del hombre sino en su capacidad lenta y progresiva para el intercambio y la negociación de productos diversos que se potencian con el uso necesario de la razón y la palabra. Capacidad, que está unida intrínsecamente a la necesidad que el hombre tiene de los demás, apoyo que para Smith sería en vano esperar desde la benevolencia del otro, por lo cual el motor fundamental sería el interés personal, la conveniencia, de tal manera que *no es la humanidad lo que promueve las actitudes de cooperación sino el egoísmo*, de lo cual podemos inferir que la intuición

central del sistema capitalista según Smith es el *cálculo egoísta* como fundamento real de la armonía social.

Junto a lo previo se encuentra otro factor que es determinante en la división del trabajo, donde la diferencia de talentos permite el desarrollo de diversas acciones laborales a través de las cuales el hombre se complementa y colabora. De este modo, la propensión al *intercambio* es la que genera la división del trabajo, extendiéndose de acuerdo a la magnitud del mercado, desprendiéndose de ello la importancia de aumentar el alcance del mercado con el objetivo de ofrecer las posibilidades de intercambio donde el *hombre-individuo* puede ser una especie de comerciante para que la sociedad progrese hacia una sociedad mercantil .

Matizando la propuesta de Smith, Say<sup>149</sup> plantea que el intercambio no es fundamental, pues una familia podría producir la totalidad de lo que consume, sin embargo considerando el nivel de avance de la sociedad del siglo XIX el intercambio se hace crucial; por consecuencia para Say la división del trabajo es una herramienta eficaz para encauzar las fuerzas del hombre que están en ascenso, junto a los productos, su placer y poder, no obstante estas fuerzas se aminoran cuando son consideradas individualmente.

Sharbek, exponente de la escuela clásica, considera que el hombre tiene como fuerzas esenciales su inteligencia y la aptitud física para el trabajo, derivando de ello la capacidad de dividir y de repartir entre los distintos hombres el trabajo con el objetivo de generar las condiciones para intercambiar los servicios recíprocamente. Aquel, coincide con Smith, respecto de que es el *egoísmo* la causa por la que el hombre exige a otro una recompensa por los servicios prestados, la cual tiene como condición el derecho exclusivo a propiedad pues ésta es imprescindible para el intercambio, por lo que hay un condicionamiento mutuo entre intercambio y división del trabajo.

Para Mill, el hombre tiene la capacidad de producir movimiento, alejando y acercando las cosas entre sí para que luego la materia haga el resto, por ello cuando el trabajo está en relación con el uso de las máquinas al dividir las operaciones se pueden obtener mejores resultados. El supuesto de esto es que el hombre en general no puede hacer varias operaciones con las misma habilidad y efectividad, de tal forma que acostumbra a

---

<sup>149</sup> Jean Baptiste Say 1767-1832. Economista y empresario textil francés, uno de los principales representantes de la escuela clásica.

realizar un pequeño número de funciones separadas en cada individuo, haciendo más ventajoso dividir el trabajo y repartir la fuerza a gran escala con el propósito de producir la mayor cantidad de riquezas.

Por lo tanto, a partir de los autores precedentes, Marx encuentra las siguientes coincidencias, ya que la división del trabajo supone la riqueza de la producción y la división del trabajo y la acumulación del capital se condicionan mutuamente, en cuanto la “*propiedad liberada entregada a sí misma*”<sup>150</sup> es la que constituye la más útil y amplia división del trabajo.

Desde este prisma, podemos decir que Smith instala los cimientos que explican la división del trabajo, constituyendo la posibilidad infinita de la producción que nace del supuesto de la tendencia *natural* del ser humano hacia el intercambio y el comercio, siendo estos últimos la base para el desarrollo de los talentos de los individuos, a saber, es el libre mercado a través del intercambio de labores y mercancías, la causa de que el hombre pueda desarrollar sus talentos.

Deriva de ello, el carácter primordial que tiene para el ser humano el *libre mercado* y el *libre intercambio*, siendo no sólo algo que distingue a la especie humana de otras especies animales sino que el espacio en que los diversos talentos y actividades arriban a un punto de encuentro, de tal modo que sus productos estén a disposición para todos.

Por ello, el intercambio es la causa de la división del trabajo, la cual crecerá de acuerdo a la magnitud del mercado, no obstante la causa de la causa es el egoísmo y el interés privado del hombre, los que a su vez tienen al comercio como su forma más esencial y adecuada de intercambio.

---

<sup>150</sup> *Ibíd.* P. 177. Nótese que en este pasaje Marx pone en escena una afirmación que requiere de nuestra detención, pues implica un sujeto *-propiedad liberada-* que se refiere al concepto básico de la economía clásica, amparado también en la teoría jurídica, en que el individuo libre se constituye en base a la propiedad como uno de sus fundamentos esenciales; junto a este sujeto está el predicado *-entregada a sí misma-* en que hay un desplazamiento respecto a la noción de propiedad, ya que ésta aparece *como si* tuviese vida propia al tornarse sobre sí misma, al replegarse, al hacer un gesto de abstracción respecto de sí misma. Destaco ello, pues el valor entendido como un proceso de abstracción constante, que desmaterializa el trabajo y con ello las relaciones sociales, se desprende primero de la propiedad que permite la concentración, segundo, desde la concentración se hace abstracción para superar la riqueza de la tierra e iniciar la acumulación desde la producción de las mercancías de la industrialización, que tiene como supuesto realizar una abstracción del trabajo concreto, tercero, la acumulación hace otro giro de abstracción en que la propiedad entra en la dimensión compleja de mercados que se instalan sobre los mercados reales, para abrir una acumulación virtual sin precedentes.

### ***Riqueza terrateniente e industrial***

El dinero es la materialización de la enajenación pues representa el valor que expresa la acumulación, articulándose en el reino de los objetos y necesidades el deseo cada vez más incontenible de *tener*. Posesión que también aspira a la posesión del otro, entendiendo por ello, que las cosas dejan de ser lo que son para entrar en el mundo abstracto del *valor*, pues se expropia la actividad del trabajo y la producción, dominando en este escenario lo que Marx llama *poder inhumano*.

Aquel poder se manifiesta en la riqueza grosera de la etapa pre-industrial que considera el trabajo del siervo como algo completamente nimio donde las fuerzas humanas esenciales son el medio a través del cual el agente de dicho poder concreta su capricho, su desorden y su banalidad, sin embargo, en este ambiente de exacerbación atisbamos una inflexión relevante donde la riqueza tiene un cariz expresado en la autorreferencia, en la medida que ésta no logra observarse desde la exterioridad, imperando el placer más allá del poder. La riqueza derrochadora del terrateniente depende de la renta de la tierra, en cambio la riqueza del industrial “*es el triunfo del capital trabajador*”<sup>151</sup> sobre aquel tipo de riqueza y por consecuencia, supone la transformación de la propiedad privada en capital industrial. En este sentido, el goce del capitalista está subordinado a la producción, siendo este goce parte de los costos capitalistas.

Se desprende de ello, que el trabajo tiene una valoración ambigua, en el sentido que su significado convencional lo define como una actividad que implica la transformación de algo (naturaleza, persona, objeto, etc.). Por consiguiente, tiene como atributo no sólo el beneficio económico necesario sino el ser una mediación para la valoración social, definición que desde la mirada de la economía política es confirmada, no obstante, en la práctica aquello se diluye no sólo por las condiciones estructurales donde el trabajo se desenvuelve, sino porque tiene una dinámica en que impera la circulación que el libre mercado posibilita. El trabajo libre es una piedra angular para obtener la valoración requerida, aquella en que el mecanismo científico-técnico, que organiza esta actividad fundamental, la transforma en trabajo abstracto.

---

<sup>151</sup> *Ibíd.* P. 171.

A juicio de Marx lo que Proudhon capta como movimiento del trabajo contra el capital o como una socialización del capital no es más que *el trabajo en su determinación capital*, afirmando también que al comprender el trabajo como esencia de la propiedad privada se está penetrando el movimiento económico real, ya que el trabajo es el pivote para la sociedad civil, pensada por los economistas como aquella en que cada individuo es un conjunto de necesidades que sólo existe para el otro, en cuanto que se instala entre ellos una relación instrumental; con esto se reduce al hombre, al individuo y la sociedad pues se naturaliza la relación en que el desarrollo de la vida, de la historia y de la libertad se instalan en la simbiosis que protagoniza la relación entre obrero y capitalista.

### ***2.3. El trabajo como sustancia del valor o el valor como sustancia del trabajo***

El valor “sintetiza” el trabajo humano en su totalidad denotando una fórmula que materializa el tiempo de esta actividad y constituye una equivalencia que cristaliza “objetivamente” la relación entre trabajo, tiempo, mercancía y valor.

En este campo existen variables importantes en la *fuerza productiva* para producir la mercancía que, se vinculan con una serie de factores que inciden en la aplicación de esta fuerza, a saber, el grado de destreza del trabajador, el nivel de desarrollo de la ciencia para ser aplicada en tecnologías específicas, la combinación social del proceso de producción, el volumen y eficiencia de los medios de producción, las condiciones naturales, etc., constituyendo unidades que se exteriorizan en que por ejemplo, un kilo de trigo tarde en tiempo de alta producción cuatro días en producirse, mientras que en tiempos de baja producción tarda ocho días.

Se desprende de ello que en la medida que aumenta la fuerza productiva del trabajo, disminuye el tiempo necesario para producir un artículo, con lo que se aminora la masa de trabajo en él contenida, bajando de este modo su valor, por esto Marx sostiene “*la magnitud de valor de una mercancía varía en razón directa a la cantidad y en razón inversa a la fuerza productiva del trabajo realizado en ella*”<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> Marx, K., *El capital*. 4ª edición, traducción de Roces, W., Editorial FDE. México D.F., 2014. Pág. 46.

Hasta aquí, se hace necesario aclarar algunos puntos que se encuentran sujetos a uniformidades que podrían conducir a ciertos errores conceptuales, esto es, no todo valor de uso es un valor, ya que es el trabajo el que activa el valor, por lo cual el aire o un bosque silvestre si bien pueden ser útiles, no tienen valor en cuanto no contienen un trabajo humano determinado.

De forma similar, una cosa puede resultar del trabajo humano y ser útil sin ser mercancía, pues algunas personas crean sus productos con valor de uso para su autosatisfacción, por ende *la mercancía trasciende el valor de uso*, relacionándose con el valor social que tiene un producto que no se reduce a la producción para otros simplemente, pues así como Marx ejemplifica, en la edad media el campesino producía para el señor y para el cura el trigo necesario para el consumo de aquellos, aún así, el grano no tiene las condiciones para ser mercancía.

La *mercancía* necesita del intercambio para emerger, por ello el valor de uso no implica necesariamente el valor de cambio, mientras que el valor de cambio tiene como condición básica para su existencia al valor de uso.

### ***Trabajo, valor de uso y división del trabajo***

El trabajo desplegado en el valor de uso tiene un fin determinado, útil, respecto a lo cual Marx dice: “[p]or tanto, como creador de valores de uso, como trabajo útil, el trabajo es una condición de existencia del hombre independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad eterna para que opere el cambio de materias entre el hombre y la naturaleza, sin el cual no sería posible la vida humana misma”<sup>153</sup>.

A partir de esto la diferencia del trabajo realizado entre dos mercancías, como por ejemplo una chaqueta y unas varas de lienzo, se expresa cuantitativamente en que una chaqueta equivale a veinte varas de lienzo, surgiendo de esto que la diferencia más profunda radica en la cualidad respecto de los tipos de trabajo empleados en la elaboración de los artículos, los cuales son trabajos distintos, dos formas de dirigir la energía humana hacia un determinado producto.

---

<sup>153</sup> *Ibíd.* P. 48.

Por consiguiente, *el valor como equivalente universal* convierte las singularidades del trabajo ejercido por el agente inmediato para hacer brotar de dicha operación la síntesis radical de un trabajo igualado, abstracto y sintetizado en una unidad de medida, legitimada en el mismo proceso social de producción, amparado en la creencia de que ello es obra de la tradición.

Esta operación de transformación conlleva una clasificación de tipos de trabajo, entre los cuales está el *simple* que implica el despliegue de una fuerza de trabajo correspondiente a un hombre común y corriente, es decir una puesta en juego de energía del cerebro, los nervios, las manos, etc.; junto al que se encuentra el *trabajo complejo* que es la expresión de una potenciación del trabajo simple manifestado en que una cantidad menor de trabajo complejo equivale a una mayor cantidad de trabajo simple.

Remitiéndonos al ejemplo que nuestro autor usa, visualizamos que el valor de uso de la chaqueta o del lienzo quedan omitidos por el *valor de cambio*, soslayándose también las diferencias productivas entre el trabajo del sastre y del tejedor que, miradas desde el valor de uso son la puesta en marcha hacia un fin con el material paño o hilaza, ya que lo que impera en el *valor* de la chaqueta o del lienzo es un *trabajo indiferenciado* que desplaza el *acto productivo del trabajador* hacia el paño o la hilaza, predominando la idea de que son “*inversiones de fuerza humana de trabajo*”<sup>154</sup>.

Desde otra perspectiva, la creación del *valor* prescinde de las cualidades de la actividad productiva puestas en la elaboración de un determinado valor de uso, considerándolo sólo en su carácter cuantitativo que en la práctica se expresa por ejemplo en que la diferencia de valor entre la chaqueta que cuesta el doble que el lienzo, significa que la chaqueta ha necesitado en su producción el doble del tiempo de la fuerza de trabajo que se necesita para la confección del lienzo.

Entonces, la relación entre la *fuerza de trabajo* utilizada para la elaboración de una determinada mercancía se cuantifica porque se necesita de un *valor* que permite medir las variaciones que la mercancía tiene con relación al tiempo de la fuerza de trabajo utilizada en la elaboración de aquellas.

---

<sup>154</sup> Cf. *Ibid.* P. 49. “*Las diferentes proporciones en que diferentes clases de trabajo se reducen al trabajo simple como a su unidad de medida se establecen mediante un proceso social que se efectúa a espaldas de los productores, y ello hace que estos crean que es obra de la tradición*”.

Ahora bien, la fuerza de trabajo útil no altera el volumen del valor pues éste último implica la concepción de un *trabajo* que *supera* la utilidad inmediata para instalar una medida que se jacta de ser universal, donde la relación entre trabajo y tiempo están mediadas por un símbolo que establece cierta *equivalencia*, puesto que por mucho que el trabajo real varíe en la aplicación de sus fuerzas, el *valor* se erige como una categoría abstracta respecto de la energía comprometida en un trabajo y su utilidad inmediata; Marx lo dice así

*“Todo trabajo es, de una parte, inversión de fuerza humana de trabajo en sentido fisiológico y, así considerado, como trabajo humano igual o trabajo humano abstracto, crea el valor de las mercancías. Pero es también, de otra parte, y al mismo tiempo, inversión de fuerza humana de trabajo bajo una forma específica encaminada a un fin y, como tal, considerado como trabajo útil concreto, produce valores de uso”<sup>155</sup>.*

### ***El valor social del trabajo***

El carácter social que el concepto de trabajo adquiere en el escenario de esta ciencia, requiere de nuestra detención para señalar un aspecto central en la crítica que hace Marx y también para exponer lo que a mi juicio corresponde a una *transvaloración*, en cuanto se invierte el sentido propio del trabajo.

Por esto, es menester aclarar que para nuestro autor *un valor de uso se convierte en mercancía* cuando el conjunto de los trabajos individuales configura el trabajo total de la sociedad, como una inversión de energía indiferenciada que no reconoce las cualidades específicas de cada trabajo singular.

En este sentido, los productores establecen relaciones sociales a partir del *intercambio* de los productos de su trabajo que, supone que el trabajo privado y su carácter social, surgen *gracias al intercambio* como condición necesaria para que los intereses privados se materialicen en la propiedad privada libre. Intercambio que va más allá del valor de uso, pues permite el valor de cambio que se proyecta ilimitadamente en la mercancía como soporte de las relaciones sociales.

---

<sup>155</sup> *Ibíd.* P. 51.



De lo precedente, deriva que los trabajadores y las relaciones sociales que estos entablan son producto de un elemento que no está inmediatamente relacionado con su trabajo sino “*como unas relaciones de cosas entre las personas y como unas relaciones sociales entre las cosas*”<sup>156</sup>.

Así, a través del intercambio natural los productos del trabajo adquieren *validación* en una cierta igualdad expresada en el valor que trasciende el uso de la mercancía, puesto que la división entre utilidad y valor requiere de un aumento del volumen en que la silla comienza a producirse más allá de su utilidad, es decir, *el valor nace en el aumento del proceso de producción para el intercambio*.

### ***Materias primas***

Las materias primas pueden formar la parte básica de un producto y también tener un rol auxiliar que, es consumido por el medio de trabajo, por ejemplo a través del carbón que sirve de energía para la máquina a vapor o con el aceite que lubrica los engranajes.

Un producto puede ser usado como materia prima para varios procesos de trabajo, como por ejemplo el trigo que es materia prima para el molinero, para el fabricante de almidón, el destilador de agua ardiente y para el criador de ganado. Junto con el carbón, sirven de materias primas para la producción de sub-productos, siendo a su vez, materias primas y medios de producción.

El producto en el mismo proceso de producción puede ser: materia prima y medio de trabajo, ya que está apto para el consumo y está en condiciones de servir de materia prima, produciendo así otro producto de consumo, ejemplo de ello es la uva que en su estado de madurez está apta para el consumo pero también puede ser usada como materia prima para elaborar el vino.

El proceso del trabajo es el horizonte que permite comprender, es el punto de referencia para determinar si el valor de uso actúa como materia, medio de trabajo o producto, pues al cambiar de lugar las prioridades, por consecuencia se transforman las funciones que desempeña. Ahora bien, cuando los productos entran en el proceso como

---

<sup>156</sup> *Ibíd.* P. 37.

medios de producción pierden este carácter, pasando a ser “*factores objetivos del trabajo vivo*”<sup>157</sup>. En este sentido Marx sostiene:

*“El trabajo vivo es el encargado de tomar estas cosas y de resucitarlas entre los muertos, convirtiéndolas de valores de uso meramente posibles en valores de uso reales y efectivos. Lamidos por el fuego del trabajo, asimilados por éste como órganos suyos, transformados por su hálito vital en funciones conceptuales y profesionales de su proceso, esos valores de uso son devorados, pero creadoramente devorados como elementos integrantes de nuevos valores de uso, de nuevos productos, aptos para entrar, ya sea en el consumo individual como medios de vida, ya en un nuevo proceso de trabajo como medios de producción”*<sup>158</sup>.

Asimismo, los productos trascienden las apariencias de un mero resultado para expresar la materialidad de una existencia en la que están conjugados los diversos procesos del trabajo, a saber, aquel proceso tiene al producto como condición de existencia. Este proceso junto a lo anterior constituye el fundamento para crear y realizar los valores de uso, dando continuidad al trabajo previo.

El proceso de trabajo consume elementos materiales necesarios para constituirse como tal, razón por la que nuestro autor lo denomina como un proceso de consumo en el que se distinguen dos formas de aquel, que son *primero* el *consumo productivo*, caracterizado por consumir los medios de vida del individuo viviente y *segundo* el *consumo individual* que, se refiere a los medios de vida de la fuerza de trabajo en acción, desprendiéndose de esto último que el producto del consumo individual corresponde a lo que ocupa el consumidor, diferenciándose del producto del consumo productivo. Ejemplo de lo previo es que en un determinado proceso productivo, se usan medios y objetos que ya son productos, los cuales se conjugan para constituir nuevos productos<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> *Ibíd.* P. 167.

<sup>158</sup> *Ibíd.* P. 167.

<sup>159</sup> Un ejemplo actual de esto, podrían ser las agencias de empleos, ya que su medio es el producto de la fuerza de trabajo de quienes buscan trabajo en distintas áreas y, su objetivo también es un producto puesto que responde a la necesidad del cliente que busca un trabajador específico, calificado y garantizado por la agencia, que adquiere valor por la calificación de los trabajadores y, por su colocación de estos en un determinado puesto.

## *El proceso del trabajo*

El trabajo es una actividad propia del ser humano en que establece una relación con la naturaleza, desplegando acciones por medio de las que regula y controla el intercambio de materias con aquella. Esto implica llevar a cabo esfuerzos de brazos y manos, de cabeza y nervios para lograr transformar la materia natural para concretar una determinada utilidad, desarrollando así las fuerzas que están en potencia en la naturaleza y ejerciendo poder en el juego de fuerzas naturales para instalar su dominio.

Desde este prisma, no hablamos del trabajo primitivo sino que partimos desde una premisa distinta, materializada en una idea de trabajo donde el ser humano debe diseñar a priori lo que posteriormente ejecutará, pues el proceso del trabajo lleva inherentemente una forma ideal que después el trabajador persigue como un fin que debe concretar. Por lo tanto, el trabajo se erige encauzando la voluntad para materializar un cierto objetivo o finalidad, pues el trabajador es consciente de lo que está haciendo y se dirige a ese fin animado por una ley que determina sus acciones.

La voluntad de trabajo requiere de *medios de trabajo* que son cosas o complejos de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto de trabajo, pues a través de ellas guía su actividad. Valiéndose de este modo de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para usarlas como medios de acción sobre otros objetos en vistas del fin que persigue.

El medio de trabajo más importante es la tierra, pues permite obtener herramientas para poder acceder no sólo a los medios necesarios para satisfacer las necesidades básicas sino que también a actividades más complejas como la agricultura que permite acceder a una cantidad de mercancías que despliegan un desarrollo relativamente alto de la fuerza laboral de los hombres.

En esta atmósfera los medios de producción al ser herramientas que el hombre ha usado históricamente para producir los medios necesarios para vivir, no son simplemente aquello, sino que expresan las condiciones a través de las que la especie ha ido constituyéndose, ya que ilustran los diversos niveles de desarrollo de los pueblos en la

medida que manifiestan el modo en que han pensado y desplegado en la práctica su fuerza de trabajo y el desarrollo humano de la sociedad que hay detrás de ello.

De este modo, junto a lo anterior, están los *medios generales de trabajo* que corresponden a las condiciones objetivas para llevar a cabo el empleo, ejemplo de estos *territorios de acción laboral* son los edificios, canales, caminos, etc. Esto desemboca en que estos medios, son los que permiten al hombre modificar el objeto de trabajo de acuerdo al fin que se quiere lograr. Por lo tanto, el proceso del trabajo genera un producto que contiene un valor de uso que expresa las transformaciones que el hombre hizo a una materia natural para adecuarla a sus necesidades e intereses, haciéndola cambiar de forma.

Luego, sostiene Marx “[e]l trabajo se ha hermanado con su objeto”<sup>160</sup>, frase que nos hace volver al pasaje de los *Manuscritos* del 44 donde plantea que el producto del trabajo es parte de la alienación, ya que si bien el producto implica un tiempo de trabajo que el hombre ha realizado, también expresa una exteriorización de su trabajo que va más allá de los límites de su práctica laboral, a saber, para que el pescador llegue a pescar, requiere de la red, arpones, anzuelos, etc., elementos que en su conjunto expresan que la materialización de un acto productivo necesita del complemento de diversos métodos de producción que, al unísono dan lugar a valores de uso que convergen para producir otros valores de uso. La producción no sólo son resultados sino también el procedimiento realizado para llegar a estos.

La distinción central para comprender el trabajo es que la fuerza laboral se hace realidad en la producción de los artículos que tienen por objetivo satisfacer las necesidades de un grupo social, donde el comprador de la fuerza de trabajo consume la fuerza del vendedor de ésta para luego producir mercancías mediadas por la posible satisfacción de necesidades, sin embargo, su proceso se mantiene con independencia de quién ejerce el poder sobre los medios de producción.

---

<sup>160</sup> *Ibid.* P. 165.

### ***El trabajador libre***

La pretensión del dueño del dinero de aumentar sus ganancias, de acrecentar su capital, requiere del trabajador en una condición doble de libertad, *primero*, en el sentido de ser *persona libre* que dispone de su fuerza de trabajo como mercancía y *segundo*, en el sentido de que no tenga otras mercancías que vender, es decir, que esté libre para desempeñar su fuerza de trabajo.

A partir de ello, el capital va más allá de las condiciones necesarias para la circulación de las mercancías y el dinero, puesto que éste nace en el momento en que el dueño de los medios de producción y de vida converge en el mercado con el *trabajador libre*, caracterizado como un vendedor de su fuerza de trabajo que deviene mercancía que, es la base del capital que en el contexto de la historia universal -dice Marx- adquiere un cariz en el que inicia un proceso de producción profundo.

El concepto de trabajador libre supone un desplazamiento con relación a que la fuerza de trabajo adquiere la forma de una mercancía que se expresa en la equivalencia entre trabajo y salario, pues éste implica una serie de condiciones que son fundamentales para comprender el trabajo como cimiento de la práctica de la libertad.

Por este motivo, el principio del trabajo es el despliegue de energía realizado en un determinado tiempo por un individuo existente. Aquel reproduce la existencia al producir las cosas necesarias para poder vivir, generando una equivalencia entre el tiempo en que se despliega la fuerza de trabajo y la cantidad de medios obtenidos que se necesitan para vivir. En este punto el desgaste de energía muscular, nerviosa, cerebral, etc., supone la necesidad de recuperar dicho desgaste para volver a trabajar, por lo que hay que *solventar*<sup>161</sup> la vida normal del trabajador, de tal modo de asegurar las condiciones para que pueda desarrollarse.

A partir de lo expresado, Marx enfatiza que las condiciones de trabajo y las consecuentes necesidades que hay que cubrir con dicha labor, dependerán del ambiente en que la sociedad y el individuo se desenvuelvan, por ello no podemos desconocer la influencia de la estructura histórica que crea las bases para unas prácticas que constituyen

---

<sup>161</sup> Palabra que tiene su origen en la palabra latina *solvere*, que significa: soltar, desligar, resolver, liberar, pagar.

las costumbres, valores y hábitos; *Ethos* que entendido como carácter devela la importancia que tiene la moral para determinar el hábitat de un trabajador.

Debemos precisar que las cosas que el trabajador requiere para su vida son interpretadas por los economistas políticos como las necesarias para reproducir las condiciones de existencia mínimas que, de acuerdo al clima y a las condiciones propias del territorio, serán distintas en cada caso. En este ámbito, es necesario que el trabajador pueda perpetuarse en dicha labor, por lo que considerando la inevitabilidad de la muerte se necesita mantener dicha fuerza de trabajo a través de los vástagos de los trabajadores que reproducirán los ciclos sucesivamente.

En este pasaje, nuestro autor plantea que los costos de producción aumentan de acuerdo al grado de especialización del trabajador, ya que para llevar a cabo esto se requiere educación y cultura que significa aumentar los costos y junto con ello, acrecentar las mercancías-equivalentes. El volumen necesario para la vida es determinado por Marx por los elementos más necesarios para vivir como el combustible, el pan, etc.; que necesitan renovarse diariamente, luego están los que se renuevan semanalmente (el vestido, los muebles, etc.) y por último, los que se van reponiendo trimestralmente. El conjunto de estos gastos deberán ser cubiertos por los ingresos medios.

Por consiguiente, los volúmenes de mercancías necesarios para producir la fuerza de trabajo se expresarán hipotéticamente en el día medio de seis horas de trabajo social, pues la fuerza de trabajo de un día materializa medio día de trabajo social medio o expuesto con otra fórmula, se necesita medio día de trabajo para producir la fuerza de trabajo de un día. Así, la cantidad de trabajo necesaria para reproducir la fuerza de trabajo diariamente materializa el valor diario de la fuerza de trabajo.

Desprendiéndose de ello, que si medio día de *trabajo social* promedio equivale a un volumen de oro de tres mil pesos y estos últimos a un bastón, por lo tanto el día de trabajo equivaldrá a un bastón, puesto que si el poseedor de la fuerza de trabajo la pone en venta por un bastón este precio de venta corresponderá a su valor, pues lo anterior tiene como supuesto que el dueño del dinero es el que paga dicho precio bajo la premura de convertir sus bastones en capital.

En relación con lo previo el valor de la fuerza de trabajo se relaciona en última instancia con las mercancías necesarias para que el trabajador pueda reproducir los medios necesarios de vida para mantener su fuerza de trabajo, no obstante en este escenario nos encontramos con personajes que van metamorfoseando sus características, incluso para cambiar el escenario montado en un inicio.

Esto quiere decir que el valor de la fuerza de trabajo *por una parte*, está determinado por un contrato que define previamente las condiciones del valor y las prestaciones mutuas que esto debe implicar, pero ocurre que esta relación contractual que viene supuestamente a sellar el compromiso entre el poseedor de los medios de producción y el protagonista de la *fuerza de trabajo*, constituye condiciones que en sus cimientos sostienen una asimetría, maquillada con el velo de la igualdad.

Nos referimos a que en la práctica el vendedor de su fuerza de trabajo está expuesto a que el pago de su salario sea entregado diferidamente con relación al ejercicio laboral, en una semana, en un mes, en un trimestre, puesto que el valor de uso de su producción sólo tendrá una utilidad en el futuro. No es casualidad para el autor de Tréveris que el crédito comercial destinado a los trabajadores arranque justamente desde el momento en que el trabajador por medio del crédito que da *involuntariamente* al dueño del dinero, tenga que esperar una semana, un mes o un trimestre para recibir el salario que le permita acceder a las mercancías básicas para vivir.

El trabajador adelanta al capitalista su fuerza laboral, en cuanto valor de uso y de cambio, paradójicamente es él quien abre un crédito ilimitado al comprador para que éste pueda consumir el valor de uso de la fuerza de trabajo que el *primero* pone en marcha. Aquello se ilustra en el hecho de que al producirse la quiebra de un capitalista el trabajador pierde su salario, pero no sólo ello, sino que también queda expuesto al vaivén de la especulación comercial, allí donde está atado a las tiendas que le ofrecen productos con la condición de pago diferido.

El ejemplo más claro de ello se encuentra en la relación entre patrón y minero, donde el primero paga diferidamente y a su vez, ofrece compensaciones semanales expresadas en mercancías de primera necesidad, las que posteriormente son cobradas por el patrón a través de los almacenes que son de su propiedad, pero con la particularidad de que

los productos adquieren *milagrosamente* un valor por sobre el expresado en el mercado. Marx en este contexto señala:

*“El poseedor del dinero compra en el mercado de mercancías todas las cosas que necesita para llevar a cabo este proceso, materias primas, etc., y paga por ello su precio completo. El proceso de consumo de la fuerza de trabajo es, al mismo tiempo, el proceso de producción de la mercancía y la plusvalía. El consumo de la fuerza de trabajo es igual al consumo de cualquier otra mercancía y se efectúa al margen del mercado o de la esfera de la circulación”<sup>162</sup>.*

Lo curioso de lo enunciado anteriormente es que *la fuerza de trabajo como núcleo de la producción* queda al margen de la circulación por la que transitan libremente las mercancías y junto con esto, la relación contractual viene a sellar este pacto por medio de la ritualización de la desigualdad, estableciendo unas obligaciones y prácticas que de no cumplirse tienen como soporte el aparato jurídico formal que avala dicha relación, en virtud de la necesidad de la producción, del progreso, del sumo bien y por sobre todo de la necesidad desmesurada de aumentar los caudales del capital.

Por lo anterior, el *nirvana* desplegado por un mercado que en base a la regulación de la ley de oferta y demanda es capaz de desplegar la competitividad para aumentar la producción y, de esta forma elaborar cada vez más mercancías que constituyan el anhelado valor de cambio autorreferente, expresado en el progreso que, es el escenario perfecto para el despliegue de la circulación capitalista, considerando en este territorio la importancia que nuestro autor da a la libertad, la igualdad, la propiedad y a Bentham.

La libertad se expresa en que tanto el vendedor como el comprador de una mercancía (por ejemplo la fuerza de trabajo) actúan motivados por el dictado de su libre voluntad. En el caso de la igualdad, el beneplácito concedido por el contrato asegura condiciones “simétricas” para que los contratantes puedan expresar sus voluntades en un ritual jurídico común, además de que este valor se manifiesta en relaciones entre dueños de mercancías que intercambian equitativamente sus productos. Por el lado, de la propiedad, cada uno es propietario de lo que es suyo, por ley, justicia y trabajo. En relación con Bentham, en cuanto que cada uno de los individuos se preocupa sólo de sí mismo y

---

<sup>162</sup> *Ibíd.* P. 160.



ninguno está al servicio del otro, pues *el despliegue del interés egoísta es la base del “bien común”*.

Por lo tanto, la fisonomía de los protagonistas del proceso de producción ha cambiado, a saber, el dueño del dinero se desplaza hacia una existencia distinta: la del capitalista, por su parte el poseedor de la fuerza de trabajo pasa a ser obrero. El *primero* expresa el orgullo implacable de representar un rol importante, el ser un hombre absorbido por sus negocios, el *segundo*, encarna el retraimiento del que lleva sobre sus hombros, la incertidumbre que Marx describe así: “*vacilante y reacio como el que lleva al mercado su propia pelleja y al que no le espera otra suerte que la de ver cómo se la tunden*”<sup>163</sup>.

#### **2.4. La mercancía y su fetiche**

El origen de la palabra mercancía proviene de la palabra italiana *mercanzia*, que está compuesta por un sufijo de cualidad que parte del vocablo *mercante* –comerciante-, palabra que a su vez proviene de las palabras latinas *mercans*, *mercantis*, referidas al que comercia o que se dedica al tráfico de mercancías. El verbo *mercari* se forma con la raíz *merx*, *mercis*, que significan mercancía, negocio y asunto comercial; raíz de la que a su vez derivan múltiples palabras, a saber, mercado, mercadería, mercenario, merced, comercio, comerciante, marchante; conjugándose en ellas el prefijo *-co-* que señala acción recíproca y el nombre del dios *Mercurius*<sup>164</sup>, que representa al comercio y a los viajeros. Así, una mercancía pareciera no reducirse a la cándida imagen de lo sensible que se nos da ante la mirada pues su materialidad está empalmada con elementos metafísicos que hacen de ésta un elemento difícil de asir.

Por ello, cuando la mercancía se relaciona con el *valor de uso* implica que el trabajo humano que interviene la materia provee a ese objeto o cosa el sentido de satisfacer una necesidad, ejemplo: una silla se fabrica con la madera, no dejando de ser de madera al configurarse como silla, pero dejando de ser simplemente madera en cuanto la mercancía silla implica una *elaboración* de la madera que más allá de ésta adquiere una dimensión

---

<sup>163</sup> Ibid. P. 160

<sup>164</sup> Coinciden los lingüistas en que esta palabra provendría de *Mercurius*, que tendría posiblemente un origen Etrusco.

suprasensible en que la silla entra en el juego de posibles intercambios con otras mercancías, que Marx señala de la siguiente forma: “*desarrolla unos caprichos mucho más extravagantes que si se pusiera a bailar por libre voluntad*”<sup>165</sup>.

Asimismo, la silla en su valor de uso se relaciona con la dimensión real del trabajo, expresada para nuestro autor *primero*, como una actividad fisiológica de la energía dispensada en cuanto implica un gasto de cerebro, músculos, tejido, etc.; *segundo*, la magnitud del valor se refiere a la cantidad de energía usada en relación con la cantidad de producción que, tiene un determinado tiempo para llevar a cabo la faena y *tercero*, el trabajo es un hecho social, puesto que se necesita de los otros para concretar una determinada labor.

En base a lo mencionado cabe la pregunta sobre cómo una cosa se constituye en mercancía, surgiendo de este modo la necesidad de que el trabajo en sus diversas singularidades tenga un espacio de interés común, manifestado en la *medida objetiva del valor* que equivale a los productos del trabajo, de esta manera la relación entre la energía invertida en un trabajo vinculada con la duración del mismo dan origen a la magnitud del *valor de los productos del trabajo*.

El *valor*<sup>166</sup> es desarrollado por los productores inmediatos, no obstante estos son desplazados en cuanto datos objetivos del valor, constituyendo de esta forma la actividad del trabajo como un producto que circula, a saber, la medida objetiva que se pone en marcha a través del valor crea una abstracción donde el trabajo pasa de ser una actividad concreta a una actividad abstracta, instituyéndolo como una mercancía entre otras.

En el momento en que la silla se configura como mercancía o simplemente como *valor*, comienza a tener un significado distinto pues puede *intercambiarse* por otra mercancía, desvinculándose así del productor inmediato, metamorfoseando el sentido social del trabajo en un vínculo entre *objetos* donde los productores son también mercancías activas dentro del fenómeno social del valor. Una cosa por otra (*quid pro quo*), el trabajo se constituye como *mercancía*, la que es determinada por causas ajenas al trabajador que lo enajenan de su propia naturaleza.

---

<sup>165</sup> Marx, K., *El fetichismo de la mercancía*. Traducción de Luis Andrés Bredlow. La Rioja, España. 2014. Pág. 34.

<sup>166</sup> El origen de la palabra es latino –*valorem*– remitiendo a dos horizontes de sentido diferentes y complementarios, *primero*, se refiere a la importancia de un ser o una cosa, *segundo*, se relaciona con los atributo morales e intelectuales que alguien tiene.

La ciencia de la *economía política* por lo tanto, instala un sistema de “medición” en que el trabajo pierde la condición de ser una actividad para el reconocimiento social del hombre, sedimentando una relación de *valores* que permiten el intercambio a gran escala entre productores, *como si fueran cosas*.

Marx acentúa la idea, de que la forma de la mercancía y la relación con el valor entre los productos del trabajo donde la mercancía se presenta, *trascienden* la naturaleza física de la energía desplegada y más allá de eso se distinguen de los vínculos entre cosas; por consiguiente Marx enuncia:

*“No hay aquí nada más que una determinada relación social entre los hombres mismos, que adquiere para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Para encontrar una analogía hemos de refugiarnos, por tanto, en la nebulosa región del mundo religioso. Ahí los productos de la cabeza humana parecen personajes dotados de vida propia, que se relacionan entre ellos y con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A eso llamo yo el fetichismo que adhiere a los productos del trabajo, desde el momento en que son producidos como mercancías, y que es, por tanto, inseparable de la producción de mercancías”<sup>167</sup>.*

### ***La mercancía y la riqueza***

La mercancía es la célula fundamental de la acumulación de riquezas de las sociedades capitalistas pues tiene una cualidad que le da *licencia* para satisfacer cualquier tipo de necesidad, ya que si bien es un objeto *externo* tiene la cualidad de poder satisfacer directa e indirectamente. Deriva de lo señalado que, la mercancía tiene un doble cariz: la cantidad y la cualidad, de las cuales, la *primera*, implica las infinitas posibilidades de uso que tiene una cosa y, la *segunda*, se relaciona con que las cosas tienen una virtud intrínseca que supera el sentido de la satisfacción inmediata.

La atrayente condición de la mercancía supone lo que Marx llama *valor de uso* que necesita de una materialidad que sirve de soporte sobre el que se determina su valor que, no

---

<sup>167</sup> *Ibíd.* P. 36.

depende de la cantidad de trabajo sino que de la cantidad de mercancía, por ejemplo: diez pares de zapatos, una vara de lienzo o una tonelada de cobre.

En este contexto la mercancía expresada en el valor de uso se realiza en el consumo, en la necesidad real que satisface, siendo su materialidad lo que porta su valor, conteniendo potencialmente al *valor de cambio*; este último se mide por la relación cuantitativa que sirve de mediadora entre dos tipos de mercancías distintos, haciendo que ciertos valores de uso de una mercancía determinada sean equivalentes a los de una mercancía diferente.

La relación cuantitativa del *valor de cambio* depende de la *praxis* en cada caso diferente del *intercambio* que, varía en el espacio y el tiempo, característica que hace que para nuestro autor no sea posible hablar de *valor inmanente*<sup>168</sup> de la mercancía, puesto que ello implica que la materialidad de la mercancía sea un mero dato, lo que es negado por el carácter material de la mercancía y la producción histórica de aquella.

Al suponer que un kilo de lentejas equivale a X oro, J plata y Z seda, implica que las lentejas tienen distintas posibilidades de cambio, también que las mercancías oro, plata y seda equivalen en su medida a las lentejas y que éstas últimas pueden intercambiarse entre sí, de lo cual nace la interrogante sobre qué elementos generan las condiciones para que exista un *valor equivalente* entre las mercancías.

En este ámbito Marx plantea que, el *valor de cambio* es la forma de manifestación de un contenido distinto de él, ya que al expresar aquello en una ecuación simple un kilogramo de garbanzos es igual a tres kilogramos de cobre, desde donde nace la idea de que existe una equivalencia posible entre estas mercancías que, hasta este momento eran absolutamente distintas. Esta relación se manifiesta en un tercer elemento que traspasa la materialidad de las anteriores en cuanto aquellas son reductibles a ésta. La *mercancía* amplía su dominio, extiende sus posibilidades, reflejando por un lado la materialidad pero trascendida por el valor social que adquiere, siendo esto lo que Marx comprende como el *fundamento social de la mercancía*.

Con relación a la propiedad que constituye el valor, aquella no puede ser sólo la materialidad de la que está compuesta la cosa u objeto sino que es la abstracción con relación al valor de uso, pues éste supera la utilidad básica, comprendiendo que la relación

---

<sup>168</sup> Significa que la mercancía tiene un valor intrínseco, constante e invariable.

ya no es cualitativa sino cuantitativa. No obstante, surge la interrogante por la posibilidad real de superar el valor de uso absolutamente, puesto que aquel proporciona la base necesaria para que el valor de cambio tenga legitimidad.

Desde esta perspectiva la materialidad del producto se ha transformado, pues no es sólo su inmediatez lo que se está valorando sino que ha surgido otra materialidad en el desplazamiento del valor de uso al valor de cambio que, sirve de fundamento para establecer relaciones reales, es decir, la materialidad se constituye al producir determinados efectos en los objetos, en las cosas y en las relaciones humanas.

Avanzamos hacia una resignificación de las cualidades sensibles que le otorgan su primera identidad a la cosa, disipándose con ello el trabajo real hecho por el carpintero, el agricultor o el hilandero, pues para que la mesa, el trigo y la madeja de lana dejen de ser en parte lo que sus nombres evocan, para que se transformen en valor de cambio, se convierte la cosa y el trabajo en un valor que iguala la materialidad y el tiempo invertido en aquella, igualado a partir del despliegue de otra capa de abstracción en que las diferencias que cada labor implica quedan expresadas en lo que el autor de Tréveris denomina: *trabajo abstracto*.

Por ello, la materialidad de la cosa y el trabajo invertido en la producción han quedado atrás pues para erigir el *reino de las mercancías* se requiere de un proceso de abstracción en que el resultado es un elemento mediador que supera el valor de uso y el trabajo que implica para sedimentar la equivalencia necesaria para el intercambio universal: *el valor de cambio*.

Si simplificamos el enunciado anterior, podemos expresar que si hacemos abstracción del trabajo y del valor de uso, obtendremos como rendimiento el valor de cambio que opera como un elemento cohesionador de la sociedad.

### ***El doble carácter del trabajo y el secreto de la mercancía***

El trabajo privado tiene un doble carácter, expresado *primero* en la utilidad social que éste tiene en cuanto satisface necesidades, pues es parte del trabajo total de la sociedad

y en *segundo* lugar, está la utilidad de los agentes directos que ingresan al espacio y tiempo del *valor* con su equivalencia para intercambiar y satisfacer sus propias necesidades.

Aquello significa que se extiende el proceso de abstracción donde el producto del trabajo privado es neutralizado en sus diferencias para poner en marcha una igualación social de aquel, en cuanto gasto de energía mensurable en unidades de tiempo que paradójicamente concretiza el *trabajo abstracto*.

Aquí, es importante detenerse para hacer hincapié en un punto que a mi juicio es relevante, relacionado con el concepto de Marx sobre el *trabajo humano*: “[e]l tardío descubrimiento científico, de que los productos del trabajo, en cuanto valores, son meras expresiones físicas del trabajo humano gastado en su producción, hace época en la historia evolutiva de la humanidad, pero no ahuyenta en modo alguno la apariencia de objetividad de los caracteres sociales del trabajo”<sup>169</sup>.

El trabajo humano contiene en su concepción un problema expresado en el proceso de igualación del valor que estriba en el intercambio, ya que el trabajo encierra dentro de sí una abstracción donde el reino productor de mercancías necesita alejarse del carácter concreto del trabajo, para abrir desde la producción a gran escala el *imperio del valor*, esto es, más allá de medir el valor pertinente al gasto de energía expresado en el tiempo que se emplea en la producción, los intercambistas se interesan por saber cuánto aumentará su propio valor.

### ***El carácter científico de la relación entre valor y trabajo***

El *intercambio* tiene un doble cariz, pues *por un lado* tiene un componente ontológico en cuanto responde a la naturaleza del ser humano que progresa y *por otro lado*, se constituye en *dispositivo* al desplegar un mecanismo que tiene por finalidad el estimular la producción y con ello la acumulación de riquezas.

Esto se basa en la trama que protagonizan los productos del trabajo y el valor, donde el trabajo es el sostén de los productos que al configurarse como mercancías dan origen al valor, sin embargo, tal relación se vuelve compleja en el momento en que el trabajo como

---

<sup>169</sup> *Ibíd.* P. 39-40.

respaldo del valor se ve relativizado en el proceso de transición hacia la igualación que implica el intercambio a gran escala: *el valor que se quiere a sí mismo*.

Por consiguiente, aunque la magnitud del *valor* se apoya en la actividad desplegada por los productores directos en la práctica tal magnitud se aleja de ello, ya que la fijación del valor parece actuar con independencia de la voluntad, conocimiento y de la experiencia de los que ejercen el trabajo, los cuales se encuentran subordinados a un orden que los trasciende aunque paradójicamente sean ellos los protagonistas de ese movimiento.

En un proceso de producción avanzado se puede constatar que el trabajo privado es reducido a una proporción social que está expuesta al azar y a la fortuna, considerando que en las relaciones de intercambio de productos el *tiempo* de trabajo socialmente necesario para la producción se impone por la fuerza *como si* fuera una ley reguladora de la naturaleza, Marx señala “*de la misma manera que la ley de gravedad se impone cuando a uno se le cae encima la casa. La determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, un secreto oculto bajo los movimientos aparentes de los valores relativos de la mercancías*”<sup>170</sup>.

Desde esta óptica nuestro autor es claro al advertir que el develamiento del secreto pone sobre la escena el carácter fortuito de las aventuras de la mercancía, lo que no alcanza para contrarrestar la objetividad con la que ésta se presenta. Es por esto que la fijación de los precios encubre la singularidad de este hecho que es el carácter social del trabajo privado y las relaciones sociales de aquellos trabajadores.

En el contexto de este fenómeno la igualación de la mercancía zapato con el oro aparece como desmesurada, en la medida que aquel equivalente general desvincula en cierto sentido el trabajo privado con el trabajo total de la sociedad, pero lo hace paradójicamente para reafirmar el vínculo social de las formas de producción burguesas que tienen un carácter universal expresado en el *valor*, carácter que reafirma la transfiguración del trabajo privado y social como una *relación entre cosas*<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> *Ibid.* P. 41.

<sup>171</sup> En este punto Marx ejemplifica con las relaciones laborales en la Edad Media, en que predominaba una sujeción corporal entre los diversos protagonistas de los vínculos sociales, como por ejemplo siervo-terrateniente, vasallo-señor, seglar y cura; todas relaciones que al unísono revelan una relación directa entre el trabajo privado, como medio para el reconocimiento social y, el carácter universal que tienen las mercancías a través del *valor*.

### ***La ficción del carácter social del trabajo y la sociedad de productores de Mercancías***

En contraposición con lo expuesto antes, Marx imagina la idea en que los trabajadores se disponen como *hombres libres* a trabajar con un objetivo común donde sus fuerzas y tiempos de trabajo se orientan con consciencia hacia el trabajo social. Desprendiéndose de ello que el producto es social, pues *una parte* de los recursos son utilizados en los medios de producción y *la otra parte* es consumida por los trabajadores.

De esta manera, Marx plantea que la repartición se hará de acuerdo al carácter del organismo social de producción y al desarrollo histórico en el cual se encuentran sus productores, suponiendo que los medios de subsistencia corresponden al tiempo que cada productor usa en su trabajo. Por consiguiente, surge la idea de que el tiempo de trabajo juega un doble rol, ya que en cuanto la sociedad planifica, distribuye de manera justa la relación entre las diversas funciones del trabajo con las necesidades y, más allá de ello, el tiempo de trabajo concreto sirve de medida para la labor individual en el trabajo común y paralelamente para la distribución de los productos.

En este pasaje, para el autor de Tréveris, la religión más adecuada es el cristianismo, pues existe una relación entre el culto hacia el hombre abstracto y el culto al valor, considerando que el desarrollo histórico del cristianismo a través del protestantismo, el deísmo, etc., es una expresión clara de la economía burguesa.

Ahora bien, más allá del cristianismo, se trata de que las religiones en general contienen doctrinas que aunque pueden ser distintas en sus formas, coinciden en producir representaciones que transforman la realidad, en el sentido de velar los aspectos materiales por los que la cotidianeidad está compuesta, por lo tanto aquellas contienen en sí relaciones de poder en que hay subordinaciones verticales, individualidades débiles y niveles de producción adecuados a estas creencias.

Desde esta matriz, el espejismo religioso sólo puede disiparse desocultando aquellos aspectos que no permiten visualizar la realidad en su materialidad. Los elementos que obnubilan los aspectos palpables del despliegue propio de la vida común. El proceso natural del desarrollo material y racional de la producción de la vida será parte del hombre, cuando



éste se constituya como *hombre libre*: un ser capaz de reconocerse como sujeto constituyente de su proceso de producción que es protagonista de la planificación y socialización de las condiciones terrenales de su realidad histórica. Proyecto que requiere de un *fundamento material* para la sociedad y para la vida común.

En este horizonte Marx sostiene que la economía política encubre la realidad del valor con elementos míticos que velan con un resplandor de objetividad inquietante el proceso de producción; cito:

*“Para decirlo de una vez por todas, entiendo por economía política clásica toda la economía, desde W. Petty en adelante, que indaga la coherencia interna de las condiciones de producción burguesas, por oposición a la economía vulgar, que sólo da vueltas dentro de los límites de la coherencia aparente, volviendo a rumiar una y otra vez los materiales suministrados desde hace mucho por la economía científica y tratando de hacer entender de manera plausible, para uso doméstico de la burguesía, los fenómenos, por así decir, más bastos, y que por lo demás se limita a sistematizar, pedantizar y proclamar como verdades eternas las triviales y fatuas imaginaciones de los agentes de producción burgueses acerca de su propio mundo como el mejor de todos”<sup>172</sup>.*

La justificación racional que la economía política hace con relación al valor y la universalidad que aquel contiene, parece no estar explicado del todo, pues hay puntos irreflexivos que se expresan en interrogantes que nuestro autor formula así *“por qué el trabajo se expresa en el valor y por qué la medida del trabajo por la duración se expresa en la magnitud de valor del producto del trabajo”<sup>173</sup>.*

Estas obscuras fórmulas han sido expresadas como verdades reveladas por la racionalidad burguesa, pues el desarrollo de la producción ejerce un dominio sobre el hombre y éste aún no domina el proceso a partir del cual la economía política ha naturalizado estas prácticas, estableciéndolas como inherentes al progreso mismo del hombre.

---

<sup>172</sup> Ibid. P. 74 (nota 10).

<sup>173</sup> Ibid. P.. 50.

### *Los guardianes de las mercancías*

El *reino de las mercancías* se extiende más allá de los límites de la comarca, abriendo permanentemente nuevos territorios para sus dominios. Dominio que necesita de un guardián que recelosamente proteja las posesiones obtenidas, de esta forma las mercancías traspasan el límite del objeto pasando a ser cosas constituyentes del ser del propietario *-el guardián-*.

El *propietario* desdobra parte de su voluntad para ponerla en la mercancía que comienzan a cobrar vida propia. Esto se expresa en que los intercambios implican la posesión de la mercancía del otro, enajenando la propia a través de un ritual económico-jurídico donde el contrato simboliza la hipóstasis a partir de la que el hombre adquiere el carácter de ser *propietario privado*, pues aquel representa las mercancías y personifica las relaciones económicas.

Hasta aquí, la relación entre propietario y mercancía es una suerte de *simbiosis*, porque este vínculo implica el *intercambio* que da sentido al propietario como también a las mercancías. Esto converge en que la mercancía constituye una relación de *cercanía*, pues *por una parte*, contiene aspectos materiales y, de *lejanía*, ya que *por otra parte* su materialidad solo es un fenómeno de su propio valor, a saber, está en un más allá referido al valor. Por consecuencia, la mercancía es un soporte para la igualación en el proceso de intercambio que tiene la facultad de recrear los valores permanentemente. El propietario o guardián de la mercancía es el mediador que no tiene una relación de necesidad inmediata con el valor de uso de la mercancía, la lleva hasta el mercado para realizar el intercambio.

Con el intercambio surge la necesidad de enajenar la mercancía, pues al ser ésta expresión del valor conlleva el acceso a otras mercancías que pueden generar satisfacción. De tal forma, atisbamos que no es la posesión de la mercancía en sí misma la que produce el valor sino que es la relación con el propietario la que permite que aquella circule de unas manos a otras, para concretar el valor en el intercambio.

Desde esta concepción, el valor contenido en el intercambio de mercancías necesita que estas últimas se legitimen como *valor* antes de poder realizarse como valores de uso y a su vez, las mercancías requieren acreditarse como valores de uso antes de concretarse como

valores de cambio. El trabajo humano desplegado en la elaboración de éstas se valida por la utilidad que las mercancías tengan para satisfacer necesidades de otros, sin embargo, aquello es sólo algo que demostrará el mismo proceso de intercambio.

### ***Las vicisitudes de la mercancía***

En esta trama, las mercancías no son meros signos del *trabajo*<sup>174</sup> humano, allí donde nuestro autor sostiene “*se trata de caracteres sociales que adquieren las cosas o, de caracteres de cosas que adquieren las determinaciones sociales del trabajo, sobre un modo de producción determinado*”<sup>175</sup>.

Los productos tiene la característica de ser elementos que todavía mantienen una relación inmediata con el productor o trabajador pues tienen por objetivo satisfacer sus necesidades e incluso traspasando mesuradamente este límite, pueden servir para el trueque en una comunidad determinada. Aquí, el contexto de una producción a menor escala influye en la relación más cercana entre el trabajador y sus productos, en el sentido de poder incidir en el valor de ellos.

Pero, en la medida que la producción aumenta en consonancia con la ampliación del mercado y el comercio, los productos inician gradualmente a transitar desde la utilidad del valor de uso hacia el valor de cambio. Aquello se realiza por el aumento gradual de la producción de objetos que van generando desde la *praxis productiva* la necesidad de objetos cada vez más desvinculados de la utilidad directa para entamar la utilidad de intercambio de mercancías que originan el *valor*.

En este territorio, la producción de mercancías genera a través de la práctica la necesidad social para que el intercambio de mercancías adquiera un valor que trasciende el valor de uso, expresando de este modo la *equivalencia universal que el dinero representa*.

Por ello, *el dinero en cuanto objeto por excelencia* se constituye en el centro de la naturaleza egoísta e intercambista del hombre, pues desplaza el tiempo de producción que

---

<sup>174</sup> En la lengua inglesa hay dos formas de llamar al trabajo, *work* se refiere al trabajo cualitativamente distinto y, *labour*, que en oposición a *work* se refiere al valor, es decir, al trabajo que se mide cuantitativamente.

<sup>175</sup> *Ibíd.* P. 66.

lo origina para abrir *mágicamente* la posibilidad infinita y eterna del intercambio de mercancías como expresión ontológica de la especie.

Sin embargo, no podemos desconocer que el dinero es la forma singular del valor de la mercancía que se materializa universalmente, forma que representa el valor que en un principio fue asignado arbitrariamente para después consolidarse como hecho histórico en la práctica del intercambio de mercancías.

Así, podemos decir que el dinero como valor universal y como expresión más excelsa de las mercancías, es la materialización de una creencia que se ha forjado desde la práctica y consecuentemente desde las necesidades que se crearon más allá del vínculo que éstas tienen con el trabajo, en cuanto tiempo ocupado por los productores inmediatos. Por ende, el dinero es la expresión *hierofánica* de la economía política pues manifiesta en lo concreto de las mercancías un elemento inquietante que se revela en la *creencia sobre el valor: el fetichismo de la mercancía*.

### ***2.5. Intercambio y dinero: proceso individual y social***

Las mercancías tienen valores en cada caso distintos de acuerdo al propietario que las posee, ya que cada propietario considera la suya como equivalente universal y a su vez, observan a las mercancías ajenas en cuanto equivalente específico de la suya.

Por consecuencia, las mercancías no se relacionan entre sí como mercancías sino como valores de uso o productos, por ello las llamadas por Marx "*leyes de la naturaleza de la mercancía*<sup>176</sup>" se despliegan en los instintos de los propietarios de aquellas para efectuar el intercambio en contraposición a un equivalente universal, no obstante, es la acción social la que provee a la mercancía de la *equivalencia universal*. En este sentido, el proceso social donde las mercancías reafirman el valor universal, simultáneamente excluye a una mercancía determinada por medio de la cual las otras mercancías representan su valor particular.

De este modo, la mercancía se transforma ontológicamente, transitando desde su forma natural a una forma de equivalencia socialmente válida, proceso social que pone en

---

<sup>176</sup> *Ibid.* P. 58.

marcha la función de equivalencia universal como efecto específico de la mercancía que, es el giro a través del cual se asienta la metamorfosis en que la mercancía pasa a ser dinero.

Por lo tanto, el *dinero* expresa el tránsito de la mercancía concretado en la forma de una equivalencia universal, siendo el símbolo *hierofánico*<sup>177</sup> que expresa el proceso social e individual del intercambio. La naturaleza comercial del hombre tiene al *dinero* como manifestación eminente pues éste realiza el sortilegio para que los diversos trabajos confluyan en él, adquiriendo de esta forma el valor que los convierte en mercancías socialmente necesarias.

### ***El devenir capital del dinero***

En el siglo XVI se afianzan los mecanismos sociales a través de los cuales la producción de mercancías y el aumento del comercio mundial, dan pie al despliegue del capital, implicando de esta forma el principio en que el dinero es la forma del valor que contiene en sí mismo la superación de los valores de uso, pues es el producto final de la circulación de las mercancías y el comienzo del desarrollo del capital.

Marx sostiene que la diferencia fundamental entre dinero y capital estriba en la forma de circulación, destacando en este ámbito que el *capital* comienza sus peripecias por medio del dinero, presentándose en el escenario del mercado como mercancía, trabajo o el mercado del dinero, ya que en todos ellos hay un “llamado” a convertirse en capital.

En este sentido, para Marx hay dos formas de circulación, *la primera* es la M-D-M, a saber, la transformación de la mercancía en dinero para convertirse nuevamente en mercancías, vender para comprar y, *la segunda* es D-M-D que, implica la conversión del dinero en mercancía para nuevamente transformarla en dinero, comprar para vender. El dinero que transita por el carril de la segunda forma de circulación es por sí mismo, por su propio destino: *el capital*.

Con relación a esta última forma de circulación (D-M-D) existe un elemento que es curioso, pues en el proceso de compra que va del dinero a la mercancía, el dinero se

---

<sup>177</sup> Expresión usada por Eliade en su *Tratado de historia de las religiones* (2000), que se refiere a *la manifestación de lo sagrado en lo concreto*.

constituye como mercancía, en el segundo movimiento que va de la mercancía al dinero, (proceso de venta) la mercancía vuelve a convertirse en dinero, tornando a su forma original, pero con un matiz que hace variar este retorno pues acarrea la unidad del proceso de compra-venta donde se encuentra el factor principal de esta unidad, ya que mercancía y dinero son los mediadores.

Profundizando en ello, la diferencia gravita en el resultado del proceso que se materializa en el cambio de dinero por dinero (D por D), ya que si compro dos toneladas de trigo por cien millones, para luego venderlas por ciento diez millones, estoy cambiando dinero por dinero. El dinero que se cambia por dinero, el dinero autorreferente, es un elemento decisivo para nuestro autor pues en aquel proceso se concreta la dinámica del capital. Para llevar acabo este análisis es necesario hacer un parangón entre las formas de circulación antes descritas (M-D-M y D-M-D), para lo cual analizaremos las similitudes y diferencias que estas formas tienen en su proceso:

A) Cada uno de estos ciclos no tiene la misma forma, pues sus agentes principales están organizados de manera contrapuesta (M-D: venta. D-M: compra), es decir, en cada una de las fases se confrontan los mismos elementos materiales –M y D- y sus dos protagonistas que son el vendedor y el comprador. Junto a ello, cada uno de estos ciclos representa la unidad de las dos fases contrapuestas, estableciéndose dicha unidad a través de tres contratantes que son: vendedor, comprador y el que alterna la compra-venta.

B) La diferencia más evidente de las dos fases de la circulación es que tienen una dinámica inversa, puesto que la M-D-M inicia el proceso con la venta y finaliza en la compra, mientras que la circulación del dinero que deviene capital D-M-D comienza por la compra y termina con la venta. En el primer ciclo, el punto de partida y llegada es la mercancía, sirviendo de mediador el dinero, en cambio en el segundo ciclo el punto de partida y de llegada es el dinero, siendo la mediadora la mercancía.

C) En la circulación M-D-M el dinero se convierte en mercancía que es usada como valor de uso, pues el dinero se ha invertido definitivamente. La forma de circulación D-M-D implica que el comprador desembolsa su dinero para recuperarlo como vendedor, ya que al comprar la mercancía pone su dinero en circulación para luego sacarlo de esta última por

medio de la venta de la mercancía, desprendiéndose de su dinero con el ladino objetivo de recuperarlo con excedentes: *adelanta su dinero*.

D) Por medio de la forma M-D-M el dinero cambia de lugar dos veces, puesto que el vendedor después de recibir la mercancía del comprador la pone en circulación nuevamente para pagarla a otro vendedor. De esta forma, el circuito que comienza con el intercambio de la mercancía por dinero finaliza con el proceso en que el comprador de la mercancía vuelve a desprenderse del dinero para adquirir otra mercancía. De modo inverso, la circulación D-M-D tiene la diferencia de que el dinero no cambia de portador, sino que sólo la mercancía cambia dos veces de mano.

E) Por ello, cuando hay circulación simple de las mercancías (M-D-M) el doble canje de la misma pieza monetaria implica el paso definitivo a otras manos, mientras que en el devenir capital del dinero (D-M-D), la mercancía que es permutada dos veces, genera el reflujo del dinero que vuelve a su punto de partida en mayor cantidad.

Con relación a estos puntos, nos detendremos en un aspecto que me parece central para entender el *proceso constituyente del capital* que, se relaciona con que el reflujo depende más del aumento del ritmo de venta de la mercancía para llegar a su expresión definitiva que *es el aumento de precio para vender la mercancía*, pues aquel sólo afecta la magnitud del reflujo. Esto entraña la diferencia más concreta entre el dinero que circula como capital y el dinero que circula simplemente como dinero.

### ***Reflujo del dinero y plusvalía***

El reflujo no es un elemento aislado o una característica más de la forma de circulación D-M-D, pues el retorno del dinero a su propietario original tiene en cada caso la condición de volver con excedentes para iniciar nuevamente su circulación de manera ilimitada: *he aquí el carácter del dinero que deviene capital*.

Lo anterior no significa que la forma de circulación M-D-M no implica un reflujo de dinero, el asunto es que aquel va de la mano con el despliegue de otra transacción donde se vende otra mercancía para obtener una determinada cantidad de dinero.

En este territorio cada vez más amplio, donde el dinero adquiere la condición de capital, existe una diferencia con relación a la forma de circulación M-D-M<sup>178</sup>, en cuanto la venta de una mercancía que aporta dinero llega a su fin cuando la compra de otra mercancía sustrae el dinero obtenido, cuestión que implica que el proceso de circulación mantenga un camino en cada caso distinto. Digamos esto con otras palabras, es la puesta en marcha de un proceso productivo donde la elaboración de una mercancía se vende para comprar nuevamente otras mercancías que a la postre mantienen en movimiento la producción y el equilibrio entre los agentes del comercio.

Con relación a la forma de circulación D-M-D, el reflujo es concluyente en lo que se refiere a la operación en sí misma, pues la ganancia y acumulación la justifican. En cambio, el circuito basado en la mercancía se inicia y termina con ella, para salir de la circulación y entrar en el consumo, siendo de esta forma su fin último y esencial la satisfacción de una necesidad: el valor de uso.

En contraste con lo previo, el circuito protagonizado por D-M-D parte desde el dinero para finalizar nuevamente en él, definiéndose en este movimiento su motor fundamental que es el valor de cambio.

Ahora bien, la fórmula del circuito M-D-M despliega el proceso en que la mercancía como principio y fin tiene la misma magnitud de valor pero con usos cualitativamente distintos, siendo la permuta de materias y el cambio de productos el contenido de esta forma de circulación que expresa el trabajo social. En oposición a ello, el circuito D-M-D implica a simple vista una autorreferencia, no obstante al tener en sus extremos al dinero como símbolo hipostático de las mercancías despliega la disipación de los valores de uso de aquellas.

El ejemplo que explica lo anterior es que el maíz que se compra a cien pesos, luego se vende en ciento diez pesos, de tal forma que este proceso de circulación no se basa en una diferencia cualitativa sino cuantitativa en que el dinero gastado en la primera fase del proceso es incrementado en la segunda fase. Por lo tanto, el cambio en la magnitud del valor expresado previamente es lo que corresponde al excedente o incremento por sobre el

---

<sup>178</sup> Ejemplo de esto es que si vendo diez kilogramos de lentejas en diez mil pesos y, si con este dinero compro ropa por ende habré gastado el dinero, de tal forma que ya no tendré nada más que ver con los diez mil pesos. En cambio, si vendo diez kilogramos más de lentejas habré recuperado el dinero, pero no gracias a la primera transacción, sino que por otra absolutamente nueva.



valor original que, nuestro autor denomina: *plusvalía (surplus value)*. Así, el valor adelantado del que hablamos más arriba no se restringe a mantenerse en la circulación sino que tiene por objetivo cambiar en ella, aumentar su valor, generar plusvalía y por lo tanto cimentar el camino para que esta valorización se constituya en capital.

Luego, en la circulación simple de mercancías la venta para la compra sirve de puente para un fin que está situado fuera de la circulación, la satisfacción de una necesidad y por consiguiente el valor de uso o utilidad directa; mientras que en la circulación del dinero, la compra para la venta es la circulación del capital que se constituye en un fin en sí mismo, puesto que se produce la valorización del valor en un movimiento en constante renovación; por ello Marx plantea:

*“El poseedor de dinero, en cuanto representante consciente de este movimiento, se convierte en capitalista. Su persona o, mejor dicho, su bolsillo es el punto de partida y el punto de retorno del dinero. El contenido objetivo de la circulación –de la valorización del valor- es aquí el fin subjetivo que él persigue y, sólo funciona como capitalista o capital personificado, dotado de voluntad y de consciencia, en la medida en que el único motivo propulsor de sus operaciones es la creciente apropiación de riqueza abstracta. El valor de uso no puede, por tanto, considerarse nunca como fin inmediato del capitalista. Y tampoco la ganancia concreta, sino solamente el movimiento incansable de ganar. Este absoluto afán de enriquecimiento, este acoso del valor, es común al capitalista y al atesorador, pero mientras que éste no es más que el capitalista insensato, el capitalista es el atesorador racional. La incansable multiplicación del valor a que el atesorador aspira cuando trata de sustraer el dinero a la circulación la consigue el capitalista, más inteligente, al lanzarlo a la circulación una y otra vez”<sup>179</sup>.*

### ***El tránsito del capital y el sujeto automático***

Las transformaciones de la forma de circulación monetaria simple, expresadas en la circulación de las mercancías, desaparecen en el mismo movimiento en que éstas son vendidas, desplegándose así en otra mercancía, de tal manera de poder seguir circulando en las posibilidades de consumo y en la satisfacción de necesidades que contiene.

---

<sup>179</sup> *Ibíd.* P. 142.

Por el lado, de las conversiones de la forma de circulación D-M-D, tenemos que el valor adquiere la forma general del dinero y la forma particular de la mercancía, pues *el valor se valoriza* en un cambio constante que transita entre el dinero y la mercancía, reafirmando el acrecentamiento de su valor.

El autor de Tréveris formula la idea de un *sujeto automático* para definir esta voluntad de crecimiento ilimitada del capital, idea aparentemente grandilocuente para comprender el valor, puesto que el capital es el medio de circulación que se configura en dinero y mercancía respectivamente, el valor que busca extender su magnitud ilimitada e incesantemente.

De acuerdo con lo precedente, el valor se constituye como sujeto de transformación, que al pasar del dinero a la mercancía y de la mercancía al dinero, extiende su magnitud para constituirse como *plusvalía* que nace una y otra vez desde el *valor originario*.

Por esto, el concepto de sujeto tiene sentido pues si por éste entendemos la capacidad de constituir el horizonte espaciotemporal para luego generar las coordenadas que permitan constituir un determinado mundo, en este caso el capital como valor que se quiere a sí mismo, expresa un mundo en que su *alma* es el valor autorreferente que necesita del dinero y la mercancía para su existencia, en cuanto dimensiones temporo-espaciales que permiten el aumento de su magnitud en una relación ascendente e ilimitada.

Esto significa que el valor que se quiere valorizar para adquirir *plusvalía*, adopta la categoría de ser un sujeto, pues implica a partir de la operación descrita antes una forma de comprender y de estar en el mundo, en la que hay una cierta autonomía del valor, puesto que aquel a partir de su propio movimiento y *autovalorización* constituye lo que nuestro autor describe como: “*la virtud oculta de crear valor por ser valor*”<sup>180</sup>.

### ***La transformación fortuita del valor del dinero***

Para que el objeto se constituya como valor de cambio es necesario que su existencia como valor de uso sea en cierta forma negada, pues se exceden las necesidades

---

<sup>180</sup> *Ibíd.* P. 142.

inmediatas de su propietario, pues éstas son enajenables en la medida que los propietarios privados de las cosas actúan de modo independiente con relación a sus pares.

El *intercambio* produce un *valor* que en un inicio es *fortuito*, pues las cosas son enajenables, no obstante, la repetición del acto de intercambio crea la necesidad de objetos con usos ajenos, ya que persiste en ello una práctica que respalda el intercambio como proceso social. Fenómeno que internaliza el intercambio en la actividad de producción del hombre, pues produce deliberadamente una mayor cantidad de productos destinados a la transacción

Por consecuencia, surgen dos modos de utilidad de las cosas, *primero* expresadas en la utilidad inmediata y *segundo*, en la utilidad para el intercambio, separándose de este modo, el valor de uso respecto del valor de cambio. Esto connota que el intercambio inmediato de mercancías tiene como soporte el ser medio de cambio para su poseedor y para el que no es propietario tiene valor de uso.

La magnitud creciente de la producción tiene incidencia directa sobre el valor, pues conduce a una configuración distinta del intercambio motivada por una superación del valor de uso y la necesidad directa que aquel satisface, ya que la mercancía y su valor en el contexto de una producción que aumenta establece las condiciones para que el intercambio sea cada vez más autorreferente. Autorreferencia que se manifiesta en la creación de mercancías para sostener el propio ejercicio del intercambio, ya que éste se hace proporcionalmente más intenso en relación directa con el aumento del mercado y la riqueza.

Por lo tanto, el intercambio consolida el proceso social por medio del cual los propietarios de mercancías sostienen a un tercero que haga de equivalente social y universal: el dinero. Éste es la forma del valor que representa la enajenación del producto por otro, pero también señala en su constitución el punto de encuentro a través del que el trabajo es extrañado aún más de su productor directo, no tanto porque estribe en voluntades arbitrarias que determinan el valor de las mercancías sino porque manifiesta simbólicamente el valor de las mercancías universalmente.

Universalidad que se representa en la forma del dinero como medio de intercambio, estableciéndose como equivalente y como mercancía universal al que todas las mercancías

particulares están referidas. El dinero en este sentido refleja la enajenación respecto al valor de uso, desdoblado en las posibilidades que le ofrece el valor de cambio, puesto que el intercambio *provee de forma al valor singular*.

Es la forma que transporta el contenido de la mercancía y que es capaz de “contener” el tiempo de trabajo desplegado en la elaboración de los productos, por lo cual el dinero en cuanto forma que invoca el valor es el reflejo de este valor sobre la mercancía, proceso que se depura en la *praxis social*, donde el intercambio de mercancías deviene esencial para la relación entre individuos.

El valor *dinero es la representación del valor que condensa el trabajo*. La producción es el sostén para la fijación del valor, pues expresa directamente la posibilidad del trueque para dar pie al comienzo del proceso de circulación del dinero.

Marx afirma certeramente que una mercancía no se configura como dinero porque las otras mercancías representan en ella sus valores sino porque las mercancías en general representan su valor universal en el dinero, giro contundente pues expresa una inversión cuantitativa y cualitativa, manifestada en lo que nuestro autor denomina “*magia del dinero*”<sup>181</sup>, pues con este giro se “encubre” peligrosamente el tiempo de trabajo realizado y por consecuencia las relaciones sociales implicadas en este proceso.

Las mercancía entonces encuentran su propia forma de valor contenida dentro y fuera de ellas en el dinero como fuente universal de equivalencia; en este punto Marx sostiene:

*“El comportamiento meramente atomista de los hombres en su proceso social de producción y, de ahí, la forma de cosas, independiente del control de los hombres y de su actividad individual consciente, que adquieren sus propias relaciones de producción, se manifiesta en primer lugar en el hecho de que los productos de su trabajo adquieran universalmente las formas de mercancías. Por consiguiente, el enigma del fetiche dinero no es más que el enigma del fetiche mercancía que se ha vuelto visible hasta el punto de cegar la vista”*<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> *Ibid.* P. 68.

<sup>182</sup> *Ibid.* P. 68.

### *Dinero como objeto de la libertad*

Marx parte sosteniendo que las sensaciones y pasiones pasan de ser determinaciones antropológicas, para ser un fundamento ontológico de la naturaleza del hombre, pues el ser humano tiene un fundamento sensible que se expresa en:

A) El modo de su afirmación no es uno ni el mismo, sino que la peculiaridad de su existencia está en su diversidad, en la medida que el objeto es una forma peculiar de su goce.

B) Del momento en que la *afirmación sensible* es la supresión directa del objeto en su forma independiente (comer, beber, elaborar, etc.), aquella es también la afirmación del objeto.

C) Si el hombre es humano y humana su sensación, la afirmación del objeto por otro es parte de su propio goce.

D) *“Sólo mediante la industria desarrollada, esto es, por la mediación de la propiedad privada, se constituye la esencia ontológica de la pasión humana, tanto en su totalidad como en su humanidad; la misma ciencia del hombre es producto de la afirmación práctica del hombre”*<sup>183</sup>.

E) El sentido de la propiedad privada es la existencia de los objetos esenciales para el hombre como objetos de goce y en cuanto objetos de actividad.

Entonces, para el autor de Tréveris el dinero, en cuanto puede comprar cualquier objeto es el *objeto por excelencia*, ya que tiene por cualidad la universalidad expresada en la omnipotencia de su naturaleza: *“el dinero es el alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Pero lo que me sirve de mediador para mi vida, me sirve de mediador también para la existencia de los otros hombres para mí. Eso es para mí el otro hombre”*<sup>184</sup>.

El dinero en este sentido constituye una transformación del vínculo entre la especie humana y la naturaleza, entre los hombres y sus necesidades, entre el ser humano y los otros hombres, puesto que abre un territorio donde la valoración se reconfigura

---

<sup>183</sup> Ibid. P. 180.

<sup>184</sup> Ibid. P. 181.

históricamente a partir del despliegue del capitalismo como acumulación histórica de riquezas.

Esto se refleja en que el *dinero* se constituye como el *bien supremo* y por consiguiente hace que su poseedor sea bueno, hace honesto al deshonesto, ingenioso al estúpido, *transformando todas las carencias en satisfacciones*. Aquel, cambia la substancia de los deseos, configurándolos desde su existencia pensada, representada y querida, a su existencia sensible y real, “[e]l dinero es (...) la verdadera fuerza creadora”<sup>185</sup>. Por lo tanto, el dinero es el concepto activo y existente del valor, pues cambia y confunde todas las cosas, es una permutación universal, la inversión del mundo, para Marx la confusión de todas las cualidades humanas.

Desde esta perspectiva, el *dinero* como objeto por excelencia y en cuanto expresión de una transformación universal opera transversalmente desde la propiedad privada libre hasta la constitución de grandes mercados que, implican la acumulación de grandes riquezas, puesto que su actividad mediadora y su impulso creador constituyen una representación en que la necesidad es superada: *el dinero se configura como la promesa de la satisfacción infinita*.

El activo dinero, sumo representante del valor, cataliza la transformación de lo abstracto en algo concreto, la fantasía en realidad, lo representado en objeto sensible, puesto que contiene un coeficiente liberador que se materializa en la promesa de satisfacción.

La posesión del dinero entronca el egoísmo ontológico de la ciencia económica con el intercambio natural del hombre, trascendiendo la realidad de la necesidad inmediata para multiplicar las necesidades infinitamente, sea desde la óptica en que la industria promueve la creación de riquezas sin límites o también desde la perspectiva en que la industria es el motor para satisfacer las necesidades, de tal modo de poder constituir una base social que permita la igualdad, entendida como la posibilidad de satisfacción de las necesidades básicas y desde ese lugar, acceder al goce necesario que permita a los hombres desarrollar el sentido de lo humano.

---

<sup>185</sup> *Ibíd.* P. 184.

### *La sustancia progresiva del valor*

El valor que quiere agrandarse necesita de una forma a través de la que pueda comprobar su identidad, una forma propia (*el dinero*) desde aquel nace y a él regresa como *plusvalor*, sin embargo, el valor aparte del dinero tiene otra forma que es la mercancía, de la que se nutre para aumentar su magnitud pues el valor necesita de la mercancía en cualquiera de sus manifestaciones, para intensificarse y constituirse en sujeto de su propio crecimiento.

El *valor* trasciende la idea de un mero transitar, pues paulatinamente aquel se presenta como una sustancia progresiva con movimiento propio que, es el contenido de las formas del dinero y la mercancía. El *sujeto valor* se materializa en el dinero y la mercancía, no obstante el progreso anunciado antes despliega la relación del valor consigo mismo de manera privada, haciendo una distinción entre el *valor originario* y la *plusvalía*<sup>186</sup>.

Dinero que engendra dinero, frase que evoca al viejo Aristóteles y su distinción de la crematística respecto a la economía y el comercio, para demostrar que la segunda promovía la acumulación de la riqueza, a diferencia de la primera que tenía por objetivo satisfacer las necesidades de la *polis*. En este sentido, el valor que se convierte en un proceso ilimitado, saliendo de la circulación y reingresando a ella acrecentado, reanuda una y otra vez este proceso con la salvedad de que lo hace con una magnitud cada vez más grande: *comprar para vender más caro reza la máxima capitalista en su expresión comercial*.

Sin embargo, el capital tiene otra forma importante, ésta es el dinero que se transforma en mercancía para luego ser vendida y obtener más dinero a partir de su venta: *el capital industrial*. El despliegue del progreso del valor que se quiere a sí mismo, tiene como corolario *al capital con interés*, implicando que la forma de circulación D-M-D adquiere una forma abreviada en que el resultado es D-D, el dinero inmediatamente arroja más dinero.

---

<sup>186</sup> En este pasaje Marx hace una analogía con la distinción del Dios padre en relación con el Dios hijo, pues aunque ambos tienen la misma edad, constituyen una sola persona, pues gracias a las plusvalías de mil pesos las diez mil desembolsadas se convierten en capital

Al observar las transacciones capitalistas desde una óptica más aguda, Marx nos ilustra diciendo que el capitalista es el que compra una determinada mercancía A, para luego venderla a un precio B. Circulación que involucra el hecho de que A y B no tengan consciencia de lo que hace el capitalista que, desde aquí en adelante llamaremos sujeto C. Éste, se presenta ante A y B de modo fragmentario, ante A como comprador y en frente de B como vendedor.

Las peripecias del valor implican que si el sujeto C decide mostrar a A y B que la inversión de la serie tiene unas ventajas determinadas, estos le harían ver que está equivocado pues el proceso se inicia con una venta y continua con una compra. Por ello, el sujeto C se desplaza en un circuito en que interviene manejando variables que traspasan la venta y compra de mercancías. Es más, nos dice el autor del *Capital*, si A y B se enteraran de la inversión que el sujeto C realiza, pueden neutralizar dicha inversión a través de la venta y compra directa, develando con ello que lo realmente necesario es la forma de circulación de mercancías.

Esto significa que ambas A y B, pueden realizar intercambios de sus mercancías, enajenando las suyas y obteniendo otras, con un determinado valor de uso, en cuanto éste satisface sus necesidades. Hasta aquí, no hay un cambio en la magnitud del valor, considerando que se expresa *primero* en el precio de la mercancía, *segundo* en dinero que ya estaba en el precio y *tercero*, en la equivalencia que ese dinero tiene con otras mercancías.

En cambio, si el valor se refiere a sí mismo en un proceso en que la mercancía sólo se reduce a ser una forma particular de ese valor, en ese contexto para que haya ganancia se quiebra el orden de igualdad entre las mercancías, en el sentido que éstas pueden venderse a precios que difieren de sus valores; *transgresión* que representa un cambio en la ley de mercancías, pues si alguna de las partes se ve perjudicada en el intercambio por alguna circunstancia que aumente o disminuya el precio, allí se está vulnerando la ley de igualdad<sup>187</sup>.

---

<sup>187</sup> En este pasaje Marx alude a Le Trosne.



### ***Sobre el comercio como “acto de producción”***

Marx critica a Condillac por no diferenciar el valor de uso y el valor de cambio, pues ello significa que no ha hecho una distinción esencial con relación al tipo de sociedad en la que se encontraba, ya que en una sociedad en la que se ha desarrollado la producción de mercancías difícilmente un productor va a generar sólo sus medios de sustento, para luego solo poner en circulación los remanentes que le quedarían, una vez que ha cubierto sus necesidades, el sobrante. Es por esto que nuestro autor toma la crítica que Le Trosne hace a Condillac, quien pone sobre el tapete que *no hay sobrante de ninguna clase en una sociedad desarrollada*.

Sin embargo, más allá de lo planteado, los argumentos esgrimidos por Condillac aunque contienen en sí elementos reñidos con la lógica propia de las sociedades productoras de mercancías, dan pie para nutrir planteamientos modernos que presentan como producto de la plusvalía el cambio desarrollado por los comerciantes, diciendo que “el comercio” aumenta el valor del producto, pues éste vale más en las manos del consumidor que en las del productor, causa que determina que el comercio adquiera la categoría de ser un acto de producción.

De este modo, se agrega la idea de que la *plusvalía* del productor está intrínsecamente vinculada al hecho de que el consumidor paga la mercancía más cara, cuestión que Marx refuta sosteniendo que es una forma disfrazada para decir que el productor en cuanto poseedor de la mercancía tiene el privilegio de vender más caro.

Desde este prisma, debemos señalar que el productor, en caso de ser él quién vende la mercancía, al vender el producto a un comprador, éste también es productor, pues su dinero lo ha obtenido gracias a la mercancía que nace de su trabajo, por lo cual hay una relación entre productores, distinguiéndose ambos por los roles que en este caso están cumpliendo.

Las ideas que favorecen la “comprensión” de que la plusvalía se origina en el recargo nominal de los precios, como la idea de que los vendedores-productores tienen el privilegio de aumentar el valor de sus mercancías, corresponde a una ilusión amparada en

el supuesto de que hay un grupo social que consume sin producir, unos consumidores autorreferentes.

Según ello, el contrasentido está en pensar que este grupo de consumidores lo hace abstractamente, sin relación con la producción, a través de la que obtiene el dinero para acceder a la satisfacción de la necesidad que la mercancía cumple; por ende, los consumidores también son productores de algo, de tal forma que la categoría de consumidores puros no existe, ya que de lo contrario habría que suponer absurdamente que esta clase de consumidores obtiene el dinero por la mágica dadivosidad de los poseedores de mercancías que, se lo entregan para que compren sus productos una y otra vez, escenario que por cierto desafía a cualquier forma de entendimiento.

Nuestro autor recurre al ejemplo histórico a través del que ciudades de Asia menor rendían a Roma un tributo anual en dinero, que era ocupado para comprarles a estas ciudades mercancías a un altísimo precio, pues recupera con ello parte del tributo que los romanos le habían quitado. No obstante, Marx recalca que los estafados continúan siendo las ciudades de Asia Menor pues sus mercancías eran pagadas con su dinero, independiente de la magnitud del recargo, lo que permite observar que no hay en la operación ya descrita, una forma de obtener plusvalía o ganancia.

## ***2.6. Plusvalía y minusvalía***

En el escenario del cambio de mercancías y de acuerdo al párrafo anterior, es posible decir que no es el productor inmediato quién impone arbitrariamente la ganancia por medio del aumento del precio que pagaría el consumidor, pues en este ámbito los vendedores son compradores y los compradores son vendedores.

Esto significa que si un dueño de mercancías A es lo suficientemente sagaz para elaborar una treta contra sus compinches B y C, de la que estos no pueden desquitarse, surge de este modo que A vende vino a B por cuarenta pesos adquiriendo a cambio trigo por un valor de cincuenta pesos, por consecuencia A ha logrado convertir cuarenta en cincuenta pesos, transformando con tal triquiñuela la mercancía en capital.

En este *progreso del valor* que se busca a sí mismo pero aumentado en su magnitud, vemos que en las manos de A y B había un total de noventa pesos, expresados en las cantidades de cuarenta y cincuenta pesos respectivamente de vino y trigo, allí donde el cambio no produce ninguna modificación en el valor total que es noventa pesos. Desprendiéndose de ello, que el valor del circulante no se ha alterado ni siquiera un ápice, mientras que de la distribución no se puede decir lo mismo, puesto que por un lado dice el autor de Tréveris lo que para A es plusvalía para B es minusvalía, elemento que es asimilable a un robo de diez pesos, sin la necesidad de recurrir a la máscara del intercambio.

Así, se confirma aquella regla, que Marx explica a partir del planteamiento de Say que dice “[e]l cambio de dos valores iguales no hace aumentar ni disminuir el volumen de los valores existentes en la sociedad. Y tampoco altera la suma de los valores sociales el cambio de sus valores desiguales...ya que se limita a añadir al patrimonio de uno lo que sustrae al otro”.<sup>188</sup>

El capital por lo tanto, no despliega la economía productiva en el sentido de mantener la circulación de mercancías, puesto que en ésta el intercambio es indefinido, existiendo una rotación equilibrada entre productor-vendedor y productor-comprador, exteriorizada en que el dinero que obtiene el vendedor lo materializa comprando otra mercancía distinta que, a su vez, permite al vendedor obtener el dinero que luego materializará nuevamente en la compra de una mercancía que cumpla con el objetivo de satisfacer necesidades y ser consumida. Más bien, en la circulación capitalista se retiene parte del dinero circulante con el objetivo de acceder a otras mercancías que luego reportarán nuevas ganancias *ad infinitum*; lo relevante en nuestra mirada es que al retener el dinero, producto del intercambio realizado a través de la argucia mencionada antes, se sustrae el valor generado por el productor inmediato, extrañando a éste de su trabajo y más aún, de su energía vital y su fuente de reconocimiento social.

De esta forma, el capital comercial es el protagonista de las *relaciones económico-políticas* ya señaladas, ya que es *el capitalista comercial el que despliega el ejercicio de comprar para vender siempre más caro*. Éste obtiene una doble ganancia sobre los

---

<sup>188</sup> Esta cita la realiza Marx en la nota 31 del *Capital* para referirse a los planteamientos de J. B. Say.

productores de mercancías, compradores y vendedores, interviniendo parasitariamente, pues en el caso contrario cuando hay intercambio de equivalentes, el capital comercial es imposible.

Por ende, la distinción entre capital comercial y capital usurero, evoca nuevamente las ideas de Aristóteles, en el sentido de que el dinero “traiciona” su función original que es el cambio de mercancías para establecer un intercambio de dinero D-D como fuente de lucro.

La *plusvalía* emerge entonces no desde la *circulación*<sup>189</sup>, ya que algo ocurre en las espaldas de ella, sin embargo, no puede originarse sino en relación con ella. Vemos en este escenario, que el valor es simbolizado en una determinada cantidad de dinero que equivale al tiempo y energía del trabajo. Si el productor decide trabajar el cuero, que produce para convertirlo en unas botas, el trabajador está creando valor a partir de la energía que despliega en una determinada unidad de tiempo, que corresponde al trabajo realizado y que por consecuencia expresa un valor.

El productor que busca engrosar la valorización de su valor está inmerso en la lógica de la circulación que es su propia condición de posibilidad, pues para estimular la creación del *dinero que quiere dinero* necesita relacionarse con otros productores y otras mercancías.

Aquí, la mercancía y su valor difiere del precio con que circulará en el mercado, pues el poseedor del dinero que busca engrosar sus arcas, jugará a representar el precio medio que expresa la idea de un consenso a través del cual los productores convergen en el valor de sus mercancías, sabiendo que estos valores medios no responden al valor ni a la magnitud real de éstas.

Los comerciantes e industriales ante las fluctuaciones de los precios se unen para crear el precio medio, teniendo por objetivo que las mercancías no se vendan por sobre ni por debajo de lo que cuestan, sino por el *precio medio* que representa la instalación arbitraria del valor como fenómeno del trabajo del hombre. Con ello, se pone en práctica el ejercicio de poder del *valor* que se agranda, expresando el devenir capital del dinero que expropia al productor directo de su mercancía y de su trabajo.

---

<sup>189</sup> Nuestro autor define la circulación como las diferentes relaciones de cambio entre poseedores de mercancías.

### ***El dinero no es ganancia para el capital***

El dinero como forma de pago y medio de compra representa el valor, puesto que concentra una determinada magnitud del valor que tiene la particularidad de mantenerse en una forma, en la que “se petrifica”. Aquello no permite que el dinero en sí mismo sea el causante inmediato del capital.

Esta última forma de conversión, tampoco es realizada por la forma de circulación D-M-D, considerando que la reventa de la mercancía se limita a transformarla desde su forma inmediata a su forma monetaria. El valor de uso da origen al valor de cambio, no obstante, el poseedor del dinero busca en la circulación un tipo de mercancía que sea la fuente del valor.

Ésta es la *capacidad o fuerza de trabajo* que Marx define como las aptitudes físicas y psíquicas, a través de las que el ser humano transforma la naturaleza, velando por la satisfacción de sus necesidades y creando valores de uso de todo tipo. Para ello, es necesario que el productor directo de la mercancía (el trabajador) tenga consciencia de la categoría de esta acción, pues lo que está en juego en ello es su corporeidad, su proyecto, entendido como la capacidad de ser sujeto histórico.

Aquello implica que *el trabajador* comprenda que su mercancía es una fuente de intercambio que requiere de la condición de ser propietario libre de su acción político vital de trabajar, de tal forma que pueda disponer de ésta para constituirse como ser humano.

Surge de esta manera, la necesidad de generar una simetría que permita que el sujeto trabajador al ser consciente de la mercancía fundamental que comporta su acción, la pueda disponer en el mercado con la lucidez de que su fuerza laboral es fundamental para la generación de valor. Correlativamente el trabajador debería vender su fuerza de trabajo por un tiempo no tan extenso, no en bloque dice Marx, pues aquello encarna la enajenación de su bien máspreciado, pasando de ser hombre libre a ser esclavo.

Cuando una mercancía produce mercancías, esta sirve de motor para constituir el valor. Esto significa que estamos frente a un valor fundamental, que es el cimiento para constituir la posibilidad de la libertad, ya que la apropiación del trabajo es la puesta en práctica de la valoración del hombre respecto de su actividad fundamental. Aquella

despliega la posibilidad de su reconocimiento social, comprendiendo en este sentido que su acción práctica como trabajador causa el movimiento productivo.

Movimiento que se materializa en que la mercancía que origina toda mercancía posible, al crear mercancías destinadas al consumo y a la satisfacción de necesidades permite que el hombre pueda desarrollar el sentido de lo humano, entendido como las capacidades físicas y espirituales que lo hacen potenciar su carácter comunitario y reconocer allí su individualidad.

El trabajo como condición básica para la constitución del sujeto, supone la producción de riquezas que estimulan los sentidos del hombre, de tal manera que éste se reconozca como un bien en sí mismo a partir de su trabajo. Aquí, los goces son parte del bien social que el trabajo pone en marcha, ya que es a través de ellos que el hombre reconoce el valor de lo humano, lo que Marx llama el *sentido de lo humano*, la vida y su riqueza social.

Es por ello, que el gran juego de la historia como escenario universal del despliegue de la especie humana permite atisbar la necesidad de que la sensibilidad humana se constituya como eje del ser social, como expresión de un sujeto que busca su libertad. Por lo tanto, la enajenación de la actividad vital del trabajo, trae consigo no sólo la alienación de su quehacer más propio, sino que junto con ello la enajenación de la realidad y de la personalidad, pues el trabajo constituye la realidad en cuanto el ser humano es capaz de producirse a sí mismo, de autoproducirse.

### ***Transfiguración: valor de uso, valor de cambio, y plusvalor***

La producción de valores de uso tiene el objetivo –más allá de la satisfacción de una necesidad social inmediata- de generar valores de cambio, lugar en que el valor comienza a tomar cuerpo. En este contexto el capitalista tiene dos misiones, la *primera* concentrada en producir valores de uso que sean potencialmente valores de cambio, expresados en mercancías destinadas a la venta; la *segunda* misión –quizás la más importante- es producir una mercancía que valga aún más que la suma gastada en las mercancías, más los medios

de producción y la fuerza de trabajo, por los cuales ha pagado una importante cantidad de dinero.

Entonces, no sólo se producen valores de uso sino que un valor en aumento y por consecuencia un *plusvalor*. Esto implica, que el valor de uso tiene como unidad a la mercancía y paralelamente el valor es el proceso de producción de ésta, de tal manera que la mercancía es la unidad entre el trabajo y el proceso de formación del valor. El supuesto de la mercancía es su valor de uso, manifestado en el trabajo socialmente necesario para producirla, manifestada en el siguiente ejemplo que Marx propone.

En este territorio el proceso del hilado necesita de la materia prima que son diez kg de algodón que, el capitalista adquiere por diez pesos en el mercado. Allí, el trabajo social general se representa en su precio. También suponemos la cantidad de husos que se utilizan en el procesamiento del algodón que, a su vez, expresan todos los otros medios de trabajo empleados en la faena que equivale a dos pesos.

De este modo, si el volumen de oro de doce pesos *equivale* al producto de veinticuatro horas de trabajo o dos jornadas de trabajo, de ello se deduce que en el hilado se objetivan dos días de trabajo. En este ámbito hay que despejar el error en torno a que el algodón haya cambiado de forma y que los husos empleados hayan desaparecido por completo, pues según la ley general del valor diez kg de hilado equivalen a diez kg de algodón y un cuarto de huso, siempre y cuando el valor de cuarenta kg de hilado sea igual al valor de cuarenta kg de algodón, más el valor de un huso, en cuanto se requiere la misma cantidad de tiempo de trabajo para producir los dos términos de la ecuación.

Consiguientemente, el tiempo de trabajo es el mismo, tanto en el valor de uso del hilado como en el algodón y el huso, pues con palabras de Marx “ *[a]l valor le tiene, por tanto, sin cuidado que se manifieste en hilado, en husos o en algodón* ”<sup>190</sup>; esto quiere decir que el cambio en el valor de uso del algodón y del huso, en el proceso que va de la hilatura al hilado, no implica un cambio en el valor pues se mantiene exactamente el mismo, pues unos son el medio de intercambio del otro.

El tiempo de producción de la materia prima algodón que contiene el valor del hilado, también comprende el tiempo de trabajo para elaborar los husos, sin los cuales no

---

<sup>190</sup>Ibíd. P. 170.

sería posible hilar. Luego, las diversas fases del hilado referidos al tiempo de trabajo, junto a los diferentes procesos específicos separados en el espacio y el tiempo para producir el algodón, los husos y por último el hilado mismo, son fases sucesivas del mismo proceso de trabajo.

De esta suerte, el trabajo que el hilado engloba está en relación con el pasado, pues lo considera como aquél que simultáneamente remite a otro pasado anterior: un pluscuamperfecto. Desde esta óptica, el trabajo desplegado y los medios que supone para constituir un valor no varían de acuerdo al momento en que se realizó, de tal modo que los valores de los medios de producción, algodón y husos expresados en el precio doce pesos, son sumandos del valor del hilado o del valor del producto.

### ***La condición temporal del valor***

Desde esta matriz, el valor que busca su multiplicación de forma constante requiere -en primera instancia- de la creación de valores de uso, en este caso a partir del algodón y los husos. En segundo término, necesita que el tiempo de trabajo no sea más que el necesario para las condiciones de producción, ejemplo de ello es que para producir un kg de hilaza no se necesitará más que un kg de algodón.

Hasta el momento, sabemos que el proceso productivo de la hilaza cuesta doce pesos o dos jornadas de trabajo, por lo que no se trata de ver cómo se transforma el algodón en hilado sino que ir más allá, específicamente a las condiciones en que el trabajo del hilandero se constituye en fuente de valor. Para ello, es necesario ver que el trabajo de éste tiene una especificidad, expresada por la habilidad propia de quién al trabajar con el algodón y los husos es capaz no sólo de transformar la materia prima y el medio de trabajo en hilado, sino que de acrecentar el valor, en cuanto aquel encauza en la materia prima el *nacimiento* del producto.

Para ello, es menester que el trabajador –el hilandero- despliegue su fuerza vital en una cantidad de tiempo específica que tiene un valor social, donde *su trabajo se objetiva en el hilo* que no es sino su capacidad de trabajo singular que transforma la materia prima. Expresándose lo previo en que, en una hora de trabajo que se objetiva sobre el algodón,



para Marx tiene dos dimensiones que no debemos soslayar que son el *gasto de fuerza de trabajo en general* y el carácter *específico* del *trabajo de hilar*.

El proceso de hilar expresa el modo en que el trabajo deja de ser una inquietud y pasa a ser concreto, desplazándose desde la forma del movimiento a la objetividad. Esto connota que en el trabajo la ocupación de un tiempo no vaya más allá del socialmente necesario, es decir, si en las condiciones de producción normales o *condiciones sociales medias* **a** kg de algodón debe convertirse en **b** kg de hilaza durante una hora de trabajo, se considerará como una jornada completa de trabajo de doce horas, aquella en que doce x **a** kg se transforman en doce x **b** kg de hilaza.

El tiempo de trabajo socialmente necesario es la condición de posibilidad para crear valor, es la objetivación social del proceso de transformación desplegado por el trabajador sobre la materia prima. Por lo tanto, el proceso de trabajo se transforma en la relación temporal, ya que el gasto de energía corporal del trabajador para concretar el producto se expresa en una cantidad de tiempo socialmente *legitimada*.

Emerge entonces, un cariz distinto en que el proceso de trabajo se transforma junto a la materia prima y al producto, puesto que la materia prima ahora interesa por la cantidad de trabajo que absorbe y el producto (el hilado), en cuanto exterioriza en qué nivel ha sido absorbido el trabajo por el algodón, de tal forma que si en una hora se hilan dos tercios kg de algodón o si se convierten en dos tercios kg de hilaza, diez kg de hilaza señalarán seis horas de trabajo absorbidas. Así, determinadas cantidades de productos fijadas por la experiencia tienen su correlato en una determinada cantidad de tiempo de trabajo.

El proceso de trabajo con todas sus implicancias: materia prima, medios de producción, capacidad del trabajador y el producto, convergen en una cantidad de tiempo que absorbe sus matices, diferencias y singularidades para transfigurarlas en valor.

El valor diario de la fuerza de trabajo era de tres pesos, concretadas en las últimas seis horas de trabajo, lo cual significa que esta cantidad de trabajo es lo que el obrero necesita para producir el volumen normal de su sustento. De esta forma, si un hiladero convierte dos tercios kg de algodón en dos tercios kg de hilaza durante una hora de trabajo, por ende en seis horas transformará diez kg de algodón en diez kg de hilaza, desprendiéndose de esto que en dicho proceso el algodón absorberá seis horas de trabajo,

tiempo que se expresa en tres pesos de oro, por lo cual el proceso de hilar el algodón le añade a aquel un valor de tres pesos.

Desde esta perspectiva, el valor total del producto de los diez kg de hilaza materializa en este proceso dos y media jornadas de trabajo, dos en el algodón y la cantidad de husos y, medio en el trabajo digerido en la hilatura.

Aquí, el valor que ostenta el capitalista no ha crecido lo cual genera desconcierto porque el valor invertido no arroja plusvalía.

### ***La “revelación” de la plusvalía***

Al verse en esta situación de “*minusvalía*” el capitalista inicia un proceso en que se autoflagela por la cándida intención de desembolsar su dinero y no poder aumentarlo en el proceso de hilado. Hace gala de su ascetismo, de la abstinencia y buenas intenciones que lo animan, jactándose de que aquellos quince pesos los pudo gastar en sí mismo, en darse múltiples placeres terrenales, despreocupándose de *servir*.

En esta última palabra, el capitalista comienza a forjar el tegumento de sus intenciones verdaderas, aquellas en que atesorar ascéticamente no es lo que produce un aumento del valor, tampoco resignándose con el pensamiento de que el valor del producto equivale al valor de las mercancías puestas en él, ni menos en la virtud que dicha equivalencia traería consigo.

Piensa, reflexiona y no se conforma con lo dado para autoconvencerse de que el obrero no podría producir sin él que, pues sin la materia prima y productos que él le ha dado jamás se habría hecho realidad el hilado y al suponer la menesterosidad de la mayor parte de los miembros de la sociedad, acrecienta la realidad sugestiva de estos pensamientos expresados en la siguiente afirmación: los medios de producción, algodón, husos y el obrero -a quién le proveo de los medios para subsistir- todos al unísono son un “servicio” invaluable que he prestado a la sociedad en su conjunto.

Se suma a lo señalado, el vigilar y velar porque el trabajo de los hilanderos sea el más óptimo para conseguir un buen hilado, servicio que sin duda hace que el capitalista se

esmere por prestarlo con la mejor de las eficiencias y eficacias posibles, haciendo que tal labor sea celosamente resguardadas por su *overlooker* y sus gerentes.

Lo anterior converge en que el capitalista adopta la modestia de su obrero, exteriorizando esto en un lenguaje en el que se posiciona como si fuera un obrero más, no obstante detrás de esa máscara, hay un hombre práctico que sabe qué hacer dentro de su negocio.

Luego, se hace evidente que hay una diferencia entre el trabajo pasado y el trabajo vivo, pues la *primera* es asimilable al valor de cambio y la *segunda* al valor de uso, ya que el valor de la fuerza del trabajo y el valor que de ella se puede obtener, expresan magnitudes distintas que el capitalista tiene muy claras al comprar la fuerza de trabajo.

Por consecuencia, la utilidad del valor de uso materializado en las botas o en la hilaza es una base necesaria para constituir el valor que al expresarse en el valor específico de una mercancía es fuente de un valor secreto, respecto del valor que implica el uso. He aquí el territorio “propio” del capitalista, su fuente de inspiración, el causante de sus desvelos y la materialización de su revelación.

La ley “eterna” del intercambio de mercancías se concreta por medio del vendedor de la fuerza de trabajo que, al poner su mercancía en el mercado naturalmente se enajena de ésta. El dueño del dinero ha pagado por la fuerza de trabajo de un día, no obstante el valor vivo del trabajo constituye un valor que es el doble de su valor diario, favoreciendo de este modo al comprador, pero manteniendo inalterables los derechos del vendedor.

### ***2.7. La fruición capitalista***

El trabajador al llegar al taller se encuentra con los medios para trabajar no por seis horas sino por doce, hecho que permite constatar que esto estaba previsto por el poseedor del dinero. Por esto, si diez kg de algodón absorbían seis horas de trabajo para transformarse en diez kg de hilaza, por lo tanto veinte kg de algodón implicarán el uso de doce horas de la fuerza de trabajo, convirtiéndose en veinte kg de hilaza.

De acuerdo a ello, nuestro autor hace énfasis en los efectos del trabajo intensificado, considerando que en los veinte kg de hilaza se han materializado cinco días de trabajo,

cuatro en la cantidad de algodón y husos consumidos y, uno en la cantidad de algodón ocupada en la hilatura. La expresión en oro de cinco días de trabajo son treinta pesos, siendo el precio de los veinte kg de hilaza. El kg de hilaza seguirá costando lo mismo en el mercado, no obstante la suma de las mercancías gastadas en el proceso eran veinte siete pesos y el valor del producto de la hilaza asciende a treinta pesos; razón que nos lleva a experimentar que el valor ha subido un noveno sobre el valor invertido en su producción. Por lo tanto, *los veintisiete pesos se han convertido en treinta*, obteniendo una plusvalía de tres pesos, ganancia que permite materializar lo que Marx llama *el truco en que el dinero se constituye en capital*. Al respecto Marx plantea:

*“El capitalista, al convertir el dinero en mercancías que contribuyen a formar materialmente un nuevo producto o entran como factores en el proceso de trabajo, infundiéndole fuerza de trabajo viva a su objetividad inerte, convierte el valor, el trabajo pretérito, materializado, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un monstruo animado que se pone a “trabajar” como si tuviera amor en el cuerpo”<sup>191</sup>.*

En este sentido, aparece otra diferencia fundamental en esta odisea de la mercancía, exteriorizada *por una parte*, en el proceso de formación del valor, concretado en que la fuerza de trabajo pagada por el capital se repone por medio de un nuevo equivalente y *por otra parte*, cuando este proceso se proyecta sobrepasando ese límite para dar comienzo al proceso de valorización.

El proceso de *valorización*, homogeneiza la dinámica del trabajo, ya que la apropiación del trabajo por el capitalista no diferencia si éste es simple, medio o complejo, indiferenciando los grados de aprendizaje y los costos que pueden tener, puesto que un trabajo complejo contiene un empleo más profundo de la fuerza de trabajo. Desprendiéndose de ello que, el trabajo complejo queda soslayado, puesto que la *plusvalía* nace del excedente cuantitativo en base a la extensión del proceso de trabajo y la homogeneización de éste. El excedente cuantitativo que produce el trabajo es la plusvalía, extendiendo el proceso de producción y acortando la paga para el obrero.

---

<sup>191</sup> *Ibíd.* P. 177.

### ***Retomando el proceso del capitalista***

Retomando la idea de Marx sobre el proceso productivo que lleva a cabo el trabajador, aquel contiene una dinámica que es independiente de quien ejerza el control sobre los medios de producción pues la naturaleza de la producción no variará si el trabajador produce para el capitalista o para sí mismo.

De esta forma, volvemos a la idea en que el capitalista se dedica a consumir el medio de producción que ha comprado: *la fuerza de trabajo*, haciendo que el trabajador consuma los medios de producción al poner en marcha su trabajo. Así, la interposición del capitalista no altera la producción de botas ni de pan, por ello el capitalista toma la fuerza del trabajo tal como antaño estaba en el mercado, es decir, en la forma en que aún no había capitalistas.

Esto involucra que el consumo de la fuerza productiva en el modo de actuar capitalista, despliega dos fenómenos, el *primero* es que el obrero trabaje bajo el mando del capitalista a quien le pertenece su trabajo, por lo cual el capitalista se esmera para que el trabajo se haga debidamente, para que los medios de producción se ocupen eficientemente, pues al utilizar de forma óptima las materias primas y las herramientas de trabajo, se asegura al máximo la mayor utilidad posible.

El *segundo* fenómeno, es que el producto es propiedad del capitalista y no del productor inmediato –el obrero-. Esto supone que si el capitalista compra la fuerza de trabajo del obrero por un día, a éste le pertenece el uso de la fuerza de trabajo por ese periodo, *como si* fuera cualquier otra mercancía. El vendedor se limita a entregar el valor de uso de su fuerza de trabajo y el comprador es el dueño de esa fuerza y del valor de uso que implica. En este sentido, cuando el patrón compra la fuerza de trabajo, significa que adquiere el derecho a utilizarlo como *fermento vivo* en los elementos muertos para crear el producto que también son parte de su propiedad.

Por lo tanto, la fuerza de trabajo es una mercancía más en el haber del patrón capitalista que no puede usar, sino que incorpora en ello los instrumentos de producción, consolidándose que el trabajo sea un proceso entre otras cosas que le pertenecen al patrón,

por lo cual el producto es enteramente parte de su propiedad, asimilable a “*el producto del proceso de fermentación de los vinos de su bodega*”<sup>192</sup>.

### ***La libertad de superar el límite de las necesidades***

Nuestro autor plantea que es vital evitar la abstracción del individuo, entendida como la consecuencia de la enajenación de su actividad esencial, considerando que esta trae consigo la internalización progresiva de la consciencia de que el otro es uno con el cual debo competir, del que me debo proteger y que en última instancia, me puede arrebatar la vida; más bien, el hombre se expresa fundamentalmente en el ser social, a saber, su realización es con los otros pues la vida individual y genérica no son del todo diferentes, ya que cada una ve en la otra su posibilidad de existencia sin perder de vista que el horizonte de sentido lo produce el ser comunitario que provee de cimiento a la vida individual.

En este territorio, el individuo adquiere importancia en la capacidad de pensar la realidad como un todo, es decir el hombre se hace humano cuando se apropia de su carácter genérico, erigiendo de este modo el imperativo del ser humano como bien en sí mismo que expresa al individuo, “[*c*]ada una de sus relaciones humanas con el mundo (*ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar*), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son, en su comportamiento objetivo, en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de éste”<sup>193</sup>.

Los goces humanos son parte de la vida social, expresan la materialización de la vida que exhibe su riqueza ante los sentidos del hombre, por ello la sensibilidad ante la belleza de una obra de arte, el despliegue del oído musical o la capacidad de reconocer las armonías de composición en las líneas arquitectónicas, convergen en ser parte de la fuerza vital expresada en los goces, haciendo necesario el cultivo de los sentidos para que adquieran la sensibilidad ante estas manifestaciones humanas.

---

<sup>192</sup>Ibid. P. 169.

<sup>193</sup>Ibid. P. 151-152.

La historia universal es la manifestación del despliegue de los sentidos humanos, pues se trata de superar los condicionamientos inmediatos de ellos, estímulos que no permiten al hombre trascender ni siquiera parcialmente su propia animalidad. Desde esta visión, la producción de la riqueza objetiva es necesaria para la creación de la riqueza de los sentidos, puesto que si se sensibilizan los sentidos para ser capaces de percibir los goces humanos se abre la posibilidad de sedimentar aquellos sentidos espirituales (voluntad, amor, etc.) que permitirán profundizar el sentido de lo humano que va de la mano con el ser social.

### ***La naturaleza sensible de lo humano***

En este contexto, la ciencia natural –por medio de la industria- se ha introducido prácticamente en la vida humana, transformándola y preparando su emancipación, al mismo tiempo que ha contribuido a completar la deshumanización.

Esto supone que la industria es la relación histórico real de la naturaleza con el hombre, comprendiendo que este vínculo refleja el develamiento de las fuerzas “esotéricas” humanas esenciales, de tal forma que la ciencia natural deja de ser un conocimiento abstracto y se constituye en base de la ciencia humana. Este punto es crucial, pues nuestro autor identifica una falacia expresada en que la industrialización es la base de la vida humana y de la ciencia, lo que no es posible en cuanto la naturaleza que se manifiesta en la industrialización se expresa de forma enajenada<sup>194</sup>.

En relación con ello, es posible deducir que el proceso histórico de la industrialización como la manifestación esencial de las fuerzas humanas *ocultas*, junto con la alienación que implica, abre en el gran escenario de la historia del hombre, la preparación para que la sensibilidad humana se manifieste como *necesidad* de una existencia diferente, la que a partir del escenario histórico fomenta la posibilidad de que el individuo, articulado por medio de la consciencia de clase en cuanto conflicto entre trabajo

---

<sup>194</sup> Desde este punto de vista para Marx la relación falsa que se establece entre industrialización, el desarrollo de la vida y la ciencia, en cuanto consecuencias naturales, implican que para el autor, el problema no está en el concepto de naturaleza en sí mismo, sino en una cierta materialización de éste, por medio de la industrialización, que va en contra de la posibilidad de que el ser humano se constituya como un bien en sí mismo.

y capital, se haga parte del proceso de transformación de las condiciones instaladas por las formas de producción capitalista, retomando la capacidad de ver la unidad de su propia historia como especie que se realiza a sí misma a través del *trabajo concreto*.

En antagonismo con lo previo, la *economía política* entendida por Marx, es la puesta en marcha de la dependencia recíproca entre la riqueza y la miseria, entendiéndose que de esta oposición no sólo nace la miseria del hombre alienado sino que paralelamente, la necesidad sin límites y siempre urgente del hombre menesteroso que para Marx evidencia la pobreza: “*es el vínculo pasivo, que hace sentir al hombre como necesidad la mayor riqueza, el otro hombre*”<sup>195</sup>.

Por lo tanto, hay una doble concepción del proceso de industrialización, *primero* está la mirada en la que este proceso se inscribe como parte de un decantamiento histórico que tiene como *telos* la emancipación de la especie humana, confluyendo en ello las fuerzas esotéricas del hombre y, *segundo*, se encuentra la enajenación que la industrialización impulsa, privilegiando una radicalización de la propiedad privada en conformidad con el estallido de la acumulación de ganancias que, restringe la dimensión humana del trabajo como actividad para el reconocimiento social.

Esto converge en lo que ya hemos venido señalando: la *propiedad privada* es el dispositivo fundamental para sentar los cimientos de un sistema de necesidades, medios y fines que se multiplican infinitamente, promoviendo un tipo de individuo que es capaz de especular sobre la forma de crear en el otro una nueva necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, encauzado por el placer que involucra la satisfacción de aquella necesidad.

Existe una proporcionalidad entre la cantidad de productos que se crean y la dependencia que estos generan en el hombre, creando un *reino de objetos* del que emana una competencia siniestra entre los individuos que, luchan por imponerse de modo egoísta ante el otro.

Los productos del hombre en este territorio se posicionan como medios para el despliegue del engaño del hombre para llevar a cabo la explotación, lugar en que el dinero se constituye -junto a la acumulación obtenida desde el trabajo- en el poder para doblegar al enemigo, haciéndose más pobre en cuanto más dinero acumula, puesto que sus necesidades

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 157.



aumentan cuando el poder del dinero se exagera, “[l]a necesidad del dinero es así la verdadera necesidad producida por la economía política y la única necesidad que ella produce. La cantidad de dinero es cada vez más su única propiedad importante. Así como el reduce todo ser a su abstracción, así se reduce él en su propio movimiento a ser cuantitativo. La desmesura y el exceso es su verdadera medida”<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 160-161.

*Con el progreso técnico como su instrumento,  
la falta de libertad en el sentido de la sujeción  
del hombre a su aparato productivo se perpetúa e  
intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades.  
El aspecto nuevo es la abrumadora racionalidad de esta empresa irracional,  
y la profundidad del condicionamiento previo que configura  
los impulsos instintivos y aspiraciones de los individuos,  
y oscurece la diferencia entre conciencia falsa y verdadera*

**Herbert Marcuse**

### **III**

**3. CAPÍTULO III**  
***EL DESMONTAJE DE LAS SOCIEDADES***  
***INDUSTRIALES AVANZADAS***

### 3.1. *Marcuse y su tiempo*

La época en que Marcuse desarrolla su pensamiento es una en que proliferan las transformaciones sociales, políticas y económicas que hacen surgir la pregunta por el hombre y su quehacer ético-político. En este sentido la libertad es fundamental puesto que es uno de los cimientos que ampara la llamada civilización occidental y, por supuesto, la puesta en marcha del proyecto de un tipo de ser humano, que sea capaz de generar las condiciones para profundizar los valores de libertad de *conciencia* y de *autonomía*, a partir de la creación de unas sociedades en que el eje central sea la protección de la vida digna.

La experiencia del nacional-socialismo implicó enfrentarse al límite que lo llevó a emigrar forzosamente. La construcción del muro de Berlín y la expansión del socialismo por Europa y Asia, la guerra de Vietnam, configuran un tercer campo de batalla entre socialismo y capitalismo. Las rebeliones juveniles y los movimientos estudiantiles, sintonizan con la llamada revolución científico-tecnológica, a través de la que los medios de comunicación masivos adquieren una fuerte influencia en el individuo y las sociedades. Estos hechos confluyen en la germinación de experiencias y pensamientos que dan origen a la obra *El hombre unidimensional* de 1964, la cual marca un giro en que Marcuse enfatiza su reflexión hacia la *acción ético-política*. Paradojalmente, el mismo tiempo en que se desarrolla el pensamiento negativo de la *Escuela de Fráncfort*, es el tiempo en que la *Escuela de Friburgo* desarrolla el pensamiento ordoliberal, dos visiones teóricas opuestas para responder a los mismo hechos históricos.

De este modo, “*Marcuse pasa a la ofensiva de la gran negativa*”<sup>197</sup>, pues concibe la *teoría crítica* como una matriz reflexiva que tiene como horizonte reposicionar al ser humano y la vida, en cuanto condiciones centrales para la existencia. Allí, las sociedades industriales avanzadas dominadas por el progreso científico-técnico, suponen el paso hacia la consolidación del *capitalismo avanzado*, que profundiza la distancia entre trabajador y la posibilidad de su emancipación.

---

<sup>197</sup> Wiggerhaus, R., *La escuela de Fráncfort*. Editorial fondo de cultura económica, D.F. México, 2010. P.12.

Esta última, es una de las premisas desde las que el autor comienza a sentar las condiciones para criticar (1932) el orden establecido desde la matriz *dialéctica*<sup>198</sup> de Hegel, tamizada por las *tesis sobre Feuerbach* de 1845. En este punto Marx asume la materialidad como condición de posibilidad, a través de la cual el sujeto pensante se realiza en la historia, desplazando al espíritu, para poner al ser humano material como el gestor y protagonista de su libertad, como agente de transformación que actúa sobre la base de un *humanismo activo*.

La negatividad ante el orden instituido es motivada por un *interés* emancipatorio y tiene por objetivo explorar una forma de vida respetuosa de sí misma, proyecto que consiste en elaborar una filosofía en que *razón* y *praxis*, fecunden la revolución como instrumento de acción para dichos cambios, los cuales señalan el camino para encontrar la verdad que se encuentra velada.

Marcuse hace énfasis en que la revolución no tiene su potencial exclusivamente en una determinada clase social, sino que sus posibilidades se han *diseminado en diversos sectores de la escala social*. De esta forma, la clase trabajadora ya no es la única que puede llevar a cabo esta acción, pues los jóvenes y trabajadores de raza negra en EE.UU, concentraron por su condición histórico-social, una mayor susceptibilidad para realizarla.

El soporte de lo señalado está en la dimensión histórico-social, que es parte fundamental del acaecer humano, donde la raigambre hegeliano-marxista del concepto de trabajo es crucial. Su crítica se enfoca en el esfuerzo de la filosofía para repensar el concepto de *realidad* que desmontará, exhibiendo sus diversos componentes y, de esta forma, atisbar sus fundamentos, fisuras, supuestos ideológicos predominantes y subyugados, puesto que la teoría crítica tiene la motivación de revelar la irracionalidad de la racionalidad de las sociedades industriales avanzadas, que el autor formula así:

*“Con el progreso técnico como su instrumento, la falta de libertad en el sentido de la sujeción del hombre a su aparato productivo se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades. El aspecto nuevo es la abrumadora racionalidad de esta empresa irracional, y la*

---

<sup>198</sup> Considerada como una herramienta de la *praxis*, más allá de la formalidad sistemática del conocimiento en Hegel.

*profundidad del condicionamiento previo que configura los impulsos instintivos y aspiraciones de los individuos, y oscurece la diferencia entre conciencia falsa y verdadera”<sup>199</sup>.*

En este territorio, el texto comienza planteando una disyuntiva basada en: A) que el funcionamiento de la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible y B) existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad.

Por ello, es posible preguntar por cuáles son los elementos que se entranan para sostener una sociedad totalitaria, que legitima las acciones políticas desde un soporte técnico-capitalista.

### ***Marcuse y el proyecto de liberación***

Marcuse pone en marcha un desmontaje de las *sociedades industriales avanzadas*, pues busca exponer las múltiples dimensiones que se encuentran soterradas detrás de la lógica técnico-capitalista. Éste, naturaliza el orden de *superproducción*, cosificando cada vez más al ser humano, ya que neutraliza su capacidad política de transformación, *des-sublima* su poder de imaginar una sociedad diferente y pone al hombre como objeto de un mercado, que encauza sus posibilidades a partir de una relación totalitaria con “sus necesidades”.

Este pensador devela en el contexto del *capitalismo avanzado*, que aquello que se encuentra enajenado, es el propio contenido de la conciencia del hombre, el cual se ha fetichizado como una mercancía más, en un estado creciente de “bienestar” donde la necesidad fundamental del ser humano es la *libertad material*.

La idea de un proyecto que reintegre al ser humano con sus diversas dimensiones, supone para Marcuse replantear la relación indisociable, que el progreso del hombre debe tener con la dimensión ética y política, que es restaurar la categoría de un sujeto trabajador con sentido de lo humano. Erigir a un ser humano que exprese la libertad como necesidad,

---

<sup>199</sup> Marcuse, H., *El hombre unidimensional*. Traducción de Antonio Elorza, Editorial planeta, Buenos Aires, 1993. Pág. 28.

que sea capaz de emanciparse de los tutelajes para llegar a ser sujeto histórico transformador y en transformación.

Para el pensador de Berlín existe la necesidad de volver a una visión pre-científica, a los fundamentos que le devuelven el carácter universal al ser humano. Aquello implica hacerse cargo de las decisiones con carácter exclusivamente técnico, pues éstas exacerbaban la instrumentalidad y se desvinculan de las consecuencias que tienen en el contexto de un progreso, que se caracteriza por su ceguera ante la realidad de la miseria, violencia y despilfarros.

Esto requiere de una relación distinta de los seres humanos con sus necesidades, pues implica la *recreación* de una finalidad, que vaya más allá de la sociedad de clases, manifestándose en una relación diferente entre la esfera de la necesidad y la esfera de la libertad.

La producción de múltiples mercancías para ser vendidas en el mercado, constituyen un crecimiento de los productos de lujo, para la defensa, el entretenimiento y objetos de diversa especie, que conviven indolentemente con las carencias radicales que muchos padecen.

Las necesidades, que en el contexto de Marx, debían ser cubiertas a través de la producción, para crear las condiciones para profundizar las capacidades físicas, intelectuales y espirituales del trabajador. En el contexto de Marcuse en cambio, estas necesidades se relacionan con la esfera de la libertad, pues se abre la posibilidad de satisfacer una serie de necesidades, que cimientan el *como si* de un espacio de libertad, el cual crea dependencia hacia los privilegios, donde el acceso a la satisfacción de necesidades es clave.

De este modo, la *praxis laboral* tiene un cambio relevante, puesto que la profundización de la tecnificación del trabajo, permite que el trabajador sea cada vez más inventor, supervisor y experimentador, aspectos que confluyen en el desplazamiento de la esfera de la libertad hacia la esfera de la necesidad.

La *superposición* entre la esfera de la necesidad y la esfera de la libertad, supone la contradicción del capitalismo en el estadio del progreso técnico competitivo, pues *por una parte*, existe un mejoramiento del nivel de vida expresado en las formas de acceso a



mercancías y a la satisfacción de necesidades, identificadas con el “modelo americano” de progreso y, *por otra parte*, la libertad se *identifica* con la creación de *necesidades*, en cuanto que hombres y mujeres pueden determinar sus propias necesidades, valores, aspiraciones, etc.

La relación entre libertad y necesidad comienza un proceso problemático en que el cariz emancipatorio de la libertad, se confunde con el ingreso a un sistema que excede en “libertades” y comodidades. La libertad es administrada en los engranajes del mercado, pues se profundiza la relación de poder en que su potencial se reduce a ser una mera satisfacción y creación de necesidades. En el escenario *mercadotécnico* es la satisfacción de necesidades y la estimulación de deseos, lo que produce la *sensación de libertad*, ya que se posiciona la dominación desde el propio ejercicio de “liberación”, allí donde medio y fin, se confunden en la *consciencia alienada*.

En este campo, el autor alemán propone la *pacificación de la técnica* a través de una inversión de su logos. Plantea que el uso de las nuevas tecnologías, implica contrarrestar la crueldad y la violencia del progreso, para reformular la relación con la naturaleza, la sociedad y el individuo; el autor lo plantea de la siguiente forma:

*“La civilización produce los medios para liberar a la naturaleza de su propia brutalidad, su propia insuficiencia, su propia ceguera gracias al poder cognoscitivo y de transformación de la razón. Y la razón puede satisfacer esta función sólo como racionalidad posttecnológica, en la que la técnica es en sí misma el instrumento de pacificación, el organon del arte de la vida. La función de la Razón converge entonces con la del arte”<sup>200</sup>.*

A modo de parangón, podemos decir que el movimiento que Marcuse propone con relación a Marx, se concentra en que para este último el desarrollo de la productividad está unido a la posibilidad del socialismo, subordinando de esta forma la libertad a las posibilidades que la productividad socialista permite. Para Marcuse en cambio, en el contexto de las sociedades industriales avanzadas, se hace la pregunta por el sentido y cauce que deberían tener las fuerzas productivas, comprendiendo que el impulso adquirido

---

<sup>200</sup>Marcuse H., *El hombre unidimensional*, Traducción de Antonio Elorza, Editorial planeta, Buenos Aires, 1993. Pág. 121.

por el progreso técnico interpela radicalmente sobre si bastaba con el aumento de la productividad, para consolidar la libertad ético-política.

A partir de lo anterior, el proyecto ético-político de transformación, consiste en que la libertad obtenida por los seres humanos, despliega no sólo la posibilidad de la reducción de la jornada de trabajo por medio de las relaciones de producción básicas y el desarrollo de las instituciones propias del socialismo, sino que también, supone la emergencia y educación de un nuevo tipo de ser humano. Éste debe estar liberado de la agresividad de los mecanismos y aspiraciones, profundamente competitivas de las sociedades de clases, y debe ser solidario en la constitución de su propio hábitat (*lebensbelt*), el sujeto de una nueva sensibilidad.

### ***Perspectiva ontológico-histórica.***

La interpretación del franckfurtiano respecto de la razón hegeliana, implica no reducirla a ser un instrumento, que se pone en la realidad dada para justificarla, sino que para desplegar la acción que promueva la transformación y constituya una experiencia de vida. En este sentido, no identifica racionalidad y realidad, puesto que para Marcuse la razón no se reduce a la demostración empírica, desde el momento que se pone en la realidad misma el principio de negación, que es la raíz de la posibilidad de transformación.

Nuestro autor plantea que la formulación de Hegel sobre el concepto de ser como unidad originaria entre subjetividad y objetividad, está unido al hecho en que la *movilidad de la historicidad*, se encuentra en el carácter fundamental del ser y en las diversas razones del ser, que son entendidas como las diferentes modulaciones del movimiento histórico.

El concepto es la forma más alta del movimiento, en cuanto verdad en la que alcanza su autenticidad, sin embargo, este movimiento tiene a la vida como su mediación necesaria, idea que representa la unidad del acaecer que se explica como concepto; cito a Marcuse comentando a Hegel:

*“Ahora, Hegel demuestra que solo con el ser de la “vida”, la historia del ente viene realizada hasta el punto en que el ente sea real en su verdad. La vida es lo “primero”, “inmediata” forma de la*

“idea”: del “concepto” real, actuado en su “libertad” y en su “verdad”. Solo así la idea de la vida puede representar la unidad de verdad unificadora en el acaecer libremente, realizándose como concepto y, las ideas del “conocer” y del “saber absoluto”, se pueden desarrollar desde la vida como las formas supremas de la “idea”.<sup>201</sup>

En este punto, el *ser como movilidad*, supone un desplegarse y revincularse, que se materializa en un continuo llegar a ser. De este modo, el mundo es el campo de acción de la autoconciencia donde ésta se presenta y demuestra, pues la realidad es esencialmente acción: *el saber de la conciencia actúa de modo singular*. El acaecer de la vida se expresa en individuos diferentes y contrapuestos entre sí, que están unidos en la forma de dominación y servidumbre.

La *acción* por lo tanto, no es solo un comportamiento de la vida en cuanto autoconciencia, sino que es el proceso en que la vida deviene aquello que es. El *actuar* caracterizado desde su matriz ontológica, se expresa en la manifestación de la vida en el mundo, manifestándose en la determinación que se orienta antes que todo, al concepto de acción, a saber, la individualidad que se presenta y muestra en su acción.

Por consiguiente, sólo mediante la realidad de la *acción* el ser se convierte en algo concreto, en su actuar la individualidad es esencialmente para todos. Aquella produce su acción no sólo para otras conciencias individuales, sino para la *consciencia universal*.

En este sentido, se entiende lo *ontológico* como el sistema racional que subyace a las expresiones humanas histórico-culturales, sociales e individuales. Este sistema constituye conceptos, que tienen la categoría de ser universales, en cuanto remiten a las diferentes manifestaciones singulares, que cimientan la matriz histórica como escenario para que aparezca la verdad y, por lo tanto, la libertad.

De esta forma, la propuesta de Marcuse, es repensar la relación de la sociedad con la historia y por ende con las *necesidades*<sup>202</sup>, puesto que éstas son transformables de acuerdo al carácter histórico que las constituye, es decir, son humanas e históricamente transformables. Esto converge en pensar las condiciones de posibilidad, que permitan entroncar los elementos teóricos y materiales, para develar los supuestos de esta sociedad.

---

<sup>201</sup> Marcuse, H., *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*. Traduzione di Eraldo Arnaud. La nuova Italia editrice, Firenze 1969. P. 8. [La traducción de la cita es mía]

<sup>202</sup> Cfr., Marcuse, H., *El final de la utopía 1969*. Traducción de Manuel Sacristán, Editorial Ariel, Barcelona, 1986. Pág. 12.

Por consiguiente, la sociedad industrial avanzada es la puesta en acción de un desborde, de un exceso de razón instrumental, que lleva al paroxismo la división entre pensamiento y práctica<sup>203</sup>, entre valores y hechos, entre necesidades y fines. El eslogan de la eficacia y el crecimiento, contrastan con crudeza con la miseria y los niveles de acumulación sin precedentes, que arrastran tras de sí la esperanza fracasada de un *telos*, que se abstrae aún más de la emancipación de la especie.

El compromiso ético-político del mejoramiento de las condiciones de vida de los oprimidos, se diluye en la indiferenciación de un progreso que neutraliza las fuerzas de liberación y por lo tanto de oposición política. De este modo, se reafirma un modelo de desarrollo que se legitima *como si* fuera la expresión más propia de la naturaleza humana. Por ello, podemos decir que el paradigma de desarrollo de las sociedades industriales avanzadas suspende la ontología y la historia universal como fuentes inspiradoras para un progreso holístico e integrador. La máquina *super-productiva* aumenta las necesidades fatuas para ampliar las ofertas del mercado, activando nuevas necesidades, que generan un mundo de posibilidades de consumo, donde la confusión entre necesidades falsas y reales se profundiza.

Esto hace difícil la labor de tomar consciencia, pues las condiciones para tal práctica han cambiado, ya que en el siglo XIX era más “simple” el ejercicio de la libertad, entendiendo que las condiciones de precariedad del trabajador hacían posible un aglutinamiento *natural de la oposición*. Sin embargo, en el contexto de las sociedades industriales, nos encontramos con que tales condiciones se han transformado por el estrechamiento del vínculo entre necesidad y satisfacción.

Desde esta óptica, se debilita la distinción de clases, para entrar en la construcción de un mundo en que la diferenciación de éstas se hace cada vez más difusa, puesto que los individuos tienen mejores condiciones de vida, que los hace tener algo que perder ante la posibilidad de arriesgarlo todo.

Asimismo se produce una superación de la dialéctica entre amo y esclavo de Hegel, por cuanto ésta no sería posible en cuanto la condición del esclavo ha cambiado de *estatuto*, pues entramos en el círculo vicioso en que las necesidades, medios y fines, que se

---

<sup>203</sup> Esto se puede ver en la diferencia que hace Horkheimer entre teoría tradicional y teoría crítica.

multiplican hacia el infinito, causan una interdependencia. Aquí, las decisiones ya no pasan por los responsables políticos, sino por los técnicos y científicos, que son parte de una suerte de corte industrial, que sirve de orientación para tomar las decisiones más efectivas y adecuadas para el funcionamiento y perpetuación de un modelo autodestructivo.

De esta forma, el trabajador es integrado ya no sólo como un cuerpo para explotar y obtener *ganancias*, sino que más bien como un cuerpo que se encuentra fragmentado, distribuido y administrado en la mecanización tecnológica en que la productividad y los beneficios, dependen directamente de un cambio en el enfoque en la relación entre el capitalista y sus trabajadores. En este sentido, la lógica de la seguridad que se encuentra arraigada en el corazón del capitalismo avanzado, se expresa en la aplicación de un *management* autoritario, que está en las bases de la organización del *trabajo*<sup>204</sup>.

Este tipo de organización, supone la participación activa y comprometida de todos sus actores, puesto que la inclusión del trabajador para la solución de problemas dentro de la industria, empresa o fábrica se configura como una inversión crucial en *razón* de las ganancias futuras, ya que la empresa va nutriéndose de las propias que surgen dentro de ella. Por ello, la conclusión de que las mejores empresas son las que saben aprender de las críticas de sus propios trabajadores.

### ***3.2. Dialéctica de Eros y Tánatos***

Las pulsiones de *vida* y *muerte* son fundamentales, puesto que son universales, éstas pasan de ser fuerzas relacionadas con el origen y la función orgánica, a ser fuerzas que dan una cierta dirección a la vida. En este ámbito, las fuerzas pulsionales, a través de los estímulos externos, comienzan a ser dirigidas de acuerdo a la pulsión de conservación y de unidad, en contraposición a la pulsión de destrucción, rebelión y multiplicidad. La perpetua lucha entre estas pulsiones, constituye su dinámica, allí donde *Eros* tiene un componente sádico, ya que el instinto de muerte le es inherente, es el compañero necesario para su configuración.

---

<sup>204</sup> Por ejemplo, de la compañía canon electronics, que considera que para un mayor provecho de la energía de los trabajadores no se deben usar sillas y, más allá, se utilizan sensores en los pasillos para detectar a los trabajadores que caminan más lento de lo necesario.

Es importante señalar el carácter problemático que tienen los impulsos, pues *por un lado*, presentan una dualidad antagónica y, *por otro lado*, se encuentra la naturaleza conservadora de estos, ya que ambos dan lugar a una metapsicología que mantiene un grado de impenetrabilidad, que la hace fascinante como fuente de saber.

Lo anterior,, converge en que los impulsos son constituidos en relación con la visión histórica que supone situarse en la concepción madura de persona para Freud. En este punto Fenichel<sup>205</sup> explica que Freud sostuvo, que la energía instintiva es dinámica y junto con ello supone una cierta neutralidad en sus “orígenes”, que no obstante es capaz de vincularse en cada caso con las energías de *Eros* y *Tánatos*.

La pulsión regresiva hacia la vida orgánica es la puesta en marcha hacia la búsqueda de una quietud integral, allí donde el principio de Nirvana es la base del principio de placer, mientras que la pulsión destructiva no es una fuerza ciega, ya que justamente viene a calmar la angustia fundamental, generada por la carencia frente al flujo incesante y desbordado de necesidades tanto naturales como artificiales. Aquello connota que el acercamiento a la muerte sea entendido como un escape del dolor y el sufrimiento, la expresión más excelsa de la lucha contra la represión, provocada por el *diseño civilizatorio*.

En este proscenio, aparece la dinámica entre el ello, el yo y el superyo, los cuales traman unas relaciones, que permiten desplegar fuerzas que influyen en el acontecer de la subjetividad. El ello representa las pulsiones del inconsciente, pues está libre de los aparatajes civilizatorios del individuo consciente, de tal modo se expresa en la lucha por satisfacer sus pulsiones, pues busca responder al flujo del principio de placer.

Una vez que el individuo comienza a recibir influencia del mundo exterior, la procesa para constituir gradualmente al yo, que *media* entre el ello y el mundo exterior. El yo recibe los estímulos del mundo exterior y se sitúa como una constelación singular, en la inmensidad del ello, por consiguiente la consciencia que recibe el yo es sólo un parte de las cosas, un fragmento de realidad, que se proyecta como el más cercano a la realidad exterior.

Realidad desde la que el yo crea una imagen “verdadera” a la que se adapta y, a la que adecúa según sus intereses. Por ello, el vínculo entre el yo y el ello, supone que el *primero* destrone el principio de placer que reina en el *segundo*, es decir, el yo despliega un

---

<sup>205</sup> Otto Fenichel (1897-1946) psicoanalista austriaco de la *segunda generación*, que participó en el círculo de psicoanalistas de Viena.

proceso constante de transformación que sublima, retarda e incluso olvida la demanda de satisfacción del ello, ya que permite el predominio del principio de realidad, que brinda seguridad y “mayores posibilidades de éxito”, sin olvidar que es el ello la fuente del yo.

En el *territorio* de la *psiquis*, la fuente desde la que emana el poder de las energías pulsionales<sup>206</sup> es el ello. De esta forma, es el recuerdo de la gratificación lo que genera el pensamiento o más bien dicho, todo pensamiento evoca la gratificación original, pues despliega un rodeo psíquico, que surge como una forma de satisfacción, en que el yo configura el principio de realidad.

El yo se enfrenta ante dos dimensiones de la misma realidad que lo tensionan, expresándose, *primero*, en los rodeos del pensamiento que constituyen la realidad y la hacen hostil para el yo, causa por la que aquel adquiere una actitud defensiva y, *segundo*, se relaciona con la necesidad de que el yo rechace las gratificaciones, que son producto de la satisfacción *transformada*, pues si estos impulsos fueran satisfechos lo destruirían.

En el movimiento que decanta el yo, se produce otra entidad mental que es el superyo, que se desarrolla fundamentalmente en la relación del niño con sus padres. Ésta se refuerza con el desarrollo de las diferentes instituciones y agentes, que reproducen el modelo civilizatorio, expresado en los patrones de conductas que constituyen paradigmas morales, que son las bases de las sociedades civilizadas. Se desprende de ello, que el *canon* que se impone al individuo se introyecta en el yo, para plasmarse en la llamada *consciencia*, la cual despliega un proceso en que el sentimiento de culpa y la transgresión atraviesan la vida psíquica.

De esta manera, el yo desarrolla represiones mandatadas por el *superyo*, que en el proceso de interiorización de aquellas, pasan a constituirse como parte del inconsciente, lo que nos permite comprender el grado de adherencia que éstas alcanzan en el proceso civilizatorio. Así, el despliegue autónomo de las pulsiones del niño es fijado a la estructura del yo, que por su parte integra los mandatos del superyo, que luego constituyen la *consciencia*.

---

<sup>206</sup> En este sentido, la relación que existe entre pulsión e instinto es problemática, pues algunas traducciones han provocado confusión al respecto, por ello la pulsión es dinámica y se ubica en la *psiquis* como una fuerza que tensiona al sujeto, para buscar la realización o el cese de la tensión, en cambio, el instinto es fundamentalmente biológico y se concreta en la satisfacción, con relación a un objeto determinado; aún así, esta diferencia no reduce la problemática entre los términos.

Por consiguiente, el *ello* proyecta desde el pasado hacia el futuro, la posible gratificación. En este movimiento se encuentra con el *superyo*, que rechaza inconscientemente la aspiración en el futuro, para encauzar no una satisfacción instintiva, sino una adaptación a un presente castigador. En este desplazamiento, el recuerdo con relación a la unidad originaria entre libertad y necesidad, queda encubierto por las capas represivas, que instituyen la necesidad como falta de libertad, racionalizada a través del principio de realidad.

En este escenario, el *principio de realidad* sustenta la realidad exterior de lo que Freud llama organismo humano, la cual se expresa como realidad histórica, a través de la organización, estratificación y jerarquización de la estructura mental, puesto que bajo esta organización (histórica) de las sociedades, yace una administración represiva de los instintos. Éste, es el cimiento sobre el cual dicha realidad se constituye, de modo tal que la historia, implica la colisión entre el principio de placer original y el principio de realidad, para después del enfrentamiento, constituir la *civilización* como resultado de una dominación organizada históricamente.

Desde este prisma, la *filogénesis* se presenta como una *huella mnémica* de lo vivenciado por los antepasados, relacionada con la consciencia de culpa, que se expresa en términos históricos y biológicos universales, ya que existe una predisposición de la especie a tomar ciertas direcciones de desarrollo y, junto con ello, a responder de cierta forma a determinadas excitaciones, estímulos e impresiones del mundo externo.

Marcuse considera la influencia del zoólogo Haeckel<sup>207</sup> sobre Freud, el cual concibe la *ontogénesis* como el desarrollo individual del ser viviente y la *filogénesis* como el desarrollo de la especie, pues para Freud ello se constituye en la tentativa de traspasar ese principio hacia la vida psíquica, para poder comprender el desarrollo de la *psiquis* individual y de la especie. El paso desde el despotismo patriarcal de la horda original al despotismo del clan de hermanos, supone el cruce entre las herencias psíquicas y el impulso individual, los que son necesarios para concretar las huellas en que convergen lo histórico y lo biológico, como un cimiento para comprender la llamada civilización.

---

<sup>207</sup> 1834-1919 fue filósofo y evolucionista, realizó una divulgación de las teorías de Darwin en Alemania.



### ***Formas históricas del principio de realidad***

Estas formas se encuentran intrínsecamente unidas al diseño en cada caso diferente de la organización de la escasez, desprendiéndose de ello una administración de la represión de acuerdo al tipo de sociedad. Esto implica, distinguir el cuerpo social sobre el que se ejerce dicha represión, de tal forma que la represión se *repartirá* con relación a si en este cuerpo todos trabajan para satisfacer sus necesidades o si sólo un grupo lo hace.

De aquello surgen factores relevantes, que tienen injerencia en la *graduación* de la represión, como por ejemplo el tipo de propiedad que existe en ese cuerpo social, si reina la propiedad privada o si hay un régimen de propiedad colectiva, si prevalece una economía de mercado o planificada. Todos ellos, inciden en el modo a través del cual la represión se concreta.

Por lo tanto, estos factores influyen de modo decisivo sobre el *principio de realidad*, puesto que éste se materializa en las redes configuradas por instituciones, leyes y los consecuentes valores sociales que transforman los impulsos. A diferencia de ello, el *cuerpo social* donde se ejerce la represión de los impulsos, si bien varía de acuerdo a la conjugación de los factores señalados, adquiere mayor fuerza cuando junto a las instituciones propias que la ejercen, se suman aquellas fuerzas con *intereses de dominación*.

Esto último se *llama represión excedente*, pues se aplican sistemas de control por sobre la represión *normal* necesaria, para constituir la llamada civilización, incrementándose junto a la represión *filogenética* que causa el progreso humano, aquella que se concreta en el control de la familia monogámica patriarcal, el control público por sobre la vida privada y la división jerárquica del trabajo. De esta forma, nos encontramos con un movimiento donde la represión de los instintos se desplaza desde una relación inmediata con la escasez, a un momento en que ésta es sobrepasada.

Por lo tanto, existe un *desplazamiento* en que el sujeto crea una representación, que desvía el objeto de placer determinado por otro, que abre la posibilidad de un placer intensificado. Esto supone un disciplinamiento de los sentidos vinculados con el placer sexual parcial, para potenciar aquellos sentidos considerados más complejos (el oído y la vista).

De este modo, la relación entre la represión básica y la *excedente* permite comprender, que el movimiento desde las zonas determinadas de placer hacia la genitalización, es la expresión de formas de organización más exigentes de las sociedades.

Lo anterior se refleja en que el proceso civilizatorio reprime cada vez más los sentidos inmediatos (olfato y gusto), pues la gratificación ilimitada de estos genera una *erotización* que es antagónica a la *desexualización*, comprendiendo que esta última, se materializa en la instrumentalización de los instintos con un afán laboral y social.

Luego, cuando un grupo social privilegiado usufructúa de la mayoría y siente temor ante una posible revuelta de estos, profundiza los niveles de represión con el objetivo de sostener su poder. Éste, se erige no sólo sobre la base de la represión de los otros, sino que más bien por el temor de no seguir disfrutando de la *libertad*, que ofrece poder disponer de la gratificación que el cuerpo del otro, provee para solventar sus necesidades y placeres.

De este modo, el proceso histórico de la civilización exhibe junto a las restricciones de las pulsiones donde imperaba la escasez, la intensificación de esta represión, por medio de la restricción desplegada por las organizaciones jerárquicas y laborales, pues se intensifica *el principio de realidad*.

### ***Pulsiones sexuales y realidad***

En este territorio, el principio de realidad fija las pulsiones a una estructura funcional en que prima la genitalidad para después encauzarlos hacia la lógica reproductiva. De este modo, la sexualidad parcial, genital y no reproductiva, son consideradas como tabúes y perversiones, que se alejan de la sublimación de la *sexualidad reproductiva*.

Esta última, se expresa en instituciones monogámicas que pretenden controlar cuantitativa y cualitativamente la sexualidad, pues unifican la expresión parcial de ésta con la función procreativa. Se altera la naturaleza misma de la sexualidad, que pasa de ser un principio autónomo que gobierna la vida en sí misma, a ser un *medio* que tiene una determinada especialidad.

En contraste con esta función organizadora, civilizatoria y represora, está aquella en que la sexualidad tiene al placer como principio: *el principio de placer*. En este sentido, *Eros* implica no sólo las características destructivas de la sexualidad, sino que también el impulso de asociación, que en éste se encuentra contenido, ya que *por una parte*, dicha fuerza instintiva tiene un componente impredecible, explosivo y, *por otra parte*, contiene las energías constructivas que a través del cedazo de la sublimación, producen las condiciones para establecer la civilización. La interpretación que hace Marcuse del Freud en *El malestar en la cultura*<sup>208</sup> propone, que la civilización tiene como substancia inherente a la colisión entre los principios de placer y realidad, aquella que convive con el sentido unificador que *Eros* materializa en la civilización.

Desde esta interpretación, surge la idea de un *Eros libre*, que permite la circulación de las energías sexuales que erigen la civilización. Sin embargo, estamos hablando de una civilización no represiva, pues la *primera*, reprime las energías destructivas de *Eros*, al impedir la supresión de aquellos instintos y rechazar las acciones ultra-represivas, que contienen la negación del principio de placer.

Así, en la materialización de las civilizaciones, predomina la represión profunda de la sexualidad, elemento crucial para poder comprender el aumento de la represión, pues debilita las fuerzas de la vida, para aumentar las fuerzas destructivas.

### ***Principio de realidad y escasez***

En este contexto, existen dos conceptos que son fundamentales en la obra de Marcuse, la *represión excedente* y el *principio de actuación*. El *primero* se distingue de la *represión básica*<sup>209</sup>, pues aquella se relaciona con los *efectos restrictivos* de un exceso de dominación social y, el *segundo*, se vincula con la presencia histórica del principio de realidad que tiende a imponerse.

Desde esta perspectiva, el principio de insatisfacción (la *ananké* Ἀνάγκη) es la lucha por la existencia, que se produce en un escenario de insatisfacción donde la promesa de la

---

<sup>208</sup> Texto publicado en 1930.

<sup>209</sup> Corresponde a las "modificaciones" necesarias de los instintos para que el individuo pueda vivir en la sociedad civilizada.

gratificación está mediada por las restricciones (renuncia o retardo), como administración graduada de aquella escasez originaria.

De esta manera, el *trabajo* con sus distintos grados, es el mediador para acceder a la satisfacción de las necesidades, sin embargo, allí donde el trabajo ocupa cada vez más tiempo en las actividades humanas, para apropiarse progresivamente de la existencia, se suspende el placer y acrecienta el dolor. Esto causa una profundización del principio de realidad, que hace incompatible el equilibrio entre el principio de placer con este régimen, por lo cual acrecienta la represión.

El autor de Berlín se distancia de lo previo, arguyendo que la *escasez* no sólo puede ser mirada como un hecho brutal, sino que como una organización que la dosifica y administra, pues responde a una actitud existencial, que es reafirmada por el ordenamiento de la escasez. Por ende, la *escasez prevaleciente* ha sido organizada de forma desigual en el desarrollo civilizatorio, pues no se ha orientado a la satisfacción colectiva de las necesidades individuales, del mismo modo que la producción de bienes ha estado lejos de la satisfacción colectiva. La relación entre *escasez* y *trabajo* ha sido administrada con violencia directa, para sofisticar progresivamente este proceso, a través de mecanismos cada vez más racionalizados, que expresan las formas de dominación destinadas a la “conquista” gradual de la escasez.

Desde este prisma, el alemán sostiene una diferencia entre el ejercicio racional de la *autoridad* y la *dominación*, pues el *primero*, es hasta cierto punto natural, en cuanto responde al conocimiento por medio del que la división particular de tareas, sintoniza con la organización del conjunto. Sin embargo, *la segunda*, al ser ejercida por un individuo o un grupo, persigue el objetivo de mantener sus privilegios.

### ***El “origen” de la represión: filogénesis***

En la constitución individual de la *psiquis*, el complejo de Edipo es el momento en el cual la represión aparece con mayor intensidad, pues allí el niño que lucha por conseguir el amor de su madre es sometido por la ley del padre. Éste prohíbe al niño la concreción de su amor por la madre e, instala el *tabú*, con relación a la gratificación.

En este ámbito, la represión de los impulsos sexuales excede el margen del individuo. De esta forma, para obtener una explicación satisfactoria de ello es necesario explorar en la prehistoria del hombre, ya que ésta contiene material para desentrañar elementos que permiten comprender, que existe un sentido de culpa biológico en la especie humana<sup>210</sup>. Aquello se expresa en ciertos principios morales que el entorno transmite al niño, en los cuales existe una reminiscencia filogenética de los hombres primitivos. De este modo, para Freud no sólo hay una herencia genética respecto del hombre del pasado, sino que también se “comunican” contenidos ideológicos que vienen con la memoria de estos hombres de antaño.

Por lo tanto, al hablar de psicología individual, nos referimos también al carácter gregario que el hombre tiene, donde la especie arcaica todavía tiene vigencia en la individualidad. Esta herencia es el puente entre la psiquis de las masas y la individual, sin embargo, el planteamiento de que la psicología individual estaría de alguna forma determinada por un componente genético, que está vinculado directamente con la especie primitiva, se contradice con la idea del yo autónomo. Esto porque es complejo pensar en la autonomía del yo, cuando éste se encuentra predeterminado por elementos congénitos, que constituyen no sólo elementos relacionados con la herencia genética, sino que más allá, constituyen una influencia ideológica, que explica incluso la tendencia hacia los principios morales del *superyo*.

Desde este prisma, la lectura de Marcuse con relación a Freud, se sitúa en develar conceptos que son supuestos para pensar al hombre moderno, como la autonomía del individuo. Esta reflexión permite plantear que detrás del decantamiento histórico donde se expresa la existencia aparente, existe una *existencia oculta*, que se constituye en el entramado de entidades e instituciones que la sociedad ha desarrollado. En este punto, no son sólo los elementos superficiales y concretos, los que motivan el estudio de la personalidad, pues hay elementos que en el proceso histórico de producción de la “personalidad oficial”, quedan subsumidos y sub-comprendidos en la lógica de aquel.

Por consecuencia, la *psicología* en este sentido, busca comprender la personalidad y sus manifestaciones ocultas.

---

<sup>210</sup> En este pasaje Freud recibe la influencia de Otto Rank 1884-1939 (psicoanalista, escritor y profesor).

En este proceso el pasado define el presente, la historia oficial deviene como realidad que no ha permitido la expresión del ser humano en cuanto creador de su historia. Aquello se explica en que para Freud el destino universal de la humanidad se manifiesta en los impulsos, en cómo la especie ha ido canalizando, sublimando y representando aquella experiencia, que se transforma históricamente. Esta se expresa, por ejemplo, en que la dominación del padre original paulatinamente se va sofisticando en el proceso civilizatorio, para arribar a formas cada vez más complejas de poder.

Por ello, atisbamos que la autonomía individual expresada en las posibilidades de producir el *yo*, tiene como base las *herencias arcaicas*, las que se materializan en componentes congénitos, que determinan la personalidad y sus diferentes manifestaciones. Aquellas subyugan hasta cierto punto las expresiones individuales del *yo*, para desencadenar luego un desequilibrio entre el *yo* y el *ello*, pues produce una inclinación hacia los procesos genéticos más que hacia los individuales.

### ***La reticencia hacia la hipótesis congénita***

Esta hipótesis de Freud ha sido una de las más refutadas, pues se escapa a las comprobaciones antropológicas, ya que abre los procesos históricos como grandes movimientos donde la lógica de la dominación, se expresa como una constante que responde a un horizonte simbólico de comprensión; por ello Marcuse sostiene:

*“Nosotros usamos la especulación antropológica de Freud sólo en este sentido: por su valor simbólico. Los sucesos arcaicos que la hipótesis estipula pueden estar para siempre más allá del campo de la comprobación antropológica: las citadas consecuencias de estos sucesos son hechos históricos, y su interpretación, a la luz de la hipótesis de Freud, les da un significado que se ha tratado con negligencia, pero que apunta hacia el futuro histórico. Si la hipótesis desafía el sentido común, reivindica, dentro de su desafío, una verdad que se ha entrenado a olvidar al sentido común”<sup>211</sup>.*

---

<sup>211</sup> Marcuse, H., *Eros y civilización*. Traducción Juan García Ponce. Ed. Sarpe, 1983 Madrid. Pág. 69.

Consiguientemente, lo que nos interesa en este punto es el despliegue de las relaciones de dominación que se expresan históricamente, puesto que en este escenario vemos que para Marcuse, Freud desarrolla la idea de que el nacimiento de las sociedades está marcado por el poder de un hombre, el padre, que ejerce la dominación. Éste monopoliza el mando sobre las mujeres y, establece a partir de ello, el acceso exclusivo al placer para administrar el deseo hacia ellas por parte de los hijos, que se encuentran organizados bajo su yugo.

Junto a la organización del placer, producto del monopolio del padre sobre “las hembras”, a su vez, se administra el dolor que se instaura sobre la vida de los hijos, a través de la imposición de trabajos que hasta ese instante no realizaban. Las actividades instintivas pasaron de ser actividades para el placer, a actividades para la necesidad y la producción.

Desplazamiento crucial, pues significó la contención de la satisfacción producida por el objeto de placer, por la imposición del trabajo necesario, que profundizó la dominación. Ello trajo consigo la susceptibilidad mental para la continuidad y desarrollo de aquella. En la práctica, los factores racionales e irracionales, biológicos y sociológicos, los intereses comunes y particulares, se encuentran vinculados desde la perspectiva en que existe una *racionalidad*, que expresa la continuidad y conservación de la comunidad.

En este campo, el padre ejerce la dominación racional, para luego sentar las bases que permitirán mantener y complejizar, las prácticas destinadas a la reproducción de este poder. Se abre un puente entre la racionalidad de dominio de la horda y la civilización, pues el padre original sienta los cimientos sobre los que ha de apoyarse el modelo civilizatorio, ya que la represión de los instintos conducidos forzosamente hacia un destino desviado del placer, converge en la imposición de la abstinencia, como condición para el posterior desarrollo del trabajo forzado y disciplinado.

Por lo tanto, el padre crea un “modelo originario”, que organiza la dominación en base a la división jerárquica del placer, justificándola en la necesidad de crear comunidad en el “amor” y entrega, para constituir la unidad de la horda. Esto produce reacciones contradictorias en los hijos, que *por un lado* detentan el poder, pues quieren destituir al padre y, *por otro lado*, lo admiran, ya que tienen la pretensión de imitar los gestos de poder de aquel.

El padre ejerce el poder por un interés personal, acción que no excluye el poder biológico, político y social, comprendiendo que su representación y la subsecuente función de ésta, constituye un *orden* que lo justifica. El padre y las diferentes representaciones históricas que de él derivan, son la puesta en marcha de una serie de transformaciones, que se adecuan a las nuevas exigencias, que las diversas etapas civilizatorias despliegan para instaurar el *principio de realidad*.

Luego, esta forma de dominación para la instauración de un orden, si bien es efectiva, produce el rechazo suficiente en la horda, para acrecentar los niveles de odio, que darán como resultado la transgresión hacia el poder del padre. El asesinato y devoración colectiva de aquel permite el dominio del clan de hermanos, que realiza la transfiguración del poder del padre, pues lo diviniza y reconstituye los tabúes y contenciones.

De acuerdo con este relato, el dominio de los hermanos supone no sólo la hipóstasis del padre junto a los tabúes y contenciones que se desprenden, sino que las contenciones son autoimpuestas por los hermanos, los cuales utilizan la represión con la excusa de fortalecer el bien común. Así, un hecho que a juicio de Marcuse es decisivo en el desplazamiento del dominio del padre original al dominio del clan de hermanos, es el nacimiento del *sentimiento de culpa*. Éste es el vínculo con la civilización, en el sentido de que el progreso encauza la culpa como mecanismo que *introyecta* en los individuos y por ende en la sociedad, las prohibiciones, contenciones y retrasos fundamentales para su desarrollo.

### ***“La dilatación social” del placer***

El poder transita desde el padre, que era el centro hegemónico, al clan de hermanos que expresa la repartición de ese poder. En este sentido, la rebelión de los hermanos “destruye” al padre material pero también su representación, desprendiéndose de ello una orfandad política, expresada en la carencia de un orden que oriente el ejercicio del poder. Desde esta visión, los rebeldes han cometido un crimen contra el padre y su estructura, pero también contra sí mismos, ya que el padre simboliza el orden de la sexualidad reproductiva



y, por consiguiente, la preservación de la especie. Por ello, los rebeldes deben arrepentirse, pues han atentado contra su propia posibilidad de existir.

De este modo, los hijos buscan la satisfacción permanente. Transfiguran al padre en Dios, para expiar sus culpas y encauzar a través de éste, su arrepentimiento. Por medio de la representación el pecado se renueva, pues abre la posibilidad de que los nuevos padres puedan suprimir el placer de los otros, para preservar su poder y la organización del grupo. Por consiguiente, se produce “*la dilatación social*” del placer, que está en sintonía con la distribución del poder desde el padre a los hermanos, comprendiendo que estos últimos junto con arrepentirse, deben autoimponerse la represión y aceptar los tabúes, para extender la represión a la vida misma de los opresores.

Por ende, el clan extiende los tabúes sobre las mujeres, pero esta vez agrandando la posibilidad de unión con otros clanes, que producen una expansión del grupo, que Freud denomina como la función de *Eros* en la civilización. Entonces, luego de la muerte del padre, la mujer ocupa un rol cada vez más activo dentro de la organización del grupo, allí donde *aparentemente* el patriarcado es condición para el despliegue del matriarcado. En este punto, Marcuse siguiendo a Freud plantea:

*“En el desarrollo de la civilización, la libertad llega a ser posible sólo como liberación. La libertad sigue a la dominación —y lleva a la reafirmación de la dominación—. El matriarcado es reemplazado por una contrarrevolución patriarcal, y esta última se equilibra mediante la institucionalización de la religión”*<sup>212</sup>

Se restaura el derecho histórico del padre original, ya que los hermanos no superan el poder de aquel, en cuanto la interiorización de la culpa producida por el crimen más horrendo, el parricidio, genera (de acuerdo a Freud) consecuencias ambivalentes, materializadas, *por una parte*, en el miedo ante la amenaza de la pérdida del poder y la consiguiente desaparición del grupo, que el padre preservaba a través del terror y, *por otra parte*, este desplazamiento produce la idea de una sociedad sin el padre, sin represión ni dominación.

---

<sup>212</sup> *Ibíd.* P. 73.

A partir de esto, la reflexión de Marcuse se encamina hacia la ambigüedad que existe en el *sentimiento de culpa*, puesto que éste se relaciona con la ansiedad y el vacío de poder original causado por el parricidio, pero también por la imposibilidad de constituir otro orden. Aquello se manifiesta en la restauración de la imagen del padre, ahora deificada para mantener el orden y los privilegios, que provocan una estructura de dominación amparada en la divinización e interiorización del padre.

No obstante, existe una modulación distinta, aquella es la traición del propio *acto* que los hermanos llevan a cabo, a saber, la renuncia a la posibilidad de libertad que este acto implicó. La rebelión de los hermanos posteriormente reproduce el orden ya establecido por el padre, negando y suprimiendo la liberación, para mantenerse en el orden del patriarca divinizado.

Marcuse observa, que en los planteamientos de Freud existe una problemática materializada en la relación, que la perspectiva *filogenética* tiene con la dinámica de los impulsos, pues desde esta óptica el principio de realidad, que el padre erige, es interiorizado aún más, a través de la culpa de los parricidas. Con ello se desencadena el horror hacia la gratificación que la libertad contiene, la que se materializa en la angustia expresada como protección ante el asomo del horror de la liberación. La transformación de la culpa llega al punto de que los individuos deben protegerse por sí mismos de la liberación de las necesidades, del dolor y de la gratificación integral.

La madre representa el poder sexual, la gratificación que debe ser restringida por todos los medios para que no impere la liberación, pues el principio cohesionador de la comunidad es la imagen del rey padre, que con todas sus restricciones, no da abasto para poder reprimir los deseos de la comunidad, representados por la sexualidad de la madre. Esto supone, que el asesinato del padre no es sólo por los impedimentos ilimitados que aquel pone, sino que su figura única no da garantías de producir una represión que pueda mantener las prohibiciones. La más relevante de éstas es el incesto, ya que posteriormente a la dominación del padre, ésta se renueva y complejiza, concretándose en la sofisticación de un aparato estatal progresivamente más poderoso, el que es administrado por un hombre que excluye las formas de gratificación representadas por la mujer.

De esta forma, nos encontramos con una dialéctica de la dominación en la cual hay un desplazamiento crucial, que se representa por el asesinato del padre. Esta acción abre la posibilidad de la liberación, sin embargo, este crimen es negado y superado en cierta forma por la neutralización de la concreción de la liberación. La culpa originada por el parricidio se intensifica en el acto de liberación negado, aumentado en la angustia producida por el acto irresoluto de llevar a cabo la redención. El desplazamiento va del crimen contra el padre sobre el que se instala el principio de realidad, al crimen contra el principio de placer, donde la madre representa la satisfacción negada, la posibilidad de generar una comunidad no represiva.

### ***3.3. Sobre el sentimiento de culpa***

Para Marcuse existen indicios de que la culpa subyace en el inconsciente individual, para luego del asesinato del padre y el aumento de la culpa, expresarse históricamente de diferentes modos. Es así como el crimen y su replica se materializa en la rebelión contra la autoridad, que desata la restauración que glorifica la autoridad nuevamente, pero con otros ropajes.

Atavíos que según Freud mantienen un elemento estable, el cual se refleja en la tendencia a un cierto retorno de lo reprimido por parte del ser humano, a saber, los acontecimientos históricos ejemplificados por el autor austriaco en su interpretación de la religión, muestran en el asesinato de Moisés un elemento clave, una reminiscencia del parricidio que está enclavada en uno de los hechos fundacionales del judaísmo y de la civilización occidental. Pero más allá de esto, el fenómeno del antisemitismo evidencia un celo contra el primogénito de Dios en cuanto el judaísmo es el hijo privilegiado de éste.

El alemán toma distancia del austriaco, proponiendo la interpretación de la culpa con un doble cariz, como *lucha* y también como *triunfo* contra el padre. En un sentido está la imagen del hijo como liberador, donde triunfa el amor como ágape por sobre la ley que representa la dominación. Por consecuencia, la representación de Jesús como el hereje redentor, que vino a liberar al hombre de sus pecados, para después ser transubstanciado a la categoría de mesías y ser divinizado junto al Padre de los padres, implica un movimiento

que no sólo cambia la interpretación del mensaje del redentor, sino que es una traición por parte de los discípulos al sentido original de liberación que el redentor de la carne comportaba. El cristianismo cristaliza este desplazamiento en la institucionalización, que pone en marcha la subsunción del ágape por la ley, ya que junto a la restitución del orden del padre algo más importante cambia, Marcuse lo formula así:

*“El cristianismo habría sometido entonces otra vez el evangelio de Ágape –Eros- a la Ley: el mundo del padre sería restaurado y fortalecido. En términos freudianos, el crimen original pudo ser expiado, de acuerdo con el mensaje del Hijo, dentro de un orden de paz y amor en la tierra. No lo fue, más bien fue sobrepasado por otro crimen: el cometido contra el Hijo. Con esta transubstanciación, su evangelio también lo fue; su deificación sacó su mensaje de este mundo. El sufrimiento y la represión fueron perpetuados”<sup>213</sup>.*

De esta forma, el Cristianismo al desplegar la “neutralización de la liberación” pone manifiestamente en escena la real dimensión del cambio ejercido por esta religión, a saber, despliega una visión del evangelio altamente sublimada, que impone una realidad a las posibilidades de liberación que paradójicamente niega la *libertad material*. De esta manera, los altos niveles de sublimación, que implican la transformación del Cristianismo con relación a la libertad, llegan a su momento excelso cuando el cuerpo del hijo ya divinizado es separado de su corporeidad, para ser transportado al mundo suprasensible del *reino de Dios*. Allí se representa la idea hierofánica de la realización de la libertad, es decir, la libertad pasa de lo material a lo divino, pues se vincula con la idea de salvación, ya que no hay libertad posible si no hay una búsqueda de la salvación, la que se expresa precisamente en la represión de la libertad histórica, para buscar su consagración en el más allá.

En este sentido, Marcuse enfatiza la tesis freudiana en que la religión se constituye como un fenómeno, que desvía históricamente la energía para el mejoramiento verdadero del ser humano, hacia un horizonte celestial desde el que se hipoteca la libertad “real”. De acuerdo a esta forma de articulación de lo terrenal con lo espiritual, se subordina la capacidad y la transformación que la libertad tiene, sobreponiendo a esta libertad terrenal y profana, la libertad de la cruz y la emancipación venidera, siempre por venir: *eterna*. En

---

<sup>213</sup> *Ibíd.* P. 77.

este “territorio”, la represión indirecta juega un rol menor en la institucionalización del cristianismo, ya que la exposición violenta en contra de aquellos, que expresaron una visión distinta (cátaros, albigenses, anabaptistas, etc.) y las respectivas argumentaciones para refrendar las distintas prácticas, se hicieron a plena luz del día.

La *religión* desde esta mirada, tiene una ambigüedad expresada en el componente liberador y el componente dominador de aquella. Por ello Freud hizo la crítica a la desviación de las energías humanas de la religión, pues evita el mejoramiento de la humanidad.

### ***El retorno de lo reprimido***

Freud creyó que el cambio de paradigma, que desplaza la ilusión de la religión por el conocimiento científico y racional, provocaría una cierta liberación.

Aún así, el advenimiento de esta ciencia despliega una formulación, que no es en su totalidad antagónica a la religión, puesto que ésta al ser tamizada desde su función cultural, experimenta un cambio, que en cierto modo, hace que la religión abandone su carácter ilusorio para concentrarse en los hechos, en un contexto de alineación progresiva. Marcuse observa que la transformación de la religión en su nexa con la ciencia, adquiere en el ámbito académico un carácter positivista, manteniendo la promoción de la felicidad y la paz *con nuevos bríos*.

Para Marcuse la aplicación del *retorno de lo reprimido*, del contexto individual al histórico, tiene sentido al ser analizado con detención, ya que lo reprimido jamás da garantías de no volver a irrumpir.

Represión que podemos explorar en la cimentación de la personalidad individual, que Marcuse busca en la etapa genital, allí donde el individuo se revela contra la autoridad paternal, ya que producto de la experimentación de la represión materializada en la negación del incesto, el púber se inicia en el proceso de genitalización para simbolizar aquello que fue reprimido, de tal forma de poder articular su autonomía y personalidad. Desde esta óptica, el *retorno de lo reprimido* fortalece los instintos, lo que se realiza en

instituciones e ideologías, que el individuo experimenta cotidianamente, a través de la familia, escuela, taller-oficina, el estado, la ley y la filosofía moral prevaleciente.

Por ello, ya no hay una devoración del padre, ya que el perfeccionamiento de las instituciones que lo representan, ha desplegado una profundización de la dominación, pues producen una *realidad* más fuerte. Estos elementos, han tenido consecuencias en la constitución de la llamada civilización. En este escenario, nuestro autor realiza un contrapunto para repensar cómo en el fenómeno edipiano existe un escenario que asegura el triunfo del padre, para “garantizar” la subsistencia del hijo, que posteriormente ocupará el lugar del padre.

En relación con esto último, la civilización produce una progresiva profundización de la sublimación, donde la represión encarnada por el padre es transferida gradualmente desde lo individual a lo social. Después se administra dicho poder en las distintas agencias, organismos e instituciones, que transmiten al hijo el sentido de realidad que se materializa en el ser maduro, contenido y prudente.

La *restricción y renuncia* involucrados en el acaecimiento del principio de realidad de la *civilización*, supone una graduación que reparte la represión entre los diversos protagonistas de la sociedad. Esto se expresa en las restricciones que la conformación de la familia monogámica impone al monopolio del placer del padre por sobre la mujer. En sintonía con ello, el afianzamiento del trabajo abstracto abre la posibilidad de que el hijo pueda tener mayores expectativas con relación al placer, en el horizonte bien constituido de relaciones de trabajo-utilidad y de oferta-demanda. De esta manera, la pubertad representa la liberación respecto del padre, por medio de la cual se reestructura la mente del adolescente, que busca consolidar este proceso emancipatorio, dejando la familia patriarcal para construir otra familia en la que él sería el jefe o padre.

Desde este prisma, el *principio de actuación*, transforma el principio de placer, ya que el otrora despotismo del padre es encauzado prudentemente en la autoridad educacional y económica, pues cambia el objeto de lucha que se focalizó en la madre, ya que en la horda primitiva la madre tenía un doble sentido, *por una parte*, era el objeto de deseo y satisfacción sexual y, *por otra parte*, era la contenedora de los deseos y necesidades del hijo.

Por lo tanto, el *tabú del incesto* protege contra *Tánatos*, comprendiendo que su materialización provoca efectos concretos sobre la “unidad” de *Eros* y *Tánatos*, que la madre encarnaba. Por ende, escinde a la mujer de la madre e inhibe en ésta, el amor sexual para convertirlo en afecto, en ternura, los cuales expresan la abstinencia. *Primero*, fortalecida por el padre original quién prohíbe a los hijos la satisfacción de sus deseos con la madre, para producir relaciones grupales más duraderas y, *segundo*, la inhibición profundiza sus efectos, al traspasar las relaciones personales e instaurar una autoridad continua, que ya no responde sólo a la representación del padre, puesto que ha diversificado la dominación, a través de las instituciones, que se han materializado en la creación, producción, reproducción y satisfacción de las necesidades humanas.

### ***Inhibición del asesinato y reactivación de la dominación***

Después del asesinato del padre realizado por el clan de hermanos, aquellos satisfacen sus ansias de agresividad pero también sienten remordimiento, apareciendo la culpa como expresión del amor por el padre, constituyéndose de este modo el *superyo* y las consecuentes restricciones para evitar que el acto se repita. Así, efectivamente los obstáculos puestos por el clan tienen rendimientos en los hombres que evitan esta acción, no obstante, cada cierto tiempo –de generación en generación- el acto indefectiblemente se repite, así como también las inhibiciones de las agresiones.

En este campo, cada acto de renuncia entroniza el poder de la *consciencia*, pues el abandono de la gratificación aumenta su severidad e intolerancia, por ello cada impulso de agresión que no se concreta hace crecer la fuerza del *superyo* y de la agresividad.

El desarrollo de la consciencia es proporcional al fortalecimiento del *superyo* y simultáneamente, supone el aumento de la agresividad del *superyo* contra el *yo*. Ahora bien, en la configuración del *superyo* la labor de *Eros* también es importante, puesto que la implacable labor del padre al desplegar sus prohibiciones, sometiendo temporalmente el impulso de muerte en el complejo de Edipo, fortalece la primera relación “comunal” o social, ya que los tabúes implantados generan identificación en los hijos, desplazando la

gratificación desde la madre hacia una mujer externa, hacia un afuera que consolida el proceso de sublimación.

Por consiguiente, *Eros* inicia la cimentación cultural que se consolida en comunidades cada vez más amplias que están estrechamente relacionadas con la extensión y multiplicación del padre y de los organismos que representan su autoridad, causando así el incremento de las inhibiciones y prohibiciones como también del impulso de agresividad. De esta forma, el movimiento que la civilización hace desde la familia hasta las sociedades actuales, requiere de un aumento constante del sentimiento de culpa materializado en la profundización del *superyo* pues subyace a este movimiento la lucha entre *Eros* y *Tánatos*.

En este territorio, Marcuse observa que Freud, realiza un análisis cuantitativo del aumento de la culpa en la civilización, descuidando quizás una visión cualitativa con relación a ésta, puesto que para Marcuse aquel momento de la teoría de Freud toma un camino sociológico donde la irracionalidad del sentimiento de culpa es racional, siendo un elemento constitutivo de la cultura humana.

La abolición de la dominación es la destrucción de la civilización, por lo que cualquier mecanismo o medio para evitar esto es legítimo y por consiguiente racional. Desde este planteamiento, Marcuse plantea que Freud atisba los límites y futilidad de sus postulados, planteando la necesidad de fortalecer los instintos sexuales para mejorar la defensa contra los impulsos agresivos pues sólo un *Eros* fuerte puede mantener a raya los impulsos destructivos; siendo estos últimos los que la civilización no puede concretar, entendiendo que justamente los pilares sobre los que se establece aquella, dependen de la retahíla de inhibiciones y desviaciones de los instintos, exteriorizados en un sistema de vigilancia y control intensificados cada vez más.

Intensificación que Freud condensa en la civilización que supresión constantemente los instintos, la cual tiene su correlato en el progreso del sistema del trabajo, pues aquel cristaliza y encauza las energías instintivas hacia la producción y superproducción de un sistema de necesidades, medios y fines en constante desarrollo. A su vez, la interrupción de los impulsos elementales se refleja en los “impulsos sociales” que son desviados de su finalidad gratificadora (afecto entre padres e hijos, los lazos de amistad, etc.), ya que la contención y renuncia interna hacia estos impulsos es lo que hace que sean sociales, donde



cada individuo frena alguno de estos impulsos conformando luego la sociedad en su conjunto.

En base a lo expresado, el eje fundamental de la civilización es la sublimación que se constituye como desexualización, puesto que altera el equilibrio de la estructura instintiva donde la vida es la lucha entre *Eros* y *Tánatos*, imponiéndose el primero sobre el segundo; no obstante, la civilización al exigir grados cada vez mayores de sublimación altera la relación de los instintos, desatando por consiguiente los impulsos agresivos que tienden a compensar la falta de gratificación, acrecentando los niveles de violencia que convergen en una tendencia de la especie humana hacia la autodestrucción.

El autor alemán manifiesta algunos matices, sosteniendo que no todas las formas de trabajo implican una desexualización y tampoco son todas desagradables. Agrega que las inhibiciones inherentes a la civilización también afectan los impulsos agresivos controlándolos y manteniéndolos a raya, ya que la transformación social de estos aporta al fortalecimiento de *Eros*, materializando la estructuración de un orden psíquico, político, económico y social.

El autor de Berlín mantiene distancia con la escuela neo-freudiana, pues la considera hasta cierto punto ortodoxa, en cuanto sobrepone una tendencia ideológica del psicoanálisis ante la teoría como tal, expresándose aquello en la despreocupación sistemática que Marcuse observa con relación al concepto de trabajo, en cuanto categoría que subyace a un modelo civilizatorio basado en el esfuerzo y alienación que inhibe la gratificación.

El trabajo artístico escapa a la lógica civilizatoria pues libera la satisfacción de la libido y si es genuino en cuanto no tiene aspiraciones represivas, genera una transformación del concepto de sublimación, encauzándolo como una conversión de la energía libidinal que supera los límites de la dominación y se concreta en una manifestación creativa de la imaginación del individuo que es capaz de dar contenido a su voluntad, de crear para sostener su creación como un acto autónomo, ética, política y estéticamente.

De este modo, las formas de trabajo imperantes en la civilización se distinguen profundamente del trabajo creativo y, más allá de ello, aquellas materializan la sublimación como fijación de la energía instintiva a aparatos de dominación culturales. Para Freud, el

trabajo cotidiano ofrece una satisfacción verdadera cuando implica una *selección libre*, es decir, desde el instante en que el sujeto supera los condicionamientos de las necesidades impuestas por un determinado sistema de necesidades para poder ejercer la elección libremente, razón por la que la libertad y la gratificación en el trabajo cotidiano, son un extraño privilegio.

### ***Represión filogenética y represión excedente***

Existe una desviación de la energía destructiva del *yo* hacia el exterior, en dirección a una naturaleza que evidencia fatiga ante los niveles ascendentes de la rapacidad humana. La agresividad y violencia desencadenada contra la naturaleza si bien implica sublimar los impulsos de muerte no equilibra la relación entre destructividad y libido, puesto que la satisfacción se inclina vehementemente hacia el lado de la agresividad en detrimento de *Eros*.

Esto converge en que el progreso expresado en la necesidad imperante de desarrollo que se instala como motor activo de las políticas económicas contemporáneas, despliega su potencia institucional y técnica, para extender de forma constante su dominación, pues esta última aunque se caracteriza por su *oficio histórico* vinculado a los grupos dominantes, supone dentro de su *praxis* el no dar por sabido o finalizado el objetivo, a saber, en sus múltiples procedimientos significa elaborar, diseñar y gestionar técnicas, estrategias y tácticas para generar y sostener unas acciones que provocan consecuencias en un determinado individuo, grupo o comunidad. Un poder que no da garantías de su continuidad salvo por la misma *praxis* que busca intencionar de manera más eficaz su ejercicio.

En este sentido, los instintos de muerte se ven fortalecidos por la razón técnica y se rehacen constantemente en su afán de buscar su realización de manera diferida, entendiendo que la sublimación comporta un potencial de acciones destinadas hacia un fin que es satisfacer el impulso violento, poniendo en riesgo la propia estabilidad no sólo de la tensión fundamental entre *Eros* y *Tánatos*, sino que de la propia existencia.

Hasta aquí, la *razón técnica* es la puesta en marcha de la *sublimación* del proceso civilizatorio, entendiendo por sublimación la capacidad de conversión de energías destructivas para la estabilidad de la especie humana; pero este proceso desde el asesinato del padre a la introyección del orden que los hermanos despliegan y profundizan, robustece el efecto catalizador de la sublimación, intensificando los niveles de represión desde el horizonte de la época industrial hasta nuestros días.

Por ello, la observación de Marcuse sobre la tesis de Freud en *Más allá del principio de placer* de 1920, donde formula que los instintos de autoconservación, autoafirmación y dominio, en la medida que han absorbido la energía destructiva tienen la capacidad de encaminar hacia la propia muerte al organismo; hipótesis de la que Freud se distancia pero que es retomada en *El malestar en la cultura* de 1930, Marcuse lo dice así:

*“Y el hecho de que la destrucción de la vida (humana y animal) ha progresado junto con el progreso de la civilización, que la crueldad y el odio y la exterminación científica de los hombres han aumentado en relación con la posibilidad de eliminar la opresión —este aspecto de la reciente civilización industrial tendrá raíces instintivas que perpetuarán la destructividad más allá de toda racionalidad—. Entonces el creciente dominio de la naturaleza, con la productividad creciente del trabajo, desarrollará y satisfará las necesidades humanas sólo como un producto accesorio: el creciente bienestar cultural y el conocimiento creciente proveen el material para la destrucción progresiva y la necesidad de una represión instintiva creciente”<sup>214</sup>.*

Para comprender aquello, es preciso distinguir la diferencia entre la represión *filogenéticamente* necesaria y la *represión excedente*, pues *por un lado* buena parte de la represión es inconsciente y automática, se reproduce en nuestras acciones conforme significa adaptarnos al medio y auto-conservarnos, pero *por otro lado*, la represión sobrante es el excedente de la represión social, sostenida por intereses de dominación específicos.

La represión de la personalidad humana, se encuentra vinculada con las tres fuentes del sufrimiento humano que Freud enuncia, de las cuales hay dos históricas que, son *la fuerza superior de la naturaleza, la imperfección del ser humano en el uso de los métodos para regular las relaciones en la familia, comunidad y Estado* y, una *biológica*, relacionada

---

<sup>214</sup> *Ibid.* P. 90-91.

con la tendencia de nuestros cuerpos a la decadencia. En este sentido, Marcuse señala que la necesidad de la inhibición instintiva y la restricción, dependen directamente del trabajo con esfuerzo y de la satisfacción que se pueda obtener, lo cual en el contexto de una civilización madura en que el progreso intelectual y material es mayor, significa aumentar los niveles de represión, comprendiendo que el régimen de los impulsos que está intrínsecamente unido al trabajo doloroso y a la renuncia, desata la posibilidad de liberación de la energía reprimida.

Desde este horizonte, la relación histórica entre el aumento de los niveles de represión y las posibilidades de liberación de la energía reprimida, utilizada con fines productivos y de dominación, estrechan su relación en cuanto la represión y regimentación de los instintos convergen en las posibilidades propias de la civilización, pero con un excedente, pues la *praxis* del poder y su ejercicio de dominación necesitan sobrepasar los niveles de represión para velar por el mantenimiento de los privilegios propios de un sistema de clases.

Paralelamente, la liberación de los instintos responde en este ámbito a la posibilidad de renovar un cierto equilibrio en la lucha entre *Eros* y *Tánatos*, pero no sólo desde la visión de renovación de un orden común en torno a la representación del padre, sino que también en virtud de la posibilidad de la autonomía, entendida como la capacidad de producir las condiciones para imaginar las representaciones de nuestras propias “leyes”, más allá de axiomas instalados consuetudinariamente.

### ***Dominación, rebelión, dominación***

Este ciclo que, Marcuse atisba en la obra de Freud, no expresa simplemente una repetición, pues si así fuera nos encontraríamos con un determinismo que exhibiría el resplandor de un destino ya escrito para la especie humana. Más bien, se trata de cómo la dominación contiene un progreso que la transforma, constituyéndola en un fenómeno difícil de asir pero que es necesario enfrentar. En esta perspectiva, desde el padre original a la implantación del dominio institucional de la llamada madurez de la civilización, existe un

cambio que se expresa en la praxis de una dominación más impersonal, objetiva y universal que se materializa en la instauración de un régimen racional, productivo y efectivo.

Esta *dominación* se vincula inmediatamente con lo que Marcuse llama *principio de actuación*, en el sentido de que la división social y la extensión de la división técnica del trabajo pone en este escenario un desplazamiento sutil y profundo, pues la subordinación no aparece de forma evidente, ya que la *praxis* de dominación agudiza su concepto y su ejercicio al fortalecerse técnicamente, instalándose *como si* la subordinación fuera necesaria.

Progreso que se encadena con las restricciones y regimentaciones del placer, considerando que aquellas también se encuentran en una situación parecida a la subordinación, puesto que producto de la escisión progresiva del trabajo social las represiones aparecen consustancialmente como parte de un proceso natural. Proceso que permite observar, que la regimentación de los impulsos del niño por el *pater familias*, es la antesala que consecutivamente sirve de cimiento para el proceso de represión social, que se materializa en la represión sobrante que el adulto vivirá. El matiz se expresa en que el padre ya no es el padre originario, pues no representa la posesión de la madre sino la división del poder y la subsecuente dominación en la estructura familiar que, luego se replicará con otra escala en la división social del trabajo. Esto connota que los impulsos del adulto serán utilizados en función de la eficacia de un trabajo estratificado y doloroso que, sostiene una relación ambigua entre necesidad, satisfacción y liberación.

El individuo es fijado a una estructura que regimienta su fuerza de trabajo, su energía instintiva, en cuanto el tiempo dedicado a esta labor se intensifica. El tiempo de trabajo se extiende y junto a ello se mantiene un orden moral al que el trabajador se debe adecuar, por ello el sometimiento de *Eros* a la sexualidad reproductiva y monogámica se cristaliza históricamente en el momento en que el principio de realidad subsume al principio de placer, pues el individuo es reducido a la relación de un sujeto-objeto del trabajo que se expresa de manera análoga (ontogénesis) en la represión de la sexualidad infantil.

En el campo histórico, las revoluciones han estado seguidas de restauraciones que neutralizan el proceso de liberación que la revolución en un inicio impulsa, de esta forma

existe en el proscenio de la historia una constante traición de la liberación prometida por la revolución; el alemán plantea la idea de que independientemente de la asimetría de las fuerzas en pugna, la que podría hasta cierto punto ser una razón plausible para explicar la derrota, existe un elemento de autoderrota inherente al proceso de revolución que es necesario explorar.

Esta exploración se encamina hacia la explicación que Freud propone desde el ámbito psicoanalítico para explicar un problema sociológico, a saber, *los que se rebelan se identifican con el poder contra el que se levantan*, puesto que el sistema económico y político integra a los individuos a su administración jerárquica de trabajo, proceso *instintivo* en el cual aquellos que son objeto de dominación, luego reproducen su propia represión. Lo enunciado se vincula con una racionalización más profunda de la dominación que empuja a través del trabajo jerarquizado y alienado no sólo la lógica de que por medio de un esfuerzo y el sufrimiento se accederá a un determinado privilegio, sino que este poder se extiende cada vez más a la sociedad en su conjunto, pues permite distribuir y compartir aquello que antes se encontraba prohibido.

Entonces, esta nueva racionalización de la dominación explica la complejidad de una nueva revolución, ya que las consecuencias trascienden el simple relevo violento del padre por parte del clan de hermanos, más bien se trata de un cambio radical que acrecienta el sentido de culpa llegando incluso a la fatalidad. En este sentido, la racionalización del sentimiento de culpa se relaciona con el movimiento que va del padre original a la *administración burocrática*, puesto que aquella resucita el padre con mucho más poder, surgiendo la pregunta por si el aumento del poder del *padre* supone una disminución de las posibilidades de libertad de la especie humana.

De esta manera, nos encontramos ante una encrucijada en que el aparato de administración al involucrar una intensificación de la presencia del padre, parece hasta cierto punto ser insuperable pues la emancipación queda atrapada en ella, en el sentido de que no puede haber una liberación respecto de la administración, ya que es ella con sus instrumentos y estrategias la que permite la libertad, reflejándose en la superación de la negación de la gratificación que el padre materializó, para arribar a un orden administrativo

que asegura compartir sus beneficios por medio de la satisfacción progresiva de necesidades que, junto a la actividad en sí misma se sostiene en un constante porvenir.

Si analizamos aquello desde las nociones de libertad y liberación, observamos que en la escena originaria del padre y el clan de hermanos que detenta el poder de aquel, existe una negación de la libertad, en cuanto ésta es aprehendida por los privilegios del padre sobre la madre y los placeres que de esto derivan, por lo que el acto de liberación se expresa en el asesinato del padre, luego del cual los hermanos arrepentidos constituyen nuevamente el poder del padre, divinizándolo.

Ello se manifiesta en el aparato administrativo que extiende el padre a los diversos niveles de funcionamiento de la sociedad, racionalizando la dominación con ropajes seculares teñidos de elementos escatológicos, donde se modula una libertad que está atravesada por un fuerte componente salvífico, representado teológicamente en el Reino de Dios que, en el proceso de secularización moderno se manifiesta en la institucionalización que cuida y administra la libertad a través de la racionalización técnica, allí donde la sociedad en su conjunto puede acceder a ciertos niveles de libertad a partir de la relación entre trabajo esforzado y satisfacción de necesidades.

En este punto, la relación entre libertad y salvación es fundamental, ya que la *primera* se encuentra mediada y administrada por un componente teológico que opera con una relación de cercanía-lejanía, manifestada en una presencia de la libertad mediada por límites infranqueables que están constantemente porvenir, los cuales exigen la supresión de los instintos en un inicio, para luego encauzarlos en la maquinaria productiva.

### ***La promesa de felicidad***

La palabra perversión en sus orígenes latinos remite a invertir, a dar vuelta y a cambiar la dirección de algo que, es parte del cimiento desde donde surge la mirada psicoanalítica que propone en la insistencia del perverso la acción de rebelarse contra la instrumentalización de la sexualidad.

En este espacio la perversión, supone una visión más amplia que la utilizada por la psiquiatría clínica clásica, en el sentido que implica la “conservación” de una parte del

principio de placer, la cual resguarda la capacidad de la fantasía entendida como el despliegue de la imaginación, que libremente se relaciona con otras formas de satisfacción, es decir, no fijada a las estructuras sociales ordenadas.

Sobre el *territorio libre* de la *perversión sexual* se expresan las prácticas sexuales como fines en sí mismo y no dependientes de la utilidad, por lo cual desafían el *principio de actuación* civilizatorio. Las perversiones hasta cierto punto despliegan el rechazo hacia el principio de realidad, expresado en el esclavizamiento del yo, de tal forma que reclaman la presencia de la libertad instintiva que se contrapone al sentimiento de culpa que está ligado a la represión sexual.

De esta forma, las perversiones permiten enfrentar el *principio de actuación* pues activan el principio de placer más allá de los márgenes, sobre los que se dispone la experiencia sexual por medio del exceso de represión, de esta forma el desvío de las perversiones estimula la fantasía como un cierto reposicionamiento del principio de placer en que aún se mantiene libre de las fijaciones de la realidad, expresándose en que la fantasía tiene un rol constitutivo dentro de la lógica de las perversiones sexuales y también creativo, en el *sentido de generar distintas representaciones de la realidad*.

La interpretación de Marcuse sobre Freud, supone que la conjugación de las perversiones y la fantasías conciben la sexualidad no como instrumento para llegar a un determinada utilidad sino que como un fin en sí mismo, fin que es capaz de subvertir los principios civilizatorios, puesto que pone en jaque el concepto de producción y superproducción que concibe las energías humanas como un cuerpo para el trabajo socialmente *benéfico*.

Desde esta perspectiva las perversiones y las fantasías que se generan son símbolos que la civilización debe aislar, fijar, controlar y suprimir, puesto que lo que está en juego allí no es sólo una mera expresión de un flujo energético reprimido, sino que más bien la posibilidad de rearticular aquellas energías sexuales hacia la gratificación, lugar en el que se encuentran en una relación de sintonía la libertad y la felicidad.

La fusión original entre *Eros* y *Tánatos* se materializa en el componente erótico del instinto de muerte y en el componente fatal de Eros, entrelazamiento que se sostiene en las perversiones, ya que es por medio de ellas que el instinto fatal es inherente a *Eros*. Unidad



que luego es alejada sistemáticamente por la civilización, comprendiendo que aquella se esmera por cultivar las formas de satisfacción sublimatorias (monogámicas) que rodean el objeto de gratificación.

Aquello se materializa en que el fenómeno civilizatorio desvía el instinto de muerte, desde la destructividad original del yo hacia el mundo exterior, nutriendo así el progreso técnico. Existe un punto de inflexión importante, pues la dialéctica original entre *Eros* y *Tánatos* se subsume en el flujo del progreso que, se sostiene sobre el fundamento de desplegar la razón humana en la perspectiva de la mejoría del progreso, sin embargo, este progreso técnico al usar la energía otrora directamente destructiva de *Tánatos*, genera las condiciones para el afianzamiento del *superyo*, subyugando el yo al principio de realidad, emergiendo así la *moral civilizatoria*.

Por consecuencia, *Tánatos* es subyugado parcialmente por *Eros*, ya que sus fuerzas se imponen sobre la naturaleza, depredando con ello no sólo los recursos naturales para erigir sus constructos culturales sino que también profundizando el instinto de muerte hasta el límite de amenazar la existencia de otras especies e incluso la propia.

### ***El juego autodestructivo entre yo, superyo y ello***

El juego al que remite el título precedente, se refiere al rol decisivo que ejerce en la configuración de la personalidad el *superyo*, entendiendo que éste se instala dentro de la topología freudiana como un cortafuego ante los impulsos del *ello*, resguardando al yo bajo el principio de realidad. Esto supone que el *superyo* dirige al yo contra su *ello*, contraponiendo una parte de los impulsos destructivos con una parte de la personalidad, por lo cual divide la *unidad de la personalidad* a través de la destrucción que actúa en detrimento del instinto de vida.

La energía destructiva que mueve al superyo se territorializa internamente en la personalidad humana, apareciendo luego los referentes morales de una personalidad madura, pues todo esto es la antesala para el surgimiento del baluarte de la personalidad civilizada: *la consciencia*. Para Marcuse, ésta se encuentra impregnada del instinto de muerte, siendo el *imperativo categórico un refuerzo autodestructivo*, activado por el

superyo en cuanto cimienta las condiciones para *el habitar social de la personalidad normalizada*.

La fusión entre los instintos de vida y muerte, alternan en cada caso la represión de “forma saludable”, el que se altera desde el momento en que el superyo civilizatorio canaliza la fuerza destructiva, generando de esta forma una *represión excesiva*. Desde este panorama, el planteamiento de Freud en *El yo y el ello* de 1923 expresado en que *mientras más reprima el hombre sus instintos agresivos en contra de los demás, aumenta la tiranía de su yo ideal en contra de su yo*, implica que si el yo libera los instintos de muerte en el superyo, esto trae consigo una agudización del maltrato y la muerte y, más allá, el yo puede sucumbir ante los ataques del superyo.

Deriva de lo señalado, que en la *economía psíquica* de Freud, la moral del superyo supone un factor de desintegración similar al descrito antes, a saber, en cuanto la moral de la cultura occidental se instala sobre una razón normalizadora y, cada vez más eficaz, aquello produce una sobrecarga que desequilibra la fusión entre *Eros* y *Tánatos*. Esto despliega el excedente que da lugar a que impere el superyo y junto a ello, que los instintos de muerte alimenten el progreso técnico sobre el cimiento del deber categórico de avanzar y mejorar.

### **3.4. Perspectiva científico-técnica**

Desde 1941 el autor alemán desarrolló una *oposición entre razón técnica y razón negativa*, donde la primera expresa la dominación del hombre sobre el hombre y sobre la naturaleza, instalándose una idea que enmascara su verdadera naturaleza. Esta visión científico instrumental supone un desplazamiento epistemológico a partir de la radicalidad que toman los hechos, *como si* estos fueran en sí mismos los que dan sentido, pues esta comprensión distancia la relación necesaria entre concepto y hecho, entre idea y realidad, entre pensamiento y mundo, toda vez que, están al servicio de una abstracción que en el marco de la objetividad pierde la relación con las acciones.

Para Marcuse es vital dar cuenta del cambio de los paradigmas metodológicos que hablan de un proceso de legitimación, donde se separó la ciencia de la ética, lo verdadero

de lo bueno, con el afán de producir un conocimiento más claro que aleja las prácticas supersticiosas.

Este tipo de ciencia, implica una relación con el uso analítico del lenguaje que legitima el uso de la palabra en sentido totalitario, impidiendo avances cualitativos que permitan repensar la realidad social más allá del código preestablecido, por ejemplo en los *discursos públicos*<sup>215</sup> que los políticos habitualmente decían en los años 60 enfatizaban palabras como *libertad, democracia, igualdad, paz*. Conceptos que despliegan la negación de las contradicciones sociales pues consolidan una “realidad” parcial en la opinión pública que se expresan en declaraciones tales como *bomba atómica limpia, radiación inofensiva*.

En contraste con ello, Marcuse sostiene la necesidad de un *metalenguaje* que no se reduzca a lo técnico que, es la reducción del lenguaje en torno a un administrador de significados que opera a nivel sintáctico y lógico, pues en este sentido el lenguaje quedaría expuesto a la contención y control de las formas dominantes de éste. Así éste lenguaje trabaja con conceptos que van más allá de lo inmediato, señalando las condiciones a través de las cuales el imperio lingüístico se cierra, exhibiendo las condiciones del proceso histórico y social en que el lenguaje tomó este curso<sup>216</sup>.

Existe entonces para Marcuse, un reduccionismo del pensamiento que va desde la instalación de una lógica conceptual que se limita formalmente a su significado y más aún, a dar otro paso en el camino del positivismo científico, donde el conocimiento se refiere a funciones que evaden interesadamente la contradicción, la negatividad y la dialéctica, ya que esta neutralización profundiza la dominación, pasando desde la relación del amo-esclavo a la sujeción ante el *estado objetivo de las cosas y su orden*.

Dominación que se sostiene en el levantamiento de un poder que integra y perfecciona sus mecanismos para estrechar el *control disciplinario sobre los cuerpos y sus necesidades* en una sociedad en la cual se perpetua la lucha por la existencia a través de una

---

<sup>215</sup> En nuestro país en la actualidad se pronuncian discursos oficialistas que proponen la paz a partir de una carrera armamentista, disfrazadas en la renovación protocolar de tecnologías para la defensa y, en la constante repetición publicitaria de cifras macroeconómicas, que enarbolan el crecimiento, en contraposición con la desigualdad profunda, en la distribución de las riquezas.

<sup>216</sup> Karl Kraus 1874-1936 escritor de sátiras de origen austriaco. Éste constituye un análisis en que los elementos internos y externos del habla y la escritura, evidencian un sistema moral y político, desprendiéndose de esto tres puntos a considerar. En este territorio, el significado de un término está inmerso en un universo multidimensional, en que los términos participan de varios sistemas interrelacionados, complementarios y antagónicos entre sí, manifestándose en: A) un proyecto individual, pues el discurso expresa una realidad específica, B) un *sistema supraindividual* que participa de ideas, valores y objetivos, del que el proyecto individual es parte y, C) una sociedad particular que en sí misma integra diferentes proyectos individuales y supra-individuales.

reingeniería de la explotación mental y física que, complejiza las formas de esclavitud (neo-esclavitud) y que crea una nueva estructura social.

Por ello, se desplaza la oposición política por la reafirmación positiva de un tipo de racionalidad totalitaria que, crea los anticuerpos para hacer circular las oposiciones como una mercancía más, dentro de una lógica de mercado donde todo puede suceder pero a costa de que ya nada sorprende.

El sustento de esta racionalidad se encuentra en el álgebra matemática, la que crea posibilidades de relación ideales, produciendo predicciones económico-políticas, donde las cosas adquieren *validez* independientemente de su relación con el mundo, ya que estas disciplinas conciben con exactitud ciertas ideas que, dan pie a una aplicación empírica que no es exacta, pero que no obstante permite anticipar y proyectar escenarios posibles. Nuestro autor lo formula de la siguiente manera:

*“(...) trataremos de identificar más claramente el sujeto oculto de la racionalidad científica y los fines ocultos en su forma pura. El concepto científico de una naturaleza universalmente controlable proyecta a la naturaleza como interminable materia-función, la pura sustancia de la teoría y la práctica. En esta forma, el mundo-objeto entra a la construcción de un universo tecnológico: un universo de instrumentos mentales y físicos, medios en sí mismos. Así, es un verdadero sistema “hipotético”, dependiente de un sujeto que lo verifica y le da validez”<sup>217</sup>.*

### ***El concepto de modernización***<sup>218</sup>

El movimiento de territorialización del capitalismo se profundiza a través de la transición desde el *Fordismo* al *postfordismo* que, marca la relación entre ser humano y

---

<sup>217</sup> MARCUSE: *Opus Cit.*, P. 90.

<sup>218</sup> Cf. Black, Cyril Edwin., *La Dinamica della modernizzazione*. Traduzione Lisa Occhetto Baruffi. Casa editrice: Istituto librario internazionale, 1971, Milano, Italia. El fenómeno de la modernización de Cyril Black, tuvo participación activa en el proceso de modernización, quien sostiene que dicho progreso es una *revolución intelectual*, en la medida que tiene como característica fundamental *la aplicación de la ciencia a la vida práctica, bajo la forma de la tecnología, en cuanto permite el mejoramiento de la vida material*. Para Black es natural que el *bienestar* humano adquiera una importancia fundamental, siendo éste la extensión de su capacidad intelectual, que aplica el conocimiento científico para satisfacer las necesidades humanas. Por consecuencia, lo anterior implica una profundización política, entendida como una territorialización, en que aumenta el poder central por medio de lo que denomina *“reino técnico de los transportes y de las comunicaciones”*, que permiten la centralización de la administración en vastas áreas. Aquello, abre la posibilidad del desarrollo del crecimiento económico, que según el autor es el factor fundamental, puesto que desde hace tres siglos los países avanzados, han desarrollado una economía en base al ahorro y a la inversión, acompañada de una fuerte especialización y de una expansión interna y externa del comercio, permitiendo así la integración de una gran cantidad de recursos y poblaciones, en un sistema económico relativamente compacto.

técnica en el sentido del control del tiempo de la producción a través del método de organización industrial que, aumenta la productividad, promueve la especialización y la reducción de costos.

Se produce de esta manera, una expansión considerable del mercado y por lo tanto del consumo. Recordemos que el presupuesto del Fordismo es que los empleados deben consumir aquello que producen.

Desde el siglo XIX al XX se produce una especialización creciente en el área del intercambio comercial y servicios, mientras se derribaban las barreras comerciales, posibilitando de esta forma la creación de mercados masivos que permiten la reducción de los costos por unidad y el aumento del crédito real por hora de trabajo.

A nivel mundial el conflicto político se enfatiza fuertemente en la guerra fría y en la *competencia industrial alienante*, a través de la que se abre una gran pregunta con relación a la disputa por la hegemonía. En este escenario, aparece *la alianza para el progreso* que implica entre otras cosas traer a América Latina mayor progreso económico a la luz de la necesidad imperante de extender la “*nueva libertad*” inherente a los intereses económicos expansivos. Sobre este punto volveré en el cuarto capítulo.

### ***Libertad, gratificación y dominación***

El progreso demuestra que el raciocinio que vincula la emancipación con la destrucción de la sociedad se debilita, pues desde ese punto de vista las libertades y gratificaciones que de ella derivan están mediadas por una relación espuria con la dominación. Esto significa que la especie humana en cuanto ha profundizado su desarrollo respecto de la tecnología, abre con ello formas para combatir la pobreza que históricamente ha impedido la gratificación.

La escasez que ha predominado como justificativo para no solucionar las diferencias estructurales en torno a la administración de recursos en el escenario de las sociedades industriales avanzadas, ya develaba ser sólo una excusa para mantener un cierto orden de cosas. Desprendiéndose de ello que la tecnología permite liberar tiempo y con ello permite

al individuo dedicarse a la producción de necesidades de la vida más allá del consumo necesario.

Los recursos disponibles exigen un cambio en la necesidades humanas, puesto que la mecanización tecnológica y su racionalización pueden reducir la cantidad de energía instintiva canalizada por medio del trabajo enajenado. De este modo, se liberan las energías para lograr estos cambios, los cuales permiten, a su vez, el libre juego de las facultades individuales, sin embargo, en contraposición con ello, predomina un régimen productivo, que funciona desde el principio de insatisfacción, que despliega una fuerte fijación de las energías instintivas para generar más producción, que impiden de esta forma la liberación de aquellas.

En este territorio, el *régimen productivo* promueve un aparato donde la producción pasa de ser medio para satisfacer necesidades a constituirse en un dispositivo a través del cual se distribuye el control sobre la sociedad en su conjunto y más allá de ésta, sobre la naturaleza física y psíquica del ser humano.

Aquí, es interesante la relación entre el principio de insatisfacción, producción y trabajo, régimen productivo y libertad, considerando que el primero articularía directamente el vínculo con la necesidad, en cuanto que implica una concepción de la especie humana donde aquella debe ser permanentemente estimulada para satisfacer necesidades que están en constante expansión. Propagación que se proyecta en una determinada forma de comprender la explotación de la naturaleza y del hombre mismo, que por consecuencia arriba a una lógica de producción, donde se establece el imperativo de la explotación progresiva de los recursos naturales y de las energías humanas desplegadas en esta labor. Esta forma de producción es deudora de la instalación de la propiedad privada en cuanto eje articulador de la economía-política-liberal moderna, puesto que es la materialización que permite la concentración de los medios de producción que luego cimentaran el constructo pseudo-científico para justificar esta práctica.

Con esta fórmula, se establece una asimetría radical entre el trabajador y el poseedor de los medios de producción, constituyendo así la escisión radical entre la labor realizada por el trabajador y su producción, entre el trabajo y el cuerpo del trabajador, entre el trabajo y la naturaleza, a saber, se elabora una idea y *praxis* de producción basada en que el trabajo

y la división de aquel, están en proporción inmediata con lo que Marx llama enajenación esencial, pues el trabajador es enajenado de lo que produce. Esta alienación, en la práctica se expresa en que el trabajo y su agente principal pasan a constituir parte de los costos que el propietario de los medios de producción gasta para la actividad de producción, es decir, el trabajo es desvinculado de su condición ontológica, de ser soporte para el reconocimiento social y pasa a ser un medio de cambio que, es fundamental para la acumulación de riquezas.

De este modo, para Marx el tipo de productividad encauzado por los dueños de los medios de producción supone un disciplinamiento férreo del tiempo del trabajador, con el objetivo de hacer circular las mercancías y el dinero que, son condición fundamental para la concentración del capital. Por consiguiente, proyectando la mirada de Marx más allá de su tiempo, podemos visualizar que el *régimen productivo* actúa como soporte estructural, no de la producción en sí misma, sino que de la fijación de aquellas energías instintivas al aparato institucional.

Desde este panorama, la libertad subyace como promesa incumplida que evoca el bíblico arribo de la salvación, no obstante, está mediada por las dosis de gratificación a la que el hombre de estas sociedades puede acceder. Acceso que se encuentra administrado desde los tiempos de la economía-política por el patrono de los medios de producción, que a diferencia del contexto de Marcuse, es la estructura institucional la que hace la diferencia, pues aquella produce una *estética de la libertad*, entendida como la puesta en escena donde la satisfacción de necesidades siempre infinitas, produce libertad en el individuo que es feliz en el mismo acto de consumir y satisfacerse.

Entonces, la libertad se constituye como territorio para el desarrollo de las relaciones sociales en la medida que posibilita el elemento fundamental que es el mercado como espacio para la realización natural del ser humano. En este sentido, la libertad tiene un doble rendimiento, a saber, *por una parte* posibilita el libre flujo de mercancías y de intercambios que permite la apertura del mercado en una dimensión que escapa a los esfuerzos de mensurabilidad y, *por otra parte*, se activan los espacios de *microlibertades*, pues se estimula la realización de la liberación interna e individualizante que restringe las

posibilidades comunitarias de aquella, para profundizar la libertad como un bienestar particular y privado.

Más adelante, retomaremos la problemática de los rendimientos posibles de este juego de la libertad donde el límite se encuentra dado justamente por una línea imaginaria que está expuesta a los juegos de dominación que, administran las dosis estupefacientes de emancipación de acuerdo a la ley de oferta y demanda.

### ***Libertad y temor***

Cuando aparece la posibilidad de hacer un giro del régimen productivo, en el concepto de producción y en el potencial emancipatorio que ello contiene, aparece con mayor fuerza la praxis de dominación. Esto nos lleva nuevamente a la escena descrita por Freud, en la cual los hermanos después de asesinar al padre sienten remordimiento, provocando la inhibición y restricción de las posibilidades de liberación del acto mismo, por ello al reproducir el orden del padre y escatologizando su función político-económica, esto profundiza el orden instaurado antes, conteniendo las posibilidades de liberación de las energías instintivas.

Asimismo, en el contexto que el autor de Berlín explica, la razón técnica abre las posibilidades de liberar el tiempo que permite a los seres humanos orientar sus instintos de forma no represiva, sin embargo, de modo análogo al remordimiento de los hermanos, el cambio posible es reprimido tornando el potencial emancipador en contra de la sociedad, pues se redobra la coacción para oponer la productividad hacia los individuos.

¿Cómo se comprende el concepto de producción? ¿Qué involucra el poner la productividad contra los individuos? El desplazamiento que Marcuse enfatiza se mueve desde el control sobre los instintos al control sobre la consciencia, expresándose en transformaciones relevantes en el ámbito de la sexualidad que otrora requería del principio activo del tabú para reforzar el principio de realidad. En cambio, en las sociedades industriales avanzadas se materializa en lo que Marcuse llama “*automatización del superyo*” que es la instalación de un orden estructural encauzado institucionalmente y



administrado por gobiernos cada vez más reducidos a favor de un poder mayor que, ejerce su dominación sobre la producción económica, política, social, individual y subjetiva.

El origen latino de la palabra producción es *productionis* que remite al verbo *producere* que, está compuesto por el prefijo *pro* que significa ir hacia delante y por el verbo *ducere* que significa conducir, guiar; con las misma raíz latina tenemos los sustantivos *dux* y *ducis*, los cuales tienen significados tales como conductor, guía, general, capitán de un barco y en términos feudales se expresa en la palabra duque que eran los generales encargados de dirigir los ejércitos de los reyes.

De esta forma, la raíz de la palabra involucra la acción de orientar y de prolongar aquello en el tiempo, teniendo un vínculo con el ejercicio de domeñar. La resonancia de esta acepción original en nuestro territorio temático, se relaciona justamente con la estructuración de una forma de conducir la civilización, donde el ejercicio inmediato de la dominación aparece como necesario, natural, irremediable y, más allá de ello, como condición basal para acceder a cierto *estado de satisfacción*.

Por consiguiente, se inicia el proceso de producción en serie de la consciencia, en el sentido de controlar el modo de acceder y en último término de vivir la libertad, ya que el supuesto es que si la consciencia se deja en libertad, ésta reconocerá el modo de operar de la represión y el estrecho vínculo de ésta con la satisfacción de “necesidades”.

Atisbamos por lo tanto que, el rol de la sexualidad en la emergencia de las sociedades industriales avanzadas, junto a la superación parcial de los tabúes en este ámbito, *produce* una superación *aparente* del antagonismo entre el principio de placer y el principio de realidad, ya que en el contexto en que predomina la enajenación progresiva, la circulación de *Eros* actúa como la puesta en marcha de la dominación, en el sentido que el acceso a la satisfacción de necesidades y placeres, actúa como fármaco que anestesia al individuo, generando una suerte de identificación entre el principio de placer y el principio de realidad.

En esta atmósfera, los controles del *régimen productivo* se introducen en aquellas zonas de la vida de los individuos que antes eran prohibidas, posicionándose en los tiempos libres, materializados en el fortalecimiento de la industria de la entretención que genera un rendimiento productivo en la sexualidad otrora reprimida, de tal modo de canalizar su

potencial disruptivo, de neutralizar su potencial emancipatorio y de instaurar ciertas formas de representación de la realidad.

### ***Hacia un nuevo principio de realidad***

Existe una reelaboración del conflicto central en la conformación de la estructura de la personalidad del individuo y su vínculo con la sociedad. En este terreno, el *superyo* se está reconfigurando, pues la relación edípica donde el padre tenía un lugar fundamental es desplazada, lo que Marcuse llama “*imágenes exógenas*”, comprendiendo que se desplaza a la familia, puesto que ya no tiene la misma influencia en la transmisión de los valores civilizatorios que a la postre constituyen la cultura occidental. Derivando de ello, que el conflicto entre padre e hijo no tiene la centralidad que tuvo en la otrora adecuación del individuo a la sociedad, ya que en este nuevo terreno comienza a imperar un orden impersonal. El individuo es valorado con relación a las habilidades y cualidades generales para la adaptación, que se alejan del juicio independiente y de la responsabilidad personal.

Siguiendo a Horkheimer en sus postulados sobre la autoridad de la familia, Marcuse señala que la familia era el centro formador del individuo, el espacio que educaba y transmitía los valores dominantes que el individuo procesaba y transformaba. Este entramado implica que el conflicto de Edipo se elaboraba como un problema entre generaciones que luego se expresa individualmente, así la lucha contra el padre por el amor de la madre se encuentra estrechamente vinculada a la elaboración propia de los impulsos, ideas y necesidades. Esta característica es fundamental para hacer hincapié en que la formación del *superyo* supone la reelaboración personal de la represión, la modificación y la sublimación.

Aquello implica un concepto de individuo que pasa por la reflexión necesaria que la persona realiza para elaborar y reelaborar las represiones que luego canaliza en la configuración de sus necesidades e ideas, abriendo la posibilidad de la *praxis* de la libertad. Esta forma de individualización se ve ocluida por una concentración de poder que se expresa en un “*monopolio económico, político y cultural*” que produce el *superego mecanizado*, pues genera una inmediatez entre el individuo y la sociedad. La organización

represiva de los instintos parece ser colectiva, generando una socialización prematura del yo; situación en la que Marcuse sostiene:

*“La organización represiva de los instintos parece ser colectiva, y el ego parece estar prematuramente socializado por todo un sistema de agentes y agencias extra-familiares. Desde el nivel preescolar, las pandillas, la radio y la televisión; las desviaciones del modelo son castigadas no tanto dentro de la familia como fuera de ella y en su contra. Los expertos en los medios de difusión masivos transmiten los valores requeridos, ofreciendo perfecto entrenamiento en eficiencia, tenacidad, personalidad, sueños, romances. Contra esta educación, la familia ya no puede competir. En la lucha entre las generaciones los bandos parecen haber cambiado: el hijo sabe más, representa el principio de la realidad madura frente a sus formas paternas obsoletas. El padre, el primer objeto de agresión en la situación edipiana, aparece luego como un blanco bastante inapropiado para ella. Su autoridad como transmisor del bienestar, el conocimiento, la experiencia, es reducida fundamentalmente; tiene menos que ofrecer, y por tanto, menos que prohibir. El padre progresista es el enemigo menos ajustado y el “ideal” menos adecuado —pero igualmente lo es cualquier padre que ya no determina el futuro económico, emocional e intelectual del niño—. Sin embargo, las prohibiciones siguen prevaleciendo, el control represivo de los instintos persiste e igualmente el impulso agresivo”<sup>219</sup>.*

Este pasaje nos interpela a hacernos una serie de preguntas, por cierto todas relevantes, sin embargo, hay una que surge con mayor ahínco, a saber, si el proceso de individualización es neutralizado, cuál es el lugar efectivo para la libertad y qué consecuencias tiene lo que Marcuse denomina *congelamiento de la dominación*.

A partir de ello nuestro autor, sostiene que la evidencia del ejercicio de dominación, ha llegado a un punto en el que se ha mimetizado en el sistema de administración objetivo del orden de las cosas, naturalizando, normalizando e identificando aquello con: *la realidad de la libertad*. Este punto de articulación está estrechamente relacionado con el aumento del sentimiento de culpa que la civilización en esta fase acrecienta, pues el dolor y sacrificio inédito que el ser humano debe hacer se vincula directamente con el hecho de que él accede a una vida mejor, de esta forma introyecta la agresión, ya que el padre se extiende e

---

<sup>219</sup> *Ibíd.* P. 98.

intensifica su poder y por consiguiente su dominación, en cuanto se ampara en el aumento de la productividad como una forma eficaz de conducir las necesidades del individuo.

La culpa por lo tanto se interioriza en la consciencia del individuo que no procesa su propia represión ni la modifica, ni menos la sublima, asumiendo con resignación que el esfuerzo, dolor y la neurosis que esto conlleva es la única forma de vivir en sociedad. Traspasa la forma “clásica” de vivir el antagonismo, entre el *ello*, el *yo* y el *superyo* para converger en una cómoda adecuación al *estado de cosas* en el cual la culpa adquiere un sentido colectivo expresado en una estructura productiva del sistema que, malgasta la energía y los recursos humanos puestos en juego.

### ***3.5. La paradoja de la libertad***

Primero abordaré la afirmación de Marcuse a partir de la que plantea que el progreso material e intelectual ha debilitado la religión, considerando el desencanto que las sociedades industriales modernas han evidenciado con relación a las expresiones tradicionales de religiosidad que, expresan una moral monolítica que aparentemente está obsoleta de frente a los cambios y necesidades que hoy se experimentan.

De este modo, independientemente del argumento de Marcuse sobre la religión y el reordenamiento del sentimiento de culpa que ocupa una dimensión inédita en la historia humana, observamos que las manifestaciones más evidentes de la religión se han debilitado en relación con la credibilidad social de ésta, a saber, la moral ultraconservadora de los sectores dominantes de la iglesia ha decaído en términos de la adherencia pública hacia sus discursos, pero aún así, prevalece en las prácticas instauradas por medio del aparataje institucional que las religiones han puesto en marcha históricamente.

No obstante, en el contexto de la *mecanización del superyo* que introyecta aún más la culpa de modo colectivo, exhibe según nuestra visión una estructura que contiene en sus supuestos fundamentales la relación con la teología judeo-cristiana, pues sigue existiendo la figura de un padre que domina, el cual fue escatologizado por el clan de hermanos y que en este territorio configura una representación que tiene un soporte *mesianico*, pues el progreso material está directamente conectado con el *avanzar hacia el sumo bien*, con la

idea de una mejoría siempre porvenir y por supuesto, con la llegada de la ansiada libertad y su componente salvífico.

La relación de ello con la estructura del régimen productivo que impera en este tipo de sociedades, es que este funciona con una lógica que va más allá de la racionalidad comprensible materialmente, puesto que opera *como si* existiera un orden mayor que deviene como una *trascendentalización* de las fuerzas productivas en desmedro de la vida libre y en función de un futuro que avizora una mejoría que en última instancia es funcional a lo que técnicamente se conoce como *reino de Dios*, es decir, a un mundo por venir donde la superación radical de las necesidades y la libertad se consolidan.

Esta matriz opera subrepticamente con conceptos que contienen resabios teológicos, como el de naturaleza, progreso y libertad, por ello la idea de libertad es un concepto y una *praxis* relacionada con el tiempo libre, pues el problema no está en la productividad como tal, ni tampoco en el proceso de mecanización y regularización tendientes hacia una deshumanización constante sino en las bases sobre las que se instala el régimen productivo.

Por consecuencia, si el concepto de producción que impulsa el régimen productivo está destinado a crear valor, a crear riqueza infinitamente, la estructura institucional dispuesta para esto junto a los individuos que están fijados a ella son meros medios para conseguir esta finalidad, relegando a la condición de utopía “irrealizable” el pensar y poner en práctica la transformación de los recursos humanos para usar la producción racionalmente, en beneficio del ser humano y de su *libertad material*.

En contraste con lo previo Marcuse subraya el empobrecimiento intelectual y físico de esta civilización avanzada, explicando que las corporaciones extienden los bienes y servicios que producen un mejoramiento de las condiciones materiales de las personas, pero paralelamente supone un movimiento hacia el gobierno sobre las necesidades que el individuo toma con aprecio, pues le permiten acceder a la *libertad de elegir*. La liberación en este derrotero está vinculada con la satisfacción de necesidades y el acceso a comodidades, sacrificando la fuerza de trabajo y el tiempo libre: *la libertad de tener una vida mejor, que paradójicamente implica un control inusitado sobre ésta*.

### *Ideología y realidad de la libertad*

Las posibilidades de libertad que la tecnología ofrecía en el contexto de las sociedades industriales avanzadas y la represión desplegada, arriban a un punto de discordancia que ocupa los distintos niveles de producción de la vida. La racionalización técnica del progreso, la centralización del poder institucional para administrar las sociedades cada vez más cohesionadas, son claves que permiten confrontar la violencia directa, pero no evitan la acumulación de la agresividad que se vuelve un problema creciente allí donde las fuerzas siniestras de la violencia instintiva tienden a reaparecer a través de un sadomasoquismo nacional e internacional, Marcuse lo formula así “[l]a conciencia, cada vez menos agobiada por la autonomía, tiende a ser reducida a la tarea de regular la coordinación del individuo con el conjunto<sup>220</sup>”.

Una señal de lo anterior es que los niveles de infelicidad en vez de tender a aumentar han disminuido, entendiendo la felicidad como un concepto que ha sufrido una conversión importante, puesto que para nuestro autor se relaciona con la capacidad de liberación entendida como posibilidad de desarrollar nuestras potencialidades humanas, de ser capaces de constituir nuestras necesidades y de procesar los elementos que nos permitan esculpir nuestra voluntad social e individualmente, mientras que la felicidad que está en juego a partir de este tipo de sociedades, se orienta en el sentido de aumentar la inconsciencia con relación a la represión prevaleciente, aumentando la búsqueda de un tipo de felicidad vinculada sólo con la satisfacción.

En el contexto de la felicidad aparente se abre un sinfín de posibilidades, de pequeños instantes para la realización de aquella, expresadas por la multiplicación de necesidades y satisfacciones que se adaptan a la realidad de cada individuo para anestesiar la consciencia y limitar la angustia, haciéndola funcional, pues ésta es la base fundamental para constituir un proyecto de existencia acorde a las potencialidades de lo humano.

Entonces, el principio de realidad encauzado por el *régimen productivo* -que Marcuse entiende como *totalitario*- anula progresivamente la diferencia entre el principio de placer y el principio de realidad, neutralizando de este modo la consciencia de la

---

<sup>220</sup> *Ibíd.* P. 103

dominación, pues aquella distinción es la directriz que permite la capacidad de sublevación que materializan los contenidos donde la voluntad se expresa con autonomía, no obstante, más allá de ello, la enajenación progresiva aleja la necesidad de la libertad, ya que su trabajo y sus productos han adquirido independencia con relación al individuo mismo.

***La hipótesis ontológica: base de la metapsicología.***

Para Freud la civilización surge de la represión hacia los instintos primarios que implican *por una parte*, la inhibición de la sexualidad a la que sigue la conformación de grupos durables, cada vez más amplios y, *por otra parte*, la inhibición del instinto de destrucción que, está relacionado con la explotación de la naturaleza y con la instauración de la moral individual y social.

Luego, en la medida que la civilización inicia su proceso de expansión, la utilización social de la represión de los instintos destructivos permite que *Eros* se imponga por sobre *Tánatos*, sin embargo, la explosión del progreso hace que aumenten los niveles de sublimación y junto con esto lo que Marcuse llama *agresión controlada* que, implica un debilitamiento de *Eros* y una liberación de la agresividad.

Surge de este modo, una compleja paradoja que la civilización exhibe en su constitución primordial, a saber, aquella supone la inhibición de la sexualidad con el objetivo de robustecer al grupo, potenciando el progreso y la *agresión controlada*, las que producen a la postre una tendencia regresiva en la civilización, pues al aumentar el nivel de agresividad también se acrecienta la destrucción hacia la naturaleza y hacia la propia especie, imperando así la búsqueda del *Nirvana* más allá de la liberación.

Existe una presencia insistente e inquietante del *principio de Nirvana* en la civilización, pues ello impulsa a *Eros* a luchar por la vida, comprendiendo que ésta se expresa en la necesidad imperante de acrecentar la civilización a un punto de descontrol irracional que provoca a partir de la multiplicación casi infinita de necesidades, la insatisfacción que “*aumenta el valor instintivo de la muerte*”<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> *Ibíd.* P. 107.

La metapsicología de Freud indica históricamente la presencia de estas fuerzas en tensión, las que a su vez se expresan filosóficamente en la lucha que se inicia con la conquista sobre las “facultades inferiores” -sensibles y apetentes- que desde Platón han sido inhibidas, como parte constituyente de la razón humana.

Posteriormente, aquella lucha se manifiesta en el dominio sobre la naturaleza que debe ser explotada para servir a las necesidades humanas, donde el *yo* manifiesta su ser como provocación, como la práctica de encontrarse con obstáculos que deben ser superados para arribar a la concreción de su proyecto. Marcuse evoca a Max Scheler<sup>222</sup> para reafirmar que la voluntad de *poder sobre la naturaleza* es el primer paso del individuo moderno que precede al pensamiento científico, de esta forma la naturaleza es un *a priori* del conocimiento racional occidental que tiene el sentido de ser experimentada como un elemento susceptible de ser controlado, sobre el cual se lleva a cabo la *praxis* de dominación y de control.

Desde este prisma, el trabajo es la acción de poder para desplegar la provocación antes mencionada, “el arma para luchar contra la naturaleza”, la forma de vencer los obstáculos que ésta pone. El trabajo es la forma de dominación sobre aquellos puntos aparentemente inexpugnables del mundo objetivo, lo que Marcuse explica como *símbolos del mundo objetivo* que son los puntos de agresión, pues la realidad es la resistencia que hay que superar. Por lo tanto, nuestro autor observa que Scheler hace un planteamiento neurálgico sobre el *yo* moderno y civilizado, puesto que está relacionado con una forma de pensamiento en que la dominación y el logro son determinantes.

### ***Lucha por la existencia e interés por la dominación***

El análisis histórico que nuestro autor sostiene se orienta hacia la profundización del *principio de realidad*, expresado en el *principio de actuación*, pues aquel contiene una mirada hacia las fuerzas que ejercen la dominación y enajenación sobre las prácticas laborales para producir el *principio de realidad*.

---

<sup>222</sup> Max Scheler (1874-1928) filósofo alemán que se destacó por sus aportes a la fenomenología, la ética y la antropología filosófica.



En este territorio, el autor de Berlín nos conduce hacia la pregunta por si el aumento de la productividad del progreso tiene como consecuencia directa el exceso de represión o si estas condiciones pueden generar un principio de realidad diferente, no represivo, considerando que el mismo supuesto que permite instalar aquella pregunta, es el que abre la posibilidad de que la energía instintiva depositada en el trabajo, pueda ser reducida notablemente, puesto que la organización excesivamente represiva de los instintos parece no ser tan necesaria para la lucha por la existencia, como para la *praxis* imperante de dominación; nuestro autor lo enuncia así:

*“la filosofía representativa de la civilización occidental produjo un concepto de razón que tiene el carácter dominante del principio de eficiencia, no obstante esta misma filosofía nos conduce a una forma superior de razón que niega la precedente, pues ella es receptividad, contemplación y placer. Más allá de la definición del sujeto en los términos de la actividad productiva de sí mismo, actividad en perpetuo rebasamiento, surgió la imagen de la redención de sí mismo: la interrupción de toda trascendencia en un modo de ser que absorbió todo el devenir, que es para sí y consigo mismo, en toda alteridad”<sup>223</sup>.*

A partir de la cita, observamos un distanciamiento de Marcuse con respecto a Freud, en la perspectiva de que este último identifica el principio de realidad con el *principio de actuación*, es decir, el exceso de represión de las manifestaciones modernas del principio de realidad, expresa ciertas variantes que el principio de actuación materializa, no obstante, al aceptar aquello la dialéctica de la civilización que Freud erige pierde su finalidad, puesto que se altera incluso la relación entre *Eros* y *Tánatos*, ya que su desarrollo sería distinto de acuerdo al principio de realidad que se ejerce en cada caso. Asimismo, la teoría freudiana para Marcuse exhibe argumentos prístinos en contra de la relatividad histórica del principio de realidad, ya que si la sexualidad es antisocial y los impulsos destructivos son primarios, por lo tanto el principio de realidad no represivo es una especulación ociosa.

Luego, si comprendemos que el *principio de actuación* refuerza la organización del carácter represivo de la sexualidad y de los instintos destructivos, cuando el devenir histórico tiende a hacer inútiles las instituciones desplegadas por este principio, *se abre* la

---

<sup>223</sup> Marcuse, H., *Eros et Civilisation*. Traduit par J.G. Nény et B. Fraenkel. Les éditions de minuit, Paris, 1963. P. 119-120. (La traducción desde la versión francesa ha sido traducido por mi).

posibilidad de pensar que es inútil la organización represiva de los instintos para liberarlos y de esta forma, aminorar la represión excedente que se materializa en bajar los niveles de destructividad a partir del acrecentamiento de la *libido*. Al mismo tiempo, Marcuse reconoce que aquello es una utopía psicoanalítica, que no tiene lugar dentro de los postulados de Freud, razón por la que nuestro autor inicia el proceso de examinar los conceptos de Freud que generan efectos de sentido en el horizonte antes señalado, pues el principio de realidad se instaura en nombre del principio de placer.

### ***Expresiones históricas del principio de realidad exacerbado***

En este ámbito, entramos directamente en las instituciones y en los mecanismos que constituyen el “cuerpo social” en que se posiciona el *principio de realidad* que se ha desplegado históricamente, con un aumento sostenido que converge en lo que nuestro autor llama *represión excedente*, sin embargo, esta represión actúa en concordancia con un principio civilizatorio que da lugar no sólo a la ampliación e intensificación de la represión, sino que además da lugar al *principio de actuación* que expresa un proceso de racionalización intensificado del ejercicio de dominación histórico.

De esta manera, el control sobre el trabajo social es la columna vertebral de la práctica antes mencionada pues los intereses dominadores y los intereses de la mayoría *coinciden*, ya que los individuos satisfacen sus necesidades en un complejo sistema de necesidades, medios y fines que, se multiplica constantemente. El aparato productivo absorbe el trabajo de los individuos para luego “permitir” que estos se gratifiquen en virtud de su propio esfuerzo y tiempo de trabajo, sofisticando el dominio a través de la instalación de una lógica productiva en que el trabajo es la substancia.

Este trabajo se encuentra distanciado progresivamente de los productores inmediatos, pues la división del trabajo y la especialización que comporta, lo vuelven más ajeno al control de los trabajadores, aunque paradójicamente, ello convive con una estructura laboral donde el trabajador tiene mayor participación en los procesos productivos.

Llegamos a una instancia donde el trabajo se torna complejo y deja de coincidir con la satisfacción de las necesidades *reales*, situándose con mayor profundidad en la vida de

los individuos, puesto que la dominación del hombre a través del control sobre el trabajo social despliega una represión de la libido que se materializa en un tiempo de trabajo (siempre en aumento) que es más doloroso, en cuanto el trabajo enajenado es una privación del principio de placer. La libido es desviada, para que transite en los engranajes de lo socialmente útil, de tal forma que el individuo trabaja para sí mismo en “proporción directa” con lo que trabaja para el aparato productivo, generándose un hiato entre las actividades “propuestas” por el aparato con relación a los intereses y deseos del ser humano que trabaja.

Lo anterior se sostiene como una represión que al ser más racional se vuelve más universal, acrecentándose la idea de una *ley objetiva externa* que se materializa en los distintos quehaceres humanos, sedimentando las condiciones para la internalización de aquella, puesto que el individuo absorbe la autoridad social en su “consciencia”, de tal modo que ésta permea su inconsciente, pues actúa de acuerdo a sus deseos, a su moral y a su satisfacción. Esto repercute en que el “desarrollo normal del individuo” sea experimentado por aquel como una vida normal a partir de la cual despliega “libremente su voluntad”, de acuerdo a las potencialidades de su propio querer, de sus deseos y necesidades, es decir, las necesidades y el deseo son potenciados a través de esta ley objetiva.

En el escenario en que la represión adquiere universalidad y normalidad, “la represión deja de ser represión”, su ejercicio se sumerge a tal nivel en las prácticas básicas de la sociedad que al reproducirse cotidianamente, legitima este tipo de acción social como si fuera la gratificación de la libido, como lo que es necesario para existir. Se crea un *orden objetivo de cosas* que recompensa parcialmente a los individuos sometidos, creando esta *sensación* en el conjunto de la sociedad.

Así, el antagonismo entre sexualidad y civilización se manifiesta con mayor fuerza en la dominación, pues el *principio de actuación* que hemos esbozado más arriba supone que la mente y el cuerpo son integrados como medios de producción al servicio del trabajo enajenado, ya que los instrumentos que exponen la libertad de renunciar a la gratificación prometida por la instalación de una estructura de explotación dosificada, graduada,

administrada y nivelada, según los parámetros de la *superproducción*, a su vez, permiten acceder a la libertad de satisfacciones permanentemente.

### **3.6. Tiempo para la producción**

El cuerpo del individuo social es conducido a una plataforma donde la concepción de tiempo es transformada agudamente, pues el tiempo de ocio destinado al placer sin objetivos utilitarios es convertido en un tiempo con una *finalidad* material, donde el cuerpo humano es adiestrado para negar su propia condición, el *yo del placer*. La gratificación del placer es determinada y orientada dentro de un tiempo lineal, estructurado según la producción de mercancías destinadas al consumo fútil, pero más allá de eso, el ocio dentro de esta lógica es una pausa, un descanso que renueva la continuidad del tiempo objetivado y ordenado, ya que el ocio en sentido griego es improductivo.

En concordancia con ello, el *principio de actuación*, al desplegar un proceso de extensión de la represión sobre la sexualidad, intensifica de este modo el control del tiempo de ocio, domesticando el posible índice subversivo que pudiera tener. De esta forma, cuando la civilización aumenta sus niveles de producción genera inmediatamente *mercancías de la entretención*, con el objetivo de neutralizar aquellos tiempos en que la libido amenaza con buscar su gratificación, pues sale de los canales normales de satisfacción.

El proceso civilizacionista crea a través del sistema de control público-privado, productos culturales destinados a la entretención, con la motivación altruista de no abandonar al individuo, pues aquel al estar en libre disposición de sus facultades reflexivas, adquiere la claridad de sus potencialidades de liberación, la cual en sintonía con la energía del *ello* puede hacer explotar la normalidad de la realidad.

El principio de placer entonces, es relegado a la relación económica en que el *plus* de la producción encauza el tiempo humano hacia un tipo de trabajo enajenado, allí donde el acceso al tiempo de ocio y placer, es gestionado también por nuevas ramas que la industria desarrolla para “encauzar el ocio”, concretándose en la organización de la sexualidad con fines productivos y procreativos derivados del proceso de actuación.

Esto se expresa en el paso de la localización parcial de la sexualidad a la genitalización que implica la reducción del objeto de placer, pues el desplazamiento de la libido hacia los cauces que el sistema productivo articula por medio del trabajo alienado, genera una representación que rebasa lo necesario en la medida que reduce la sexualización socialmente necesaria para luego circunscribir la libido a una parte del cuerpo, dejando todas las otras zonas al “servicio” instrumental del aparato productivo.

Marcuse señala que la sexualidad es por naturaleza *perversamente polimorfa*, por ello en los inicios de las manifestaciones civilizatorias fue necesario instalar los tabúes como una forma de contrarrestar aquellas fuerzas libidinales, ya que de lo contrario el progreso de las sociedades, enmarcadas dentro de este contexto no se hubiera desplegado. Por consecuencia, las sociedades civilizadas dependen de la sublimación que tiene en sus bases el proceso de neutralización, a través de la conversión social de la sexualidad, relegando sus formas primigenias al reducto de meras perversiones que, son orientadas hacia la función procreadora.

### ***La necesidad y la lucha entre los principios de placer y realidad***

La lucha por la existencia tiene el imperativo de satisfacer las *necesidades*<sup>224</sup> que permiten la adaptación de los medios para mantener la especie, lo que considerando la escasez de los recursos ponen en marcha la organización represiva de los instintos, pues de esta forma el acceso a estos se puede regular. Se desprende de ello, la duda sobre si el conflicto entre los principios es pertinente, partiendo del supuesto de que los instintos y la necesidad de organizarlos represivamente, se debe a factores exógenos que afectan a los instintos. Aquella represión es problemática, en cuanto la estructura instintiva es inherente a la historia, es decir, los instintos no sólo se expresan en fenómenos históricos sino que son parte de la estructura que permite concebir la historia, por lo cual la distinción antes mencionada pierde efectividad.

---

<sup>224</sup> El concepto de necesidad viene de *lebensnot* y, éste a su vez, se origina en el concepto griego de *ananke*, que se orientan en el sentido de necesidad, pero más allá de ello, a una deficiencia o carencia inherente a la vida orgánica.

Ahora bien, la distinción con relación a la estructura histórica aparece estratificada en dos niveles, *primero* en una dimensión biológica y *filogenética*, donde el animal-hombre su lucha contra la naturaleza y *segundo*, en una dimensión *sociológica* donde predominan los individuos luchando entre sí y con el medio ambiente. Ambos niveles pertenecen a la estructura histórica que es parte de los instintos, pues están en interacción constante, sin embargo, la diferencia se encuentra en que el segundo nivel es exógeno, de tal modo que está expuesto a cambios que lo exponen a mayor variabilidad y a posibles transformaciones.

Para Marcuse en la metapsicología de Freud, no es decisivo si la inhibición de los instintos es producida por la escasez, por la lucha por la existencia o por intereses de dominación, más bien se trata de la interacción de estos factores, pues se han desarrollado juntos en la historia humana, lo cual no significa que su relación no haya sido alterada.

De esto último, nuestro autor sostiene que la relación entre estos factores ha sido antinatural, lo cual se manifiesta en la opresión del principio de placer, por parte del principio de realidad. Por ello, el berlinés enfrenta la negación de Freud respecto de la liberación del principio de placer, puesto que ésta se basa en la permanencia de la escasez y paralelamente de la dominación. Ésta explicación para Marcuse, más que negar, afirma la posibilidad de repensar la encrucijada, ya que este problema nos interpela para reflexionar y actuar históricamente, para interrumpir la *represión excesiva* y el control sobre los impulsos, si se quiere pensar en la posibilidad de arribar a una forma de vida más libre.

Profundizando en este rumbo, el autor de Berlín realiza un examen del concepto de pulsión de muerte en Freud, pues este concepto genera las condiciones sobre las que se hace necesario instalar la represión y sus excedentes sobre los instintos; recordemos brevemente el periplo que Freud despliega para explicar la relación entre *Eros* y *Tánatos*, remontándonos de este modo al inicio de la vida, ya que Freud desarrolla la hipótesis en que predomina en la vida orgánica (*Eros*) la inercia de volver a la vida inorgánica (*Tánatos*), puesto que el desarrollo de la vida y su complejización geológica y biológica, permite que *el impulso de muerte* no se concrete fácilmente, aunque se sostiene en sus tendencias originales. Por consiguiente, las *tensiones* generadas por los acicates externos en las primeras formas de vida orgánicas, junto con la inercia de volver a lo inorgánico, hacen

que el regreso se haga más complejo pues los mecanismos de los organismos ponen una serie de dificultades, provocando que el regreso a la muerte sea más difícil.

Esta vuelta, cada vez más compleja, converge en un organismo ciertamente más robusto y poderoso que es capaz de “gobernar” el planeta en su totalidad, surgiendo entonces de esta hipótesis que los factores exógenos son determinantes para el desarrollo instintivo, es decir, las formas de vida iniciales tienden con fuerza a la muerte, por lo cual la vida nace como un *desvío* de estas tendencias originales, de este modo el instinto de muerte resulta del trauma de la frustración primaria de la necesidad y el dolor que nacen de un proceso biológico y geológico.

Por ende, sobre el cimiento de la historia natural el hombre configura su propio escenario de acción, constituyéndose como sujeto y objeto histórico. El territorio de la historia produce una transformación expresada en el distanciamiento entre el principio de realidad y el principio de placer, pues en la vida natural la diferencia entre estos no era tan grande a diferencia de lo que ocurre en la historia del hombre, ya que la radicalización de la distinción es una clave del mismo proceso histórico.

Arribamos de esta forma al umbral de la civilización occidental, pues se despliega la organización represiva de los instintos, donde la lucha consciente por la existencia junto al proceso de opresión de la sexualidad, suponen la interiorización del *superyo*. De modo semejante, el instinto de muerte se transforma en agresión institucional y moral que es socialmente útil, matriz en la que el trabajo y su división moderna a la luz del progreso hacia el sumo bien desatan una profundización de la organización de los instintos que debilita a *Eros*, llevando aquello hacia la agudización sistémica de la agresión y del sentimiento de culpa.

Hasta aquí, observamos que el factor exógeno exagera la represión, sobrepasando la necesidad, dentro de la lucha por la existencia, instalando entonces la irracionalidad como elemento basal de su “diseño”.

### *Perspectiva psíquico-estética*

La tecnologización del trabajo bajo el desarrollo del conocimiento de la *ciencia positivista* hace crecer la irracionalidad de una civilización que atenta contra su existencia. Se impone la pulsión de *Tánatos* sobre la de *Eros*, ya que los niveles de energía humana que se usan para hacer funcionar esta sociedad son excesivos, la energía libre es fijada a estructuras laborales que aumentan la represión sobre el *cuerpo*<sup>225</sup> de la civilidad que históricamente se expresa en el *capitalismo expansivo* que extiende el control sobre el tiempo libre de los individuos.

El influjo del progreso técnico ha tenido consecuencias profundas en la dimensión estética y artística, pues el proceso de mercantilización del arte se lleva a cabo en las sociedades que tienen como matriz el capitalismo avanzado, intrínsecamente ligado a las nuevas formas de circulación de la mercancía.

El alemán observa que la tecnologización y la *reproducción*<sup>226</sup> de las obras, causa la neutralización de la transgresión de la acción artística, pero también dicho fenómeno podrá ser analizado desde la matriz en que el mercado dispone la obra y su transgresión como un valor que se reproduce, manifestándose en las ganancias de dicho gesto de repetición.

Paralelamente se desencadena la *des-sublimación*, la cual implica que el *deseo*<sup>227</sup> es administrado en las relaciones del mercado, puesto que la tensión entre deseo y satisfacción se disciplina, controlando aquellas fuerzas consideradas *improductivas*. Éstas son constituidas como fuerza laboral, que con vigor inusitado, encuentran en la autosatisfacción individualizada, la posibilidad de contención de aquella potencia. Esto se reafirma constantemente por la tormenta de fenómenos publicitarios que desbordan la actividad más propia del hombre, a saber, la de imaginar, pensar y reconstruir el mundo, más allá de las coordenadas establecidas.

---

<sup>225</sup> Es interesante la reflexión que hace Negri y Hardt en *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (1.2 Corpi produttivi), pues plantean que en los años sesentas los cuerpos eran masivamente dispuestos para producir la mercantilización de la vida, en cuanto las relaciones humanas se tornaban hacia relaciones abstractas a través de los mismos procesos en que la producción industrial, dejaba su impronta en los seres humanos que estaban deseosos de aquella cualidad.

<sup>226</sup> Esta idea se encuentra conectada con el concepto de *Industria Cultural* (con su diversidad de productos entre los que están las revistas, diarios, radios, tv, etc.) de Adorno, que ayuda a extender una ideología uniforme y omnipresente, cuestión que implica un giro en que la cultura se vuelve ideológica.

<sup>227</sup> El concepto de *deseo* comporta dos nociones importantes en los planteamientos de Marcuse, *por un lado*, el *deseo administrado*, contenido, *domado* y, *por otro lado*, el *deseo en cuanto posibilidad de re-imaginar el habitar en el mundo*.



A diferencia de ello, la *sublimación* exige un alto grado de autonomía y comprensión, puesto que es la mediadora entre el intelecto y los instintos, entre la renuncia y la rebelión, por lo cual en las *sociedades industriales avanzadas* la desublimación es una expresión del conformismo, de resignación y de aceptación de la realidad, manifestada en la fijación de estas energías a aparatos de producción específicos donde la *genitalización* creciente de estas sociedades expresa la represión de aquella energía.

En este escenario, los espacios laborales y las vitrinas comerciales son objetos de satisfacción sexual, pues lo erótico y la sublimación que supone, se encuentran limitados y reducidos a la fórmula a partir de la cual el aumento de la energía sexual localizada, baja el nivel de necesidad de la *sublimación* y de erotismo, ya que la sublimación mantiene la necesidad de liberación. Marcuse lo dice así:

*“Así, disminuyendo lo erótico e intensificando la energía sexual, la realidad tecnológica limita el campo de la sublimación. También reduce la necesidad de sublimación. En el aparato mental, la tensión entre aquello que se desea y aquello que se permite parece considerablemente más baja, y el principio de realidad no parece necesitar ya una total y dolorosa transformación de las necesidades instintivas. El individuo debe adaptarse a un mundo que no parece exigir la negación de sus necesidades más íntimas; un mundo que no es esencialmente hostil”<sup>228</sup>.*

Nuestro autor es enfático al plantear que la concepción freudiana de la civilización no implica un “estado de naturaleza” definitivo o radicalmente determinante, pues aquello que la civilización domina sigue estando en ella misma pero de forma latente. Esto se expresa en el inconsciente que retiene y contiene aquellas pulsiones, que se neutralizaron temporalmente en el principio de placer, las cuales retornan a través de los tabúes, los olvidos y los lapsus, que permiten visualizar que la historia de la civilización, se sostiene sobre unos sedimentos que no dan garantías de no volver a irrumpir.

Por ello, la *metapsicología* del individuo de Freud no se reduce a la exploración de la *psique* individual de aquel, sino que también a la *psique* social, pues la represión es un fenómeno materializado históricamente no por las fuerzas de la naturaleza sino por el

---

<sup>228</sup> *Ibíd.* P. 47.

propio hombre que fija la energías pulsionales a un aparato super-productivo, donde los instintos son subyugados a las diferentes manifestaciones de los controles represivos.

La figura del padre original como arquetipo de la dominación, se articula por medio de la esclavitud, rebelión y dominación reforzada que, se repite en el despliegue de la civilización. Desprendiéndose de aquello un juego, donde la primera dominación posterior a la rebelión primitiva, es sucedida por otra dominación donde el individuo ya no sólo recibe el poder desde el exterior, sino que más allá, él introyecta la dominación reproduciendo las leyes y mandamientos de sus dominadores en la constitución de su propio aparato mental. De este modo, se sostiene la represión y, junto con ello, a los dominadores y las instituciones, que son parte de la dinámica mental de la civilización.

La civilización implica en su constitución más íntima la transformación de las pulsiones, fundamentada en la lucha por la existencia, por esto las carencias permiten enseñarle al hombre que no puede satisfacer sus instintos de manera indiscriminada, no puede vivir en el principio de placer.

De esta manera, la reformulación de las pulsiones que la civilización despliega, contiene un principio económico materializado en que no puede sostener a todos sus miembros sin la reestructuración definitiva de su aparato psíquico, ya que no tiene los recursos suficientes para mantener la vida de sus miembros sin que estos trabajen para mantener sus energías encauzadas, lejos de las actividades sexuales y orientadas hacia la actividad productiva.

Desde este horizonte de comprensión, para Marcuse Freud hace una crítica de los elementos represivos convergentes en la llamada cultura que, muestran la imposibilidad de superar una civilización no represiva, juicio que según el autor del 68 demuestra una cierta inconsistencia, puesto que los planteamientos de Freud expresan cómo la represión se impone por sobre la *razón*, erigiendo los cimientos ontológicos sobre los que se edifica la llamada civilización que, despliegan las dicotomías inherentes a las formas civilizatorias: civilización-barbarie, progreso-explotación, libertad-necesidad, las cuales revelan la dialéctica fundamental entre *Eros* y *Tánatos* que, no obstante son parte de un entramado en que históricamente se han jugado formas de poder y de dominación.

Por lo tanto, la *libertad* civilizatoria aparece en este escenario vinculada con la necesidad, constituyendo así la relación indisociable entre cultura y falta de libertad o de libertad administrada en las posibilidades civilizatorias.

Lo señalado se relaciona con que la civilización contiene en sí misma el nexo entre la satisfacción de necesidades y la obtención de felicidad, poniendo como *tabú* la posible coincidencia entre libertad y felicidad. Esto se refleja en que la libertad en la *conciencia desarrollada* es dependiente de la satisfacción plena de necesidades, una libertad que según Marcuse es *derivativa*.

Por consiguiente, la consciencia en cuanto producto de la civilización instala una relación prohibitiva entre libertad y realización. Ésta queda contenida en una zona desconocida pero presente, en cuanto de aquella surge la posibilidad de satisfacción de las necesidades reprimidas, las cuales se proyectan como la recreación de un paraíso, que desde el pasado, sostiene sus exigencias sobre el futuro, en el sentido de producir el deseo para que el paraíso sea creado sobre los logros de la civilización.

Desde este panorama la *memoria* es fundamental, pues permite el vínculo con aquellos recuerdos que fueron relegados al olvido por el individuo civilizado y el proceso de concientización que implica. La memoria tiene la función de preservar promesas y potencialidades que el principio de realidad trata de neutralizar. La *praxis* de la memoria es el conocimiento de estas experiencias de felicidad, que dan lugar al re-conocimiento del individuo, que al recordar las imágenes de su niñez contrapone aquello con la razón civilizatoria. Derivando de ello, una regresión progresiva a partir de la cual la memoria de los recuerdos encriptados como tabúes en el presente, son abiertos y constituidos como fuente cognoscitiva de la propia fantasía, a través del ejercicio restaurador de la memoria.

Por lo tanto, la liberación desde la matriz psicoanalítica tiene su fundamento en la liberación del individuo y la comunidad, pues la memoria es el vehículo de los recuerdos que portan el contenido de la fantasía como posibilidad de re-imaginar el presente, más allá de la razón civilizatoria. Luego, la posibilidad de liberación está en estrecha relación con la praxis de la memoria y su recreación de los tiempos perdidos.

### ***La transformación de los instintos (das phantasieren und die freiheit)***

En este escenario el centro se sitúa en la naturaleza de las pulsiones, en si es posible una transformación de aquellas. Por ello, perspicazmente nuestro autor reconoce a partir de la obra de Freud, que la naturaleza instintiva tiene un componente que se adquiere históricamente, lo cual le permite sostener, que al cambiar las condiciones sobre las que se adquieren los instintos, por consecuencia se pueden transformar la naturaleza de aquellos.

La diferencia entre los principios de la civilización y el estado de las sociedades industriales avanzadas es profundo. Se ha traspasado el umbral de la dimensión biológico-geológica, en términos de que la relación que allí se desarrollaba entre la vida y el principio de *Nirvana* parece inmutable, de este modo la vehemencia civilizatoria altera la relación entre los instintos de vida y muerte, pues la agresión que este último contiene se apacigua al fortalecer la vida, demostrando la reciprocidad que existe entre aquellas fuerzas.

Entonces, la civilización industrial moderna surge como un desequilibrio entre las pulsiones destructivas y las pulsiones sexuales, puesto que la intensificación de la represión con afanes de dominación sobrepasa el régimen de la necesidad, instalando un *telos* que conduce los instintos sexuales por los derroteros de la superproducción laboral, atándolos a esta maquinaria, pero a su vez desatando la agresión en cuanto se interrumpe sistemáticamente la “reciprocidad” entre los instintos sexuales y los destructivos. Por ello, el fortalecimiento de los instintos sexuales puede cambiar el flujo del instinto de muerte.

En este punto el fantasear (*das phantasieren*) es un elemento que para Marcuse, Freud rescata como un elemento central en la potenciación de la libertad, pues permite unir aquellos elementos recónditos del inconsciente con los productos más elaborados del consciente. Prueba de ello es el arte, pues en él se fragua la fundición entre los sueños y la vigilia preservando las ideas colectivas e individuales, provenientes de la persistencia de los arquetipos que son símbolos de libertad interrumpidos por los tabúes.

El autor de Berlín decide retomar la relación freudiana entre los instintos sexuales y la fantasía, pues esta conexión permite analizar la imaginación como una facultad de conocimiento que está en relación con el principio de placer, la cual es interrumpida por el principio de realidad que realiza múltiples adecuaciones para establecer una

“administración” efectiva, cercenando en cierta medida la fuerza creativa de la imaginación y conduciendo su potencial para hegemonizar la realidad.

Las consecuencias de esto implican que la parte del *yo* que no se adecúa a la expansividad del principio de realidad, es relegada a una categoría secundaria que paradójicamente está libre del principio de realidad, no obstante debe pagar el precio de ser irrealista, inconsistente e improductiva. Con esta organización del *yo* y su relación con el placer se despliega un tipo de *razón* que se erige como la que enjuicia y racionaliza, decidiendo de esta forma que es lo útil y no. A partir de aquello, cimienta las nociones de lo bueno y lo malo; Marcuse lo enuncia con las siguientes palabras:

*“La razón prevalece; llega a ser poco agradable, pero útil y correcta; la fantasía permanece como algo agradable, pero llega a ser inútil, falsa, un simple juego, una forma de soñar despierto. Como tal, sigue hablando el lenguaje del principio del placer, de la libertad de la represión, del deseo y la gratificación no inhibidos; pero la realidad actúa de acuerdo con las leyes de la razón, que ya no están relacionadas con el lenguaje de los sueños”<sup>229</sup>.*

De esta forma, la pregunta que se abre a partir de la cita es si la razón constituye este germen desde sus inicios o más bien, si han sido los procesos históricos de correlaciones de fuerzas, los que han asentado progresivamente un tipo de razón calculadora, funcional, efectiva y útil, con la motivación (entre otras) de mantener limitados aquellos elementos racionales que pudieran ser subversivos ante la realidad presentada. Esta problemática, la encontraremos más adelante, puesto que la razón que aparece predominando en la realidad se define en términos de una relación entre individuos separados que corta la unidad anterior al discurso histórico, donde el individuo desvinculado del género, inicia el periplo siempre inacabado hacia la interiorización autocomplaciente, hacia el culto de sí mismo.

En contraste con ello, la imaginación permanece vinculada al *ello*, manteniendo un lazo antes de la historia tradicional, una relación inmediata entre lo universal y lo particular bajo el dominio del principio de placer.

---

<sup>229</sup> *Ibíd.* P. 137.

Por consiguiente, se inicia la cimentación de un territorio en que predomina el conflicto entre el género y los individuos que, renuevan constantemente la disputa. Lucha que es de alguna forma puesta en marcha a través del principio de realidad que, fortificado por el principio de actuación encauza un tipo de razón donde las energías instintivas que podían ser libres, ahora son usadas para producir más.

El *más* es clave para entender la lógica de esta racionalidad, puesto que se relaciona con la utilización del principio de placer al servicio de una realidad extendida, desarrollada y mejorada que, transfigura la potencialidad del conflicto para profundizar no sólo la dominación que sería la tentación de una primera consecuencia importante, sino que más bien es la reproducción infinita de la necesidad en la consciencia alienada.

### ***Imaginación, fantasía y estética.***

Marcuse hace una distinción entre la *fantasía* y la *imaginación*, “*la fantasía tiene un auténtico valor propio, que corresponde a una experiencia propia*<sup>230</sup>” siendo el vínculo con el *ello* el recuerdo de un pasado que trasciende el tiempo histórico donde había una *inmediata relación con la especie*.

La *imaginación* es una *facultad de conocimiento* que permite la “reconciliación” entre el individuo y la totalidad, entre el deseo y la realización, entre la razón y la felicidad, levantando representaciones propias que permiten generar ideas y conceptos para comprender la existencia.

Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que hay una reciprocidad entre fantasía e imaginación que, desde nuestra visión se sostiene en una distinción que no establece jerarquías pero que nos abre la posibilidad de observar sus campos de acción y sus cualidades. Con esto último, nos referimos a que la *imaginación* en su labor de crear imágenes, que constituyen representaciones, al realizar esta acción desde una perspectiva mecanicista, niega su propia cualidad, lo que explicado a través de los orígenes de la

---

<sup>230</sup> *Ibíd.* P. 138.

palabra *imaginación*<sup>231</sup> sería el efecto de crear una imagen o retrato, pero sin novedad y sin autonomía.

Desde esta óptica, la *fantasía*<sup>232</sup> vista desde sus raíces es la aparición, la manifestación, por lo que cognitivamente está implícita en la acción de imaginar, pues es la semilla que permite el despliegue de la imaginación, más allá de los retratos, imágenes y formas dadas tradicionalmente, por lo tanto podemos decir provisoriamente que es la relación indisoluble entre imaginación y fantasía lo que provee de autonomía al sujeto cognoscente.

El problema es que las relaciones de poder expresadas en el marco de una forma de producción hegemónica, materializada en el *principio de realidad* conlleva la relativización de la acción de crear imágenes y representaciones, pues esta acción es desarticulada desde el dispositivo productivo de la “improductividad”, constituyéndolas como meras *utopías* desvinculadas de su sentido original.

En el campo de la estética y el arte, las percepciones, sensaciones e imágenes que están reprimidas en la vida normal, lo que Marcuse explica como “*la armonía reprimida entre sensualidad y razón*”<sup>233</sup>, involucran la vuelta constante de lo reprimido a nivel individual e histórico, ya que la memoria artística busca la forma de configurar lo olvidado y lo reprimido, haciendo el *ritual de liberación*.

Por consecuencia, el arte y la estética se oponen a la institucionalización represora que el principio de actuación robustece por medio del levantamiento de la imagen del hombre como un sujeto libre que se encuentra en un estado que se caracteriza por la carencia de libertad. Marcuse siguiendo a Adorno plantea “*el arte sostiene la imagen de la libertad sólo en la negación de la falta de libertad*”<sup>234</sup>.

---

<sup>231</sup> Viene del latín *imaginatio* que está compuesto por el léxico *imago* (*retrato*) y el sufijo *ción* (*acción y efecto*), por lo que implica la acción de crear imágenes.

<sup>232</sup> Es una palabra de origen griego que significa aparición, remitiendo al verbo *phaino* que significa aparecer, mostrar, manifestar.

<sup>233</sup> *Ibid.* P. 138.

<sup>234</sup> *Ibid.* P. 138.

### *Carencias y libertad en la representación de la realidad*

Las prácticas concretas del arte expresadas históricamente, han mostrado un sustrato –demasiado amable- en el compromiso entre arte y forma que neutraliza la negación de la carencia de libertad. Aquello se expresa en una cómoda reconciliación del potencial crítico e insurreccional de la manifestación del arte con el sacralizado respeto por las formas, tal como el estilo, la rima, el metro, etc.

Por supuesto, esto no significa que el estilo y las formas no tengan lugar en el fenómeno artístico, por cierto aquellas pueden jugar un rol importante en el transporte de un contenido y en el desplazamiento hacia un horizonte de sentido. Las formas y sus convenciones no pueden ser un límite para la aparición de expresiones creativas que traspasen lo delimitado por las convenciones, pues ello implica no sólo el enclaustramiento del arte y el subsecuente, enjuiciamiento académico sobre lo que puede y no puede ser arte, sino que anula la posibilidad más propia de la imaginación y la fantasía.

El arte pone en una tensión confortable su carácter gozoso, con la capacidad transgresora que está siempre latente en sus manifestaciones más sublimes, es decir, la gente puede elevarse con una obra, liberarse hasta cierto punto pero nuevamente iniciar el ciclo de represión donde la expresión artística viene a sellar la repetición de un ritual inocuo.

Ahora bien, en los estrechos senderos en que el arte traza sus límites, las formas estéticas están en concomitancia con la liberación de lo reprimido, puesto que en sus materializaciones más genuinas (entiéndase por ello las creaciones que problematizan la realidad) es oposición, en cuanto que logra presentarse como arte sin dejar de cuestionar las propias condiciones que establecen las relaciones temporo-espaciales que configuran el espacio de circulación para el arte. En este campo el arte resguarda su substancia, negando la forma tradicional y la reconciliación.

En sintonía con ello, la fantasía por su potencial creador de imágenes articuladas a través de la imaginación que alberga dicha potencialidad, palia en cierta medida el principio de realidad con elementos como el juego, el sueño y lo surreal, incluso rebasando el coto que instauro el principio de realidad por medio del principio de individuación. De esta



negación que es propia de la imaginación y la fantasía, podemos visualizar el componente que las relaciona con *Eros*, en el sentido de que la sexualidad como impulso supera al individuo privilegiando el lugar de la comunidad y la especie.

Éste es el momento para retomar el “verdadero” carácter de “*la realidad erótica*”<sup>235</sup>, pues ésta *juega* un rol fundamental para contrapesar el principio de realidad, en términos que aspira a la realización de los instintos sin represión teniendo la imaginación y la fantasía un rol fundamental en el despliegue de una dinámica psíquica diferente. La *praxis* teórica de pensar en la apertura de posibilidades diversas en el devenir humano, se sostiene en aquellos intersticios que en este contexto se encuentran en un punto de convergencia entre el principio de placer y el principio de realidad, donde confluyen dialécticamente *Eros* y *Tánatos*, ya que la interpretación sobre aquel punto en cierta forma abre experiencias.

Por ello, Marcuse nuevamente toma distancia respecto de Freud, en cuanto éste último sostiene que *lo erótico* es importante en la formación de la personalidad al recuperar la unidad perdida entre lo universal y lo particular, imagen que se manifiesta como una cierta “verdad” que permite la gratificación de los instintos, desplegando el reencuentro entre los principios ya mencionados. No obstante, el concepto de *naturaleza* de Freud, determina que lo anterior corresponde a una experiencia *subhistórica*, puesto que la posibilidad de realización de aquella, es parte de un tiempo originario. Ésta tiene un fundamento que tiene anhelos de gratificación, pero que no es realizable, salvo en los espacios reducidos presupuestos en el gran principio de realidad, que se expresan en la fantasía, en los juegos de niños, en tener sueños que son parte de un juego, en que la industria de las imágenes solazan aquella capacidad de transformación del ser humano.

Esta noción de naturaleza, cimienta la justificación histórica (comunitaria e individualmente) del predominio del principio de realidad sobre el que se erige la civilización occidental, cristalizándose en una forma fundacional del conocimiento que se entroniza en la *conciencia* que es la puesta en marcha de la victoria progresiva del *principio de realidad*.

---

<sup>235</sup> *Ibíd.* P. 138-139.

Este principio tiene rendimientos que para el alemán no pueden ser soslayados, el *primero*, es que Freud concibe “*un estado ‘ideal’ de la naturaleza*”<sup>236</sup> que es el substrato del cual parte la construcción de su edificio psíquico, a saber, un supuesto que reafirma el estado de cosas; el *segundo*, está en relación intrínseca con el anterior pues muestra la hipostatización de una forma de civilización *como si* fuera la “naturaleza” del hombre.

Entonces, la liberación en sus posibilidades históricas tiene un problema fundamental desde la óptica de Freud puesto que la reduce al territorio de lo inconsciente, de un pasado subhistórico y subhumano en el que priman procesos biológicos y mentales primarios. Para el psicoanalista austriaco, si la liberación fuera posible ésta sería gracias a la consciencia en que la imaginación<sup>237</sup> y la fantasía tienen la posibilidad de desplegarse hacia un futuro incierto.

### ***Imaginación como posibilidad (fantástica) de la libertad***

La facultad de la *imaginación* no sólo se relaciona con la capacidad de generar representaciones que al conjugarse con el entendimiento, dan lugar a los conceptos que nos permiten conocer, esto es, permite constituir las bases que abren formas de reflexión y por consecuencia de experiencias posibles ante lo instituido. Al decir aquello nos encontramos inmediatamente con cierto sentido común, que nos contra-argumenta con ruidosas e insistentes exclamaciones ¡La utopía es la esperanza de los ilusos! ¡la anormalidad y la locura total! ¿¿cómo pensar en algo utópico cuando hay tanto por hacer!? ¡Es sólo un lujo burgués!

Desde esta visión, el sentido común en cuanto verdades que parecen tan evidentes por estar dotadas de alta estima social que, en general no han sido tamizadas una reflexión seria, sino por la fuerza del hábito, las costumbres y tradiciones que, requieren ser ensalzadas cada cierto tiempo con rituales que simbolizan su “realidad”; son contrastadas,

---

<sup>236</sup> *Ibid.* P. 140.

<sup>237</sup> Sobre la imaginación existe una discusión sobre la diferencia en torno a este concepto entre Freud y Jung, ver *¿Freud or Jung?*, Nueva York, W, W . Norton, 1950.

al ser interpretadas desde la dinámica que pone en juego el principio de realidad con el principio de placer.

En este enclave, la imaginación de la utopía expresada en una sociedad madura sin represión, es percibida como una idea que es producto de la inmadurez, puesto que el principio de realidad que reina en el *corazón* civilizatorio es profundizado a través de la maquinaria institucional que exacerba el *superyo*, iniciando un periplo ascendente de automatización. Esto trae consigo la instauración de un tipo de producción (conducción), que utiliza los impulsos sexuales para intensificar la satisfacción de necesidades en que el culto al mercado bajo la ley de la oferta y demanda, va cristalizando paulatinamente una transformación del concepto de libertad.

Esta mutación está en la encrucijada, pues puede ser concebida como un devenir propio de la razón metafísica moderna o como parte de un proceso histórico donde determinadas concepciones de poder se materializan *como si* fueran la realidad de esta noción, sin embargo, no es este el momento preciso para ahondar en este problema, sino más adelante, en cuanto la idea de utopía pueda ser revisada con mayor profundidad en el horizonte de sentido que otorga el juego histórico entre los principios anteriormente señalados.

Así, el desarrollo de los impulsos que no es represivo responde no sólo a un anhelo, sino que a las consecuencias del poder del principio de actuación, ya que dicha actividad es la que por contraste causa el espacio para pensar la utopía de una sociedad que encauce las pulsiones instintivas sobre el fundamento de la liberación, considerando que la representación de la utopía aparece como ilusión, cuando el capitalismo materializa el uso frenético de la fuerza pulsional, allí donde la vigorización y aceleración de la civilización es parte del uso irracional de la energía vital del ser humano.

La exigencia de esta posibilidad implica un desplazamiento ontológico y epistémico, puesto que *por una parte* implica superar la instalación de una *forma civilizada de ser consciente*, vinculada directamente a una forma de concebir la naturaleza de la especie que, expresa la necesidad imperante de la represión y, *por otra parte*, significa hacer un giro para abrir la existencia y la racionalidad en cuanto posibilidad histórica de la transformación de las condiciones de vida del ser humano.

Por lo tanto, este hombre *desplazaría* al animal histórico, erigiendo al “*sujeto consciente*”<sup>238</sup> y racional -nos dice el autor de Berlín- *cuyo carácter fundamental es apropiarse del mundo como territorio para su realización*, invirtiendo la concepción freudiana en que la ananké es el cimiento para instalar la represión de la civilización, considerando que el progreso de la civilización materializa la posibilidad de acceder a una satisfacción más íntegra para el conjunto de la especie.

El problema es que todavía la especie se encuentra en un momento en que su progreso, inmadurez y la escasez, son suficientes para no hacer posible la satisfacción de las necesidades universalmente. El punto neurálgico está en que si se distribuyeran los recursos con la motivación de satisfacer las necesidades de todos, nos encontraríamos con el escollo de que muchos tendrían que dejar de solventar sus vidas en el modo en que “el sistema las ha gestionado”, a saber, dejar de percibir una serie de comodidades por una satisfacción de las necesidades a nivel universal. Esta idea aparece como un absurdo ante los ojos de “la comunidad internacional” que la sepulta con cálculos que se revisten de adjetivos calificativos como inviable, utópica y baladí.

Desde esta perspectiva, lo que nuestro autor resalta en este pasaje, es la paradoja del progreso capitalista expresado en las sociedades industriales europeas puesto que su racionalidad es irracional, instituyéndose una irracionalidad en la funcionalidad del sistema, donde el principio de actuación y la represión excedente aumentan, en proporción directa a la producción de necesidades y a la satisfacción de deseos.

Surge de esta manera, la interrogante de si es posible pensar en una civilización que se oriente hacia una satisfacción universal de las necesidades en función de la interacción solidaria entre los seres humanos, *neutralizando* la represión excedente que en tiempos de Marcuse se impulsa con fuerza y que hoy se cristaliza entre otros elementos a partir de las nuevas políticas de flexibilización laboral que, imperan cada vez con más fuerza en el mundo globalizado.

---

<sup>238</sup> *Ibíd.* P. 144.

### 3.7. *Las vicisitudes de la hipótesis utópica*

En primera instancia, la organización de las pulsiones tiene “*los principios primitivos de la historia*”<sup>239</sup> que se sitúan en una etapa anterior donde la escasez era la protagonista, por lo cual no había necesidad de represión (asimilable a las fases matriarcales de las sociedades antiguas); junto a esto, se encuentran los “*principios maduros*” que, corresponden a la fase de industrialización donde se organiza racionalmente la sociedad sobre la conquista de la escasez.

Aunque en cada uno de estos casos, el vaivén de las pulsiones puede variar por las condiciones, donde las expresiones de aquellas tienen una experiencia particular de la represión, aún así, podemos encontrar un elemento común, a saber, el desarrollo instintivo no sería represivo en cuanto la *represión excedente* que nace desde los intereses de dominación no se ejerza sobre las pulsiones.

Se desprende de ello que, en la etapa primitiva se satisfacen las necesidades (rudimentarias y refinadas) sexuales y sociales, sin la necesidad de pasar por el esfuerzo que culmina en la *fatiga*, expresada en el cansancio extremo que se sostiene “gracias” al trabajo enajenado como soporte para conseguir estos objetivos, destacando que en la etapa primitiva no hay trabajo enajenado, pues éste surge sólo en la versión avanzada de la industrialización. La alienación laboral se constituye como el instrumento a través del que se ejerce la dominación y también, como medio sobre el que las estrategias de poder se concentran con el fin de apropiarse de esta forma de producción.

En este contexto, el trabajo se consolida como un instrumento a través del que el *principio de realidad* reprime el principio de placer, de tal modo que una disminución del tiempo de trabajo por día sería una forma concreta de contrarrestar los excedentes represivos que el “modelo civilizatorio contiene”, pues supone que la satisfacción de necesidades no se oriente en el sentido de producir cada vez más y más necesidades, sino de producir lo que permite desarrollar el gusto propio por lo humano, el goce de la vida, en cuanto los individuos puedan profundizar su propia libertad. Libertad que se sostiene en que las sociedades cambien la prioridad de los principios, es decir, el principio de placer por

---

<sup>239</sup> *Ibíd.* P. 144.

sobre el de realidad, unido a una merma en el nivel de vida de las personas de las sociedades industriales avanzadas que pondría en marcha el derrumbe del *principio de actuación*.

El abatimiento del principio de actuación, se concentra en la clave del tiempo de trabajo de los hombres de las sociedades modernas avanzadas, ya que el aumento de la producción para generar valor está en estrecho vínculo con la necesidad de instaurar un pilar fundamental para el control y disciplinamiento de los agentes que ejercen la labor, considerando que sus energías instintivas son absorbidas por el aparato laboral en sus más complejas divisiones, para luego apropiarse no sólo de la producción del agente directo, sino que de su tiempo. Por consecuencia, el trabajo es un *artilugio* que ayuda a la consolidación del poder capitalista en sus diversas etapas y paralelamente para la profundización de un principio de realidad cada vez más tecnologizado.

Emerge desde lo expresado hasta aquí que, para sostener esta hipótesis se hace necesario ahondar más en el problema, cuestión que nos conduce hacia la inversión que Marcuse hace del argumento propio de la civilización capitalista, donde la liberación se condiciona al aumento exponencial de la producción y por ende de la represión excedente, diciendo: “[e]l argumento que condiciona la liberación a un nivel de vida más alto sirve demasiado fácilmente para justificar la perpetuación de la represión. La definición del nivel de vida en términos de automóviles, televisores, aeroplanos y tractores es la del principio de actuación misma. Más allá del dominio de este principio, el nivel de vida será medido con otro criterio: el de la gratificación universal de las necesidades humanas básicas, y la liberación de la culpa y el temor —tanto lo internalizado como lo externo, lo instintivo como lo racional-”<sup>240</sup>.

Uno de los reparos que aparece ante esta propuesta, se relaciona con que liberar las energías libidinales generaría una fuga que agotaría los medios para la gratificación, puesto que al no haber necesidad y represión no habría producción material e intelectual para profundizar formas de vida más altas, inconveniente que no deja de tener una grado de verosimilitud, que por cierto Freud refrenda; aún así, Marcuse se concentra en el por qué de aquella respuesta, en cuáles son los puntos irreflexivos que el planteamiento de Freud

---

<sup>240</sup> *Ibid.* P. 146-147.

contiene, por lo que explora los pasajes ciegos de éste, a saber, las relaciones libidinales libres son antagónicas a las relaciones de trabajo, de tal manera que las energías tienen que ser extraídas de las primeras para obtener las segundas, lo cual converge en que sólo la ausencia de la gratificación total permite la organización social del trabajo.

La “dialéctica” que Freud expone manifiesta la necesidad de la represión excedente y del principio de actuación como elementos constituyentes de la civilización, los cuales se expresan en el trabajo como instrumento metódico que administra las energías instintivas, retrasando cada vez con formas más complejas la satisfacción, desfase que se contrapone a la economía de los instintos primarios que buscan su satisfacción directamente.

### ***La refutación del exceso de represión***

De acuerdo al enunciado del título, la propuesta de nuestro autor se orienta a develar los supuestos desde los que Freud edifica su teoría, a saber, la relación indisoluble entre *represión instintiva del trabajo y lo socialmente útil de la civilización*. A partir de este vínculo, el autor de Berlín sostiene que la necesidad de la represión no se encuentra concentrada en el trabajo en sí mismo, sino en su específica organización social que involucra *los excesos del principio de actuación*. Significa aquello, que la eliminación de estos excedentes, no ataca el trabajo como actividad, sino que a la instrumentalización de éste para ejercer la dominación. De ello surge, la posibilidad de un principio de realidad no represivo que no esté basado en la destrucción de la organización social del trabajo, sino en la alteración de ésta; Marcuse sostiene “*la liberación de Eros podría crear nuevas y durables relaciones de trabajo*”<sup>241</sup>.

Entonces, es inevitable analizar el concepto que está detrás de esta forma socialmente útil del trabajo, sobre la que se instala la represión excedente: *la productividad*. Este concepto como señalamos más arriba es el trasfondo de la civilización en el sentido que sustenta el *sentido* útil que, fundamenta la posibilidad de la existencia en las sociedades industriales avanzadas, poniendo como eje de tal expresión al “*yo trascendental*”<sup>242</sup>

---

<sup>241</sup> Ibid. P. 147.

<sup>242</sup> Ibid. P. 147.

materializado en un hombre que debe aumentar, acrecentar y mejorar las cosas útiles para la sociedad.

La productividad por consiguiente se sitúa en una dinámica de dominación en la cual reemplaza la relación del hombre con un ambiente natural, sin control, por un vínculo con una naturaleza controlada a través del *cálculo matemático*<sup>243</sup> que representa “la exactitud técnica”, no obstante, en la medida que el progreso de estas sociedades profundiza la división del trabajo para aumentar la productividad, *como si* esta última fuera un bien en sí mismo que no requiere reflexión, *como si* fuera una fuente emanadora de coherencia que no necesita de una revisión de sus directrices, nace de allí la motivación de saber qué hay detrás de aquel resplandor que parece cegar la mirada hacia otras formas de habitar la sociedad, el mundo y la naturaleza.

Esta productividad impulsa frenéticamente hacia el sumo bien, acercando la relación entre la satisfacción de las necesidades sociales con las de los individuos, mermando<sup>244</sup> progresivamente la satisfacción del principio de placer por el acrecentamiento de un principio de realidad desmesurado que anula la connotación de actividades como el descanso, la receptividad y el ocio, pues aquellas se oponen espontáneamente al ritmo productivo que evidencia la domesticación de los impulsos perversos por la razón dominadora: *productiva*.

Sobre este punto, el alemán despliega una nueva inflexión, precisando que el límite del dominio de esta forma de productividad es el *principio de actuación*, a saber, linda con un cierto automatismo psíquico donde el funcionamiento de las sociedades actúa *como si* fuera la realidad histórica en el marco del capitalismo, generando así una suerte de inercia en que los individuos, reproducen los patrones que profundizan la realidad de un principio que cosifica progresivamente las relaciones sociales.

En este campo, la apuesta de nuestro autor se relaciona con que la imaginación ha estado saturada de realidad histórica, afirmación que si interpretamos desde el presente se

---

<sup>243</sup> Sobre este punto Marcuse escribe una interesante crítica en el texto *La sociedad industrial y el marxismo de 1969* en que desarrolla una crítica al concepto de *Razón* de Max Weber.

<sup>244</sup> En este punto, es interesante problematizar la merma del *principio de placer*, considerando que aparentemente, éste se acrecienta a través de la amplificación de la producción de necesidades y, con ello, de las satisfacciones que esto implica, sin embargo, no podemos soslayar, que esto va de la mano con lo que Marcuse llama, Irracionalidad de la racionalidad de las sociedades industriales avanzadas y, paralelamente, preguntarnos por cómo se configura el mundo, allí donde el sistema de necesidades de los países llamados del primer mundo, están en estrecha relación de explotación-dependencia, con los llamados países del tercer mundo.



relaciona con la superproducción de acontecimientos que a través de los *mass media* y de las redes sociales, exceden la capacidad de comprensión de una subjetividad continuamente desbordada; aunque el autor de Berlín se encuentra en un proceso histórico distinto, éste es parte del devenir de lo que hoy llamamos: fenómeno del capitalismo contemporáneo.

Ahora bien, volvamos sobre la argumentación de Marcuse respecto del *principio de actuación*, cito:

*“Liberada de esta esclavitud, la productividad pierde su poder represivo e impulsa el libre desenvolvimiento de las necesidades individuales. Un cambio tal en la dirección del progreso va más allá de la reorganización fundamental del trabajo social que presupone. No importa cuan justa y racionalmente pueda ser organizada la producción material, nunca podrá ser el campo de la libertad y la gratificación; pero sí puede liberar el tiempo y la energía necesarios para el libre juego de las facultades humanas fuera del campo del trabajo enajenado”<sup>245</sup>.*

Aquí, atisbamos una inversión del sentido “tradicional” de la relación entre productividad y trabajo, pues *la primera* ya no se concibe como un proceso en constante acrecentamiento para satisfacer necesidades que permanentemente se multiplican, sino que se concibe desde una matriz que acepta la imposibilidad de que la productividad pueda alcanzar el grado de gratificación necesario para concebir una sociedad más libre, abriéndose de esta forma la posibilidad del *libre juego de las facultades humanas*, el espacio para la libertad que es antagónico a la esfera de la productividad y el trabajo enajenado. El *trabajo enajenado* es un dispositivo que fija al individuo a una estructura social productiva bajo la égida del progreso y la libertad mesiánica y sostiene, en cuanto el principio de actuación es más robusto, la posibilidad de la materialización de la “libertad”.

¿Cómo podemos concebir la libertad allí donde ésta desaparece en la satisfacción de cada necesidad “creada”? ¿qué entiende nuestro autor por libre juego de las facultades humanas cuando la productividad al parecer las neutraliza? ¿cuál es el estatuto real del trabajo más allá de la alienación, es quizás una categoría funcional al sistema capitalista?

La contemplación y la diversión en torno a los altos valores culturales nutren la existencia y la forma de productividad que el principio de actuación despliega, alzando así

---

<sup>245</sup> *Ibíd.* P. 148.

las formas de vida individuales que favorecen la adquisición de bienes materiales y “espirituales” que están en sintonía con el culto a sí mismo, adormeciendo la crítica y la acción contraria al régimen productivo, ya que “reconcilia” al individuo con la *represión excedente*, la cual se torna en un medio necesario para acceder a ciertas gratificaciones que perpetúan la organización represiva de los instintos.

### ***Releyendo el narcisismo y el rescate de la función estética***

La interpretación de Marcuse respecto del *narcisismo* nuevamente nos relaciona con la obra de Freud, en la que el *narcisismo primario* marca un nuevo inicio para la concepción de los impulsos, es decir, se estremera la teoría de los impulsos independientes del desarrollo del *yo*, para dar paso a una noción de la libido indiferenciada (anterior a la escisión entre el ego y los objetos externos) que permite la apertura para comprender una nueva forma de relación existencial con la realidad. Esto se expresa en que el narcisismo integra al mundo objetivo en su concepción de la realidad, pues la división entre yo y realidad es una etapa posterior.

De esta forma, se supera en cierto sentido la idea del narcisismo como un mero autoerotismo inmaduro, para formular la idea de que aquel supone un relación existencial fundamental con la realidad, a saber, el narcisismo puede contener un germen que permita formular un principio de realidad diferente, por lo que trae consigo una reformulación de la sublimación, pues de acuerdo al autor de Berlín surge la hipótesis de una sublimación extensiva de la libido más que una contención de aquella. Así, nuestro autor se remite a Orfeo, pues de modo similar a Narciso, éste personaje mítico representa el rechazo del *Eros* normal, por uno más completo que protesta contra el orden represivo de la sexualidad reproductiva; nuestro autor lo plantea de la siguiente forma:

*“El Eros órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la canción y su trabajo es el juego. La vida de Narciso es la de la belleza y su existencia*

*es contemplación. Estas imágenes se refieren a la dimensión estética, señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorizado*<sup>246</sup>.

Hasta aquí, se advierte que la materialización histórica del principio de realidad que Freud considero universal es problemática, pues implica que la dialéctica entre *Eros* y *Tánatos* en el contexto de la humanidad que progresa ilimitadamente, se expresa en la necesidad reforzada del principio de realidad que está intrínsecamente vinculado con la negación progresiva de la realización del principio de placer. Esto connota que la realización de la gratificación se suspende cada vez más, por la profundización del esfuerzo que la tecnologización del trabajo supone, administrado por un orden burocrático intensificado y expansivo.

En este territorio, la dimensión estética viene a abrir un espacio para el pensamiento, que permite reflexionar sobre el acrecentamiento del principio de realidad, que Freud considera universal. Lo cuestiona desde la perspectiva del principio de actuación, que pone en marcha un exceso de carga represiva, que interrumpe la regulación entre los instintos elementales. Opresión que se manifiesta en la negación sistemática de los instintos eróticos.

Hasta aquí, es menester superar la noción de estética como mero divertimento sensual, no porque aquello tenga un componente negativo, sino porque implica un reduccionismo de lo que Marcuse denomina *dimensión estética*. En este sentido, se hace imperante revisar el concepto de estética, pues el tratamiento histórico de aquel devela una cierta sumisión de los sentidos como forma de conocimiento y, a su vez, porque permite comprender la importancia de la imaginación en cuanto generadora de representaciones sobre las cosas y el mundo.

El territorio de la naturaleza no puede ser ajeno al ámbito de la libertad, a saber, la legislación de la libertad no puede abstraerse del campo natural, por lo cual requiere de un elemento que medie entre aquellos, una facultad que permite la convergencia entre la razón teórica y razón práctica, entre el entendimiento y la sensualidad (*Sinnlichkeit*). Aquí, la razón teórica brinda la comprensión, a través de los principios del conocimiento a priori y,

---

<sup>246</sup> *Ibid.* P. 160.

por su parte, la razón práctica provee de los principios, que abren la posibilidad de que el sujeto de contenido a su voluntad.

Por consiguiente, nos dirigimos nuevamente a la *Crítica del Juicio* de Kant de 1794, puesto que en esta obra Marcuse obtiene los componentes teóricos para iniciar una *resignificación* de la estética. Así, la *dimensión estética* está vinculada con la facultad de la imaginación en cuanto forma de conocimiento que abre a partir del concepto de belleza el vínculo entre la naturaleza y la libertad. La belleza demuestra intuitivamente el campo de la libertad, considerando que esta última no puede ser demostrada por alguna percepción inmediata de los sentidos sino por una demostración indirecta.

### ***La transformación del principio de realidad: belleza y libertad.***

Recordemos que la importancia de la dimensión estética se relaciona con cimentar la idea de ser humano en unidad con la naturaleza y consigo mismo, donde esta dimensión reúne la experiencia básica de la sensualidad que es la receptividad antes los objetos dados, expresados en sensaciones de placer o dolor, de agrado o desagrado y también en la capacidad de crear representaciones y conceptos.

La *imaginación* por lo tanto, tiene una vertiente basada en elementos sensuales, relacionados con el objeto placer y por ende con la subjetividad y, a su vez, en cuanto la percepción implica la forma pura del objeto está vinculada con la universalidad del concepto, ya que el juicio estético puede ser percibido por cualquier sujeto. Así, la imaginación es sensual y receptiva para crear a partir del libre juego de sus facultades las representaciones que aspiran a la validez universal.

La “determinación sin propósito” y “la legalidad sin ley” kantianas –más allá de Kant- permiten de acuerdo a Marcuse, abrir la posibilidad de pensar un orden no represivo, en el sentido de que la *primera* define la estructura de la belleza y la *segunda*, se relaciona con la libertad, pues permite el libre juego de la imaginación, liberando la potencialidad del hombre y la naturaleza.

La *representación estética* permite concebir el objeto independientemente de su utilidad y determinación, pues la imaginación lo libera de aquellos. Se inaugura un tipo de

experiencia distinta con relación al objeto en sí mismo, que libera al objeto y al sujeto en esta nueva relación: *la determinación sin propósito*.

De acuerdo a esta nueva concepción del objeto y del sujeto, se propende a un tipo de placer diferente donde el objeto se revela a sí mismo en una dimensión en la cual se entrama la unidad de lo múltiple a partir de ritmos y movimientos que dan origen a leyes propias, allí donde la “*forma pura*” se manifiesta: la belleza.

En este punto, la imaginación en su rol fundamental de cimentar las representaciones de objetos que no responden a su materialidad y utilidad inmediatas, produce la *forma pura* expresada en la belleza. Aquello no es sólo una impresión sensual en relación con la receptividad del objeto, sino que junto con ello, la imaginación muestra en su *libre juego* la capacidad de generar comprensión sin estar supeditada a las leyes del entendimiento, por lo cual sus leyes son libres, en cuanto no responden a un concepto ni a un *telos externo*.

La dimensión estética y la labor de la imaginación como facultad de conocimiento, permite la unidad entre los sentidos y el intelecto, entre la naturaleza y la libertad, razón por la que transgrede una de las máximas fundamentales del progreso moderno: la escisión entre sujeto y objeto se disuelve, la escisión entre facultades bajas y superiores se difumina; Marcuse lo formula así:

*“El esfuerzo filosófico por mediar, en la dimensión estética, entre la sensualidad y la razón, aparece así como un intento de re-conciliar las dos esferas de la existencia humana que fueron separadas por el represivo principio de la realidad. La función mediadora es llevada a cabo por la facultad estética, lo que equivale a decir por la sensualidad, perteneciente a los sentidos. Consecuentemente, la reconciliación estética implica un fortalecimiento de la sensualidad contra la tiranía de la razón y, finalmente, incluso tiende a liberar a la sensualidad de la dominación represiva de la razón”<sup>247</sup>.*

### **3.8. *Hacia una perspectiva ética y política***

Lo previo converge en la constatación de una vida y pensamiento reprimido en que se hace necesario repensar los elementos *onto-históricos* de un hombre que pueda ser sujeto

---

<sup>247</sup> *Ibíd.* P. 168-169.

y objeto de la lucha histórica. A diferencia del método científico, el cual a partir del cálculo cuantificado abstrae al sujeto de su realidad, este pensamiento filosófico retoma los elementos *pre-científicos*, los que reposicionan la importancia del carácter integral del ser humano, restituyendo entonces el valor de la *organización social y la acción política*, en cuanto fundamentos de la posibilidad más propia en que el ser humano es capaz de ser mejor a través de un pensamiento transformador.

En este ámbito, nos encontramos con lo que el autor de Berlín denomina *conciencia feliz*, la que al compás del *Estado de bienestar* que es administrado por la democracia, absorbe, neutraliza, incluye y anula los gérmenes opositores, ya que la efectividad abrumadora de un tipo de sociedad que se jacta de su desarrollo, es la señal prístina de *una razón que busca consolidar la irracionalidad*.

Con ello, se activa una particular forma de comprender la libertad que se satisface en la circulación vacua por los engranajes de la individualización en cuanto mercancía, pero que también arrasa con los recursos naturales para hacer proliferar la opulencia que malgasta la vida a través de la multiplicación de la representación de necesidades excedentes.

Dicho con otras palabras, la maquinaria tecnológica engulle la fuerza laboral del ser humano, disciplinando su cuerpo, a través de la instalación de un lenguaje dúctil donde el sujeto como substancia de un decir no está. Ésta anulación de la contradicción en el lenguaje no es sólo formal sino más bien política, puesto que significa instalar el olvido como condición de posibilidad de una sociedad que se vuelve *unidimensional*.

Luego, revitalizar los universales es cambiar la noción de materialidad que se expresa en el *objeto*, pues todo concepto filosófico es histórico, ya que se encuentra circunscrito a una etapa determinada de la historia donde el pensador habla y actúa dentro de ese contexto, poniendo en sintonía *al sujeto colectivo*, pues la materialidad histórica del sujeto permite crear las condiciones para que la universalidad de la cosa constituya la reflexión y acción filosófica.

Por ende, la materialidad del objeto históricamente hablando se presenta desde una perspectiva abierta y transformable para el sujeto, por lo que el pensamiento y la

percepción, tienen dos soportes que son: A) la estructura física de la materia y B) La forma que ha adquirido la materia en la *práctica histórica colectiva*.

De esta forma, es necesario una *refundación de la materialidad* en cuanto despliegue de un argumento dialéctico, para decir que el hombre debe recrear su propia finalidad, basándose en su posibilidad más propia que es la libertad. Desprendiéndose de aquello, que la ciencia debería generar una transformación basada en superar esta neutralidad, para hacerse cargo de su sentido ético-político, ya que en la práctica funciona como telón de fondo, para avalar las decisiones que tienen efectos éticos, políticos, económicos y sociales.

La *reformulación de la materialidad* es una reducción cualitativa y cuantitativa de la dominación, en cuanto abre un tiempo y espacio que refuerza la *producción autodeterminada*, pues el trabajador al tener un control sobre su producción podrá ser consciente de que es él quién genera las condiciones materiales para su existencia.

En este territorio, la *pacificación del logos* de la técnica provoca que la naturaleza pase de ser una fuente de recursos para el orden establecido, a una instancia en que sea *liberadora*, entendiendo que es un giro epistemológico, ético y fundamentalmente político que implica la superación de la *razón* en su ejercicio de dominación como depredadora de la naturaleza.

Esto supone, la posibilidad de un sujeto capaz de resignificarse en la historia, un ser humano autónomo que tiene como principio la libertad, fundamentada en una voluntad con contenido que revalida la fórmula kantiana en que el ser humano es un bien en sí mismo; el autor alemán lo dice de esta forma:

*“La civilización produce los medios para liberar a la naturaleza de su propia brutalidad, su propia insuficiencia, su propia ceguera gracias al poder cognoscitivo y de transformación de la razón. Y la razón puede satisfacer esta función sólo como racionalidad posttecnológica, en la que la técnica es en sí misma el instrumento de pacificación, el organon del “arte de la vida”. La función de la Razón converge entonces con la del arte”<sup>248</sup>.*

---

<sup>248</sup> *Ibíd.* P. 121.

En el camino de la constitución del sujeto es su propio deseo el que anestesia su voluntad, desplazando la idea liberación con relación a un elemento externo. Marcuse lo enuncia de este modo:

*“En cualquier forma, la combinación de autoridad centralizada y democracia directa está sujeta a infinitas variaciones, de acuerdo con el grado de desarrollo. La autodeterminación será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación; individuos que sean capaces de conocer y comprender los hechos y de evaluar las alternativas. En otras palabras, la sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto histórico esencialmente nuevo”<sup>249</sup>.*

Por consiguiente, la frase de Marcuse *la imaginación al poder* implica que la relación entre razón e imaginación, permite orientar el aparato productivo hacia una existencia pacífica que es entendida como conocimiento e invención de alternativas para desenajenar y buscar posibilidades de reposicionar la vida digna en el poder.

La sociedad industrial avanzada y las actuales sociedades podrán ser cambiadas cuando se produzca el *fin de la dominación* que, es la exigencia verdaderamente revolucionaria y lo que dará validez a los logros de la civilización industrial. La lucha que se emprenda para este cambio sobrepasa las formas tradicionales, porque el pueblo que anteriormente era el fermento del cambio social se ha convertido en el instrumento de la cohesión social, de la contención y neutralización del cambio que el autor de Berlín expresa de esta manera:

*“La búsqueda de específicos agentes históricos del cambio revolucionario en los países capitalistas avanzados carece en verdad de sentido. Las fuerzas revolucionarias emergen en el proceso mismo de cambio<sup>250</sup>; el paso de lo potencial a lo actual es obra de la práctica política”<sup>251</sup>.*

Así, la *solidaridad biológica* como fuerza instintiva del ser humano es *autonomía* que debe expresarse en fines propios, en la lucha para buscar su realización, cuestión que

---

<sup>249</sup> *Ibíd.* P. 127.

<sup>250</sup> En este punto parangonamos este pasaje con la idea de Badiou de *disciplina inmanente*, en tanto los acontecimientos políticos hacen emerger las acciones políticas para generar los cambios.

<sup>251</sup> Marcuse. H., *Ensayo sobre la liberación (1969)*, Traducción de Juan García Ponce, Editorial de Joaquín Mortiz, México. D.F. 1969. Pág. 82.



significa la reformulación de las formas de lucha que transversalmente han burocratizado los políticos profesionales. Por consecuencia, hay una sensibilidad distinta, espontánea y *anarquista*<sup>252</sup> que se resiste a la dominación, pues el goce de la libertad y la necesidad de ser libre subyacen a todo ejercicio de autonomía donde las fuerzas que abren estas posibilidades son la ilustración, educación y la *praxis* política.

Se desprende por ende, la necesidad del *trabajo liberado*, cooperativo, donde exista un tiempo libre que sostenga las condiciones básicas para la existencia que alivie la vida, por ello después de la instalación de las instituciones revolucionarias hay que cuidar que éstas no se burocraticen, comenzando la transformación de los plexos destinados a erradicar la pobreza y el consecuente fomento de formas de vida encauzadas por la energía erótica donde la sublimación permite el *reino de la libertad*.

Para lograr aquello, hay que poner en práctica un tipo de moral que supere la herencia de la moral judeo-cristiana, entendiendo que la universalidad no es una epifanía sino una hazaña de la libertad que se opone al proceso de *reificación* en que la escasez y la precariedad, imponen el *principio de realidad* por sobre el *principio de placer*, obligando al ser humano a encerrarse en los márgenes de la individualidad tendiente al *Tánatos*.

En el momento en que las energías vitales son apagadas por las represivas, aquellas son la condición necesaria para que la técnica se constituya en el dispositivo hegemónico. Si la *transvaloración* de las fuerzas productivas acentúan el enfoque social, transformarán las relaciones entre los seres humanos, desplazando la visión industrial y técnica del capitalismo.

En este sentido, pensar una sociedad socialista que privilegie la libertad es plantearse cualidades *estético-eróticas* donde se combinen el arte con la técnica y el trabajo con el juego, elementos que son parte de la labor histórica de la teoría crítica, en términos de reposicionar la existencia digna, cuando el desarrollismo capitalista niega las condiciones *onto-históricas* de la *utopía* como posibilidad del proyecto del ser humano, cito:

---

<sup>252</sup> Anarquía que para Marcuse tiene un doble componente, en cuanto cuida la libertad por una parte, pero que también, se disciplina conforme a la realización, de los objetivos de la lucha.

*“Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de consciencia de esas posibilidades y la toma de consciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan, exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente”<sup>253</sup>.*

De acuerdo a Marcuse, es posible encauzar la *utopía* como un proyecto político que permita reorganizar el mundo a través del posicionamiento productivo y político de los seres humanos, como unos que se gobiernan a sí mismos y no como los que se entregan al gobierno del progreso técnico. La crítica más recurrente a la que se ve enfrentada esta propuesta es que no consta de plausibilidad política, es decir, es irrealizable dado que las condiciones de vida actuales se encuentran en una instancia inigualable con relación a la satisfacción de sus necesidades.

Estas críticas son levantadas por postulados tecnocráticos basados en que el nivel de comodidades históricamente alcanzadas a través de las libertades individuales, permiten que una mayor cantidad de personas obtenga *niveles inéditos de felicidad* en la historia humana, de tal forma que pensar en algo distinto es una oposición infructuosa de un sector que anhela poder y no de lo que los seres humanos necesitan realmente.

En este campo, lo anterior permite constatar que pensar en un determinado programa político destinado a materializar la transformación, es impensable a través de métodos tradicionales, puesto que la única posibilidad de generar cambios profundos se encuentran dadas por el ejercicio de poder que en sí mismo es autodestructivo, condición por la que se produce un decantamiento de los procesos histórico-sociales que Marx anunció.

No obstante, los cambios puestos en marcha, al ritmo incesante de la maquinaria tecnológica producen progresivamente un alejamiento de la posibilidad de repensar y reimaginar el sentido de la vida humana, donde pueda posicionarse un concepto de razón que junto al conocimiento científico implique un despliegue ético-político del ser humano

---

<sup>253</sup> *Ibíd.* P. 17-18.

en su condición más excelsa, como es pensar más allá de las necesidades del mundo dominado por el principio de realidad para instalar el principio de placer.

Por consecuencia, la *sublimación* permite la resistencia hacia la conformidad social en términos de creer, pensar y activar los cambios políticos que permitan sostener la utopía como un mundo realizable, sin embargo, es insoslayable el hecho de que también la sublimación en términos freudianos es el catalizador psíquico que asienta el progreso de un principio de realidad exacerbado, ya que canaliza los instintos a través de la maquinaria laboral. Desde este prisma, el ejercicio de desmontaje de este tipo de sociedades permite entender que el *habitar la libertad* sólo desde el consumo como satisfacción, de las necesidades y el ejercicio exacerbadamente individualista de los derechos, exige un grado mayor de compromiso por parte de los que deben realizar el desmontaje y recrear constantemente la traducción de aquel, para permear y revitalizar el tejido social; por ello Marcuse dice:

*“El Sujeto de una sociedad socialista debe ser el sujeto de una nueva sensibilidad. Hay algo así como una raíz instintiva de libertad en el individuo mismo y si esta raíz instintiva no puede crear la nueva sociedad no será libre, independientemente de las instituciones que ponga en marcha. La raíz instintiva de libertad en el individuo, por ejemplo, generará una necesidad biológica de silencio, soledad, paz; una necesidad de belleza y de placer, no como momentos pasajeros de relajación, sino como cualidades de la vida, que serán incorporadas al espacio mental y físico de la sociedad. Ésta, y sólo ésta, sería la “negación definitiva”, la ruptura con el entero universo de dominación y explotación y con el desarrollo represivo de las fuerzas productivas. La sociedad socialista como una sociedad cualitativamente distinta sería el logro de hombres y mujeres que se han liberado a sí mismos de la cultura material e intelectual de la sociedad de clases, y que son libres para desarrollar un lenguaje, un arte y una ciencia que respondan a una sociedad libre y la proyecte”<sup>254</sup>.*

Marcuse sostiene, que los dos sistemas tecnológicos avanzados de oriente y occidente URSS e USA, aún cuando se oponen en su inmediatez convergen en el mecanismo que exalta la competitividad, desplegando así una lucha por el control del

---

<sup>254</sup> Marcuse. H., *Sobre libertad, necesidad, sujeto revolucionario y autogobierno*. Traducción de Aurelio Sainz Pezonaga. Los siguientes textos de Marcuse se encontraban inéditos en castellano, hasta que aparecieron en el número 5 de la revista *Praxis: a Philosophical Journal* de Zagreb en 1969, ocupando las páginas. 20-25 y 326-329.

mundo a través de una determinada interpretación del concepto de libertad y del consecuente despliegue geopolítico de ésta.

En cada caso, existe un punto común referido a la praxis de una tecnificación para la industrialización, donde el otro se constituye en un peligro que provoca la incertidumbre radical, de saber *por una parte* si en la unión soviética sería más fuerte el marxismo humanista o la burocracia en el poder y, *por otra parte*, si la masas integradas en el sistema de mercado lograrían recuperar su conciencia en un sistema de explotación solapada.

Desde este panorama, las dos formas de liberación, entran en un proceso de *inmunización* puesto que el opuesto opera como negación de la existencia propia, generando anticuerpos que neutralizan la propia liberación. Aquella paradoja se expresa en que junto al peligro atómico que se cierne sobre el mundo, paralelamente se despliega el desarrollo del bienestar y de la super-productividad, causando un fenómeno social donde la creación y multiplicación de necesidades, junto a las políticas que la administran generan una profunda adherencia de las personas hacia el sistema.

La amenaza radical de peligro atómico convive paradójicamente con el crecimiento exponencial del bienestar y la creación de necesidades, apareciendo un tipo de represión que funciona con el consenso más activo de los dominados. Aquello, junto con no contribuir a la felicidad de los individuos obstaculiza la capacidad crítica y la conciencia de estar dominados y reprimidos, pues restringe lo que nuestro autor llama *capacidad revolucionaria*.

La racionalidad de estas sociedades es eficiente para producir bienes materiales y el consenso social que las reafirma, aún cuando es profundamente irracional, ya que está al servicio de una forma de liberación basada en la felicidad e igualdad que, produce justamente el efecto de lo opuesto: *mayor represión y violencia, un proceso inmunitario de la libertad*.

En este punto Marcuse toma distancia con relación a una concepción histórica ligada al marxismo clásico donde la dialéctica racional adquiere conciencia para promover cambios históricos hacia la liberación y la emancipación del hombre, puesto que ocurre que aquel es dominado por una irracionalidad eficiente, tentacular, capaz de contener y de absorber contradicciones y contrastes.

Entonces, la libertad se constituye como motor ontológico de la “civilización occidental”, como un horizonte de comprensión para las acciones, como el impulso que permite comprender que el progreso es el avance hacia el sumo bien que, se materializa en la ampliación de las posibles acciones para liberarnos de las necesidades; para desplegar el mayor potencial de lo humano en cuanto ser capaz de pensar, de determinar sus propias necesidades y de diseñar su proyecto de vida. En el camino tumultuoso de interpretaciones respecto de este concepto hemos visto que su ductilidad, hace que se adecúe a las más variopintas interpretaciones del mundo, sin embargo, hay una que se ha sostenido con mayor persistencia: la idea de la libertad vinculada a la *salvación*<sup>255</sup>. Aquella se define con relación a un hecho fundacional expresado en la muerte de Cristo que es el *redentor*<sup>256</sup> que libera a la humanidad del pecado original. Redención que se expresa en el componente mesiánico que el progreso implica y que la libertad como motor de las acciones humanas materializa en la consolidación de una forma de producción que conduce al ser humano hacia el sumo bien que esta redención supone.

---

<sup>255</sup> Acá nos referimos al concepto de salvación (*salvare*, librar de un peligro, más el sufijo *ción* que significa acción) eterna del alma o espiritual, a través de la que el alma se libraría de una amenaza eterna (castigo y condenación) que vendría después de la muerte. Para el cristianismo entiende la salvación como la liberación del pecado y de la condena, para obtener la vida eterna en el reino de Dios.

<sup>256</sup> Del latín *redimere*, del prefijo *re* de nuevo, y *émere*, comprar; el redentor es quien redime en sentido cristiano, no obstante en sentido genérico se refiere a liberarse de un dolor, de una mala situación o a la obtención del esclavo o cautivo, mediante el pago de su libertad. Según el vaticano la muerte de Cristo es también el sacrificio pascual que lleva a cabo la redención definitiva de los hombres. (Mateo 20:25-28 y 26:27-28)

*El poder es la acción sobre una acción,  
Acción que "mantiene libre" a aquel  
Sobre el cual se ejerce el poder.*

**Michel Foucault**

*La libertad es el regalo  
del Todopoderoso a todos  
los hombres y mujeres del mundo  
en cuanto que la mayor potencia  
sobre la tierra, nosotros tenemos  
la obligación de ayudar a la expansión  
de la libertad<sup>257</sup>.*

**George Bush**

---

<sup>257</sup>G. W Bush, "President Addresses the Nation in Prime Time Press Conference", 13 de abril de 2004; <http://www.Whitehouse.gov/news/releases/2004/04200040413-20.html>.

# IV

**4. CAPÍTULO IV**  
***EL DISPOSITIVO DE LA LIBERTAD***



#### 4.1. *La biopolítica y la encrucijada*

En los cursos pronunciados por Foucault en el *Colegio de Francia* entre 1978 y 1979 despliega un análisis en que da cuenta del surgimiento de un poder “diferente”, poder que se centra en la *vida biológica* y en la *población* como nuevos factores para el ejercicio de técnicas de subordinación que profundizan la relación con el cuerpo como centro de gravedad en las relaciones de poder estatales y gubernamentales.

En este sentido, abordaremos el problema de las diferencias fundamentales que el concepto de libertad experimenta en el proceso de diferenciación que Foucault realiza sobre la transformación, el decantamiento, la superación o la consecuencia lógica que implica el tránsito del liberalismo al neoliberalismo. En este sentido, no podemos dejar de considerar aquellos elementos que según Foucault cimientan la plataforma sobre la cual “se fabrican” los sujetos, donde las relaciones de subordinación producen determinadas formas de subjetividad.

Esto involucra que el *fenómeno del poder* supera la idea de un centro que respondería a una forma unívoca, estática y uniforme, ya que está en constante desarrollo y tránsito, mostrando su real magnitud y valor en su multiplicidad, en sus diferencias, en su especificidad y reversibilidad.

Por ello, la noción de *medicina social* es parte importante del proceso en que la biopolítica emerge, pues permite observar los momentos históricos en que se fraguan las prácticas que luego darán pie a una reconfiguración del poder. Estas prácticas nacen como resorte de un estímulo capitalista, las que se expresan en tres momentos decisivos en la historia moderna: A) El *caso alemán* que nace al alero del Estado (*medizinischepolizei*), puesto que éste debía procurar la salud de sus trabajadores con el objetivo de mantener la fuerza laboral y con ello la productividad, siendo la primera forma de medicalización de la sociedad; B) *el caso francés* que nace a fines del siglo XVIII que se distingue del anterior, pues no surge al amparo del Estado sino como producto del fenómeno de la urbanización, es decir, a partir de la expansión de las estructuras urbanas, por lo cual es una medicina que lidia con el problema de lo público y lo privado y además, avanza en la búsqueda de criterios científicos y de salubridad, de tal forma que no interviene directamente en los

cuerpos, sino en los factores ambientales que afectan a aquellos; por último C) el *modelo inglés* que se caracteriza por llevar a cabo una medicina con una clara jerarquización, determinada por intereses vinculados con la productividad y el orden social que supone. Se determina una escala jerárquica donde *primero* está el Estado, *segundo* la ciudad y *tercero* los trabajadores y los pobres.

De manera transversal en la medicina social, *el cuerpo es el centro de acción* del poder *estatal*<sup>258</sup> y privado, pues históricamente las primeras intervenciones sobre éste fueron privadas, estableciéndose allí una política en relación con el cuerpo -que desde el siglo XVII- ha sido intervenido, ya que tiene como parámetros su salud, la relación entre salud y enfermedad, las cuales históricamente han estado en crisis, para llegar luego al desarrollo de las sociedades capitalistas en las que el cuerpo se constituye como factor político.

De esta forma, a comienzos del siglo XIX se inicia un proceso en que la vejez, la invalidez y los diversos accidentes adquieren importancia, en cuanto que la *biopolítica* inicia un proceso de racionalización que supera las asistencias individuales e inicia un proceso de racionalización de sus prácticas, con objetivos económicos, de ahorro individual-colectivo y de seguridad en el sentido lato de la palabra.

Lo anterior permite extender el campo de dominio de la economía política a partir de la *medicalización*<sup>259</sup>, forjando en la salud del cuerpo una oportunidad para la ganancia que se expresa en dos elementos claves, el *primero* es que la medicina influye directamente en la fuerza de trabajo pues al generar mejor salud se produce más; el *segundo* supone la apertura del *mercado de la salud* pues se abre un territorio que materializa a la salud como

---

<sup>258</sup> En el texto *Hay que defender la sociedad* (1975-1976) el autor francés pone en escena un cierto progreso, en que se produce una estatalización de lo biológico (siglo XIX), expresadas en control de la morbilidad, nacimiento, racionalización del seguro de salud, sistemas de pensiones, etc. Una suerte de biologización de lo estatal y, de estatalización de lo biológico, que luego en las lecciones de 1978-1979 comienza a cambiar en cuanto que la estructura de poder que se desarrolla al interior del neoliberalismo, es mucho más compleja que la anterior.

<sup>259</sup> Antes de continuar en la cimentación de este contexto que nos permitirá llegar al núcleo de nuestro estudio, es preciso realizar algunas aclaraciones conceptuales que nos ayudarán a despejar dudas y, por ende, nos darán claridad en lo venidero. Por ello, el concepto de *medicalización* implica un movimiento epistemológico, conceptual e histórico dentro del análisis de Foucault, pues va desde la cura de la enfermedad a la producción de la salud, implicando de este modo, que la medicalización no verse sólo sobre la enfermedad y su cura, sino que sobre los factores que producen la salud: la intervención de las aguas, la urbanización, las viviendas, todos en vistas de constituir el régimen de la salud. Esto es llamado por Foucault *medicalización indefinida*, que implica el saber sobre el ambiente para producir la salud, lo que se puede ver en las últimas lecciones de *Seguridad, territorio y población* (1977-1978) y en *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979).

un objeto de *valorización* y por lo tanto en un bien de consumo; constituyendo al cuerpo como una mercancía que circula en el mercado, pues pasa a ser un objeto de lucro donde los médicos y los laboratorios son parte de un basto y complejo *engranaje comercial*.

El autor francés detecta transformaciones que dan cuenta de una cierta ampliación del campo de la medicalización, pues el médico ya no es sólo un funcionario de la salud, ahora es el experto y tiene mayor autoridad social. En este contexto, las investigaciones y campos de acción de esta nueva forma de concebir la salud, se extienden a ámbitos que consideran factores ambientales. El rol del hospital abarca no sólo al individuo y lo privado, sino que es un instrumento de intervención colectiva. Por último, las investigaciones integran sistemas más complejos para analizar la información de una población que se acrecienta, de tal modo que la estadística y el control de la información son decisivos para explicar estos cambios.

En este contexto, observamos que la medicalización ha protagonizado un proceso de diseminación por las esferas de lo social, identificándose con ésta, en el sentido de que la extensión de este concepto de *salud* abarca los diversos espacios sociales, no dando lugar para que algo quede fuera.

Por lo señalado es pertinente hacer un breve esbozo del proceso que el autor francés desarrolla para arribar al momento “vital” de la medicalización y el concepto de salud que comporta. En este decantamiento Foucault sostiene que los juristas del siglo XVII y XVIII inventaron una sociedad en base a *leyes codificadas*, mientras que en el siglo XX los médicos inventaron la *norma* para diferenciar entre lo *normal* y *anormal*, siendo el actual sistema una *reconstrucción permanente de estados de normalidad*.

De esta forma, si analizamos lo expuesto desde la lógica de la materialización del poder vemos que la sociedad de la *ley* y su consecuente código, supone una centralización del poder en ciertos símbolos sobre los que la ley se expresa, a saber, el soberano, la naturaleza y Dios; en cambio, a partir de la intervención que el *biopoder* pone en marcha se despliega la *regulación* que, es la *superación de la patologización de las diferencias* para administrar y gestionar sus apariciones dentro de un marco de graduación en que se las observa, cataloga, conoce, medicaliza e “integra”.

Por consiguiente, hay un *tránsito desde el poder soberano al biopoder* o desde la disciplina sobre el cuerpo hacia el control y regulación sobre la vida. Las ejecuciones en la plaza pública, los lugares de encierro para los “locos” son castigos sobre el cuerpo que se distinguen de las *prácticas biopolíticas*, pues éstas implican una *racionalización mayor* que se refleja en el carácter científico del control sobre los sujetos no sólo desde la perspectiva de la medicalización sino de *la planificación social sobre la vida biológica en su conjunto*.

Respecto a esto los sistemas estadísticos y de control de la información abren para Foucault la posibilidad de *observar distintas racionalidades políticas* que están en tensión. En *El nacimiento de la biopolítica* opera la *racionalidad gubernamental*<sup>260</sup>, donde las *democracias neoliberales* superan hasta cierto punto las sociedades disciplinarias, aunque permanece *la lógica dicotómica de lo normal y lo patológico* y más aún, existe un juego permanente entre la superación de las lógicas disciplinarias, la gubernamentalidad y la razón gubernamental, ya que esta última es la profundización de las sociedades disciplinarias que convive con estos ejercicios de poder en un escenario distinto que, ha cambiado eficazmente su disposición para que aparezcan los diversos actores.

Así, la *biopolítica* es un proceso en que las relaciones de poder han sofisticado su marcha, integrando cambios en sus mecanismos de acción, a saber, nuevas instituciones, sistemas de control, saberes, etc., que optimizan el control sobre la *población*<sup>261</sup>, provocando en ésta unos determinados efectos: *regular la vida de la población con el objetivo de que no se debilite*. La población es el objeto de la biopolítica, un cuerpo múltiple llamado el *tercer cuerpo* que junto al cuerpo individual y social se expresa como problema de carácter político, económico y biológico.

---

<sup>260</sup> Foucault denomina “modernidad” o “capitalismo” a la racionalidad histórico-política en las conferencias de 1974, luego en los cursos de 1975 y 1976 las denomina *biopoder*; posteriormente en los cursos de 1977-1978 habla de gubernamentalidad y, más tarde, en los cursos de 1978-1979, las llamará “Razón gubernamental”.

<sup>261</sup> Es importante destacar que el concepto de *población (population)* es clave para comprender el fenómeno del biopoder y, de la biopolítica como tal, pues éste, es la extensión de los poderes en que el saber biomédico es un matiz dentro de una lógica de poder, que supone intervenciones en una escala mucho mayor. Junto a esto, el concepto de *anatomopolítica*, también nos permite comprender con mayor profundidad el alcance de la *biopolítica*, puesto que éste se refiere a las intervenciones médicas a nivel individual y, a cómo se configura esto, en un problema con carácter político. En este sentido, lo importante es dimensionar a partir de los conceptos e intervenciones sobre el cuerpo, qué es la biopolítica, pues hemos transitado desde la concepción del siglo XVII que implicó la noción de cuerpo en cuanto máquina biológica (militar, deportista, trabajador, etc.) hacia un cuerpo que se visualiza como especie en el siglo XVIII, en que el cuerpo individual de la máquina biológica es superado, por el cuerpo máquina de la población, que integra factores como la proliferación, la natalidad, la mortalidad, la longevidad, la salud; todos encauzados, por instituciones que tienen como objetivo controlar, asegurar y normalizar la vida.

El modo en que opera el *poder* sobre la *población* es lo que Foucault llama *tecnologías de poder*, las que operando a través de la estadística despliegan información con el objetivo de arribar a una visión *total* del fenómeno que permita simultáneamente una intervención más cabal del mismo.

### ***Biopolítica, gubernamentalidad y régimen de verdad***

Para Foucault el periodo del neoliberalismo implica de manera -casi “natural”- un tránsito en que la anatomopolítica se adecúa a una realidad histórica diferente donde la explosión demográfica bajo el tenor de la industrialización, ponen en marcha una reconfiguración del poder que para el autor francés tiene como protagonista al Estado.

Se desprende entonces que, el poder biopolítico se encuentra en un escenario distinto donde el liberalismo como *razón gubernamental* despliega un régimen de verdad (*un régime vrai*), ya que hay una relación entre sujeto y objeto donde el objeto es la *población* y el sujeto no es el Estado en la forma en que lo fue hasta el siglo XIX sino que se involucran en la escena una serie de actores sociales que no responden a un *territorio*<sup>262</sup> tan claro como aquel en que el Estado era el centro.

Esto nos lleva hacia una reconfiguración de la forma de comprender y de ejercer el poder, es decir, el *territorio* ya *no* es sólo un determinado *espacio concreto* sino que también nos encontramos en el umbral en que podemos visualizar *de un lado*, las reminiscencias del Estado que con sus distintos soportes fundacionales ejerce su poder en un determinado espacio, *a un momento* en que pareciera que se encuentra subordinado a una estructura mayor que lo conduce hacia el lugar donde el *poder está descentrado* y es *polimorfo*.

Aquí, junto al desplazamiento de la noción de territorio que considera a la *población como mercancía*, el concepto de territorio en el contexto de la *globalización de la vida* se vincula con estímulos que se interiorizan en la voluntad, en los deseos, anhelos y

---

<sup>262</sup> Desde la Edad Media hasta el siglo XVI el *territorio* es clave para el ejercicio del poder soberano, que se expresa jurídicamente; por esto, la biopolítica implica un “cambio” que va desde el territorio soberano, como elemento fundamental, al de *población*, que contiene una variación de la noción de territorio vinculado al Estado.

por consecuencia en la *psiquis* humana, de tal modo que la soberanía no sólo se ejerce con relación a unos cuerpos que hay que disciplinar pues también se aplica a unas voluntades que hay que domeñar, a unos deseos que hay que conducir, los que en conjunto sedimentan una *cierta memoria de la “libertad”*.

Esta idea de territorio junto a las prácticas de territorialización que suscita, ponen en relación productiva al gobierno, la población y la economía política, generando una *dinámica de poder* donde el objeto es la población. Sobre esta última se activan dispositivos de seguridad que están intrínsecamente unidos a la intensificación del flujo del poder económico; tema sobre el volveré más adelante, cuando analicemos el concepto y las prácticas que el neoliberalismo involucra.

En este campo, el desplazamiento del poder y el cambio de la concepción de territorio que comporta se explica por la “superación” del concepto de soberanía, donde el Estado es el eje central puesto que en él la población tiene una expresión de poder materializada en esta institución, que representa a Dios, la naturaleza o el pueblo; para llegar a constituir una noción de territorio donde el *mercado* es el *telón de fondo* sobre el que *la población circula como mercancía*.

Sobre esta última noción de territorio, vemos que tiene un dinamismo que supera a la noción anterior, puesto que se rebasan las fronteras del Estado-nación, extendiendo exponencialmente el alcance de la dominación para llegar a distintos territorios. Esto se vincula con la aceleración de la experiencia del tiempo real, en términos que el proceso de industrialización implica la absorción del trabajo como factor ya no sólo productivo sino que como un elemento extensivo a los diversos ámbitos de la vida, la cual se “reduce” al horizonte de la producción en sus diversas facetas; lo que tiene como consecuencia en la vida de los individuos un cambio en la noción de *tiempo* que, pasa a constituirse como tiempo para la producción y por lo tanto, como un factor que debe usarse progresivamente de manera más eficaz, considerando que *el tiempo viene a menos en cuanto la necesidad de producir es más*.

Ahora bien, al volver sobre el concepto de soberanía y detenernos en él, encontramos que el sustrato sobre el que se funda la noción es el ejercicio de un poder que

tiene los matices señalados y que históricamente está circunscrito en el *Estado*<sup>263</sup>-*nación*, por lo tanto lo que nos permite entender su concepto y práctica es que se ha sostenido un cimiento sobre el que es posible reconocer las diferentes materializaciones y matices que el concepto tiene. Quizás los guardianes sagaces y absolutos del aparato jurídico-formal nos dirán que aquello es imposible, por cuanto la propia definición es indivisible de su práctica y materialización institucional e histórica, por lo cual no podemos comprender la soberanía sin aquel andamiaje, no obstante, lo anterior nos permite hacernos la pregunta de si nos encontramos ante una pérdida de la soberanía o ante una transformación de sus configuraciones tradicionales, pues el fenómeno que Foucault denomina *biopoder*, es la puerta de entrada para comprender que el tipo de soberanía a la que nos enfrentamos es una que no tiene centro, ni cara, ni nación, ni Estado, pues no se identifica plenamente con ninguno de ellos, pero tampoco los niega directamente; más bien esta soberanía se instala en un poder planificado que, traspasa las responsabilidades de uno o de otro, conformando el *marco* o contexto sobre el que todas aquellas categorías se articulan. Por ello, el origen etimológico de la palabra *soberanía* nos hace sentido, pues el latín *superanus* da origen al significado en que uno o algo tiene la autoridad y el poder por sobre todos, puesto que parece estar en juego el *quién* del soberano, el lugar desde el que se configura su singularidad, el ejercicio de su poder más allá de un categoría tradicional que da signos claros de agotamiento.

Este ejercicio nos conduce hacia las prácticas que implican la puesta en marcha de aquel poder que remite al conjunto de instituciones, reflexiones, procedimientos, análisis, cálculos que, dan cuenta de la multiplicidad de sujetos que convergen en este concepto: *la gubernamentalidad*<sup>264</sup>, allí donde no es uno el que gobierna sino las relaciones entre instituciones, procedimientos y saberes.

---

<sup>263</sup> Con relación al Estado Foucault explica que el Estado ha realizado un tránsito que va desde el Estado de justicia medieval, que generaba leyes consuetudinarias con el afán de controlar dicho territorio; después el Estado administrativo del siglo XV y XVI que corresponde a un tipo de sociedad basada en reglamentos y en la disciplina, con una territorialidad fronteriza; para arribar a un Estado que ya no se define por su territorialidad sino que por la masa poblacional, por su volumen, densidad, y el territorio sobre el cual ésta se emplaza. Este Estado de gobierno corresponde entonces a la *sociedad de seguridad*.

<sup>264</sup> Foucault plantea que la soberanía del reino, es un régimen que se ejerce hasta el siglo XVI y, que las teorías modernas del contrato social, son la articulación teórica que rearticula la soberanía desde una perspectiva diferente. Desde el siglo XVI comienza a urdirse una nueva expresión del "arte de gobernar", en que se inicia el proceso de desarrollo de la gubernamentalidad. A partir del siglo XVI se inicia un proceso en que coexisten la soberanía, con esta nueva forma de racionalidad política: la gubernamentalidad. En el siglo XVIII y también en siglo XIX se desarrollan tecnologías de poder y racionalidades políticas, que transforman la soberanía desde la idea de gubernamentalidad, primero concretizándose en la razón de estado, para luego extenderse hacia la gubernamentalidad.

La idea de *multiplicidad* se materializa en una forma de gobierno que supone el conjunto de factores que confluyen en un ejercicio determinado por su permanencia y su incesante flujo, para la producción de relaciones de poder, aquello que Foucault llama *gubernamentalidad*, la cual se expresa en que la *población* es determinada como *objeto*, la *economía política* como *saber* y los *dispositivos de seguridad* como *instrumentos técnicos* o *tecnologías* que están bajo el amparo del juego teórico práctico del liberalismo como régimen de verdad.

### ***La libertad del gobernar, pero no demasiado***

Lo anterior supone comprender que para el autor francés el problema se concentra en analizar y mostrar las técnicas de poder materializadas en los asilos, las prisiones, etc., pues están ligadas a estructuras político-sociales y de acuerdo con ello su interés principal es develar la *racionalización* con la que se *gestiona al individuo*. Proceso que por cierto se pone en evidencia en la ligazón que hay entre razón y violencia, manifestada en la paradoja en que el Estado moderno, donde más se ha preocupado de la salud física y mental de las personas es también el momento en que ha cometido sus más grandes masacres. De acuerdo a ello, para Foucault el interés es determinar la naturaleza de la racionalidad que es compatible con la violencia (no la razón en sí misma), siendo uno de los principios que mueven la reflexión del autor el que “*no existe poder político sin dominación*”<sup>265</sup>.

Por consecuencia, la gubernamentalidad es un proceso a través del que se ha desarrollado el poder, una manera que no se encasilla en una determinada expresión de poder, ni en una técnica particular de dominación, más bien es el constante desarrollo de lo que Foucault llama *arte de gobernar* que se retroalimenta e incrementa con sus prácticas, una racionalidad de la acción conforme a una finalidad. De esta manera, la reflexión se encauza hacia cómo la dominación se ha establecido en las prácticas gubernamentales, sus distintos objetivos, sus reglas generales, también la mirada del conjunto para “*gobernar de la mejor manera posible*”<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> Este fragmento es extraído del libro *Dits et écrits*, tomo IV. Éditions Gallimard, Paris 1994. Páginas 37-41.

<sup>266</sup> Foucault, M., *Naissance de la biopolitique* (1978-1979). Gallimard, Paris, 2004. Página 4.



Desde esta óptica, las prácticas del arte de gobernar se relacionan con crear las condiciones para que el fenómeno aparezca, iniciando el análisis no desde los universales (soberanía, libertad, historia, pueblo, etc.), sino que desde la experiencia de estos para demostrar a través de las prácticas cómo se presentan estas categorías. Por ello, la historia para Foucault exhibe en los límites de aquellos universales, que hay un tipo de racionalización, que junto a una determinada práctica supone la aplicación de un método, una técnica, una estrategia y una táctica, que se repite generando la memoria, por ejemplo de la locura.

Ahora, retomando la *razón de Estado* y la *razón gubernamental* que hemos abordado hasta aquí sólo de manera tangencial, es pertinente dar cuenta de sus implicancias, determinaciones y desplazamientos, apartando la idea de que éstas, corran por carriles absolutamente diferentes ya que dentro de su complejidad se superponen.

En este sentido, el Estado tiene al príncipe como protagonista del ejercicio del poder, quién experimenta ese poder a través de la ley de Dios, las leyes naturales o de los propios límites humanos que actúan como principio regulador de su poder. Aquel tipo de poder se manifiesta en la racionalidad jurídica del derecho público que es determinante para ejercer una racionalidad controlada, respecto de un Estado que tiene como condición “orgánica” su propia crisis, un estar frente ante los límites de su propio poder. En este sentido, las prácticas gubernamentales tienen al Estado como la estructura que permite ordenar la manera de gobernar, la cual se expresa ambiguamente, pues el Estado a partir del siglo XVI es la base para sostener las prácticas de gobierno, siendo paralelamente un fin que se construye constantemente; Foucault lo formula así:

*“La razón de Estado es precisamente una práctica o más bien una racionalización de una práctica que se situará entre un Estado presente ya establecido y un Estado presente por construir y crear. El arte de gobernar debe entonces fijar sus reglas y racionalizar sus maneras de hacer, proponiéndose cumplir el objetivo, de pasar del deber al ser del Estado. El deber hacer del gobernante es identificarse con el deber ser del Estado. El estado como tal que está establecido: es la ratio gubernamental, que permitirá de una manera reflexionar, razonar, calcular, para llegar a su máxima expresión.(...) Gobernar según el principio de la razón de Estado, es hacer un tipo de*

*Estado que pueda llegar a ser sólido y permanente, que pueda ser rico, que pueda ser fuerte frente a todo lo que le pueda destruir*<sup>267</sup>.

Las maneras de gobernar son las especificidades del Estado *por un parte*, expresadas en lo *económico*, allí donde el *mercantilismo* es más que una doctrina económica, ya que es una forma de gobernar que organiza la producción en los circuitos comerciales de acuerdo con, *primero*, el principio que versa sobre que el Estado debe *acumular para enriquecerse*; *segundo*, debe reforzar el *crecimiento de la población* y *tercero*, debe llegar a ser y mantenerse en un estado constante de *competencia* con las potencias extranjeras.

*Por otra parte*, la segunda forma de gobernar de la razón de Estado es tomar y *hacer cuerpo en la práctica*, a saber, supone la gestión interna del Estado *policial* para estructurar la reglamentación de un país según el modelo de una planificación urbana *ceñida* y la instalación de un *ejército* y una *diplomacia* permanente, que funcione como un aparato que tiene por objetivo sostener la pluralidad de los Estados en vistas de la posible amenaza imperial, provocando un cierto *equilibrio* o balanza entre los Estados.

Los puntos anteriores se encuentran interrelacionados, puesto que de su convergencia se origina el fortalecimiento del Estado, desarrollándose en el siglo XVII aquello que Foucault llama grandes tratados policiales que, tienen en común *reglamentaciones* donde el objetivo de la policía es casi infinito, teniendo entonces el Estado un doble cariz, manifestado *por un lado*, en sus relaciones respecto de sus *regulaciones internas*, pues Foucault sostiene que la *labor es infinita* y, *por otro lado*, están los *objetivos externos*, los cuales al estar en relación con *otros Estados* tienen *objetivos limitados*.

Entre los objetivos señalados la *competencia* actúa como bisagra, puesto que articula las relaciones entre Estados, con relación a la posibilidad de sostener el desequilibrio como base del equilibrio. El que gobierna bajo el horizonte de la competencia y de la amenaza, debe regular la vida de sus sujetos, su actividad económica, su producción, los precios para vender y comprar las mercancías. En la medida que existen

---

<sup>267</sup> Foucault, M., *Naissance de la biopolitique*. Editorial Gallimard, Paris 2004. Página 6.

unas relaciones externas donde la razón de Estado está limitada, aquello es correlativo a la falta de límites en el actuar interno del Estado policial, entre el siglo XVII e inicio del siglo XVIII.

En este espacio, surge la pregunta por cuáles son los límites de la razón de Estado, pues su carácter teológico y jurídico son lo más relevante. El aparato jurídico a partir del siglo XVI e inicios del XVII, se constituye como uno de los ejes que hace visible cierta transformación de la constitución del escenario de poder, la razón de Estado expresa en sus prácticas una novedad donde el derecho viene a poner un límite, a servir de apoyo a todos aquellos que ven como el Estado policial implacablemente aplasta ilimitadamente con su poder a los cuerpos de los condenados.

Surgen entonces, las teorías del derecho que dan origen a las leyes del reino, leyes que van a poner un límite al Estado policial y al rey, ya que el derecho está fuera de la razón de Estado, siendo el que pone límite a aquella. Aquí, el derecho natural se configura como un derecho que es (se quisiera) imprescriptible por ningún soberano, intransgredible bajo ninguna circunstancia, el cual se exterioriza en la teoría del contrato pactado entre los individuos para constituir al soberano que deberá cumplir una serie de cláusulas que el contrato explicita.

Es importante decir en este pasaje que para el autor francés es notable cómo en el proceso que va del siglo XVI al XVII en Francia e Inglaterra, se puede observar una tensión en el poder interno de la razón de Estado que se manifiesta en que el Estado policial y sus posibilidades ilimitadas, se encuentran ante el límite donde la teoría del derecho es la puesta en marcha de una tensión que descentraliza un poco el poder de la figura absoluta del rey.

Avanzando más hacia el siglo XVIII Foucault da cuenta del proceso que inicia la *razón gubernamental moderna* que, se caracteriza por una regulación interna de su racionalidad, *primero*, la limitación interna deja de ser una limitación de derecho sino que son las reglas las que no deben ser transgredidas, las cuales no impiden su transgresión por parte de algún gobierno, de tal modo que su vulneración no pone en tela de juicio la pérdida de los derechos, pues lo que está en juego es el carácter propio del gobierno en cuanto a su efectividad; *segundo*, la limitación intrínseca del arte de gobernar se relaciona con

principios que en cuanto son válidos en todas las circunstancias, tienen una huella relativamente uniforme, aún así, el problema consiste en cómo reconocer el límite que simultáneamente es de hecho y general donde el gobierno deberá imponerse a sí mismo sus límites; *tercero*, la limitación interna se refiere a dejar de lado la búsqueda de ello en los derechos naturales o fundados en una *palabra revelada*, sino que investigar sobre los objetivos internos de la propia razón gubernamental que para el autor francés, está en los *medios*, es decir, esta razón respeta estos límites no porque exista un razón externa sino porque dichos límites son funcionales a su ejercicio gubernamental como un cálculo para favorecer sus propios objetivos y como el mejor medio para conseguirlos; *cuarto*, la limitación general y de hecho también es un *intercambio* entre aquello que hay que hacer y eso que no es conveniente hacer, límite que no dejará huellas en los sujetos puesto que la parte que va a ser sometida es *la dosis de libertad que estará definitivamente reservada*. De este modo, se evita escindir a los sujetos entre la parte de la libertad reservada y otra parte de sumisión impuesta o concedida, de hecho el intercambio se establece en el terreno mismo de las prácticas gubernamentales entre lo que puede y no debe ser realizado, a saber, entre las cosas por realizar, los medios que implica y las cosas que no se realizarán.

De este modo, se abre un problema que para Foucault no se concentra en la pregunta por el lugar de los derechos fundamentales y cómo estos intercambian el dominio de la gubernamentalidad posible y el dominio de las libertades fundamentales, sino en que el intercambio se hará entre el hacer y lo que no hay que hacer, entendiendo aquello como la distinción que este realiza entre *esponte acta* y *agenda et non agenda*<sup>268</sup>; que corresponde a las actividades económicas gubernamentales, en cuanto éstas contribuyen a *aumentar la felicidad* -maximizando el placer y minimizando el dolor- que es el objetivo de toda acción política, puesto que el intercambio de áreas entre estas *tres clases*<sup>269</sup> varía según los tiempos y lugares, ya que la extensión de los actos espontáneos está en sintonía con el nivel y desarrollo económico de cada país. La lógica de esta limitación de hecho y general, se refiere a los objetivos gubernamentales en virtud de una razón en que ya no son los hombres quienes soberanamente elegirán, ya que lo que está en juego traspasa la

---

<sup>268</sup> En este punto el autor se refiere a Bentham.

<sup>269</sup> Salud, población y finanzas.

relación donde el gobierno de los hombres es la práctica en que unos son los que gobiernan y otros son los gobernados, pues se produce una *inflexión* que se expresa en una “*regulación interna*”, allí donde la limitación no es impuesta ni por uno ni por otro lado, sino que más bien es una *transacción*, en cuanto hay *acciones entre* una serie de conflictos, acuerdos, discusiones y concesiones recíprocas; todas ellas peripecias que convergen según nuestro autor en establecer un intercambio de hecho y general entre lo que se tiene que hacer y lo que no.

Desde esta visión, los *principios del derecho*<sup>270</sup> que podían limitar los excesos de poder del soberano por un principio externo, ahora en tiempos de la razón gubernamental que critica sus prácticas, desplaza el centro de gravedad desde el *derecho*, superando el énfasis puesto en la usurpación, en la legitimidad de la soberanía que predominó entre los siglos XVI y XVII, *para enfatizar que la razón gubernamental* toma el principio de *no gobernar demasiado* que, es el principio de regulación interna de los propios excesos de gubernamentalidad.

Este *límite* nace desde el interior de la razón gubernamental donde *el instrumento intelectual* que ha desplegado esta autolimitación es intrínseco a las operaciones de gobierno, pudiendo llegar a ser objeto de transacciones indefinidas expresadas en la *economía política*<sup>271</sup>; entendida por Foucault como un análisis de la circulación y producción de riquezas, aunque es consciente de que la “economía política” puede ser comprendida en sentido amplio como un método de gobierno susceptible de conducir a una nación hacia su prosperidad y también tiene en cuenta la noción de Rousseau que la concibe como una reflexión general sobre la organización, distribución y limitación del poder en una sociedad.

#### **4.2. Economía política y administración de la libertad**

Para Foucault la *economía política* en *primera* instancia es aquella que ha permitido que la razón gubernamental se autolimite. Esto significa que se diferencia del pensamiento

---

<sup>270</sup> Teórica y prácticamente.

<sup>271</sup> El autor es consciente que entre 1750 a 1820 la noción de economía política tiene una serie de variaciones semánticas.

jurídico del siglo XVI y XVII, pues no desarrolla la *razón de Estado* sino que la limita. En este sentido se forma en el *marco* mismo de los objetivos en que la razón de Estado fijó el arte de gobernar. La economía política busca el enriquecimiento del Estado, asegurando el modo justo y adecuado para ganar la competencia contra los otros Estados, proponiéndose mantener un cierto equilibrio para que la competencia tenga lugar.

En este pasaje, haciendo un contrapunto con Marx, se mantiene el interés por la *economía política* en cuanto a partir de ésta se puede comprender el punto ciego del fundamento que *legitima* la posibilidad de expropiación de la producción del trabajador y la acumulación ilimitada de ganancias que, va en detrimento progresivo del productor directo.

Por esto, Foucault coincide con Marx en que *la economía política*, es el *análisis de la circulación y la producción de las riquezas*, con la diferencia de que *el primero* de los autores sostiene que la economía política en cuanto busca la riqueza de los Estados limita la razón de estado, sin embargo, la diferencia anterior tiene un componente anacrónico pues la distinción que hace Foucault respecto a Marx supone evidencia histórica que *el segundo* de los autores, no tuvo; por ello, en la *deconstrucción* de la economía política que Marx realiza pone en evidencia que responde a una forma de gobierno en base a la concentración de capital, junto a los privilegios y consecuencias administrativas que de ello se desprenden, por lo tanto es una consecuencia lógica de este tipo de gobierno restringir al máximo el poder que se orienta sobre el horizonte del *bien común* que con diferentes matices se expresa en la razón de Estado.

En sintonía con lo anterior, *la economía política* no es una razón externa a la razón de Estado, pues dentro de este último esta forma de gobierno adquiere mayor *autonomía política*, lo que expresa en el planteamiento fisiocrático un poder político sin limitaciones, sin balances externos y sin fronteras que, es el despotismo: *un gobierno económico definido por la idea de un control total*.

Ahora bien, la economía política *reflexiona sobre las prácticas gubernamentales* mismas, superando la pregunta sobre su legitimidad e instalándose en un lugar distinto al que busca las *causas fundadas por el derecho*, para ocuparse de los efectos reales que tiene el ejercicio mismo de la gubernamentalidad.

Foucault sostiene que la singularidad de la economía política es que la *práctica gubernamental* no está forjada sobre derechos naturales previos sino que hay una cierta naturalidad en el ejercicio mismo de gobernar. Esto significa que esta naturalidad se encuentra en los objetivos de la acción gubernamental, una naturaleza inherente a la acción de gobernar que no es anterior, la cual es el objeto de estudio de la economía política, Foucault lo plantea así “[l]a naturaleza es algo que corre por debajo, a través del ejercicio mismo de la gubernamentalidad. (...) la hipodermis indispensable”<sup>272</sup>.

Así, la economía política es la primera forma que expresa la autolimitación de la razón gubernamental, pues se relaciona con el hecho de que si hay una naturaleza propia de las prácticas gubernamentales, esta razón deberá actuar en coherencia con dicha naturaleza, puesto que si va a contrapelo de aquella, por consecuencia cambia el criterio sobre el que se basan sus acciones, a saber, ya no es lo legítimo o ilegítimo sino el éxito o fracaso de las acciones gubernamentales.

De esta manera, los elementos novedosos que la economía introduce en el arte de gobernar son la autolimitación de la práctica gubernamental y la cuestión de la *verdad*, en el sentido de que *el arte de gobernar se pone en marcha* en función no de un criterio basado en lo bueno o malo, sino en producir una verdad, es decir, crear las condiciones de legitimidad de sus decisiones, expresándose para Foucault de la siguiente forma, “*un gobierno no sabe jamás del todo cuál es el riesgo de gobernar demasiado, o más aún, no sabe bien cómo gobernar sólo lo suficiente*”<sup>273</sup>.

Es desplazado el criterio del equilibrio equitativo y prudente que, encarnaba el modo de gobernar del príncipe por el binomio de máximo y mínimo del arte de gobernar, vinculado con la autolimitación por medio del principio de verdad que, es una de las zonas que Foucault resalta, pues a partir de este principio la economía política otorga una presunción ilimitada al Estado policial.

En este punto, el autor francés, señala que se instalan las bases fundamentales que convergen en un cierto régimen de verdad que es la articulación sobre una serie de prácticas de unos discursos que, *por un lado*, están ligados a principios de inteligibilidad y *por otro*

---

<sup>272</sup> Foucault, M., *Naissance de la biopolitique*. Editorial Gallimard, Paris 2004. Página 18.

<sup>273</sup> *Ibid.* P. 20.

*lado*, están conectados con el poder legislar en ciertas prácticas, estableciendo la legitimidad en base a la verdad y la falsedad. Régimen que constituye un dispositivo de saber-poder que opera en lo real marcando una bipolaridad entre política y economía.

Este nuevo régimen de verdad es el *liberalismo* entendido como una cierta oposición a la razón de Estado, al menos en el sentido que la modifica sin cuestionar sus cimientos.

### ***Liberalismo y arte de gobernar***

El *liberalismo* es comprendido por Foucault en sentido amplio en los siguientes puntos: A) se acepta que el gobierno tiene un límite que no pasa por un derecho externo; B) es una práctica que se orienta hacia encontrar los principios de limitación del gobierno, C) en sentido restringido es reducir al máximo las acciones gubernamentales; D) es el control sobre las definiciones de los métodos de transacción para poner en marcha las limitaciones de las prácticas de gobierno (constitución, parlamento, prensa, opinión, comisiones, investigaciones).

La razón gubernamental moderna desde el siglo XVIII ejercerá cada vez con mayor intensidad sobre los sujetos y las cosas, un gobierno que Foucault llama *república fenoménica de los intereses*, puesto que se refiere al *valor* en términos de utilidad y de las acciones del gobierno en una sociedad donde es el *intercambio*<sup>274</sup> aquello que determina el verdadero valor de las cosas.

En este contexto, la gubernamentalidad es un proceso político complejo que no debe confundirse con un sistema político o con una forma específica de Estado, puesto que se trata más bien de un *arte*, de una forma racional creciente de actuar conforme a un fin. El *arte de gobierno* comienza a desarrollarse con fuerza a partir del siglo XVI en que monta sobre una estructura de poder soberano, monárquico, las tecnologías disciplinarias reflejadas en el poder del Estado policial para luego desplegar la organización de sistemas

---

<sup>274</sup> Sobre el intercambio es interesante confrontar el presente análisis con el que hace Marx en *El capital*, pues en éste el autor de Tréveris pone en evidencia que el intercambio es fundamental para la economía política, en cuanto permite generar el valor como algo inherente a la mercancía en cuanto tal, de tal manera, que es no es el intercambio sino que la mercancía y el valor que esta genera, en que el intercambio es el medio para producir valor.



de control generalizados sobre la población, donde el Estado como centro decae ante el poder ampliado de la gubernamentalización que, traspasa las diferentes esferas de la sociedad, a saber, la razón gubernamental es el estado actual del proceso de despliegue del *biopoder* que convive con la administración de la *razón de Estado*.

En la razón de Estado predomina *el principio policial de gobierno*, en cambio en la razón gubernamental impera *el principio de seguridad* que se articula no por los saberes policiales de la sociedad disciplinaria, sino por los saberes de una nueva cientificidad del arte de gobernar, articuladas por la economía política. Esto significa que el despliegue de la razón gubernamental que usa como instrumento principal a la economía política, tiene como objetivo la eficacia y pertinencia de su actuar, allí donde los efectos propuestos corresponden a lo diseñado previamente en cuanto posibilidad.

De esta manera, la legitimidad de *la razón gubernamental* se produce por su propia práctica, por su despliegue en cuanto rendimiento de efectos deseados que para Foucault se materializan en las políticas de seguridad y de regulación, pero allende de esto en la *producción de subjetividad*, punto decisivo para dar cuenta de un avance en la profundidad del autor francés, en el sentido de mostrar cuáles son las prácticas de subordinación que estarían en la estructuración histórica de una forma de *gestión de sí*.

Esto último connota que hay un desplazamiento del Estado en el arte de gobernar, ya que aquel era mucho más predecible, en términos de que su poder era claro e incluso abrumador, sin embargo, la razón gubernamental despliega un poder menos centralizado, más eficaz y profundamente regulador, pues la función policial queda reducida a elementos secundarios. Para producir eficacia las estrategias disciplinarias son reemplazadas por las *tecnologías reguladoras* que Foucault llama *efectos de la economía política*.

Es un régimen en que se cruzan diversas prácticas que, sedimentan las relaciones sociales para constituir una realidad que se realiza históricamente cimentando un “horizonte de sentido” para las acciones, pero qué sucede cuando este horizonte pareciera atravesar el límite de toda realidad posible para fundirse con ella, qué pasa con la posibilidad de plantear una experiencia distinta cuando el estatuto del liberalismo parece gozar de identidad con el mejor sistema posible para el ser humano.

### 4.3. El ordoliberalismo y los cambios en el régimen de la libertad

Esta forma de pensamiento económico e histórico inicia su decantamiento al amparo de la escuela de Friburgo, fundándose sobre la base de establecer una estructura económica diferente que elabora una *teoría económica pura* y una *política económica pura* que, para Foucault corresponde a un arte de gobernar económico denominado como el *estilo económico*<sup>275</sup>, el cual se refiere al diseño de un sistema socio-económico global en una época determinada.

En este sentido, estos *economistas*<sup>276</sup> buscan establecer un *marco* propio para tamizar económicamente la realidad, distanciándose del naturalismo y hedonismo del liberalismo clásico y más aún, cuando se trata de establecer diferencias con relación al materialismo evolucionista de origen socialista y marxista.

Basados en una filosofía idealista y voluntarista de cuño kantiano, sostienen que nada les obliga salvo su espíritu, el cual a través de las categorías racionales les permite pensar y organizar el mundo con el objetivo de evaluar si determinadas leyes naturales o históricas son necesarias para luego arribar a la convicción de elaborar un *marco* económico de acuerdo a las aspiraciones humanas. A partir de lo dicho, surge rápidamente la pregunta por aquello que se está entendiendo por aspiración humana, la que se devela en el decurso mismo de esta exposición.

Para Foucault, la *Escuela de Friburgo*<sup>277</sup> epistemológica y políticamente busca la racionalidad económica que permite anular la irracionalidad social del capitalismo, condición que hace necesario definir los *campos de adversidad* para poder superarlos y focalizarse en ellos. En este territorio, nuestro autor define tres: A) definir un objetivo que es fundar un Estado a partir de *un espacio de libertad de asociaciones económicas*, objetivo que se revela desde 1948 pero que ya existía difusamente entre 1925 y 1930; B) en

---

<sup>275</sup> *Wirtschaftssystem*: sistema económico.

<sup>276</sup> Dentro del grupo de jóvenes economistas se encuentran Wilhelm Rüstow, Wilhelm Röpke e Walter Eucken, quienes comenzaron a tener influencia después de la crisis de 1929, convencidos aún más de que la crisis no fue producto del liberalismo económico, (oponiéndolos a la mayoría de economistas alemanes y extranjeros), sino que había sido producto de la instalación de políticas económicas alejadas del liberalismo. Cf., F. Bilger *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*. Texto expuesto en la 29ª reunión de trabajo de estudios del centro de estudios políticos y cívicos (C.E.P.E.C.). Paris, 1965.

<sup>277</sup> "*Freiburger Schule*": Walter Eucken (fundador de la Escuela y de la revista *Ordo*); Wilhelm Röpke es sin duda el más prolífico de los integrantes, gracias a él se dio a conocer en otros países la obra de otros integrantes de la escuela.

concordancia con este objetivo, lo que ellos debían hacer no era simplemente la definición simple de una serie de antagonistas, sino que en el fondo definir el *sistema general* con el que podrán enfrentar sus objetivos; C) en sintonía con los puntos previos, distribuir o redistribuir los recursos conceptuales y técnicos que están a su disposición, mientras no dejan de *observar* su objetivo.

A comienzos del siglo XX existían una serie de obstáculos para la instalación del liberalismo, siendo estos: A) una economía protegida, B) un socialismo de Estado, C) economía planificada y D) intervenciones de tipo keynesianas. Los que confluyen en dos puntos de resistencia teórico y especulativo para el neoliberalismo alemán: el *nazismo* y el sistema económico *keynesiano*.

Esto involucra que, los principales agentes de la escuela de Friburgo buscaron apertrecharse de un factor que no variara económica y políticamente, desplazando la diferencia fundamental entre socialismo y capitalismo, para levantar un elemento “inalterable”, antiliberal, antisocialista que, tiene su propia lógica y sus necesidades internas que los ordoliberales construyen en oposición a la experiencia del nazismo, ya que aquel materializa (según ellos) el acrecentamiento indefinido del poder estatal.

Foucault, cuestiona aquel razonamiento en cuanto que el nazismo es la puesta en marcha de un proceso de marchitamiento del Estado en el sentido de que si consideramos que un Estado se constituye por una estructura jurídica que funda el Estado de derecho, en la Alemania nacional-socialista, aquella había perdido su estatus fundacional, porque el fundamento que es el pueblo (*volk*) se constituyó como instrumento para conseguir determinados fines. El Estado nazista se encuentra descalificado, puesto que su organización de los aparatos estatales no estaba de acuerdo a una jerarquía de tipo administrativa en base al juego de autoridad y responsabilidad, sino que en base a la figura del Führer que jerarquizaba en torno a los valores de fidelidad y obediencia una organización verticalista.

La existencia de un aparato legislativo que regla las relaciones entre el todo y las partes, en función de la mediación entre “la comunidad” y el Führer, deja al Estado como mero instrumento, de esta forma el nazismo es la comunión del Estado capitalista y

burgués, pero más allá de ello, una de las observaciones más agudas del autor francés está expuesta en la siguiente cita:

*“Producen una sociedad en la cual los individuos son arrancados a su comunidad natural y reunidos los unos con los otros en una forma, de algún modo, plana y anónima que es aquella de la masa. El capitalismo ha producido la masa (...) produce por consecuencia, eso que Sombart<sup>278</sup> no llama exactamente unidimensionalidad<sup>279</sup>, pero que la define exactamente. El capitalismo y la sociedad burguesa privan a los individuos de comunicación directa e inmediata, los unos con los otros, obligándoles a comunicarse por medios de aparatos administrativos y centralizados. Reducen a los individuos al estado de átomos, de átomos sumisos a una autoridad, a una autoridad abstracta en la cual ellos no se reconocen. La sociedad capitalista igualmente obliga a los individuos a un consumismo masivo que tiene la función de uniformización y normalización”<sup>280</sup>.*

El nacional-socialismo es funcional al neoliberalismo alemán, ya que por oposición a aquel se puede instalar un *principio económico invariable* que supere la oposición de socialismo-capitalismo y la organización constitucional de los Estados, pues esta escuela creyó demostrar el vínculo ineluctable entre el nazismo y el crecimiento sin límites del Estado.

Por ello, nuestro autor sostiene que la *tecnificación del liberalismo* es el despliegue de una estrategia en que el arte liberal de gobernar se enfrenta a las propias consecuencias de su planteamiento, se intimida ante sus propias posibilidades, por lo cual intenta limitar aquel poder que proviene de su propio desarrollo. La estrategia implicó aplicar en la sociedad y en la economía, aquello que consideraron válido dentro de las ciencias naturales: la tecnificación de la gestión estatal, el control de la economía y la tecnificación en los mismos análisis de fenómenos económicos.

Aquello es lo que los ordoliberales llaman san simonismo (refiriéndose a Saint-Simon) que Foucault interpreta como un vértigo del arte liberal de gobernar, un ímpetu que los hizo buscar un esquema racional para la sociedad (propio de la naturaleza) un principio de organización que desembocó en el nazismo, Foucault lo dice con las siguientes palabras

---

<sup>278</sup> Werner Sombart es un economista y sociólogo alemán (1863-1941), considerado el líder de la "joven escuela histórica".

<sup>279</sup> Esta referencia es según mi perspectiva proviene del texto de Marcuse de 1964, pues más adelante Foucault usa el título completo para identificar un fenómeno similar al que conceptualiza el autor franckfurtiano en *El hombre unidimensional*.

<sup>280</sup> FOUCAULT: Op. cit. Página 117.

“[d]e Saint-Simon al nazismo, tienen por lo tanto el ciclo de una racionalidad que provoca las intervenciones, que causaron el acrecentamiento del Estado, crecimiento del Estado que supone la puesta en marcha de una administración que funciona ella misma según los tipos de racionalidad técnica, que constituyen precisamente la génesis del nazismo atravesando toda la historia del capitalismo desde hace dos siglos”<sup>281</sup>.

### ***La embestida ordoliberal***

En el liberalismo del siglo XVIII predominó una idea de mercado definido por el intercambio entre propietarios que, establecen una *equivalencia entre dos valores*<sup>282</sup> para llevar a cabo una operación comercial que necesitó del Estado, como garante del respeto hacia las libertades de los intercambistas, puesto que éste validaba la *equivalencia*. Desprendiéndose de ello que, el Estado liberal tuvo como baluarte de su acción el respeto hacia la propiedad individual y a las cosas que se producen, fortificando así las bases para que el mercado fuera un “lugar libre”.

En este escenario, el desplazamiento más importante que el ordoliberalismo realiza se refiere al lugar que ocupa la libertad en este nuevo *diseño de gobierno*. Esto connota que aquel principio de acción deja de estar en manos de la vigilancia del Estado, pues el nazismo es la excusa que hace *evidente* que ese diseño no funciona, que está obsoleto y es dañino para la humanidad, por lo cual los ordoliberales invierten el principio, poniendo como eje central *la libertad del mercado para regular al Estado* y no al contrario.

Este movimiento implica también cambiar el eje interno del mercado, por lo cual la equivalencia y el intercambio dejan de ser los elementos cruciales, pasando a ser la *competencia lo esencial*. El supuesto de lo anterior, es que el mercado sólo puede funcionar bien en base a la articulación de la plena y libre competencia, pues ésta permite la fijación y estabilidad de los precios, por lo cual incide directamente en la determinación de las magnitudes económicas. Este giro no sólo implica que el Estado se abstenga de controlar,

---

<sup>281</sup> *Ibíd.* P. 119.

<sup>282</sup> Resalto este punto, porque lo analizaré con mayor detención en lo sucesivo de esta investigación, puesto que me interesa confrontar las perspectivas de Marx con los planteamientos contemporáneos de la *Crítica del valor* que Jappe y otros autores, ponen en el tapete.

sino que debe intervenir para impedir que la competencia sea alterada por fenómenos como el monopolio.

Si para los liberales del siglo XVIII y XIX el principio económico se expresó en el *laissez-faire* deducido del intercambio y de la competencia, los ordoliberales *quiebran* dicha tradición profundizándola. Al remover las bases del *laissez-faire* aparece según Foucault la “*ingenuidad naturalista*”<sup>283</sup>, pues implica que el mercado puede regularse por el intercambio o por la competencia que, en ese orden de cosas se debe todavía a una suerte de donación natural, a un juego de la naturaleza.

El principio organizativo de *la competencia* no surge gracias a que ésta comporta naturalmente un dinamismo esencial, sino que es un privilegio formal, un principio de formalización que tiene su lógica, su estructura propia. Sus efectos no se ponen en marcha por respetar su lógica, sino por un juego entre las desigualdades, es decir, las consecuencias de la competencia aparecen bajo unas condiciones que son cuidadosa y artificialmente instaladas: “[l]a competencia es por lo tanto un objetivo histórico del arte gubernamental, no es una donación natural que se debe respetar”<sup>284</sup>.

### ***“Libertad” natural y producción de “libertad”***

Por consiguiente *el principio de acción*<sup>285</sup> de la *libertad* en el contexto de las transformaciones experimentadas en el tránsito del liberalismo al ordoliberalismo<sup>286</sup>, supera la relación en que el intercambio y la competencia estarían activadas por un dinamismo natural, pues no es el *laissez-faire* el motor que activa las relaciones sociales, al menos entendido como un *dejar hacer* que tendría un sustrato natural que permite llegar a un cierto equilibrio.

En este contexto la libertad todavía es el telón de fondo, en el sentido que su supuesto permite organizar las relaciones económicas, individuales y sociales a través de la

---

<sup>283</sup> En el texto original Foucault dice “*naïveté naturaliste*”.

<sup>284</sup> *Ibid.* P. 124.

<sup>285</sup> Con principio de acción me refiero al proceso que el diseño del ordoliberalismo pone en juego, a saber, la instalación de una forma de poder por sobre el Estado, en que la determinación de los precios del mercado es el escenario que tiene como motor esencial a la competencia, para poner en marcha la capacidad de libertad desde el poder de emprendimiento individual.

<sup>286</sup> Foucault usa como sinónimos ordoliberalismo y neoliberalismo alemán.

articulación de una “ciencia” que cimienta la relación entre aquello que se produce, el productor y el mercado, por medio de la instalación de un valor que iguala las diversas formas de trabajo con el objetivo de que aquel pueda ser intercambiable. La libertad se expresa fundamentalmente como intercambio de mercancías, amparándose en la libertad de apropiación individual, en el “*trabajador libre*”, en la *libertad de trabajo* y por supuesto en la libertad del mercado.

En este territorio, la *liberación* se expresa en aquellos que son capaces de hacer circular la producción, de tal modo que el retorno en dinero de lo que se vendió, se constituya en un nuevo proceso de producción, que permita nuevamente la circulación y, por ende, abastecer los medios necesarios para la existencia. Libertad y producción se encuentran directamente, pues aparentemente existe mayor libertad en cuanto el propietario de los medios de producción es capaz de tener mayor autonomía sobre el proceso de producción, en la medida que puede *disponer libremente* de lo que produce.

En cambio, en el neoliberalismo alemán el *principio de libertad* actúa ya no sólo como telón de fondo, sino que también como estructura o soporte para que el telón se instale. Para Foucault esto trae consigo una suerte de “desnaturalización” del mercado, puesto que sus fundamentos se desplazan más allá del intercambio y la competencia como elementos naturales, emergiendo de esta forma como condición de posibilidad la gestión de la propia libertad para regular los diversos ámbitos de la economía y de las relaciones sociales.

Esto se expresa en que la libertad no sólo es supuesto, sino que se constituye en un quehacer teórico-práctico en que *la ciencia que estudia el comportamiento de lo humano por excelencia* –la economía– se reestructura a sí misma y por consecuencia, influye en el habitar individual y social, poniendo la libertad del mercado como la construcción constante de un cimiento para toda *praxis individual de elección* posible

Desde esta óptica, hay que aclarar que los antecedentes de la conformación del ordoliberalismo fueron *por un lado*, la sujeción de los planes individuales al plan central del Estado y, *por otro lado*, la coordinación de esos planes a través de mecanismos de

precios; los que por separado fueron insuficientes para elaborar el *Wettbewerbsordnung*<sup>287</sup>, ya que el sistema económico debía organizar un *marco* con el mecanismo de precios para el Estado, de tal manera que el movimiento hacia lo económico también implicó realizar una transformación de la Constitución, enfocándola en el resguardo de algunas libertades esenciales que son *la de consumo, de producción y de intercambio*<sup>288</sup>.

A partir de ello, se instalan una serie de principios que se deben proteger: el *principio de apropiación privada* de los medios de producción, en cuanto es el fundamento del interés personal para el desarrollo de la producción, *las reglas de la libertad real y no solamente formal de los contratos*, el *mantenimiento de la estabilidad monetaria* y la *constancia de la política económica común* que, es condición de un cálculo económico racional de las cuotas de los sujetos y sobre todo, el principio fundamental según el cual toda medida de política económica, toda intervención debe obedecer al criterio de la realización de un sistema de precios de *competencia “perfecto”*.

Para Bilger<sup>289</sup>, curiosamente este sistema es el emplazamiento de una “*democracia económica auténtica*” pues todos los individuos lo determinan a través de su calidad de consumidores, influyendo en la variación de los precios, los que expresan el *como si* de un plebiscito permanente al que la producción y las empresas *se deben*, allí donde la ley del consumidor en el mercado, es la que el empresario debe obedecer.

Son estos principios los que fundamentan según la lógica de esta escuela que la *democracia económica* necesita fluir de acuerdo al principio de libertad que cobra más fuerza con un *Estado que no debe intervenir*<sup>290</sup> en los asuntos económicos, salvo que el interés general esté en juego, por supuesto entiéndase por interés general el sostén que permite el funcionamiento del *marco*.

Ello significa que en al caso *fortuito* de que aparezcan grupos de presión social, estos deben ser organizados en *consejos económicos sociales* que tendrán un carácter

---

<sup>287</sup> Este término alemán compuesto puede ser traducido por *actos de la competencia*.

<sup>288</sup> F. Bilger., *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*. Bureau d'études du C.E.P.E.C. 25 mayo, Paris 1965. Página 10.

<sup>289</sup> François Bilger (1934-2010) economista francés especialista en el tema del *ordoliberalismo*, el que tuvo la posibilidad de estar en Friburgo para corroborar en terreno sus planteamientos con los colaboradores directos de los protagonistas, además de haber entablado una correspondencia con Wilhelm Röpke.

<sup>290</sup> El argumento que esgrime Bilger, es que las intervenciones del Estado desordenarían la democracia, privilegiando los intereses de ciertas minorías.



consultivo, pues en definitiva los únicos que pueden ser consejeros reales del Estado son los científicos que están más allá de los intereses particulares.

El *marco* se refiere al escenario posible por medio del que se organiza la oposición, de tal forma que el marco mismo permanezca intacto, así en la estructura general que la escuela desarrolla, junto al análisis teórico primordial, deben estar consideradas las prácticas referidas a los instrumentos técnicos que se aplican para poner en juego el sistema: el *marco* y su puesta en marcha.

La política del Estado debe ser intensa en la organización del *marco* de la actividad económica, es decir, las estructuras físicas, demográficas, sociales, intelectuales, técnicas, políticas y jurídicas. Aquellas se deben enfocar en formar y transformar el orden de las cosas, sin dejar de lado las estructuras que se orientan a asegurar el desarrollo continuo en el seno mismo del proceso, por lo cual esta acción debe ser particularmente fuerte (de acuerdo al contexto en que se aplique) en los sectores económicos en dificultad y declive, para *integrarlos* progresivamente a la economía de mercado.

En sintonía con lo previo, la integración de la economía nacional con la internacional es un objetivo que debe ser perseguido con fuerza, considerando que aquel vínculo es el que dará dinamismo y continuidad al desarrollo económico, por ello las políticas económicas estructurales deben ir acompañadas de políticas sociológicas que al contrario de utilizar los progresos económicos para configurar un mundo más conforme a las aspiraciones humanas, deben buscar “una sociedad estructurada”, sirviendo así indirectamente a la economía de mercado, de tal suerte que la política sociológica estará destinada al ordenamiento del territorio en el sentido más extenso de éste y de crear una *política de desproletarización* para fomentar el ahorro privado y todas las formas de desarrollo de *capitalismo popular*.

Es inevitable pensar a modo de contrapunto que, lo que hoy entendemos como globalización es un fenómeno que fue en alguna medida pensado en aquella relación necesaria entre marco y proceso, pues la globalización –independientemente de los matices reflexivos que tiene- es la materialización de una estructura y un sentido que mira el mundo y los mundos posibles desde un tamiz economizante.

Esta última palabra, tiene una semántica que oscila entre el indicativo y la realización constante de algo, en este caso el indicativo se refiere al *marco* y la realización al *proceso productivo* como constante, desde donde podemos inferir que la globalización es la consecuencia lógica de la puesta en juego de los principios anteriormente mencionados que, aquí interpretamos como una *realización de la libertad*, exteriorizada como principio para articular la totalidad de un sistema político-económico que, privilegia la “libertad” en el siguiente orden de prioridades: la libertad de *producción* referente a los que tienen injerencia y son propietarios de los medios de producción, la libertad de *consumo* que se refiere fundamentalmente a los individuos y la libertad de *intercambio* referida a las relaciones sociales.

Ahora bien, retomando el diseño de los ordoliberales, estos consideran que la cantidad de *intervenciones* no debe ser parte del criterio de intervención, puesto que el régimen competitivo puede sufrir tanto de excesos como también de insuficiencia de intervenciones. La diversidad de situaciones históricas hacen imposible la elaboración de un catálogo preciso con instrumentos de política económica, por lo cual buscan sustituir la política financiera del Estado por una constante intervención legislativa donde sistemáticamente privilegian el poder judicial y legislativo por sobre el poder ejecutivo, para la instalación de sus políticas económicas.

Se perfilan entonces, los criterios de intervención de esta escuela, los que no responden a su naturaleza en cuanto tal sino al criterio de la *calidad*, pues toda intervención debe ser naturalmente eficaz con relación al fin que persigue pero también debe tener una *calidad suplementaria*, expresada en que debe ser *conforme* al régimen económico adoptado bajo amenaza de recibir tarde o temprano efectos “perversos”. De qué se trata esta *conformidad*, para Bilger existe la doble dimensión de ésta, pues *primero*, está la *estática* que responde al hecho de no dar lugar a ninguna forma de paralización del mecanismo de precios, ya que éste es “*la brújula indispensable de la vida económica*”<sup>291</sup> y, la *segunda*, es la *dinámica* que implica suprimir o no crear comportamientos económicos nocivos o antagónicos a los útiles.

---

<sup>291</sup> Es necesario recalcar que este pasaje responde a la doctrina liberal alemana hasta 1945. Cf. F. Bilger., *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*. Bureau d'études du C.E.P.E.C. 25 mayo, Paris 1965. Página 13.

Desde estas dimensiones en cuanto criterios de intervención, al menos la segunda debería estar en todas las acciones empleadas en este campo, sin dejar de lado que pueden haber intervenciones neutras que conviven perfectamente con el sistema; lo más relevante es que en cualquier caso se mantenga un cierto equilibrio y coherencia interna, entre la constancia de la eficacia y la política económica como un todo.

### ***Libertad natural y libertad real***

Reducir el juicio a que los protagonistas de la escuela de Friburgo pensaron de modo egoísta para obtener los réditos que les permitieran acceder a sus deseos de poder y acumulación, supone hasta cierto punto, una irresponsabilidad teórica pues se trata de hacer visible desde la conformación recíproca entre ideas y experiencia, el panorama en que pensamiento y acontecimiento, cimientan los procesos históricos en que las ideas de esta escuela van cobrando realidad.

Por consiguiente, el modelo ordoliberal no escapa al flujo de la historia, pues sus planteamientos daban respuestas en un contexto en que la estructura política pasaba de ser una economía para la guerra a una economía para la paz, a saber, la reconstrucción, la inflación, la depresión, el dirigismo y el mismo régimen hitleriano, requirieron de un análisis para elaborar esta doctrina; elementos que convergieron en que esta escuela estuviera convencida de *pasar de lo teórico a la constitución de los hechos*.

En un escenario en que los friburgianos eran minoría política, sabían que debían prepararse para un combate intelectual extenso, lo que no los desanimó, pues junto con formar a jóvenes profesores simpatizantes de sus ideas, atisbaron después de la guerra que distintos países tendieron al liberalismo, de tal forma lo que podía ser sólo una mera ilusión histórica se hace más cercano cuando Erhard<sup>292</sup>, también llamado *padre del milagro económico alemán* arriba en marzo de 1948 a ser el responsable de los asuntos económicos de Alemania.

---

<sup>292</sup> Ludwig Erhard (1897-1977) político liberal que más tarde fue canciller de Alemania. Designado por algunos como uno de los padres del "milagro económico alemán"; demócrata cristiano en sus convicciones teológico-políticas y, liberal en sus tendencias económicas.

La escuela había previsto un proceso paulatino que se acelera notablemente cuando Erhard decide inmediatamente después de su nombramiento formar un consejo científico, conformado en la mitad de sus plazas por friburgianos, quienes encauzan una reforma monetaria decisiva en la política económica, al mismo tiempo que materializan la revista “*ordo*”<sup>293</sup> que decididamente influye en los medios de comunicación masivos que luego estimulan la posibilidad de una comunidad activa en torno a la economía de libre mercado (Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft).

Sin duda este hecho, junto a una retahíla de elementos azarosos vinculados con la voluntad de los protagonistas de esta escuela, hacen que en un lapsus de veinte años esta doctrina económica sea compartida por una parte importante de los alemanes. Bilger lo describe del siguiente modo “[l]os liberales alemanes por tanto tienen mucho éxito en Alemania. En menos de veinte años, el pensamiento de un pequeño grupo de universitarios deviene una especie de credo nacional, incluso en aquellas capas de la población que se habituaron en otra parte, a ser definitivamente hostiles hacia la economía de mercado”<sup>294</sup>.

De esta forma, la *superación de la libertad natural por la libertad real*, supone hacerse cargo de una definición de aquellos conceptos, desde la perspectiva liberal económica. En este sentido, el mercado es la condición substancial para el despliegue de la libertad individual, entendiendo por ésta la capacidad que tiene el individuo de ser propietario, de satisfacer sus necesidades y de llegar a ser ciudadano. Por lo tanto, el mercado se constituye como motor del progreso, como posibilitador de que el ser humano avance hacia el sumo bien de ser libre, emergiendo la libertad como una especie de equilibrio entre la capacidad racional y los impulsos que, no dejan de estar sujetos a un orden mayor en que el mercado es el soporte de dichas libertades.

Libertades que tienen en última instancia a la naturaleza como fuente, por lo que es una condición inherente al hombre que, se precia de llegar a ser humano, pues naturalmente está impulsado a desarrollar su racionalidad y por supuesto morigerar sus impulsos a través

---

<sup>293</sup> Palabra que remite a orden, que alude a la revista fundada por Walter Eucken, quien se apoya en la filosofía neo-kantiana, enseñando a sus discípulos los principios lógicos de la filosofía de Kant, recibiendo también la influencia de Max Weber. Sus maestros inmediatos fueron Heinrich Dietzel y Hermann Schumacher. Junto a ello no hay que olvidar su amistad con Husserl, cuya teoría tiene influencia sobre su método económico. Cf., F. Bilger., *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*. Bureau d'études du C.E.P.E.C. 25 mayo, Paris 1965. Página 42-43.

<sup>294</sup> *Ibid.* P. 17.

de la moralidad. Es esta naturaleza, la que sitúa al hombre en un estado de vulnerabilidad y debilidad que se constituye como pasiones negativas, impulsos, patologías, violencia, excesos y descontrol, todas ellas expresiones de las consecuencias negativas que esta condición natural tiene, por ello la libertad natural no da garantías de ser “constructiva”, es necesario definirla, encauzarla, moldearla de acuerdo a criterios en que las diversas libertades puedan cohabitar un espacio común.

La libertad comporta entonces algo siniestro, desconocido, una presencia que emerge en la crisis misma que el poder contiene y administra, a saber, podríamos ensayar la idea de que el poder es el ejercicio teórico y práctico de generar las condiciones para administrar la libertad de acuerdo a las reglas del juego que las distintas visiones de mundo han desplegado históricamente. En este caso, en el escenario en que el liberalismo económico es el objetivo del análisis, el mercado a partir de la ley de la oferta y la demanda, despliega las reglas de un juego donde la libertad adquiere materialidad cuando el individuo intercambia su mercancía libremente.

El *libre trabajo*, teóricamente implica que el individuo es capaz de entrar al mercado para vender su trabajo pero con las reglas del juego ya mencionadas, patrón que desde el supuesto científico de la economía política iguala la labor productiva con un determinado *valor* que, se calcula con un filtro que resguarda los intereses de la concentración de los medios de producción, generando de esta forma una expropiación “necesaria” del tiempo, energía vital, producción y vida de quién ejerce la labor directa de producir. Hasta aquí, observamos que las reglas que usan criterios científicos para determinar la circulación de la libertad individual en el contexto del mercado, han sido desplegadas por una concepción de la libertad no sólo individual como anteriormente mencionamos, sino que convencida de que las bases de la libertad del hombre implican por definición un descontrol, una *hybris* (ὕβρις) que se presenta como amenaza y a la vez, como impulso vital para concretar los proyectos humanos.

Se desprende por lo tanto, el hecho de que la libertad está relacionada con estructuras de poder manifestadas en instituciones que orientan, resguardan, “disciplinan”, “controlan” y “aseguran” su porvenir; ejemplo de ello es el concepto de soberanía del pueblo que a la luz de *El contrato social* de Rousseau de 1762 expresa que la libertad nace

en el momento en que se consagra el vínculo entre los ciudadanos de una sociedad a través de la donación de parte de su libertad, para entrar en un régimen de deberes y derechos, donde se adquiere la *libertad convencional*.

En relación con aquel texto, es importante señalar que el autor devela espontáneamente en su argumentación una ambigüedad respecto a la libertad, pues *por una parte*, es la condición natural que permite que el hombre llegue a ser mejor en cuanto es el individuo el principal gestor de su libertad que, debe donar parte de sí para constituir un espacio para configurar con otros individuos el espacio de la *libertad convencional*; pero *por otra parte*, en el mismo proceso demostrativo del texto (entre el capítulo I y IV) exhibe que el concepto está sujeto en *primera instancia*, a la condición de un Estado libre y, más allá de aquello, a una suerte de orden divino que ampara la constitución de las demás libertades, la fórmula de Rousseau dice así "[e]ncontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato social"; agregando más adelante "[c]ada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo"<sup>295</sup>.

En este sentido Rousseau pone sobre el tapete que la libertad del convencionalismo social implica la moralidad, es decir, una cierta memoria de que la libertad está sujeta a una estructura mayor dada por la sociedad, el Estado y en última instancia Dios, en cuanto estos son soportes para que la libertad se haga realidad, es decir, ésta debe ser encauzada a través de un pacto y de instituciones que resguarden el orden mayor para luego favorecer los diversos átomos de dicho orden. Así, la libertad natural puede entenderse como una condición ontológica del ser humano, como algo dado, como un elemento que viene desplegado en la existencia misma en cuanto parte del proyecto que, todo hombre civilizado debe desarrollar.

Retomando el argumento inicial, la *libertad real* se refiere al proceso de decantamiento de la noción enmarcada en el proyecto del "*milagro económico alemán*",

---

<sup>295</sup> Rousseau, J. J., *El contrato social*. Ediciones el Aleph. Página 14-15. (versión PDF)

pues el ordoliberalismo marca una diferencia con relación a su antecesor histórico, la cual se sostiene en una profunda desconfianza hacia el Estado como interventor y planificador económico-político<sup>296</sup>, aún así, según nuestra perspectiva el desplazamiento quizás más importante está en la supuesta *desnaturalización* de la matriz teórico-práctica que, tiene como eje la interpretación del concepto de libertad para comprender el orden político-económico.

La *desnaturalización de la libertad* por parte del neoliberalismo alemán que Foucault propone, nos parece problemática, por lo que en este sentido *primero*, hay que despejar la naturaleza relacionada con los orígenes teóricos de la escuela de Friburgo, los que se sustentan en los postulados de Kant, relación que Bilger refrenda en el texto mencionado. Este vínculo señala que el sujeto racional busca la realización de la libertad que para Kant supone el proceso reflexivo de constitución del sujeto racional que, se constituye cuando es capaz de dar contenido a su voluntad, en cuanto expresa esa racionalidad en un proyecto común.

En esta perspectiva, la naturaleza como objeto de conocimiento se constituye como un fenómeno en constante manifestación, cognoscible por la estructura racional que abre la posibilidad de acceder en parte a la cosa en sí misma. La naturaleza es aquello, que se descubre en el momento de erigir a la facultad de la razón, como posibilidad de conocer *la cosa en sí* que está en constante manifestación a través de los fenómenos.

Vinculado a lo anterior, se encuentra lo que según nuestra visión está en juego en el problema de la desnaturalización de la libertad, pues en el ámbito de lo humano Kant propone que la naturaleza supone un *telos* entendido como propósito y finalidad y de ello se desprende que el ser humano avanza hacia mejor, puesto que tiene la capacidad racional de ver en el escenario de la historia, la clave ético-política que se expresa en el ejercicio público de la razón que se constituye en un espacio de *interesse* que, tiene el carácter de producir un sujeto que revisa constantemente su proceso crítico al asumir que está inmerso en una comunidad donde la diferencia es lo que prima.

Por consecuencia, al sostener la desnaturalización de la libertad habría que tener presente lo advertido anteriormente, pues son elementos importantes a la hora de considerar

---

<sup>296</sup> Tesis que es rebatida por Foucault.

aquella formulación. Desde aquel tamiz, si consideramos que el neoliberalismo alemán tiene una raigambre neo-kantiana, en términos de alternar una búsqueda entre lo teórico y lo práctico, observamos que “la naturaleza humana se cumple en el proyecto de esta escuela”, ya que en términos de proyectos personales y *trascendentales*, aquella se materializa, *por una parte*, en que los individuos buscaron ser sujetos autónomos y, *por otra parte*, porque vieron desde la perspectiva histórico-político y social, la posibilidad de un proyecto que corrigiera los errores de la especie, para mantenerla en un constante avance hacia mejor, que sin embargo, reduce elementos fundamentales del planteamiento de Kant.

Sin embargo, más allá de lo expresado, la razón fundamental para desplegar la problemática se sustenta en el atribuir al liberalismo, el supuesto de una libertad natural que contiene un elemento que es imposible de controlar del todo, una desmesura inmanente, lo cual no significa que aquel supuesto signifique dejar la libertad en un territorio de “libre circulación”, puesto que justamente los proyectos políticos en general, se han empeñado en producir una *moralización de la libertad* o la libertad supone una cierta moralización.

Este punto es crucial, pues apoya la idea de que el *ordoliberalismo* no sólo no desnaturaliza la libertad en su proyecto económico-político, sino que profundiza la naturaleza de aquella. Se trata de comprender la ambigüedad de la “naturaleza” de la libertad, para luego administrar los recursos conceptuales y prácticos que en un territorio histórico adverso, pondrá en acción el “milagro económico alemán”, que es la puesta en marcha de un *marco* para la administración de la “libertad”. Por supuesto, esto no significa que la interpretación del concepto de libertad desplegada en este proyecto, tenga la suficiente profundidad que el concepto requiere y que la teoría de Kant necesita, pero es la concretización de una interpretación sobre el concepto de libertad, que se articula como un modelo que pretende ser una respuesta omnicomprensiva, desde una *matriz economizante*.

Desde este prisma, las transformaciones del concepto de libertad en el tránsito que va desde el liberalismo al neoliberalismo, suponen que el *primero naturaliza la libertad* como libertad individual controlada, apareciendo de esta forma la contradicción entre la libertad como un elemento que el *régimen de verdad*<sup>297</sup> debe producir, la cual se materializa

---

<sup>297</sup> Noción que utiliza Foucault en el texto *Nacimiento de la biopolítica, un régime vrai*.



como el corazón del liberalismo en cuanto *producción de libertad*, es decir, como generación de una estructura de poder en que la libertad es el dispositivo de legitimación.

Con esto, no queremos decir que la libertad no existe ni tampoco que exista una preconcepción de aquella, que requiere ser revelada, sino que es preciso analizar y hacer visibles las condiciones sobre las que la “libertad” se está presentando. Las formas de habitarla que se proponen, para levantar una experiencia crítica y alternativas, de experiencias teóricas de frente a las inducciones respecto de la libertad, que se manifiestan en el *como si de la liberación*, que se materializa en la elección individualizante de la revolución consumista.

### ***Libertad de producción y producción de libertad***

Es innegable que el liberalismo político constituye avances en el ámbito de los derechos individuales, pues genera las condiciones para la convivencia entre diferentes tipos de libertades, las que están priorizadas de acuerdo al siguiente orden: mercado, comprador-vendedor, propiedad privada, reunión y expresión (si el caso lo amerita). De esta forma, si usamos la metáfora de *la máquina productiva de la libertad*, ésta tendría como materia prima las expresiones de libertad que están a su alcance (que ya están enunciadas más arriba), sin embargo en la medida que se intensifica el *consumo de libertad* por consiguiente debe reponer, reintegrar y reproducir la libertad que debe pasar por los distintos procesos de la producción.

En este punto, no podemos dejar de considerar que estamos hablando del liberalismo económico y de cómo las prácticas liberales se expresan históricamente, por consiguiente la metáfora de la fábrica de libertades, supone que el Estado todavía es el supervisor, el vigilante interno-externo que resguarda la producción de libertades. Esto significa que, la fábrica (de libertades) está en el marco de un aparato jurídico formal que resguarda la producción de acuerdo a la ley de la oferta y demanda, del principio de intercambio de mercancías, de la competencia y del trabajo libre como factores fundamentales del proceso de producción. El dueño de los medios de producción es el gerente general, quién decide y diseña la forma en que se llevará a cabo el régimen

productivo interno de la fábrica. Por último, los trabajadores son los que producen y ponen en marcha con distintas labores en el proceso productivo, la elaboración de la mercancía de la libertad.

La fábrica consume las libertades y produce mercancías que tienen por objetivo satisfacer las necesidades, medios y fines de un mercado en constante expansión, por lo cual debe producir la libertad con sus diversas aplicaciones, de tal modo que los diseñadores de la producción deben pensar en una estructura para que dicha libertad sea encauzada, a saber, los lugares de almacenamiento de la mercancía, los lugares de distribución, los medios de transporte, las pérdidas inherentes a todo proceso productivo, los balances claros para controlar los flujos de dinero y la apertura de nuevos mercados.

El mismo proceso productivo de la libertad hace que la mercancía como tal empiece a estrechar sus posibilidades de intercambio, no sólo porque no hay novedad sino porque en el momento en que la fábrica productora de libertades, prevé las posibilidades de compra y venta del producto, aquel por tanto ha perdido parte de sus cualidades, generando por consecuencia un desgaste del producto por su consumo natural, generando entonces la *necesidad de nuevas formas de libertad*.

El proceso de producción aumenta sus niveles de forma exponencial, ampliando la demanda y extendiendo la relación entre diversos mercados. La industrialización se despliega bajo la égida de la libertad de intercambio que permite el desarrollo de los seres humanos, donde estos son libres para vender su trabajo sobre la ley “siempre objetiva” de la oferta y la demanda. La industria integra a las libertades tradicionales, las libertades individuales y ciudadanas, vinculadas con mantener limitadas las intervenciones del Estado, tanto en su relación con los derechos individuales, como con el mercado en cuanto promotor del progreso.

Este proceso constituye la industrialización de la libertad, transformándose nuevamente, superándose a sí misma, pues redobla su proceso de expansión territorial en dos grandes sentidos, el *primero*, en un proceso de integración de técnicas de las informaciones que se profundiza constantemente y, el *segundo*, en las consecuencias que ello tiene en la multiplicación de necesidades.

Esto implica que, la libertad se profundiza en cuanto posibilidades técnicas de desarrollo de la producción y simultáneamente, en el acceso a la satisfacción de necesidades y deseos que estrechan la relación entre el principio de insatisfacción y la realización de la necesidad y del placer; desencadenando en esta *operación* la realización múltiple de la libertad expresada en los siguientes puntos: A) en el proceso productivo destinado al desarrollo del mercado y de la *humanidad*, B) en cuanto modo de regulación de la vida individual, estatal y social, C) como proceso de elección constante referido a la construcción de la subjetividad y D) desde la instalación de un horizonte *superproductivo* que es el tránsito hacia el sumo bien que, expresa de forma sutil elementos teológicos propios de las religiones judeo-cristianas.

En este panorama, la libertad se refleja en *posibilidades de acción* ilimitadas que ponen en juego el potencial humano y sus posibilidades de destrucción, abriendo en un contexto social distinto, la paradoja originaria de este concepto, valor, *telos*, salvación, fundamento, trascendental, etc.

#### **4.4. Sobre el concepto de libertad en Hayek**

Ciertamente este autor es fundamental para el neoliberalismo pues repiensa técnica y teóricamente la economía como el horizonte de comprensión sobre el cual construir un nuevo mundo que esté “a salvo” de los universales impuestos que, se prestan para intereses contingentes de grupos a los cuales no les interesa la *verdadera libertad*. En este punto el autor sostiene que *la libertad*<sup>298</sup> *es la esencia de occidente*, idea que se ha reinstaurado después de una larga disputa con los dogmas ideológicos de origen marxista.

Por consiguiente, la idea de que el neoliberalismo es un conjunto de prácticas múltiples y dispersas que no responden a un proyecto de *humanidad* se disuelve, pues esta ideología contiene un proyecto expresado en la *reconstrucción moral*<sup>299</sup> de los pueblos del mundo que carecen de fundamentos y convicciones sólidas, nutridas por dirigentes

---

<sup>298</sup> Cf. Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*. Traducción José Vicente Torrente. Editor digital loto (versión pdf), 1960. Pág. 29-30

<sup>299</sup> *Ibid.*, Pág. 30-31

desilusionados y esmerados en la construcción de “mundos mejores”, engendrados sobre la base de la falta de comprensión de la dinámica propia de la *civilización*<sup>300</sup> occidental.

Hayek sostiene que, el *espíritu de libre iniciativa* es el corazón de la *evolución libre*, aquel es la substancia del ser humano para llegar a un régimen de libertad que se distingue de un sistema de compulsión, de esta forma el autor plantea que la libertad es “*el privilegio y la responsabilidad de determinar su propia conducta dentro de un previo y decidido esquema de derechos y deberes*”<sup>301</sup>.

En este ámbito, el autor aunque reconoce su formación de economista y se propone restablecer con la mayor amplitud posible la *filosofía de la libertad*, esto es, se avoca a la reconstrucción de principios con validez universal para sentar los criterios que permitan dilucidar si ciertas medidas son o no coherentes con un régimen de libertad. Esto implica generar un principio filosófico, no un programa político, pues éste surgirá de la aplicación de aquel principio que por supuesto no deja de lado el constante perfeccionamiento de las instituciones.

La libertad por lo tanto, es la fuente y condición de la mayoría de los valores morales, a su vez, es la fuente del progreso, pues si es restringida se obstaculizan y restringen las posibilidades de acción y del progreso.

El austriaco, reconoce la falta de un significado común del concepto de libertad, de esta manera el *estado de libertad*<sup>302</sup> es la condición de los hombres en virtud de la que la coacción de unos hombres sobre otros queda reducida al mínimo; esta es la concepción con la que el autor operará.

De ello surge que, la condición descrita se refiere a la *libertad individual*, por lo cual la acción política en este sentido se concentrará en evitar lo más posible sino completamente, cualquier intervención en el ejercicio de la libertad<sup>303</sup>. Por ello, la libertad remite a una cosa precisa en la medida que es un estado apetecible, deseable, que varía en grado pero no en clase.

---

<sup>300</sup> *Ibíd.* P. 123. El autor plantea que la civilización comienza cuando el individuo al perseguir sus fines, sobrepasa los límites de su ignorancia, aprovechándose de conocimientos que tenía.

<sup>301</sup> *Ibíd.* P. 37.

<sup>302</sup> El autor usará como sinónimos las palabras *freedom* y *liberty*.

<sup>303</sup> El hombre libre en este sentido, es el que tiene amparo jurídico, es decir, el que no es esclavo, en cuanto puede tomar decisiones por sí mismo.

Respecto de este último punto, la libertad es un valor que se busca sólo entre los hombres, de tal manera que independientemente de las percepciones que cada uno tenga, por el momento particular que esté viviendo y por la historia de vida particular, la libertad se mantiene como una condición permanente. Las acciones libres dependen de la disposición que tenga cada individuo sobre las vías de acción, en sintonía con sus intenciones presentes o de si alguien tiene la posibilidad de intervenir en sus planes.

Así, para Hayek *la libertad*<sup>304</sup> supone un ámbito privado asegurado desde el que el individuo tiene la certeza de la no intervención. En este sentido la *libertad política* en que existe una especie de “libertad colectiva”, donde un grupo de hombres se da su propio gobierno, para el austriaco no asegura la existencia de la libertad individual, a saber, un pueblo libre no es necesariamente un pueblo de hombres libres, pues por ejemplo la elección del gobierno no asegura la libertad y por consecuencia no todo régimen elegido por el pueblo supone la libertad. Razón por la que es necesario mantener la diferencia entre libertad individual y libertad política.

Para Hayek, la *libertad interior* (“metafísica” o también “subjetiva”) se encuentra más emparentada con la libertad individual, por lo cual tienden a confundirse. Esta libertad se refiere a la capacidad del individuo para actuar conforme a convicciones, basadas en su razón y voluntad y no por impulsos pasajeros o pasiones momentáneas, a partir de las cuales las “pasiones” traicionan el raciocinio del individuo. A partir de esta relación, podemos develar la diferencia entre la libertad y las coacciones que supone la “libertad interior” que, implica el temple e inteligencia para actuar racionalmente; pero también se puede apreciar la complementación de aquellas, para el ejercicio de una libertad más integral, la que según el autor no es necesaria, en cuanto se es libre individualmente con independencia de la eficacia entre la libertad y la libertad interior.

*La libertad como poder*, entendida como el hacer lo que uno quiere o el elegir entre diferentes opciones es para Hayek una de las más peligrosas, pues supone una cierta omnipotencia que contrasta con la libertad individual que necesita de un orden social para

---

<sup>304</sup> En este pasaje, el autor alude a la libertad como el estar libre de algo que no es deseable, *free of*, pero también a las libertades que no responden al concepto que el considera esencial, a saber, la “*libertad política*” (reproduzco las comillas del autor), entendida como la participación de los hombres en su propio gobierno, en la legislación y, en el control de la legislación; para el autor, aquello implica la aplicación de su concepto a un contexto colectivo, una “libertad colectiva” (mantengo las comillas que Hayek usa).

funcionar. Este tipo de libertad se ha usado para fortalecer un poder colectivo que atropella la libertad individual, de tal modo que la *libertad real* se aleja de las limitaciones que implican el impedimento para que los hombres actúen. Por lo tanto, se podría definir apresuradamente la libertad como ausencia de limitaciones y coacciones para actuar, sin embargo los mismos argumentos podrían ser usados para sostener la libertad como *poder hacer* efectivamente lo que uno quiere.

Por ende, el autor plantea que en la *confusión* de la *libertad* con el *poder*, se produce el mal entendido de *concebirla como una reivindicación de la distribución de la riqueza*, pues si bien libertad y riqueza son deseables, aún así, son dos cosas diferentes, ya que el que yo sea dueño de mi mismo o no y que tenga múltiples o pocas oportunidades, para Hayek son elementos absolutamente distintos, agregando que para elaborar una definición más clara de la libertad, se debe evitar concebir la noción desde un tipo de libertad que sea *bueno o malo* para todos, expresando: “*la libertad debe ser deseable aunque no todas las personas obtengan ventajas de ella*”<sup>305</sup>.

Luego, el autor afirma que la libertad no significa la posesión de toda clase de bienes y el estar exento de males, por lo cual podemos seguir siendo libres pero desgraciados, allí expone el ejemplo de que un vagabundo puede ser mucho más libre en su constante improvisación para subsistir que el soldado que cumple el servicio militar forzado. Insiste en la necesidad de saber cuál es la libertad más deseable, en la necesidad de distinguir las distintas libertades, dejando claro que le repele la búsqueda de un elemento común entre las diversas libertades, calificándolo como un *realismo filosófico crudo*.

Hayek frente a las críticas que califican su concepto como libertad negativa, no se desmarca de aquello, sosteniendo que si la libertad se define como *ausencia de obstáculos*<sup>306</sup>, tal noción es compartida por ideas centrales de occidente como son la paz, la seguridad o la tranquilidad. De ello se desprende para él, que la libertad sólo puede constituirse en algo *positivo* a través de las acciones individuales, pues no nos asegura oportunidades especiales pero sí deja a nuestro arbitrio el uso que le daremos en las circunstancias en las que estemos. Ahora, aunque los usos de la libertad pueden ser muchos

---

<sup>305</sup> *Ibid.* P. 101.

<sup>306</sup> El autor hace notar que la ausencia de obstáculos, se refiere a la coacción de otros, que impidan o limiten las acciones del individuo.

la libertad es una, ésta aparece cuando falta, desde la ausencia, materializándose en los privilegios o exenciones que individuos y grupos tienen, mientras otros permanecen esclavizados.

Realiza una distinción interesante entre libertad y libertades, pues la *primera* corresponde a la condición en virtud de la que se puede hacer todo lo que no esté prohibido por las reglas generales y, las *segundas*, suponen prohibir todo aquello que no está explícitamente permitido. La distinción entre *libertad y esclavitud*<sup>307</sup> produce una valoración del carácter de la libertad incluso con sus componentes negativos.

### ***Libertad, civilización y conocimiento***

En este sentido, para el autor, la coacción se relaciona con las intervenciones autoritarias de un individuo o grupo sobre el ambiente en el cual una comunidad o un particular deben tomar decisiones, planteando que la coacción es mala puesto que elimina la capacidad del individuo o grupo para poder tomar decisiones por sí mismos, sin embargo, la coacción no se puede evitar totalmente, por lo cual las *sociedades libres* han dado al Estado el rol monopólico de proteger contra la coacción.

Hasta aquí, se hace necesario explorar según el autor austriaco, aquello que entendemos por civilización, la cual entiende como el resultado de la persecución individual de los fines para aprovecharse de los conocimientos que antes no se tenían. En este campo, el resultado de la civilización no implica que seamos plenamente conscientes del modo en que este proceso ha llegado a constituirse, aquí el autor hace uso del recurso del principio socrático de la ignorancia, en cuanto elemento indescifrable del todo, hasta cierto punto incognoscible que es parte inherente de la civilización. En relación con ello, luego pone en escena, que si bien en cierta medida el hombre es gestor de la civilización, a su vez, no somos gestores totales del funcionamiento y construcción de aquella. Califica como falsa la idea de que la civilización sea el resultado de una preconcepción humana que

---

<sup>307</sup> Hayek remite a la antigua Grecia, en que había cuatro derechos que se conferían a los libertos de la esclavitud, que son, *uno*, la manumisión de ser parte legal de la comunidad, *dos*, inmunidad frente a un arresto arbitrario, *tres*, derecho a trabajar en lo que él deseara y, *cuatro*, el traslado de un punto a otro de acuerdo a su elección. Condiciones que en su mayoría, contienen los elementos, que en el siglo XVIII y XIX serán considerados parte de la libertad.

luego se aplica para crear y elaborar el mundo que habitamos, pues este tipo de concepciones son producto de un intelectualismo que no ve la diferencia entre razón y naturaleza, entre razón y experiencia, de lo cual se desprende que muchas veces el resultado del progreso no se relaciona con lo previsto por nuestra razón.

Para Hayek en el progreso de la civilización existen dos elementos que guían las acciones individuales de forma consciente para que éste logre sus fines, *primero*, la mente humana es producto de la civilización en la que el hombre ha crecido, de la cual él desconoce muchos aspectos que la constituyen (hábitos, convenciones, lenguajes, valores, etc.); *segundo*, el conocimiento que cualquier individuo manipula para obtener los resultados deseados, supone que una buena parte de aquel sea desconocido para él mismo. De esta forma, dice el autor “[e]l conocimiento existe únicamente como conocimiento individual”<sup>308</sup> por lo cual el conocimiento social es una mera metáfora.

En este horizonte, para Hayek la civilización es un medio para que cada individuo satisfaga sus deseos y logre sus fines, aportando directa o indirectamente a la consecución de las finalidades de los otros; curiosamente después de desarrollar el argumento previo, el autor austriaco dice que en gran medida los deseos que el hombre tiene por destruir la civilización, se deben a que no comprende lo que él está haciendo en ella.

También sostiene el hecho de que la ciencia moderna al multiplicar los conocimientos, esto no significa que salgamos progresivamente de la ignorancia, sino que permanecemos aún más en ella, puesto que en cuanto se abren nuevos *reinos de la ignorancia*, aquello trae consigo las complejidades de comprender el vasto mundo que se extiende cada vez más, pues proporcionalmente al aumentar el conocimiento se hace más pequeña la capacidad de comprenderlo.

De este modo, la combinación entre conocimiento y aptitud, no surge como producto de una *deliberación consensuada* donde un grupo de personas busca una solución, Hayek lo dice así “*es el producto de individualidades que imitan a aquellos que han logrado más éxito en su existencia al guiarse por signos o símbolos tales como los precios*

---

<sup>308</sup> *Ibíd.* P. 133.



*obtenidos por sus productos o por expresiones de estima moral o estética al observar determinadas normas de conducta*”<sup>309</sup>.

En seguida, el autor austriaco plantea el vínculo de lo imprevisible de la libertad, pues esta relación permite la noción de lo impronosticable, que nos lleva a la posibilidad de lograr nuestros objetivos, puesto que el hombre debe enfrentarse a la realidad de que las casualidades son parte determinante de sus logros o fracasos. De esta forma, el ser humano deberá correr muchos riesgos para conseguir sus objetivos, es más, las distintas instituciones de la libertad son unas que se mueven en el ámbito de posibilidades estimativas y no de certezas, junto a las que se han erigido las experiencias más valoradas, que generan las reglas a las cuales adherirse y que contienen el mejor servicio en general, sin saber las consecuencias que traerá consigo el seguir estas reglas en cada caso.

Por consiguiente, Hayek expresa que la libertad es la renuncia al control de los esfuerzos individuales, pues la libertad no es en cada caso prever, tampoco neutralizar. Por consecuencia, la libertad no es sólo generar casos predecibles en los cuales se sabe de antemano que los resultados serán buenos, pues esto no es el sentido de la libertad. Justamente la imprevisibilidad de la libertad es parte de su esencia, ya que contiene en si la multiplicidad, de tal modo que si fuera predecible ya no podríamos hablar de *libertad*. Es este carácter impredecible, que en algunos casos puede ser indeseable, lo que constituye la posibilidad de que obtengamos los resultados deseables que la libertad implica, es decir, los desarrollos y oportunidades que trae consigo.

Para Hayek que la libertad conlleve una cantidad importante de usos negativos no es un argumento en contra de aquella, sino todo lo contrario, pues en esta misma posibilidad se encuentran más elementos positivos que negativos que el autor enuncia del siguiente modo “*[n]uestra fe en la libertad no descansa en resultados previsibles en circunstancias especiales, sino que en la creencia de que a fin de cuentas, dejará libres para el bien más fuerzas que para el mal*”<sup>310</sup>.

Junto a una *creencia* irrestricta en esta forma de libertad se devela en el discurso del autor que, el límite de la libertad es su propia práctica, a saber, es el ejercicio de la libertad

---

<sup>309</sup> *Ibid.* P. 153.

<sup>310</sup> *Ibid.* P. 165.

lo que sostiene la dimensión más pura de ésta o la libertad no es sino una *praxis*, por lo cual el limitar el accionar de un individuo es un error. La libertad más importante por lo tanto, no es la que una persona podría usar particularmente, sino la que otro puede usar en beneficio de la sociedad, no obstante, no es la cantidad de individuos libres lo que da valor a la libertad, ya que podrán existir grupos particulares que la ejercen y un gran número que no lo haga, pues lo importante es que exista el ejercicio como tal. Destaca el autor, que si el énfasis de la libertad se pone en la mayoría, aquello generará una sociedad estancada. Así, podemos ver que el argumento del autor desplaza la idea de una libertad como bien común, por una forma particularizada de ésta, en cuanto lo importante es que el uso de la libertad no tenga límites prácticos.

### ***Orden espontáneo y competencia***

A partir de la idea de que la civilización contiene en buena parte elementos que son impredecibles que, están vinculados con el potencial e incertidumbre que la misma libertad posee, el autor sostiene que el hombre vive un proceso de adaptación maquinal en el que aparecen nuevas formas de organización, patrones y recursos a los que los esfuerzos individuales se van adhiriendo. Por ello, las instituciones y sus instrumentos serán reformulados de acuerdo a las necesidades que surjan de las nuevas circunstancias, siendo algunos de estos cambios meras reformulaciones temporales y otros permanentes, lo importante es que “[e]n tales “formaciones” espontáneas se encarna una percepción de las leyes generales que gobiernan la naturaleza”<sup>311</sup>. Lo relevante es que a partir de este proceso surge la acumulación de conocimiento que, concentra la experiencia para dar origen a las reglas genéricas que serán transmitidas de persona a persona.

En este pasaje, la investigación científica es la puesta en marcha de elementos provenientes del azar que, se conjugan con los hábitos, intuiciones y el genio individual que requieren de la libertad para dar a luz nuevos conocimientos, no obstante, la libertad es fundamental no sólo por su uso intelectual, pues la utilización de aquella en las cosas

---

<sup>311</sup> *Ibid.* P. 174.

humildes también es valorable, por cuanto *es su práctica en todas las dimensiones de la vida, lo que le da sentido.*

Ahora bien, las sociedades libres se caracterizan por una multiplicidad de fines, los que se multiplican constantemente en cuanto los individuos ejercen su *libre acción*. Esto supone que también los valores cambian, apelando a la capacidad de adaptación que los individuos tienen, en última instancia destinados a la *perpetuación de la especie*. Por ello, es la evolución lo que determina la capacidad de adaptación y con ello, los fines y valores de la especie que hacen que un grupo prospere o se extinga, dependiendo tanto del código de ética que tengan, como de la adaptación a las condiciones materiales que han desarrollado.

En este campo, la *competencia* es la base del *proceso de selección*, extendiéndose a todos los niveles del quehacer del hombre, pues está en sintonía con la colaboración y la organización, las que junto al esfuerzo individual son parte de las coordinaciones necesarias para lograr los fines que la competencia implica. El problema se expresa en que algunos grupos, asociaciones u organizaciones buscan impedir el ejercicio libre de la competencia por medio de la concentración de poder o por las acciones monopolistas que, frenan la competencia para la creación de nuevos conocimientos. En este contexto, el autor concibe *la razón como medio para el control y la predicción*, pero el desarrollo debe permanecer libre del control de la razón.

### ***Reglas generales y ley***

Las reglas generales tienen por objetivo desarticular la coacción tanto individual como la del Estado, así las reglas generales que una sociedad libre debe desplegar no obligan a los individuos salvo las obligaciones respectivas hacia el Estado. Las sanciones de las reglas se refieren por lo tanto a impedir que los individuos no hagan determinadas acciones y que cumplan otras a las que se comprometieron voluntariamente. El autor

reconoce que existen algunas coacciones inevitables, como las del pago tributario al Estado, el servicio militar<sup>312</sup>, entre otras.

Remitiéndose a Savigny<sup>313</sup> el austriaco pone en el tapete que la *ley de la libertad* se refiere a las *reglas* en virtud de las que *el ser libre, tiene una frontera invisible para desarrollar su actividad individual*. Aquí, es preciso señalar que es el *derecho* el que permite el *desarrollo del ser libre*, el cual no necesariamente cumple los preceptos de la ética, pues se da en la realidad que la aplicación de ciertas reglas de derecho no son morales; aquí Hayek se propone precisar qué condiciones son las que le dan al derecho el ser la *ciencia de la libertad*.

Por consecuencia, el autor aclara que la *abstracción* se produce cuando entre diversas circunstancias existen algunas cosas en común a las que el individuo responde de la misma forma, de allí que el hombre se rija por reglas abstractas antes de poder explicitarlas y formularlas. La diferencia entre los mandatos específicos y la ley supone que los *primeros*, corresponden a normas que gobiernan la conducta que requieren de una persona que la formule, mientras que la *ley*, aunque en general es acatada no requiere de la explicitación de una persona, distinguiéndose por su generalidad y abstracción. De este modo, la ley es un mandato que sirve de regla general pero que no responde a una circunstancia particular, aún cuando progresivamente va concretándose. El mandato junto con implicar la referencia a la persona que lo ejerce, no deja espacio para que la persona afectada por ello tenga la posibilidad de usar su preferencias; en cambio la ley ideal entrega información para que la persona pueda tomar su *decisión*.

Surge de esta manera que los mandatos son ordenes específicas que deben cumplirse, las que coexisten con las leyes, en cuanto punto de referencia que da la libertad a cada uno para buscar las formas de conseguir sus fines. No obstante, las reglas generales aplicadas a todos de igual forma, pueden ir en contra de la libertad, pero lo que salvaguarda de esta consecuencia, es que estas reglas deben ser aplicables tanto a gobernantes como a gobernados. Para Hayek, lo que hace que *las leyes sean libres* es que *refieren aspectos abstractos que dan la libertad a los individuos para tomar decisiones en la consecución de*

---

<sup>312</sup> Con relación a este punto, el autor piensa que un tiempo determinado del servicio militar, es una forma de ayudar a modelar las conductas.

<sup>313</sup> Friedrich Karl von Savigny (1869-1771) jurista alemán, fundador de la escuela histórica del derecho alemán.

*sus fines*, lo que contrasta con la ley que tiene aspectos demasiado específicos que en el fondo responden a ejercer la opresión. La principal causa de la *decadencia de la libertad* según Hayek, se encuentra en la confusión entre los tipos de ley aludidos y la falta de credibilidad en el *imperio de la ley*<sup>314</sup>, puesto que esto significa la inconsistencia entre las leyes que se promulgan y su puesta en marcha.

### ***La división del conocimiento, libertad y ley***

La división del conocimiento implica asegurar en una esfera conocida que el conocimiento (concreto y único) de los individuos puede ser utilizado de la mejor manera posible. En este ámbito la ley le dice al individuo con qué hechos puede contar para determinar las acciones a realizar y hacer predecibles en un rango determinado las consecuencias de sus acciones; por lo tanto, permite prever qué consecuencias de las acciones son las que podrá utilizar, haciendo hincapié en que el individuo es quién puede generar y concretar sus decisiones en base a un conocimiento que él tiene o que puede llegar a conocer. De este modo, no puede ser parte del proceso de decisión, ninguna consecuencia que esté más allá de las previsiones que el individuo pueda realizar, aquello *le quita al individuo la posibilidad de decidir*. Por consiguiente, las reglas deben señalar las consecuencias que el individuo debe tener en cuenta y cuáles no.

La ley debe entonces, ser una facilitación para las acciones del individuo de acuerdo a su propio conocimiento, al cual se suman conocimientos pasados en que los hombres actuaron conforme a esas normas. Que los individuos participen en normas generales supone un tipo de *división de conocimiento* donde aquel despliega las circunstancias particulares que la ley relaciona con un marco social permanente, sobre el que las acciones individuales se realizan. Ello significa, que aquellas leyes han sido producto de una serie de adecuaciones más o menos conscientes, que generación tras generación, han decantado en una regla que se legitima por su uso.

---

<sup>314</sup> Hayek aclara el concepto de imperio de la ley, descartando que se “reduzca” al poder que ejercen unos hombre sobre otros, porque en una sociedad libre, el gobierno no tiene ese poder. Al ciudadano, no se le puede imponer una postura, sin que éste tenga algo que decir y hacer, en términos de haber escogido sus fines y, los medios para realizarlo, en sintonía con la ley. Puede estar sujeto al imperio, en cuanto existen disposiciones generales que debe cumplir, sin excepciones, en que los tribunales son meramente medios, de una ley que los trasciende.

Las leyes deben tener la característica de servir para el cumplimiento de los fines individuales, por esto más que abundar en detalles que no les son propios deben ser una carta de navegación que constituya el norte de cada individuo, por lo cual las leyes deben buscar el *beneficio de la mayoría*.

Para Hayek la libertad individual moderna aparece en Inglaterra en el siglo XVII, nace producto de la lucha por el poder, más que de una planificación. El autor entiende libertad en este pasaje, como la condición general de un pueblo y no como la condición especial de un grupo, clase o secta que gozaba de ciertas licencias. En ese país se valoró la idea de ley medieval, la cual es fundamental para el desarrollo de la libertad individual en cuanto la ley es el soporte que le quita al Estado la posibilidad de abolir la ley, ya que ello implicaba tirar por la borda la justicia misma e incluso era un *pecado contra Dios*<sup>315</sup>. La ley tenía un carácter consuetudinario y sagrado que, no permitía a los reyes intervenir en ella, sino solo aplicarla, ya que sólo con el desarrollo del poder legislativo se creó la posibilidad de crear las leyes.

El austriaco comprende que la *recepción inglesa*<sup>316</sup> de las ideas de la revolución francesa son malos entendidos en torno a la noción de libertad que, vienen desde el medioevo desarrollándose en U.K., pues los franceses la comprenden sobre principios racionales en que los hombres la llevan a cabo de acuerdo al bien común y no sujeta a leyes, como en el caso de los republicanos. Este momento es para Hayek, la instalación de la libertad política francesa por sobre la libertad individual inglesa.

### ***Libertad de contratación derecho y mercado***

Para Hayek la libertad de contratación es importante para la libertad individual, por lo que hay que superar los malos entendidos que la relacionan con la regulación y protección excesiva por parte de la autoridad, pues para que los contratos se cumplan (el autor recalca que incluso aquello no es deseable) se trata de que la permisividad de una acción particular está sujeta a normas generales y no depende de la aprobación específica

---

<sup>315</sup> Ibid. P. 792. Revisar también la nota seis de esta página.

<sup>316</sup> Hayek habla explícitamente de Bentham y de Price. Cf., *Ibid.*, Pág. 846

de una autoridad, es decir, la legitimidad del contrato y del pacto dependen del establecimiento de normas que sean conocidas, generales, iguales y no por el resguardo particular de un gobierno.

La *obligatoriedad de los contratos* desde esta visión es algo que define la ley, la cual tiene la labor de ver las consecuencias en caso de que no se cumpla lo pactado; si el individuo puede usar los diversos tipos de contratos en su favor de acuerdo a normas generales, entonces para el autor se está respetando el imperio de la ley.

Ahora bien, el austriaco vuelve a la idea de que hay normas que no han sido deliberadas por ningún legislador, elemento que es inherente a todas las escuelas de derecho, mostrando que la diferencia crucial entre derecho natural y derecho positivista está en que *el primero*, intenta buscar respuestas y soluciones en la divinidad y en la razón humana, mientras que *el segundo*, no busca respuesta de este tipo puesto que *la ley es la expresión de la voluntad humana*. Desde esta diferencia, el autor hace una crítica al derecho positivista, por cuanto aquel nutre la identificación del *estado de derecho (Rechtsstaat)* con el Estado. Esto converge paulatinamente en una identificación del legislador con la ley, que llega a su expresión más clara en la revolución bolchevique y en el nacional-socialismo, pues en éstas *la libertad individual se restringe por la libertad de la colectividad*<sup>317</sup>. Esto último, es una de las razones por las que Hayek se distancia del positivismo jurídico y se acerca al concepto de ley inglés (antes de la influencia francesa), ya que la ley debe tener un halo metafísico, por lo cual las reglas generales no dependen de un Estado ni de un legislador particular, de lo que se desprende el problema de la interpretación de las leyes.

Desde este panorama para el austriaco, la democracia puede vivir si mantiene el imperio de la ley, cuestión que es demostrada por el resurgimiento de las teorías de derecho natural después de la segunda guerra en Alemania.

El mercado es el principio rector del progreso, en cuanto es el medio eficiente de distribución de la mano de obra entre las industrias, empresas, en las diversas regiones. Aquello se expresa en *la doctrina de una política global de salarios* que deben ser definidos de acuerdo a un criterio unificador, donde obviamente no son los obreros los que toman aquella decisión. Esto supone, que la fijación de los salarios por parte de la

---

<sup>317</sup> Sobre esta idea Hayek recurre a los postulados de Kelsen H., (1881-1973), a la obra *Vom Wesen und Wert der Demokratie* de 1920.

autoridad, responde a un concepto de *justicia indeterminable* y no a la fuerza del mercado, ya que este último de modo impersonal fija los salarios, pues si no fuera así las instituciones públicas fijarían los precios (mercancías, servicios, etc.). Esto último implica un criterio arbitrario, puesto que *en materia de justicia no existe objetividad posible*, ya que de este modo el Estado controla los precios, la producción, los empleos y las organizaciones obreras, las cuales estarán aún más quebrantadas, en cuanto serán instrumentos dóciles de la autoridad. Así, se hace necesario para el autor restablecer el imperio de la ley, con el objetivo de que pueda ser aplicado por los parlamentos y por los gobiernos. De esta manera, el problema se resuelve con la prohibición de recurrir a la violencia, salvo en aquellos casos en que hay que respetar preceptos generales y abstractos, en que todos están obligados.

En este contexto, la competencia tiene un rol clave dentro de la noción de mercado que Hayek levanta, pues pone en marcha un proceso de descubrimiento de hechos que permiten dar dinamismo al mercado, comprendiendo que aquel por medio de la competencia produce conocimiento, allí donde *los precios son los portadores de información valiosísima para saber cuáles son las necesidades del individuo*, cito a Hayek:

*“La utilización del conocimiento, ampliamente disperso en una sociedad que tenga una distribución extensiva del trabajo, no puede descansar en el hecho de que los individuos conozcan todos los usos particulares a los cuales pueden aplicarse las cosas que les son familiares dentro de su propio medio ambiente individual. Los precios dirigen su atención a aquello que vale la pena descubrir respecto de lo que el mercado ofrece en materia de ciertos bienes y servicios. Esto significa que las combinaciones de conocimientos y habilidades individuales —en alguna medida, siempre únicas—, que el mercado permite usar, no constituyen, ni siquiera en una mera primera instancia, un conocimiento de los hechos que los individuos puedan registrar y comunicar, si alguna autoridad así lo solicitase. El conocimiento al cual me refiero consiste más bien en una capacidad para descubrir las circunstancias especiales, lo que sólo será efectivo si los poseedores de este conocimiento son informados por el mercado acerca de qué clase de bienes o servicios son requeridos y cuál es la urgencia de esta necesidad”<sup>318</sup>.*

---

<sup>318</sup> Hayek, F., *La competencia como proceso de descubrimiento*. Conferencia pronunciada por el autor en Chicago el 29 de marzo de 1968, en la Philadelphia Society. Que en este caso es reproducida por el CEP como un homenaje público. Pág. 5. (versión pdf)



El conocimiento al que el austriaco se refiere responde a la lógica del libre mercado, como base para el tránsito de las libertades individuales, entendidas desde la matriz de la oferta y demanda, donde por supuesto cada uno adquiere, consume y compra lo que necesita, pues *los precios son la fuente de información esencial* para identificar las necesidades y los cambios que aquellas tienen en el tiempo: el precio es el axioma que permite erigir y dar estabilidad, al sistema neoliberal. El *orden espontáneo*, que el mercado crea, no garantiza lo que la opinión general considera como necesidades más importantes, no es una economía en sentido estricto, pues no asigna deliberadamente recursos a un fin común donde se determina una escala común de prioridades, con el objetivo de decidir cuáles necesidades son prioritarias y cuáles no, como en el caso del socialismo. Éste, para Hayek es un error, pues allí sólo el organizador puede participar en el diseño de la economía, por lo que todos los miembros de ésta deben guiarse por lo que él decida. De lo que se trata en el *orden espontáneo* o *catalaxia*<sup>319</sup> es: A) el conocimiento que se usa en el mercado es aquel que poseen todos sus miembros y B) sirve a los fines de los individuos, incluido todos sus desacuerdos.

El autor nos previene de que si bien aquel orden no tiene una finalidad particular, puede aportar -azarosamente- a la obtención de los fines particulares individuales, por consiguiente aunque la acción racional sólo es posible en un mundo absolutamente ordenado, sólo a nivel general se puede decir que los objetivos individuales podrían ser conseguidos, sin embargo, no se puede adelantar sobre qué fines particulares serán favorecidos y cuáles no. Por ende, Hayek sostiene que se puede establecer a grandes rasgos que no hay un objetivo común, pero sí que esta *técnica de ordenamiento* tiene un *patrón abstracto* que, es explicitable hasta cierto punto, por lo cual emerge la pregunta por qué clase de *orden*<sup>320</sup> provoca la competencia.

En relación con la pregunta, Hayek cree que no existe un equilibrio en términos económicos e incluso va más allá, no existe un orden, pero si existe un cierto *tipo ideal de*

---

<sup>319</sup> Se llama así, a la teoría *praxeológica* (metodología que se preocupa de la estructura lógica de la acción humana), que estudia cómo el mercado libre fija los precios y el intercambio, en el contexto del mecanismo de orden espontáneo, que se produce por lo general, sin que haya planificación o intervención. Hayek utiliza *katallasso* (καταλλάσσω), que significa no sólo *intercambio*, sino que también *admitir en la comunidad* y *pasar de enemigo a amigo*.

<sup>320</sup> Este orden se sustenta en que las transacciones, que los individuos pueden hacer con otros miembros de la sociedad, pueden ser satisfechas en su mayoría, idea que está influenciada por la noción de *la mano invisible* de Smith, en cuanto hay una regulación por parte de este órgano, de los precios hasta en los últimos detalles.

*orden* que se puede conseguir en alto grado. El *mercado* logra un ajuste mutuo de los planes individuales, también garantiza que todo lo que se produzca será hecho por la gente que puede producirlo a menor precio y todo producto será vendido a un precio inferior de aquel que no fue producido.

En este escenario, algunos podrán aumentar considerablemente sus ganancias si sus costos son bajos, por lo cual la combinación de mercaderías permitirá generar esta dinámica a través de un método conocido, ganancias que no serían tales en el caso de que hubiera una autoridad central que condujera este proceso. El mercado con su sistema competitivo tiene por objetivo la difícil tarea de buscar la forma más eficiente de satisfacer las necesidades de los consumidores con bienes de mejor calidad y con el menor precio posible; el austriaco lo enuncia así:

*“[e]l mercado deja, en gran medida, la combinación particular de bienes y su distribución entre los individuos a circunstancias imprevisibles y, en este sentido, a la casualidad. Esto es, según lo había comprendido ya Adam Smith, como si hubiéramos aceptado participar en un juego, parcialmente de habilidad y también, en parte, de suerte. Este juego competitivo, al precio de dejar a la casualidad, en alguna medida, la cuota de cada individuo, garantiza que el equivalente real de lo que resultará ser su cuota será tan grande como sepamos hacerlo”<sup>321</sup>.*

El juego no es de suma cero, sino que en cuanto aumenta el pozo aumenta la posibilidad de compartirlo, *dejando las tajadas individuales del pozo, en gran medida a la suerte*. Desde esta óptica, el *máximo* del mercado como *orden activado por la competencia*, supone asegurar el mayor despliegue de oportunidades de desarrollo del individuo donde las cuotas de cada uno, están sujetas en gran parte a la casualidad, pues no existe una escala de valores unívoca. Pues aquel orden, no corresponde a una economía que pretende satisfacer las necesidades con ciertas prioridades, expresadas en las decisiones gubernamentales para corregir los precios, bajo el criterio de la “justicia social”, ya que el austriaco sostiene que este concepto se ha prestado en todas sus expresiones a la protección de ciertos grupos, para mantenerse en una determinada posición social; pero más allá de ello, aquella fórmula destruye los principios del mercado, en el sentido de que por las

---

<sup>321</sup> *Ibíd.* P. 9

características imprevisibles de aquel, se producen cambios que suponen que la tajada relativa o absoluta de algunos será rebajada, aunque los afectados no sean responsables de ello.

Por lo tanto, *todo*<sup>322</sup> ajuste económico se debe a *razones impredecibles* donde el uso de los mecanismos de precios es la *representación*, es la señal de aquello que los individuos han llegado a ser, no por su accionar directo, no por su responsabilidad, pues la adaptación del sistema se manifiesta en el cambio de las remuneraciones, que es la activación concreta de este movimiento, que los individuos padecen y del cual no son directamente responsables.

Los *precios indican*, no cómo se debe actuar sino *que se debe hacer*, de tal forma que en un mundo en constante cambio, para mantener la riqueza en un nivel determinado, se debe modificar incesantemente la orientación de los esfuerzos de las personas, en cuanto aumentar los ingresos de unas actividades y disminuir los de otras. Aquello es necesario en un sistema más o menos estable para mantener la corriente regular de ingresos. Hayek señala con relación a la libertad de competencia en los países subdesarrollados: “*hay además otra razón por la cual la mayor libertad de competencia parece ser más importante en tales países que en otros más avanzados. Esta es, que los cambios requeridos en los hábitos y costumbres tendrán lugar sólo si algunos pocos, que desean y son capaces de experimentar con métodos nuevos, consiguen que la mayoría se vea, por necesidad, obligada a seguirlos, y si son capaces, al mismo tiempo, de mostrarle a esa mayoría el camino a seguir. El necesario proceso de descubrimiento será impedido u obstaculizado si la mayoría logra mantener a la minoría sujeta a los hábitos tradicionales*”<sup>323</sup>.

La *competencia* de este modo, para el austriaco constituye una *coacción impersonal*<sup>324</sup> que, obliga a los individuos a cambiar su estilo de vida más que cualquier otro medio, precepto o mandato.

---

<sup>322</sup> Mantengo las cursivas que usa el austriaco.

<sup>323</sup> *Ibid.* P. 12

<sup>324</sup> Término propuesto por el autor., Cf., *Ibid.* P. 12

#### 4.5. *El neoliberalismo norteamericano*

El giro del ordoliberalismo expresado en el cambio de las prioridades entre Estado y Mercado suponen que este último regula al Estado, acción que es tomada y profundizada por el neoliberalismo norteamericano, puesto que aquel acentúa el rol donde la economía de mercado es el principio de acción del Estado.

Para Foucault, el ordoliberalismo al poner como eje de la vida social al mercado, implicó salir de la inocencia naturalista, ya que en la práctica junto con la elaboración de un campo de adversidad, la estrategia del ordoliberalismo se relaciona con profundizar el diseño en que la economía ejerce un poder más sólido, el cual paralelamente traspasa las barreras ideológicas que los Estados históricamente han puesto.

Por ello, el *marco* se constituye como condición reflexiva para erigir un diseño económico de la sociedad donde no se deja nada al azar, no se permiten las manos invisibles, ni buenos salvajes, ni tampoco *laissez-faire* que, puedan ser núcleos no pensados por el modelo. En los albores del ordoliberalismo, Eucken se preguntaba por cuál era el punto de encuentro entre la historia y la economía política, proponiendo de este modo un vínculo entre historia y método económico que se materializó en una exploración que se concentró en estudiar la historia económica para buscar los equilibrios económicos e investigar los métodos que los produjeran.

Desde esta perspectiva, el neoliberalismo supera de cierto modo el naturalismo de la economía clásica, desplegando las acciones encauzadas hacia la producción de las herramientas teórico-prácticas para profundizar la *competencia* como motor del dinamismo del mercado que, en el liberalismo económico clásico fue un supuesto natural del mercado como lugar del intercambio.

La *competencia* es el factor decisivo que debe ser parte de *la producción del arte de gobernar*, por lo cual se desprenden dos contrasentidos que merecen la atención, el *primero*, se relaciona con que el *intercambio* requiere de relaciones simétricas entre los individuos y paralelamente la competencia produce desigualdad; el *segundo* se orienta a que el principio de “no gobernar demasiado” en su fase de profundización -ordoliberalista- no sólo desplaza al Estado y el afán policial de aquel, sino que llega a un punto en que lo

minimiza y debilita para constituirlo como instrumento de gobierno con y para el mercado: producir las bases siempre perfectibles de la competencia hacia la *competencia pura*, una *competencia autorreferente*, la competencia de la competencia, *la competencia como condición de la existencia económica*.

Hasta aquí, observamos que la razón gubernamental de estas prácticas supone una fusión, un enlace, una superposición entre el mercado y el gobierno, pues el *marco* es central, en la medida que aquel “deja de ser natural” y pasa a ser parte de la construcción permanente de la producción de la *razón* humana.

El contexto en que nace el neoliberalismo<sup>325</sup> norteamericano tiene elementos comunes al alemán y al francés, puesto que el ambiente estaba recargado de ideas que se oponen a las políticas keynesianas que estaban inmersas en el llamado *New Deal*, implementado entre los años 1933 y 1934 por Roosevelt, siendo justamente en 1934 el año en que se escribe el primer texto del neoliberalismo norteamericano, escrito por Simons en la Escuela de Chicago. A ello le sigue el plan Beveridge que se hizo durante la segunda guerra mundial que, tuvo como alcance más importante la elaboración de un seguro social que tenía por objetivo reinvertir los recursos de la comunidad en ella misma, a partir de una idea de economía planificada que permitiera a los ciudadanos salir de la indigencia y junto con aquello, hacer que los recursos de las familias fueran reinvertidos en un consumo que dinamizara la economía.

Por lo visto, existe un punto común entre estos tipos de neoliberalismo que, se orienta en el sentido de levantar críticas y políticas económicas en contra de aquellos elementos que resguardan al Estado y la sociedad, el intervencionismo, planificación, dirigismo. Por lo tanto, arribamos al diseño de una estructura en que ya no hay falta de regulación del Estado, sino que *es el mercado el que regula las distintas esferas de lo humano*.

---

<sup>325</sup>Con relación a la distinción entre liberalismo europeo y norteamericano, de acuerdo a Foucault, el *primero*, implica una razón de Estado preexistente, en cambio el *segundo*, tiene una motivación usualmente económica, reflejada en el proceso de independencia de Estados Unidos, ejemplo de ello, es el *Boston Tea Party* del 16 de diciembre de 1773, en que un grupo de colonos vestidos de indígenas, lanzaron al mar un cargamento de té de la compañía de las Indias, que el gobierno Inglés escarmentó con leyes represivas, que luego motivaron el primer parlamento en septiembre de 1774 en Filadelfia. Esto significa, según nuestro autor, que el liberalismo tiene un rol similar al alemán en 1948, pues el liberalismo promueve políticas que regulan al Estado y no lo contrario, cuestión que para Foucault determina el nacimiento del *neoliberalismo norteamericano*.

Existen dos elementos que para Foucault distinguen el estudio y acción del neoliberalismo norteamericano, *uno*, es la teoría del *capital humano* y, *otro*, es el estudio de la criminalidad y la delincuencia. A partir de estos, nosotros nos detendremos fundamentalmente en el primero, ya que éste a nuestro juicio, supone el vector fundamental *del trabajo*.

La primera teorización nace desde la consideración por parte de los economistas norteamericanos de que los planteamientos de los economistas clásicos son deficientes con relación al *trabajo*<sup>326</sup>, pues aquellos lo reducen al factor tiempo, neutralizando sus potencialidades, de tal manera que los neoliberales sagazmente visualizan en aquello un “problema que se debe corregir”. Por ello, producen un nuevo giro sobre el trabajo, concibiéndolo como un factor netamente económico, lo cual significa que el trabajo al ser una actividad humana nos conduce a saber qué implica éste para el trabajador y cuáles son las condiciones sobre las que el trabajador realiza su actividad, es decir, el trabajo contiene información que es menester manejar eficazmente.

Por consiguiente, se configura una estratagema a través de la cual se invierte un elemento que ya era desventajoso para el trabajador: el *salario* se convierte en *ingreso*. Esto es un cambio clave, pues el producto del trabajo y el esfuerzo del trabajador se convierten en un rendimiento del capital, en una renta de este último, lo cual materializa “por arte de magia” que el capital sea el que produce el trabajo. Así, ya no es el trabajo el que genera las mercancías que permiten la acumulación inherente al capital, sino que de acuerdo a este giro económico-político, es el capital el que origina el trabajo.

Aquello produce una transformación del neoliberalismo, pues con ello se adentra en materias que estaban fuera de sus dominios y abre nuevos ámbitos para que el *marco* económico, pueda extenderse y profundizarse.

En primera instancia, vemos que el análisis de la economía clásica se centra en el proceso de producción, de intercambio y de consumo, dentro de una sociedad determinada, mientras que para la corriente neoliberal norteamericana la directriz se orienta hacia la

---

<sup>326</sup>En torno a este concepto Foucault analiza el planteamiento de Ricardo y de Keynes, en que esta actividad es reducida a un factor cuantitativo

naturaleza de aquellos procesos y cómo se distribuyen los recursos con respecto a *finés*<sup>327</sup> contrapuestos, a saber, la forma de asignar *recursos* escasos a actividades que no generan acumulación, requiere de un análisis económico para observar como el individuo hace uso de aquellos con fines que son excluyentes entre sí. De esta forma, el objetivo de la economía se desplaza, Foucault lo dice de la siguiente forma “[l]a economía, por lo tanto, ya no es el análisis de procesos, es el análisis de una actividad. Y ya no es entonces el análisis de la lógica histórica de procesos, sino el análisis de la lógica interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos”<sup>328</sup>.

Al retomar los elementos centrales que Marx elabora sobre el trabajo enajenado para hacer un contrapunto con la aparición de la noción-práctica de “ingreso”, podemos decir que la alienación se profundiza, puesto que si el salario fue en tiempos de Marx el resultado de una cierta expropiación del tiempo, de la producción y de la propia vida del trabajador por parte del patrón, el cual a partir del control sobre los medios de producción instaló una ecuación “científica” para atribuir un valor al trabajo que no representaba la realidad que el trabajador desarrollaba; ahora –en el ambiente propicio que el neoliberalismo *construye*- el trabajo releva su condición fundamental de ser una actividad humana, para concretarse como un instrumento que principalmente genera rentabilidad, allí donde la *individualización* es clave para comprender que la vida social se traduce desde el tamiz economizante, pues el tiempo, esfuerzo y educación, deberán ser recuperados a través de una mayor *valorización económica* del individuo en cuanto adquiere mayor poder adquisitivo.

El *trabajo* en este sentido es un mecanismo para generar valor monetario, más que una actividad de *dignificación humana* o *reconocimiento social*, fortaleciendo la fetichización de la mercancía, en el sentido de que no sólo es el medio para generar mercancías, sino que el mismo medio es una mercancía más que genera otras mercancías, “consumando” así la erradicación de una actividad fundamental del ser humano que se

---

<sup>327</sup> Con relación a los fines Foucault alude a Lord Lionel Robbins (1898-1984), quien también es considerado fundador del neoliberalismo, este propone en sus *Ensayos sobre la naturaleza y significación de las ciencias económicas* de 1932, que la economía es la ciencia que estudia el comportamiento humano, como una relación entre fines y medios escasos, que tienen usos alternativos. Texto citado por Gary Becker, *The Economic approach*, op. cit., p. 1, n. 3

<sup>328</sup> Foucault, M., *El nacimiento de la biopolítica (1978-1979)*. Lección del 14 de marzo de 1979. Traducción de Horacio Pons. Fondo de cultura económico, Buenos Aires, 2007. Página 261.

materializa como un dispositivo económico-empresarial que, reproduce dicho esquema desde la conciencia del trabajador que se ha constituido progresivamente en *capital humano*, más o menos avanzado.

Esto último -que retomaremos más adelante- no sólo implica la estructura clásica en que predomina una *lucha de clases* donde las relaciones de poder se expresan entre explotador-explotado, dominador-dominado entre otras combinaciones posibles, sino que se ha instalado poco a poco a partir de este *marco* (escenario propicio para que el *homo oeconomicus* haga su aparición) una estructura de pensamiento que ha reconfigurado el mismo concepto de explotación.

*Explotación* que en su origen expresa la acción de extraer riquezas, compuesta por el sufijo *ex* que significa sacar fuera y la voz latina *plicare* que connota hacer pliegues y, el sufijo *ción* que, remite a la acción y efecto; los cuales aplicados a este contexto suponen la acción de sacar fuera otro pliegue de la noción de explotación, un pliegue en que la configuración del habitar humano se alza sobre una base económica que, traspasa la barrera del mercado y del intercambio para arribar a ser un estado de cosas que se naturaliza como la estructura posible para el desarrollo de la vida, dinamizada por medio del concepto de producción que frenéticamente se transversaliza, por medio del señuelo que pone en marcha dicho concepto, a saber, la *competencia*.

Competencia que se entroniza como motor del *marco*, el pivote que permite poner en marcha el funcionamiento general del modelo, pues aquella permite mantener ritmos de producción vertiginosos, exigencias de crecimiento económico desmesuradas y una explotación sostenida y catastrófica del medio ambiente; con la declinación en el nivel subjetivo de individuos que, deben producir de forma cada vez más automatizada las condiciones para subsistir, lo cual hace visible un achatamiento que *unidimensionaliza*<sup>329</sup> la multiplicidad de la existencia, incubando desde la consciencia misma del individuo la idea de la *autoexplotación*.

---

<sup>329</sup> Este concepto es entendido desde la perspectiva de Herbert Marcuse en su obra *El hombre unidimensional* de 1964.



### *La máquina que supera la alienación tradicional*

Para Foucault es importante destacar que la noción de alienación, de la cual él se distancia, es superada por la instalación del concepto de *trabajador máquina*, es decir, mientras que en la concepción tradicional había una alienación que consistía en arrastrar al trabajador hacia un proceso productivo donde se le enajenaba del reconocimiento social, en cuanto se extraía de su trabajo el valor que constituía el capital; en el contexto neoliberal en cambio, el concepto de la *idoneidad* del trabajador-máquina, supone un movimiento hacia la materialización del cuerpo del trabajador como flujo de *ingresos y egresos* que, tiene ritmos y tiempos para producir, el cual va desde la integración de herramientas, pasando por un proceso de alta productividad, hasta llegar a la obsolescencia o envejecimiento de la máquina, proceso que por cierto está en relación proporcional con el ingreso.

Foucault señala que esta nueva concepción de *fuerza de trabajo* instala la idea que relaciona *capital* con *idoneidad*, pues la acción productiva del trabajador se mide en términos de *renta* que el capital produce, desplazando la importancia de su actividad en sí misma al poner acento en el proceso de acumulación que su práctica conlleva. Aquello es lo que el autor denomina el *trabajador-empresa*, el emprendedor de sí mismo, aquel sujeto que es capaz de visualizar su conocimiento, idoneidad, esfuerzo y tiempo, en clave económica: *el devenir transacción de la existencia*.

En aquel punto Foucault indica que el neoliberalismo es el retorno al *homo oeconomicus*<sup>330</sup>, pero conceptualizado desde una superación de su visión clásica, pues como ya adelantamos este nuevo *homo oeconomicus* es un *empresario*, un *emprendedor* de sí mismo que se expresa en las nociones que los neoliberales anclan en su análisis, como son el hombre empresario que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos.

Esto supone que el hombre empresa, por ejemplo en el *simple* hecho de consumir no está meramente haciendo un intercambio de su dinero por el producto que adquiere, sino

---

<sup>330</sup> En este punto nuestro autor señala claramente que el *homo oeconomicus* clásico es la concepción del hombre en cuanto socio del proceso de *intercambio*, que en relación con sus necesidades integra diversas dimensiones, calculando las utilidades que podría obtener en un nuevo concepto de intercambio.

que también hay una actividad que implica al sujeto empresa, pues a través del capital del que dispone se constituye como *productor de su propia satisfacción*.

### ***Friedman, el funcionamiento del sistema de precios***

El autor estadounidense<sup>331</sup> expone que el problema económico puede subdividirse en cinco problemas que, a su vez, implican tomar medidas para atenderlos, estos son: A) establecer normas, B) organizar la producción, C) distribuir el producto, D) proveer el mantenimiento del aparato productivo y al progreso económico y E) *ajustar en poco tiempo el consumo a la producción*. En este sentido, la *economía monetaria pura y de libre empresa* idealmente requiere de una profundización para saber el rol que cumplen los diferentes tipos de precios en la solución de los problemas antes señalados.

En la sociedad existen fines alternativos donde los individuos pueden valorar y evaluar las situaciones conflictivas, donde Friedman expresa “[e]n una economía de intercambio y libre empresa esta evaluación se lleva a cabo fundamentalmente mediante votaciones, es decir, votando con dinero en el mercado. Se trata, en efecto, de un eficaz sistema de representación proporcional que permite a cada grupo de la sociedad expresar sus deseos en la medida de su número de votos en dinero. Los votos de los miembros de una economía de intercambio y libre empresa se manifiestan a través de los precios, los cuales a su vez revelan el sistema de normas de esa sociedad”<sup>332</sup>.

Luego de que el autor identifica lo anterior como *normas*, sostiene que el mecanismo que convierte estos valores y preferencias en actividad productiva para regular la producción entre y dentro de las industrias, son los *precios*, los cuales interactúan mediante dos tipos, a saber, *los precios de los productos y los precios de los recursos (factores productivos)*, de esta forma los precios de los productos vinculados con los costes de producción dan como resultado la distribución de los recursos entre las industrias. Así,

---

<sup>331</sup> Friedman sigue a Knight en su *Organización económica*.

<sup>332</sup> Friedman, M., *Teoría de los precios*. Traducción José Vergara y José Vergara de San Román. Ed. Alianza, Madrid, 1997. Capítulo 1. Pág. 24.

los precios relativos de los recursos por ende determinan la coordinación de estos dentro de las industrias.

Por ello, el estadounidense plantea que cada sociedad debe tener los medios para repartir el producto total entre los individuos miembros que, en este tipo de economía corresponden a la función de los precios, pues en esta forma de sociedad aquellos son los dueños de los recursos usados en la producción, que mediante su venta en el mercado a un precio determinado de los servicios de sus recursos, obtienen derechos sobre sus productos; Friedman lo plantea así “[l]a cuantía total de los recursos que un individuo posee y los precios a que puede vender todos los servicios de estos recursos determinan el monto total de sus derechos. La distribución del producto total entre los individuos que componen la sociedad viene determinada por los precios de los factores, o retribución por unidad de tiempo y unidad de recurso, y por la distribución de la propiedad de estos recursos”<sup>333</sup>.

Por consiguiente, los precios muestran los lugares donde se *desean* con mayor intensidad los recursos, creando los estímulos para que los individuos sigan estos indicadores. Por ello, los precios de los factores (recursos) ejercen la función de distribuir el producto, así también los precios de los productos pueden fijar normas, de tal modo de poder organizar la producción. Aquí, Friedman sostiene que los países colectivistas tienen la complejidad –una vez que han entrado en los mecanismos del mercado- de intentar separar la distribución del producto del uso de los precios, en cuanto transmisores de información y organizadores de la producción.

En una sociedad como la que Friedman desea, el problema materializado en el *ajuste de la producción al consumo* junto con organizar los recursos existentes con su utilización, por medio de métodos conocidos, también supone el problema de cómo modificar el volumen de los recursos y cambiar las formas en que se pueden utilizar. Con relación al problema D, este se puede enfrentar con el tipo de interés que produce el incentivo a los capitalistas, para conservar o aumentar su capital, ya que el precio es la solución en este tipo de economía.

Para el autor de Nueva York “[l]os precios, por lo tanto, ejercen tres tipos de funciones para resolver los cinco problemas mencionados: transmiten información, crean

---

<sup>333</sup> *Ibíd.* P. 24.

*un incentivo para que se guíen por ella quienes usan los recursos y, proporcionan un incentivo a los dueños de los recursos para orientarse también por esta información*”<sup>334</sup>. En caso de que lo anterior sirva como base para luego materializar una norma, supone que existe una libertad efectiva en el mercado, en cuanto posibilidad de transformar los deseos de los consumidores en actividad productiva, donde la gente común sólo puede modificar sus ingresos mediante el uso de sus recursos, pero no mediante su intervención en el sistema de precios. Por lo tanto, dice el Estadounidense “*la fuerza dominante es la demanda pecuniaria*”<sup>335</sup>, donde el *valor del voto* es proporcional al *dinero que una persona posee*. El autor asume que esto no es “justo”, no obstante explica aquello desde la perspectiva de una desigualdad estructural ya existente que es la de “*la desigualdad en la propiedad de los recursos*”<sup>336</sup>, elemento clave dentro de este planteamiento, pues ello le permite afirmar que el mercado no agrava la desigualdad con relación a la tenencia de recursos, ya que aquel lo que hace es definir la *remuneración por unidad de recursos* que se tengan.

### ***La “revolución” de los consumidores de Gary Becker***

Para Becker<sup>337</sup>, el consumidor usualmente es considerado como el *agente final* de un proceso de producción, como un individuo que recibe un determinado estipendio por medio del cual busca satisfacer una necesidad o deseo, a través de la compra de un cierto número de bienes y servicios en el mercado, de acuerdo a su poder adquisitivo. En este sentido, el consumidor es *por una parte*, un *agente pasivo* que se conforma con *ordenar* su *canasta* en función de la cantidad de dinero de la que dispone y, *por otra parte*, se *ordena* en virtud de los precios que el deberá pagar para obtener la satisfacción de sus deseos. Hasta aquí, la teoría económica ha tomado las necesidades y deseos como datos exógenos,

---

<sup>334</sup> *Ibid.* P. 25.

<sup>335</sup> *Ibid.* P. 26.

<sup>336</sup> *Ibid.* P. 26.

<sup>337</sup> Economista estadounidense nacido en Pottsville –Pensilvania- en 1930, graduado como doctor en economía en la universidad de Chicago, considerado uno de los grandes economistas de dicha escuela. Éste publica en 1964 *Human capital a theoretical and empirical analysis* y, en el año siguiente publica *A The theory de allocation of time*, obras que marcan una ruptura, con relación a la teoría económica tradicional del consumidor. Su tesis doctoral es innovadora, por cuanto estudia los fenómenos de discriminación económica, usando un método que ensaya la cuantificación de la incidencia de factores no monetarios en el funcionamiento del mercado.

siendo su principal objeto de interés el problema de analizar cómo el aparato de producción responde a la modificación de la estructura de las necesidades. En esta nueva estructuración económica del “ser humano”, aquel es considerado desde el punto de vista de sus comportamientos económicos, por lo que sus actitudes con relación al trabajo, la educación, la salud, etc.; son vistos de forma independiente a sus actitudes y elecciones como consumidor.

Ciertamente, esta idea había sido desarrollada una decena de años antes por Milton Friedman<sup>338</sup>, quién en el contexto de la teoría del *ingreso permanente* lanzó la idea de que los consumidores no eran simplemente agentes pasivos, puesto que estos podían decidir sobre varios elementos que estaban en sus manos, a saber, respecto a las necesidades, gastos, pero también toman decisiones que rebasan la inmediatez, proyectándose hacia el futuro; idea que posteriormente los nuevos economistas del capital humano avanzado van a desarrollar y sistematizar, entre los cuales se encuentra Becker.

Estos economistas van más allá de los llamados *monetaristas* que analizan el *ciclo vital* que, procura la repartición de los ingresos del hogar entre el ahorro y los gastos de consumo, por lo cual se concentran en la anticipación respecto del comportamiento con que los hogares reaccionan, *por un lado*, en su rol de productores (con respecto al trabajo o la cesantía y, como aquello afecta el consumo) y, *por otro lado*, sobre la estructura de los gastos destinados al consumo (por ejemplo a través del estudio de lo que cada individuo u hogar gasta, en consumo de servicios educacionales, de salud y otros).

Este contexto, se configura como el escenario *perfecto* para un cambio teórico-práctico fundamental de la economía y específicamente, para la teoría del consumo; el punto de partida es que los actos de consumo de un bien o servicio *dejan de estar al final del ciclo económico*.

Por consecuencia, el *acto de consumir* no se reduce a la adquisición del objeto o bien en sí mismo, sino que de acuerdo a esta nueva concepción toma un dinamismo que no tenía, constituyéndose entonces como un *acto económico intermediario* entre la satisfacción del consumidor y el servicio o bien que adquieren, de tal modo que el objeto de

---

<sup>338</sup> Cf., Friedman, M., *Teoría de los precios*. Traducción José Vergara y José Vergara de San Román. Ed. Alianza, Madrid, 1997.

consumo (automóvil, computador, vestido etc.) adquiere diferentes matices e *interpretaciones valóricas*, en el modo con el cual el consumidor lo apprehende.

El consumidor ya no es meramente un ser que adquiere bienes o servicios, sino que ha “devenido” *un productor económico*, a saber, produce las distintas satisfacciones que consume. Al ser el *consumidor un agente productor*, que busca su *satisfacción* en diversos aspectos de su vida, por ende debe utilizar los insumos que el encuentra y compra en el mercado en relación necesaria con el factor tiempo. El consumidor es un agente económico racional, que está expuesto a una multiplicidad de decisiones, que toma de acuerdo a criterios a los que asigna *determinados* recursos para obtener la *combinación óptima*. Aquella que teniendo en cuenta los precios relativos a los insumos, en relación con el valor que otorga a su tiempo, le permite obtener el *volumen de satisfacción más elevado* de acuerdo a sus ingresos y tiempos.

Se desprende de lo anterior la *ecuación del individuo-consumidor* que, se expresa en que el acto individual se determina con dos limitaciones relevantes, *primero*, el presupuesto monetario de aquel y, *segundo*, la relación entre *presupuesto y tiempo*; resultando del complemento de aquellos, el monto total del *ingreso social* del cual el consumidor dispone para satisfacer sus *finés*.

Dentro de la lógica de esta nueva teoría y como ya es usual en los advenimientos existenciales, la introducción de la *variable tiempo*, es crucial para comprender el comportamiento del individuo.

### ***Tiempo y escasez o exacerbación del principio de insatisfacción***

Si se considera el tiempo como un *recurso escaso*, por ende surge inmediatamente la pregunta por el valor que éste tiene para el individuo, pues este tipo de economía responde que aquello se explica desde el salario del individuo. El tiempo vale el precio de un ingreso suplementario, pues se consideran los beneficios que hubieran sido obtenidos si en ese tiempo se hubiese trabajado<sup>339</sup>. Esto será consagrado por los economistas como *costo*

---

<sup>339</sup>\*Ejemplo de aquello es que si preparamos una comida para deleitarnos con los alimentos y las bebidas, para calcular el precio que hemos invertido en aquella comida –que sin duda nos hará felices- no sólo debemos considerar el precio -\$60.000- que hemos invertido

*de oportunidad* que, equivale al ingreso sacrificado en relación con la unidad de tiempo consumido.

Ahora bien, si proyectamos lo precedente sobre *una economía en constante crecimiento productivo*, aquella tiene como *supuesto* el aumento de los salarios percibidos por los individuos, pues cada hora de trabajo aporta al asalariado los medios para obtener un volumen creciente de bienes, servicios y por consecuencia un aumento también de la satisfacción del individuo en unidades de tiempo constantes, lo cual produce como resultado que el *costo de oportunidad* del tiempo aumenta<sup>340</sup>.

La integración y el aumento del factor tiempo afecta por consiguiente al consumidor-productor, pues se le incita a mejorar de modo eficiente y efectivo la utilización de sus tiempos, a *ser económico con sus tiempos*. Aquello significa que para mejorar sus productos -el volumen de sus satisfacciones- buscará realizar dicho objetivo usando la menor cantidad de tiempo, por ejemplo comprando un refrigerador para conservar los alimentos, aminorando así la cantidad de compras o invitando a sus amigos a un restaurant para evitar el tiempo que tomaría recibirlos en su casa.

La materialización de esto se expresa en que el *consumidor contemporáneo* adquiere cada vez más aparatos que tienen por objetivo optimizar el uso del tiempo, cuestión que corresponde a una *nueva política económica del tiempo* que se manifiesta en que los consumidores actuales cada vez requieren más servicios, es decir, en la medida que acumulamos objetos disminuye el precio de los objetos y bienes en relación directa con la disminución del precio del tiempo, de tal modo que el consumidor de hoy es conducido a utilizar lo que consume cada vez con mayor intensidad en unidades de tiempo progresivas.

Esto supone que, *tiempo y valor* adquieren una relación inusitada en la historia del ser humano pues la economía como pensamiento práctico que gestiona la existencia, integra las condiciones de posibilidad de aquella al engranaje productivo, haciendo que éste

---

en comprar los alimentos y bebestibles, sino que también el tiempo suplementario que hemos destinado para elaborar los platos y degustarlos -5 horas-, por lo que el precio *real* para estas satisfacciones, corresponde a la suma de los \$60.000 más las 5 horas, consideradas como tiempo suplementario de trabajo.

<sup>340</sup> Esto implica, que aumenta el precio de un recurso con relación a otros recursos, con los que este primer recurso es combinado para obtener un producto determinado, ya que el productor es obligado a producir el mismo producto, pero con menos recursos, pues en la medida que el recurso es más escaso, también es más costoso.

supere la determinación del tiempo hecho número, para instalarse como mecanismo de autogestión de lo humano.

Esta visión se materializa en un elemento efectivo que *prevé* los comportamientos individuales y sociales, internalizando una forma particular que se denomina el *ser emprendedor de sí mismo*, desde donde se desencadenan múltiples caminos que requieren ser explorados. Nos referimos a detenernos en la ecuación económica ya enunciada, donde el *individuo* es comprendido dentro de una dinámica donde es *productor de satisfacciones*, la cual supone analizar y estimular los comportamientos de los agentes económicos (otrora personas) desde el punto de vista de su producción en cuanto consumidores, en relación a lo que gastan y al *tiempo* que ocupan para llevar a cabo ciertas decisiones que, implican *sopesar los ingresos con el tiempo, para obtener el mayor volumen de satisfacción posible*.

Desde este prisma, *se profundiza la integración del factor tiempo al proceso productivo*, se integra quizás “por completo” a la producción, *el tiempo es producción*, manifestándose aquello en dos niveles, *uno trascendental*, pues ya no sólo es el tiempo relacionado con el rol productivo del individuo, sino que se internaliza en las labores que antes eran de esparcimiento y de ocio, por consecuencia en este escenario el *tiempo libre* pasa al *haber* de la producción de las satisfacciones que el individuo consumidor busca concretar, por lo tanto el tiempo libre se constituye también como posibilidad de crear valor; el otro nivel es el *práctico* que, se expresa dentro del contexto antes mencionado, sosteniendo una relación recíproca con aquel y específicamente, versa sobre las decisiones que el productor de satisfacciones debe tomar entre sus ingresos y el tiempo para obtener los beneficios que de ello se desprenden.

Ambos niveles se relacionan entre sí, impactando a un nivel macro y micro-económico en la producción ascendente de objetos, bienes y aparatos, en general relacionados con el uso del tiempo y también con la incidencia del *marco* y su impacto en las decisiones de los individuos que son productores.



### *La modificación real de las necesidades*

Junto al *tiempo* como factor determinante en el comportamiento del consumidor, arribamos a una nueva visión sobre las modificaciones de las *compras* y los modos de *consumo de los individuos*. Desde esta perspectiva, los cambios en las tendencias de los consumidores se han explicado tradicionalmente de acuerdo a las transformaciones de las necesidades que estos tienen y por el consecuente esfuerzo de estos por satisfacerlas, evitando así entrar en el análisis de la estructura sobre las que estos cambios se instalan.

La idea de que existe una maquinación para manipular las necesidades quedan fuera de lugar, ya que las propuestas de los nuevos economistas<sup>341</sup> son “revolucionarias” en cuanto proponen que la renovación incesante de productos no se debe a los cambios de las necesidades y las preferencias de los individuos, pues *lo único que evoluciona son los precios de los tiempos*<sup>342</sup>.

A modo de *contrapunto*, destacamos la *diferencia* entre el planteamiento de Becker que, sostiene que las necesidades y deseos no varían en el tiempo, sino que son los precios los que están expuestos a cambios, con la propuesta de Marcuse en el capítulo previo, donde este sostiene la existencia de una *irracionalidad inherente al tipo de razón económica* que, crea un sistema superproductivo en que las necesidades y deseos son inducidos; distinción de la que surge a nuestro entender la pregunta de cómo es posible que las necesidades y deseos no sean inducidos o no cambien, cuando uno de los principios del funcionamiento del mecanismo de precios se basa en la adecuación de las necesidades de los consumidores con la producción.

El efecto que tiene *poner precio al tiempo*, conlleva que el productor sea lanzado hacia una dinámica en la cual se constituye *cada vez más en empresario de sí mismo*, lo que se expresa en una competencia ascendente consigo mismo y con los otros, en la cual debe procurar usar las técnicas más eficaces para ocupar mejor su tiempo. Una empresa que está en constante modificación de los precios relativos a los factores de producción. Aquella

---

<sup>341</sup> Nos referimos a George J. Stigler y Gary Becker, quienes afirman que la única cosa que evoluciona son *los precios de los tiempos*.

<sup>342</sup> Cf. Lapage H., *Demain le capitalisme*. Collection pluriel Librairie générale française, 1978. Chapitre VIII.

“*evolución*” es la que justifica el ajuste de las técnicas y de los aparatos tecnológicos que están en constante renovación.

Este movimiento es el que experimenta el consumidor, pues *teniendo en cuenta el nuevo valor del tiempo*, el consumidor para mantener sus preferencias y privilegios realiza nuevas compras, productos a través de los cuales puede ser más eficiente para satisfacer con el menor costo posible sus necesidades que, es el mismo comportamiento que las empresas tienen al momento de renovar sus aparatos tecnológicos para ofrecer a sus clientes el mismo servicio con el menor costo posible.

Por consiguiente, siguiendo la lógica de esta *revolucionaria* propuesta económica, las formas para la satisfacción de las necesidades se mantiene tal cual, no cambian<sup>343</sup>, pues lo que se transforma son los medios<sup>344</sup> para satisfacerlas. Que el individuo tenga hábitos de consumo diferentes en una sola vida no significa que sus necesidades o su carácter menesteroso cambie.

En el territorio del *marco* que implica no dar por supuesto ningún elemento del diseño económico que, está intrínsecamente vinculado a una lógica donde la economía se encuentra con la historia, produciéndola; la *nueva economía naturaliza la relación entre tiempo y valor*, activando con ello el dinamismo vertiginoso de la competencia para ocupar mejor el tiempo y hacerlo más productivo. En este campo, se naturaliza la perspectiva económica como la manifestación de la existencia humana, en cuanto funciona como elemento basal, como un principio inamovible a partir del cual la estructura de las necesidades no cambia, naturalizándose la relación entre la condición humana que, propicia el ritmo de la productividad a través del imperativo de acceder a los aparatos que le permitan conjugar la relación entre tiempo y satisfacción. De tal manera que, la estructura *económico-política* que sostiene y promueve esta relación es sólo la puesta en marcha de una ley natural necesaria.

Desde esta óptica, la idea de una estructura económica en coalición con el Estado que es capaz de instalar patrones de conducta en el consumidor y que promueve

---

<sup>343</sup> Hipótesis de la estabilidad de las preferencias.

<sup>344</sup> Un ejemplo es el avión, que en sí mismo no es la necesidad, ya que la necesidad es de desplazamiento, por lo que el alza continua en los costos de tiempo, lleva a una cantidad de personas creciente, para consumir el servicio que le permite desplazarse más rápidamente.

exacerbadamente la compra con dinero o sin él, no responden a intereses particulares de grupos privilegiados, tampoco al objetivo de mantener un estado de dominación, ni menos a un factor que atenta contra la naturaleza humana, sino que a la inversa, ya que este *orden espontáneo* promueve la naturaleza esencial del hombre, como un ser carente que responde a una subjetividad en cada caso distinta, en cuanto capacidad de ejercer decisiones diferentes en el modo de buscar la satisfacción de sus necesidades.

Así, los postulados que buscan levantar la idea de un sistema que impone necesidades y medios de satisfacción, sólo responden a una falta de comprensión de la naturaleza humana, pues el consumo da dinamismo y estabilidad a la economía para que los diversos empresarios de sí mismo, puedan acceder de la mejor forma posible al logro de sus objetivos.

Retomemos el argumento económico sobre la pregunta de por qué un mismo consumidor, puede tener cambios de comportamiento con relación a sus preferencias. La nueva economía responde (sin perder de vista el horizonte del *tiempo hecho valor*) que desde un instante a otro ha cambiado el equilibrio, pues los movimientos han transformado la relación entre precio-ingreso en la actividad doméstica de éste.

Esto permite entender las diferencias de consumo entre uno y otro individuo-productor, pues surgen de las variaciones en la forma de producir la satisfacción de sus necesidades y placeres, de tal modo las diferencias socio-económicas entre grupos, clases, o segmentos sociales, serían menos el reflejo de gustos diferentes que el resultado del uso eficaz que cada uno despliega para satisfacer sus necesidades, usando de modo diferente las técnicas con las que se han especializado y están relacionadas de forma relativa con sus aptitudes personales.

A partir de ello las diferencias sociales, extrañamente se expresan desde un tamiz individual en cuanto grupo que responde a múltiples formas de satisfacción de sus necesidades, pero más allá de eso el argumento neutraliza hasta cierto punto la posibilidad de legitimar críticamente nociones y relaciones como las de clases sociales, explotador-explotado, enajenación, injusticia social, entre otras; puesto que todas éstas se reducirían a las diferencias subjetivas en los procesos de decisión para consumir, ya que algunos

individuos más que otros han sido más eficientes en la relación entre tiempo y satisfacción: *han sido más productivos*.

En este territorio, las diferencias sociales no se explican recurriendo a elementos exógenos, sino que a un elemento endógeno que se expresa en las variaciones dadas en el tiempo y en el espacio, donde la relación entre precio e ingreso cambian en un hogar. De la misma forma, el incremento de nuevos productos para el consumidor no se debería a la explosión súbita de necesidades y a su manipulación, sino que a una productividad creciente que exige el desarrollo de técnicas, destinadas a que los individuos puedan desplegar la satisfacción de sus preferencias de la mejor manera posible; usando los recursos que cada uno dispone de acuerdo a su educación, capacidades físicas e intelectuales, habilidades para el trabajo, etc.

Por lo tanto, el aumento de la productividad y con ello del crecimiento económico no afecta ni las preferencias ni las necesidades, *solamente acrecienta las ofertas para mejorar las capacidades de elección*, capacidades que permiten el mejor uso de sus recursos en sintonía con el nivel de los ingresos de cada uno.

#### **4.6. Sobre la libertad del consumidor y el capital humano**

Para analizar este tema hay que superar el significado que quizás tiene más terreno ganado, a saber la idea de que la libertad del consumidor se relaciona con la capacidad que cada uno tiene de realizar o de desplegar un capricho particular. Si consideramos que las sociedades son individuos que tienen una estructura de necesidades con un eje común, se desprende entonces, que aquellos tendrían más o menos las mismas preferencias, por lo cual cada uno dispondrá, en un sentido extenso, de un *stock* de recursos diferentes con una “canasta” variada de precios relativos, de acuerdo a las diferentes categorías sociales o dentro de una misma categoría, con las diferencias particulares de los individuos.

De esta forma, la libertad del consumidor es aquella capacidad *dada* a cada individuo para elegir *inalienablemente* las combinaciones de actividades y de consumo que, le permitan entonces acceder a la mayor cantidad de volumen de satisfacción posible, teniendo en cuenta los límites que a aquel le son fijados por una estructura donde dispone

de una determinada cantidad de recursos, a saber, la libertad del consumidor es la capacidad de elección subjetiva, para concretar decisiones que le permitan arribar a un grado cada vez mayor de satisfacción y de bienestar.

Respecto de la economía clásica, este nuevo planteamiento sobre el consumidor realiza un desplazamiento que vuelve la mirada hacia el *hogar*, como una *institución económica* que tiene a su cargo la toma de decisiones que son fundamentales.

Desde esta mirada, el hogar es una empresa que toma decisiones similares a cómo las toma un gerente, por ello dentro de la casa se decide con relación a la distribución de los recursos, tomando en cuenta los precios relativos, costos relativos, ganancias relativas y productividad relativa, puesto que *de un lado*, el hogar es una célula productiva que acrecienta el volumen, el valor productivo de la sociedad (su potencial de trabajo, su producción de niños, su contribución a su educación, etc.) y, *de otro lado*, encontramos lo que sus miembros consumen (comida, vestuario, alojamiento, recreación y valores personales, donde están el amor, afectos, valores psicológicos, etc.).

Para estas dos actividades productivas el hogar utiliza tres tipos de recursos: A) el trabajo con retribución monetaria que sus miembros realizan, B) el trabajo que sus miembros hacen en casa y C) el tiempo que sus miembros dispensan para que el hogar funcione. Aquí, el objetivo de la *empresa*<sup>345</sup> es diseccionar los distintos mecanismos que disponen el comportamiento económico en el hogar, pues a partir de ello se puede observar como esos mecanismos convergen en comportamientos macro-económicos que caracterizan el mundo contemporáneo. Esto es lo que determina el campo de acción de la llamada *teoría del capital humano*.

### ***El ingreso como capital inherente al trabajador***

El capital en este escenario ya no es el capital “externo”, entendiéndolo por ello que el énfasis para la obtención de *plusvalor* está puesto en la relación entre enajenación del trabajador, explotación y acumulación desmesurada, ahora más bien, el capital tiene la

---

<sup>345</sup> Teoría de la producción, del precio, de la inversión, de la organización, del crecimiento, de la organización, etc.

capacidad de desarrollar una *renta futura desde adentro*, por lo cual el concepto de fuerza de trabajo es superado por el de *capital-idoneidad*.

La diferencia radica en que la *renta* parte desde la concepción del individuo-empresa, hogar-empresa, por lo que supera el concepto de *fuerza de trabajo*, comprendiendo que este último implica que el dueño del capital aumenta su capital a través de la compra del trabajo, expropiando de esta labor la energía y producción que posteriormente constituirá como un *valor capital* que, es el fundamento de las relaciones sociales. Por consiguiente, la *renta* implica un *desdoblamiento* del capital que significa quitar aún más del trabajo y del trabajador, el fundamento de las relaciones sociales para situarlo en el capital como un bien en sí mismo, en cuanto movimiento propio del capital que produce desarrollo y bienestar.

En este ámbito, el trabajo es un elemento secundario, por cierto importante, pero no más fundamental que la rentabilidad posible o potencial inherente a todo individuo empresa que, es capaz de poner en marcha a través de su trabajo las posibilidades de satisfacer necesidades que la renta en acto le ofrece.

Movimiento sin duda curioso, pues implica que las sociedades, los hogares y el individuo, son expresiones diferentes de la misma cosa, a saber, la posibilidad de que cada uno de estos proyectos de vida se concrete en cuanto cada una de estas agencias del capital, es capaz de obtener ganancias de sí mismo.

Se instala un escenario donde predomina un *como si* se hubiese superado la explotación del hombre por el hombre, al menos en su significado tradicional, hacemos hincapié en el *como si*, pues no es que la explotación haya dejado de existir sea de la naturaleza, de razas superiores por sobre razas inferiores, de individuos fuertes por sobre individuos débiles, de estados colonizadores sobre estados colonizados, etc.

Lo que nos interesa destacar en este pasaje es cómo la explotación se desplaza hacia el propio individuo, ya que en un escenario económico en que aquel es considerado como un capital en potencia, observamos un desplazamiento a partir del cual la explotación no es primariamente concebida con relación a un otro que se debe explotar, como un ser inferior al que se debe someter a una estructura laboral para exprimir su productividad, sino que aquel en cuanto *es socio de la gran empresa de la vida* debe velar por obtener el mayor

volumen de satisfacciones, haciendo realidad la rentabilidad del capital que el comporta consigo.

De este modo, la explotación se interioriza en todo individuo-productor, pues si quiere tener acceso a satisfacciones debe poner en marcha eficazmente el uso de sus tiempos, llevando la productividad y el salario-renta incluso a lo que de antaño correspondía al *tiempo libre*, por consecuencia la explotación se constituye desde el marco, desde la estructura de poder que circunda a la producción de la vida humana, constituyéndose así, como una necesidad de autoexplotación inherente a todo individuo que quiere surgir en la vida y desea emprender su proyecto real de satisfacción.

Este movimiento, *dirige* la forma de entender la explotación no como un ejercicio de dominación de una clase por sobre otra –al menos aparentemente- sino que a la propia existencia del individuo que quiere desarrollar un proyecto de vida, porque este último ya no implica meramente ser participe de una sociedad en que determinados esfuerzos recibirán –en el mejor de los casos- una retribución económica, establecida por instituciones burguesas que velan por una cierta seguridad, sino que implica un proceso eficaz en la toma de decisiones donde la productividad, los precios, el trabajo, las ganancias, las pérdidas, etc.; se conjugan como ejes de la vida del individuo que es productor de sí mismo, en una escenario donde predomina la incertidumbre en cuanto motor de la competencia y por ende de la productividad.

### ***Inversión en capital humano y mala inversión***

La instalación del ser humano como capital supone que de él se espere una rentabilidad, por lo cual es preciso constituir una educación que estimule y genere un ambiente para que aquel capital humano devuelva los frutos esperados, es decir, la *rentabilidad necesaria*<sup>346</sup>.

Simultáneamente, la economía se orienta en el sentido de evitar hacer inversiones en productos que no den la garantía de un retorno, predominando la concepción del individuo-

---

<sup>346</sup> En este contexto la educación se estructura en función de asegurar que las inversiones realizadas se orienten a que el capital que el individuo en sí mismo implica, devenga rentable, productivo y real.

productor en cuanto máquina que va a producir flujos de ingresos y gastos. Esta concepción transforma las diversas concepciones de lo social, incluyendo aquellas conductas que se encuentran al margen.

En este sentido Foucault da cuenta de otro giro relevante, cuyo centro es el desplazamiento de la relación del individuo (delincuente y criminal) no meramente como uno que atenta contra la comunidad, la sociedad y que en definitiva rompe el pacto social perdiendo su libertad, sino que más bien Foucault observa que la postura de Becker *se desliga de todo juicio moral*, pues la actividad del criminal es ilegítima en cuanto está expuesta a demasiados riesgos (juicios, penas, cárcel, etc.), por lo cual es concebida como un acto económico donde el emprendedor de sí mismo realiza una mala inversión de su tiempo considerando que, pone en riesgo su propia capacidad de producción, el *homo oeconomicus* deja de ser productivo y por ende rentable, *rompe el pacto económico*.

### ***La medicación neoliberal y la producción de pensamiento***

Hasta aquí, el neoliberalismo no corresponde a una mera tecnocratización de un aparato económico que, extiende su poder de modo inédito en la historia del ser humano, más bien para dar cuenta del fenómeno hay que remitirse a tres directrices *fundamentales* que permitan una comprensión más profunda del fenómeno, estas son: A) el *marco*, B) la relación entre naturalización-desnaturalización y C) la *internalización* del nuevo capitalismo; directrices que tienen una relación de reciprocidad e interconexión.

A) El *marco* es la puesta en marcha de una reformulación del pensamiento liberal en la Alemania cercana a la gran guerra, para profundizar la relevancia del mercado por sobre el poder social y el Estado. Un cruce entre ciencia e historia, entre acontecimiento histórico y economía política que, tiene el sentido de corregir el exceso de Estado, pero ya no desde una perspectiva meramente contingente, sino que cambiando el sentido del eje sobre el que el mercado históricamente ha funcionado, a saber, se desplaza el *intercambio* por la *competencia*.

Esto significó la elaboración de un mecanismo de precios y un balance de pagos para el Estado que, transformó la constitución para consagrar el resguardo de las *libertades*



*esenciales: consumo, producción e intercambio.* Así, el *marco* es el sostén de estas nuevas políticas económicas para resguardar al mercado ante una posible organización de la oposición.

Esta intervención que tiene un *sentido histórico*, no puede estar alejada de la implementación del proceso y de los aparatos técnicos que permiten concretar el proyecto, por consiguiente el *Estado* gerencial es el instrumento adecuado para la organización del marco, las estructuras físicas, demográficas, sociales, políticas, intelectuales, sociales, jurídicas y técnicas que, se orientan a transformar el orden de las cosas pero sin dejar de lado que el proceso debe mantenerse en marcha.

El *punto de referencia* para llevar a cabo estos cambios estructurales es generar un elemento que se mantenga inamovible, aún cuando el proceso está en movimiento, para ello *no se debe permitir ninguna paralización de los mecanismos de precios* y, junto con aquello, se encuentra la actividad de suprimir o evitar comportamientos económicos nocivos para el sistema.

B) La relación entre *naturaleza y desnaturalización* se encuentra protagonizada a la luz de la exposición de Foucault en *El nacimiento de la biopolítica*, como la diferencia entre el liberalismo clásico en que predomina la razón de Estado y el proceso de renovación que implica el neoliberalismo que, es iniciado con fuerza por el ordoliberalismo. La idea del autor francés se centra en exhibir prácticamente las transformaciones del proceso que va desde un régimen que promueve el mercado, la propiedad individual y el intercambio, como motores fundamentales del desarrollo de las sociedades y del individuo, considerando que hay elementos que estarían dados por *la naturaleza del hombre*<sup>347</sup>, como si existiese un elemento que irradia originalmente las coordenadas para destinar la libertad y sus distintas manifestaciones; con otras palabras, una autorregulación de la *libertad* que se expresa en la mano invisible que regula al mercado en la necesidad de que la razón de Estado equilibre los *excesos de la libertad* individual o gubernamental (proceso de moralización de la libertad) y el supuesto en que el fin hacia el que todos estos movimientos se dirigen, es la idea de una mejoría de la especie, de un progreso, de un sumo bien que se acerca y aleja constantemente.

---

<sup>347</sup> La libertad del individuo, libertad de propiedad, libertad de vender la fuerza de trabajo, el *laissez-faire*, la libertad del mercado, etc.

Mientras que en el *ordoliberalismo*<sup>348</sup>, Foucault ve que hay un afán de concretar un proyecto teórico e histórico que, supone una razón que busca materializarse, abordando aquellos elementos que el liberalismo clásico supuso (la libertad, el *laissez-faire*, etc.), con el objetivo de contrarrestar la razón de Estado y potenciar un nuevo orden. Nuevo, porque implicó no sólo desplazar al Estado como centro del poder político, sino que también hizo un enroque en el eje gravitacional del mercado que, pasa desde el intercambio a la competencia, lo cual en términos de relaciones de poder es neutralizar al máximo el germen de oposición, usando el principio de no dejar nada al *libre albedrío* o expuesto a alguna condición natural.

C) Este último punto, se relaciona con los mecanismos que luego de la instalación del *marco* y del *proceso de desnaturalización* llevan a cabo las propuestas desarrolladas por el *neoliberalismo norteamericano*<sup>349</sup> que, están en sintonía con radicalizar el *orden* que el ordoliberalismo previamente forjó. Para ello, la economía desplaza progresivamente al Estado en su carácter de garante de una comunidad ético-política, hasta un punto en que progresivamente avala las intervenciones amparadas en el *marco*, consagrando de esta forma a la ciencia económica como principio reflexivo que conduce la política concreta. Esto se expresa en que se propone la intervención mínima del Estado, pero más allá es un proceso en que la nueva economía-política elabora teorías y metodologías, para fundamentar la necesidad de una producción en constante crecimiento, avalada como ya hemos dicho en el *marco* en que los mecanismos de precios son inamovibles, pues profundizan lo económico como eje de la existencia y la vida humana.

Aquella profundización se deja ver con nitidez en la intervención económica sobre el tiempo del individuo, la cual está vinculada con un cambio en la concepción económica

---

<sup>348</sup> Foucault denomina a esta corriente como *un nuevo arte de gobernar*, que opera sobre los mecanismos que tienen la función de producir, infundir y de aumentar las libertades para tener más control y capacidad de intervención. Esto implica, que no es sólo el control (cómo en las sociedades del panoptismo) el contrapeso necesario de los excesos de libertad, sino que también las políticas, en el sentido que comportan un peligro para las libertades consideradas fundamentales, por ejemplo la política de *Welfare* que pone en marcha Roosevelt en EE.UU a partir de 1932, es una forma de garantizar la producción, en un contexto de peligro para el empleo y, más allá, de libertad de trabajo, de consumo, políticas, etc. El precio de estas medidas, son una serie de intervenciones artificiales, voluntaristas e intervenciones económicas directas sobre el mercado, las que a partir de 1946, serán vistas como la amenaza de un nuevo despotismo. Así, no se garantizan las libertades democráticas, en el supuesto de que el intervencionismo económico, es denunciado como una amenaza para las libertades económicas e individuales. Cf., Foucault, M., *Naissance de la biopolitique*. (1978-1979). Lección del 14 de marzo de 1979. Lección del 24 de enero de 1979. Ed. Gallimard, Paris 2004. Página 69.

<sup>349</sup> Por ejemplo, en 1973 se funda la *Trilateral Commission*, que reúne a representantes de América del norte (USA, Canadá) Europa y Japón, la que tuvo por objetivo reforzar la cooperación entre estas tres grandes zonas, para hacer frente a las novedades del fin de siglo, es decir, una forma de contrarrestar las fuerzas opositoras, manifestadas en la reunión de Fidel Castro en La Habana desde diciembre de 1965 a enero de 1966, para permitir la conformación de organizaciones revolucionarias del antiguo y nuevo mundo.

de aquel y del hogar, los cuales pasan como hemos venido diciendo a ser productores, empresarios y, por lo tanto, socios del sistema económico.

#### **4.7. Inmunidad y comunidad**

En el contexto economicista de las sociedades contemporáneas, nos encontramos con un cierto abandono del proyecto de emancipación que las amparó en sus albores, para hacer crecer con fuerza una crítica que se vuelve contra su propio sueño, así lo asevera Rancière en *[e]l espectador emancipado*: “*antaño se oponía el individualismo al totalitarismo. Pero en esta nueva teorización, el totalitarismo viene a ser la consecuencia del fanatismo individualista de la libre elección y del consumo ilimitado*”<sup>350</sup>.

La libertad ha entrado en un proceso de dispersión, *diseminación*<sup>351</sup> y de *perversión*, pues la política como actividad que encauza las libertades contiene y administra el conflicto, desarraigando en cierto sentido *la lucha de clases*, impidiendo ver con claridad su actualidad pues el desarrollo de la individualización productiva cada vez más internalizada como *consciencia natural*, deteriora progresivamente lo social-comunitario y plantea como interrogante el lugar posible que tiene la lucha de clases en la actualidad.

En este campo, la política se desvincula de la idea de una representación de la cual emana el “sentido de lo político”, en cuanto protección del bien común para cimentar un momento en el que las sociedades y comunidades, entran en un proceso donde *la naturalidad neoliberal*, desarraiga la posibilidad de generar un vínculo que posicione lo común. Más bien ocurre lo contrario, puesto que el capitalismo ha avanzado con paso firme hacia la conquista de los elementos que otrora distinguían las actividades humanas, a saber, la naturaleza, el trabajo, el tiempo, el espacio, el pensamiento y las relaciones sociales que a partir de estos se constituyen.

De esta forma, podemos plantearnos preguntas como cuál es el estatus que la libertad tiene para la existencia humana si suponemos -en este punto siguiendo a Nancy-

---

<sup>350</sup>Rancière J., *El espectador emancipado*, Traducción de Ariel Dillon. Ed. Manantial SRL. Buenos Aires, 2010. Pág. 42.

<sup>351</sup>La libre diseminación no es un lugar al que la existencia llega, sino que adviene en él, es la existencia expuesta a la *an-arquía*, fuera de toda lógica del origen, de razón o arqueología, donde el ser en cuanto ser deviene como pluralidad, en cuanto verdad, libertad. Cf. J.L. Nancy, *La experiencia de la libertad*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 1996. Páginas 14-15.

que la libertad no es la esencia de la existencia sino su hecho como tal, su *factum rationis*. Qué hecho sustenta la existencia como libertad. Existe un límite para comprender aquella libertad. Cuáles son las implicancias materiales e históricas para liberarse de una ley impuesta, para constituir una existencia que se libera, como un ser *decidido* por lo existente.

De acuerdo con ello, la relación entre *immunitas* y *communitas* que Esposito sostiene abre la posibilidad de comprender que el instante en que la libertad estalla con mayor vigor, a saber, cuando habitamos en el *exceso de libertad* de un mercado que, a través de la competencia reduce a la libre elección del consumidor las posibilidades subjetivas de una libertad en constante desarrollo, parece ser el momento en que la libertad se restringe inéditamente en la historia humana.

El ser humano está fijado a estructuras de poder donde el *totalitarismo* de la *libertad técnico-capitalista* nos interpela a repensar la relación con la política, en la medida que dicha expresión de libertad -como elección bursátil, consumista y empresarial- inocula la libertad pensada desde otras ópticas. Encontrándose aquella, en un proceso de compra-venta en que el sistema de necesidades, medios y fines la administra a través de los circuitos en que los costos y el volumen de satisfacción establecen “el sentido de la libertad que, se configura en la elección infinita del individuo-empresa”.

En contraste con lo previo, para Esposito *la dimensión singular de la comunidad es la libertad*, ya que en este ámbito la comunidad libre sería la expresión irreductible de la manifestación singular en lo plural en que cada uno se sostiene en un espacio de *interés*, Esposito lo expresa de la siguiente manera, “[l]a comunidad que se abre a la singularidad de toda existencia: eso es la experiencia de la libertad”<sup>352</sup>.

Aquí, conceptualmente, es necesario diferenciar la propuesta que Foucault y Esposito tienen en torno a las nociones de biopoder y biopolítica, ya que el italiano desarrolla una propuesta en que abre nuevos vínculos a partir de la propuesta del francés. En relación con la noción de biopoder, el francés la comprende desde las diferentes

---

<sup>352</sup>Esposito, R., *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Traducción de Alicia García Ruiz, Editorial Herder, Barcelona, España, 2009. Pág. 110. Esta idea también se puede ver, con las diferencias teóricas respectivas, en los textos de filosofía de la historia de Kant en *Ideas para una historia en sentido cosmopolita*, Cf. *Filosofía de la historia*. Traducción de Eugenio Ímaz. Ed. Fondo de Cultura Económica, D.F. México 1987. p. 39-67.

tecnologías de poder sobre la vida, en cambio para el italiano supone que la vida está sometida al mando de la política. Para Foucault la biopolítica es una tecnología del biopoder, mientras que para Esposito es una política en nombre de la vida.

Estas diferencias, se enmarcan en una concepción más amplia donde Foucault sostiene que el biopoder implica la integración del ámbito biológico, como espacio de intervención, asumiendo de este modo la gestión sobre las formas de vida, entendiendo esto como el tránsito desde las disciplinas que se imponen sobre el cuerpo, para arribar a las regulaciones sobre la población, sin embargo, este poder no se reduce a lo biológico sino que busca explicar la producción de las formas de vida, es decir, las prácticas con las cuales determinadas fuerzas tienen efectos en los individuos.

Desde esta óptica, el concepto de comunidad *-communitas-* proviene de la raíz *munus* que no es ser propietario de algo, sino la remisión a una *ley* que vincula desde la perspectiva de dar recíprocamente, de una obligación frente al otro, de tal forma la comunidad remite a un interés común, a un lugar de convergencia de la subjetividad, a una potencia conectiva que, supone ser partícipe para comunicar y compartir. La raíz latina del sustantivo *communitas*<sup>353</sup> y del adjetivo *communis* para Esposito está en contraste con lo “propio”, pues esta raíz supone la reciprocidad que se expresa como deber.

En este sentido, la comunidad tiene un vínculo intrínseco con el concepto de *libertad*<sup>354</sup> que remite a la raíz indoeuropea de *leuth* y *leudh*, de la que deriva el griego *eleuthería* y la raíz sánscrita *frya*, con la que empieza el término inglés *freedon* y el alemán

---

<sup>353</sup> Cf. Esposito, R., *Communitas*. Traducción de Carlo Molinari. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Páginas 25-29. Esposito señala que en todas las lenguas neo-latinas y no sólo en ellas, “común” (*commun, comune, common, kommun*) significa lo que no es propio. A este primer significado canónico, que se encuentre ya en el *koinos* griego y en el *gemein* gótico y sus derivaciones (*Gemeinde, Gemeinschaft, Vergeinschaftung*), se agrega un significado problemático, pues según Esposito mueve hacia su interior la complejidad del término *munus*, compuesto por la raíz *\*mei* y el sufijo *nes* que indican una caracterización “social”. De esto, se produce el tránsito semántico que resta importancia a la relación entre “público” y “privado”, poniendo énfasis a tres significados, que pueden converger en la idea de “deber”. Estos significados son *onus, officium* y *donum*, donde los dos primeros remiten a “obligación”, “función”, “empleo”, “cargo” y “puesto”; no obstante el tercero parece más problemático, ya que hasta qué punto el don puede ser entendido como deber. Deriva de ello, que el *munus* y su relación con el don y, su uso más general *donum*, tienden a un cierto alineamiento semántico hacia el deber, por lo tanto, el *munus* es el *donum* como la “especie al género”, ya que significa una clase particular de don, que se destaca por su carácter obligatorio, implícito en la raíz *\*mei*, que remite a “intercambio”. Una vez que alguien ha recibido el don está obligado a devolverlo sea en las forma de bienes o servicios. El *munus* se constituye entonces, en contraposición a la estabilidad de la posesión, sino en el acto transitivo del dar. Esposito dice “[e]l *munus* es la obligación que se ha contraído con el otro, y requiere una adecuada desobligación”. (página 28). En este ámbito, prevalece la reciprocidad o “mutualidad” (*munus-mutuus*) del dar que determina entre uno y otro, un compromiso, un juramento común. Por consecuencia se supera la homologación entre *communitas-res publica*, de allí que el significado supuestamente originario de *communis* fue “quién comparte un carga” (carga o encargo), de tal modo que *communitas* implica al conjunto de personas que comparten una carga, un deber o una deuda. Se supera hasta cierto punto la oposición entre público-privado por *communitas-immunitas*, puesto que la primera se refiere a la *compensatio* y la segunda a la *dispensatio*.

<sup>354</sup> Cf. Esposito R., *Inmunidad, comunidad y biopolítica*. Editorial Herder. Barcelona, España 2009. Especialmente el capítulo 5

*freiheit*, todas ellas convergen y se relacionan con lo *común*, en la medida que hay una doble cadena semántica que desciende de estos términos, como es la palabra amor (*lieben, lief, love* y, tal vez *libet* y *libido*) y por otra parte, la del afecto y la amistad (*friend, Freund*).

Por lo tanto, la relación entre *comunidad* y *libertad* se refiere a la realización de la *segunda* en la *primera*, pues el carácter recíproco que la comunidad tiene pone acento en la relación de donación con los otros como una apertura en que la amistad de la libertad sólo puede lograrse en la misma relación.

Ahora bien, la *immunitas*<sup>355</sup> tiene la misma raigambre pero aplicada en sentido inverso, es decir, en el repliegue del individuo para protegerse, donde predomina lo “propio” por sobre lo común, destacando en ella la condición particular de un elemento singular o colectivo. Por ello, *immunitas* no es sólo la exención de un tributo, sino algo que interrumpe el circuito social de la donación.

Emerge en este campo, la pregunta por el estatuto que tiene la relación entre *immunitas* y *communitas*, nexo que nos conduce nuevamente al término *munus*, pues éste permite ver *primero*, una oposición entre estos conceptos, *segundo*, tiene una estructura común y contradictoria, a la vez que contiene la tensión entre vida y muerte y, *tercero*, esta relación permite comprender el sentido jurídico de la *immunitas* como privilegio ante la ley.

Por consecuencia, la relación entre *immunitas* y *communitas*, no responde únicamente a una cierta dialéctica entre dos conceptos que se complementan y diferencian para poder explicar los fenómenos de la modernidad, específicamente a partir de la tensión entre vida y muerte, sino que también es la puesta en marcha de la propuesta más audaz del pensador italiano, puesto que el *paradigma inmunitario* permite explicar fenómenos en apariencia radicalmente separados (Derecho, Medicina, Política social, Informática, etc.), conectándose con la biopolítica, en cuanto especifica esta noción desde el extremo del paradigma: *la muerte*.

---

<sup>355</sup>Cf. Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*. Traducción de Roberto Raschella, Editorial Katz, Buenos Aires, 2006. Pág. 13. “*la modernización produce en la modalidad de la inmunización de toda forma de comunidad. Es decir, en la modalidad de la primacía de la sociedad, de la economía, de la técnica, respecto al dato primero de la relación. Pero, sin embargo, siempre de acuerdo con una lógica en última instancia política, decidida por, o por lo menos funcional a, determinados intereses de sector*”.

Para el napolitano la expresión más clara de un cierto origen de la *inmunización negativa* se expresa con fuerza en la idea de Hobbes en el *Leviatán* de 1651 que, encauza a partir de un concepto de naturaleza -basado en la desconfianza radical ante el otro- la entrega de las distintas voluntades de los súbditos a un organismo mayor, instituido por el *Leviatán*. La *guerra de todos contra todos* pasa de ser un supuesto a ser un elemento fundamental de la naturaleza humana donde el *miedo*<sup>356</sup> *productivo*, en cuanto condición fundamental constituye las bases de la estructura soberana del Estado que monopoliza el ejercicio de dar muerte, en cuanto el Estado refleja en última instancia el rendimiento burocrático del miedo como condición ontológica destinada a proteger la vida, en cuanto el otro representa el peligro que en última instancia remite a la muerte; el napolitano lo enuncia de la siguiente forma, “*para Hobbes el miedo no se debe confinar al universo de la tiranía y el despotismo; por el contrario, es el lugar fundacional del derecho y la moral en el mejor de los regímenes. En suma, el miedo –al menos potencialmente- tiene una carga no sólo destructiva, sino también constructiva. No determina únicamente fuga y aislamiento, sino también relación y unión. No se limita a bloquear e inmovilizar, sino que, por el contrario, impulsa a reflexionar y a neutralizar el peligro: no está del lado de lo irracional, sino del lado de la razón*”<sup>357</sup>.

Por consiguiente, existe una naturalización negativa del individuo y de las comunidades, un despliegue de la autoprotección inmunitaria, comprendiendo por ello que el exceso de inmunización produce grados de individualización que profundizan la experiencia de una *libertad como imposición*, pues la crisis de desvinculación y desintegración de la comunidad en relación con los aparatos de representación política tradicionales, puede ser vista como un repliegue de la libertad en que impera la *biopolítica negativa*; la que entendemos en Esposito como la relación con la vida desde afuera, en la práctica de la posesión violenta, en torno a un concepto de naturaleza basado en la desconfianza radical ante el otro que, supone el despliegue de un poder económico-político que instala una serie de dispositivos para ejercer *dominación*.

---

<sup>356</sup>Cf. Canetti, E., en el texto *La provincia dell'uomo*, Milán, 1978, pág. 158. (Traducción italiana de *Die Provinz des Menschen*, Munich, 1973). La interpretación que Esposito realiza del miedo se basa en la propuesta del autor mencionado.

<sup>357</sup>Esposito, R., *Communitas origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlo Molinari. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2003. Pág. 57.

Actitud, que contrasta con la *biopolítica afirmativa*, pues ésta para Esposito produce un equilibrio, *ejerciendo el poder con los sujetos sin trascenderlos*, es decir, inmanentemente, una política de la vida en que la norma no gobierne a los sujetos desde la *objetividad normativa*, sino que desde la singularidad de los individuos. Una vida que pasa de ser considerada como mera materia biológica a un compuesto complejo que debe integrar las diversas expresiones de lo humano.

En este sentido, volviendo sobre la raíz semántica de la palabra libertad que el italiano refiere al *crecimiento común*, aquella se neutraliza a partir de la preponderancia de la libertad como autosuficiencia individual: “autonomía<sup>358</sup>” que según el autor genera una *fisura entre libertad y comunidad*.

Hasta aquí, según el italiano se ha instalado un sentido negativo de la libertad, vinculada con la propiedad, con la seguridad, con la *no dominación*; se ha impuesto un *proceso inmunitario de la libertad* donde ha sido cercada por una naturaleza que tiene como corazón la desconfianza, la seguridad y la “violencia preventiva”. La libertad transita entre la protección de los derechos individuales y la soberanía estatal, a su vez, trascendidos por un “orden” económico-político mayor que, atrapa la libertad obliterando los espacios para abrir la confianza hacia la comunidad.

Ahora bien, nos interesa en este territorio retomar la idea de *immunitas* vinculada con el *aparato jurídico formal*<sup>359</sup>, considerando dentro de esta lógica que Esposito amplía e intensifica el camino abierto por Foucault, en el sentido de especificar el proceso en que las tecnologías de poder van neutralizando la comunidad y también la libertad. La decisión de dar prioridad a lo jurídico se explica desde el hilo conductor de esta investigación, en cuanto los aparatos de poder y de sujeción desarrollados desde el ordoliberalismo, implican un diseño en que lo económico no responde a una lógica autorreferente, donde la

---

<sup>358</sup> Las comillas que he puesto en el concepto de *autonomía* se debe a que Esposito lo entiende como el ejercicio individual de la libertad, elemento que es correcto pero que necesita de ciertas aclaraciones, por una parte, el concepto de autonomía se entiende desde las perspectiva individualista porque hay un decantamiento histórico que conduce a naturalizar esta relación, de este modo, a diferencia de esta definición, hemos preferido dar un sentido que reposiciona la noción kantiana del término, que concibe la autonomía como la capacidad reflexiva que tiene el ser humano de darse las leyes a sí mismo, enfatizando el ser sujeto de pensamiento y de acción en un espacio común real.

<sup>359</sup> En este sentido, no queremos dejar de lado los otros componentes que el paradigma inmunitario tiene, referidos *por un lado*, a la relación que Esposito hace de lo biológico para determinar y comprender categorías políticas; *por otro lado*, el componente jurídico y el biológico, donde este último implica tres momentos: refractariedad del organismo ante una enfermedad contagiosa, el pasaje desde una inmunización natural a una artificial o diseñada y, por último, las vacunas que insertan en el organismos cantidades no letales, del virus para crear anticuerpos, que sean capaces de neutralizar las consecuencias patógenas.



acumulación y la mercancía se ensimisman, sino que a una lógica institucional a partir de la cual el aparato jurídico formal es crucial, por cuanto aquel va radicalizando su poder en una relación hasta cierto punto proporcional, con el fortalecimiento del gobierno económico y con la pauperización del Estado, lo cual manifiesta el pasaje desde la inmunidad natural a la inmunidad artificial que Esposito resalta.

Desde este prisma, el *paradigma inmunitario* funciona reactivamente como una contrafuerza, un contragolpe que impide la manifestación de otras fuerzas. La aplicación de esta repulsión, supone por lo tanto la presencia de un mal que se debe contrarrestar no sólo desde la protección contra una determinada infección que justifica la medida de seguridad que expresa la inmunidad natural, sino que el sentido más profundo se encuentra en una cierta dosificación del mal que lo administra de manera controlada para proteger la vida; el italiano lo formula así:

*“A través de la protección inmunitaria la vida combate aquello que la niega, pero según una estrategia que no es la contraposición frontal, sino que de la elusión y de la neutralización. El mal se contrasta –no teniéndolo alejado de los propios límites. Al contrario incluyéndolo al interior de ella. La figura dialéctica que así se delinea es aquella de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante la inclusión. El veneno venció desde el organismo no cuando fue expulsado hacia fuera, sino cuando en cualquier modo viene a ser parte de ellos”<sup>360</sup>.*

En esta cita, se observa el carácter aporético del paradigma inmunitario, puesto que la vida se mantiene dentro de esta lógica a partir de la inclusión, de aquello que la contradice, pero incrementando progresivamente los niveles de inmunización.

El *derecho*<sup>361</sup> actúa en este escenario como dispositivo inmunitario al interior del cuerpo social, siendo el aparato jurídico la puesta en marcha de una relación estructural entre *violencia y ley*, ya que esta última inmuniza la comunidad protegiéndola de la violencia que la amenaza, concentrando el poder sobre la violencia y administrándola, en las dosis necesarias de acuerdo al contexto, pero manteniendo el principio de reaccionar con mayor violencia protectora para “asegurar” su propia estabilidad.

---

<sup>360</sup> Esposito, R., *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Ed. Einaudi, Torino, 2002. Pág. 10.

<sup>361</sup> *Ibid.* P. 13. “[e]l derecho se pone en el punto de la indistinción entre conservación y exclusión de la vida”.

El derecho al conservar la vida dentro del orden legal, no excluye el libre desarrollo del ser humano. No obstante, lo hace bajo el supuesto de que lo obliga a entrar en un orden negativo definido desde su opuesto, pues la ley busca sancionar todos los actos que puedan contradecirla, a través de una anticipación permanente en que la vida es protegida y perjudicada a la vez.

En este sentido, existe una superación de la tesis de que el *cuerpo* dentro del contexto de la modernidad, implica una progresiva marginalización, una negación represiva o un vaciamiento de aquel, que es parte del paradigma de la soberanía, para dar paso a una renovada centralidad del *cuerpo*<sup>362</sup>, en cuanto es el territorio inmediato donde se produce la relación entre política y vida, es decir, la preservación de la vida supone comprender y custodiar los límites del propio cuerpo.

El movimiento que el poder protagoniza va desde el Rey al Estado, allí donde no es el propio poder el centro de imputación y exclusión, sino *que la protección reproductiva de la vida* es el criterio de legitimación del poder, lo que el napolitano explica de acuerdo a dos *vectores*, *uno*, la *medicalización* que desde hace dos siglos se interioriza en la *interacción social* y, *dos*, las consecuencias hipertróficas de los aparatos de seguridad; en este punto el autor señala “[m]ás que adecuar la protección al efectivo nivel de riesgo, tiende a adecuar la percepción del riesgo a la creciente necesidad de protección, haciendo así de la misma protección uno de los mayores riesgos”<sup>363</sup>; lo que expresado con otras palabras, ya no es la posibilidad del peligro lo que crea la demanda de protección, sino que la demanda de protección es la que crea artificialmente la percepción de peligro.

### ***La negación afirmativa de la comunidad***

Hemos visto cómo el autor italiano sostiene que el paradigma *inmunitario*<sup>364</sup> demuestra que en el proceso de protección de la vida, se produce un reforzamiento

---

<sup>362</sup> El *cuerpo* en el *paradigma biopolítico*, queda abierto a nuevas posibilidades, en torno a su propia identidad, pues ya no hay un marco estrictamente determinado que lo condiciona, generando de esta forma posibilidades, para la construcción de nuevas identidades, dadas por las prácticas de la ingeniería biogenética y biónica, en que el cuerpo más que un dato definitivo e inmodificable, es un constructo abierto a un intercambio continuo, con el ambiente circundante.

<sup>363</sup> *Ibid.* P. 19.

<sup>364</sup> Para Esposito el *paradigma inmunitario* tiene dos grandes momentos, *uno*, manifestado en el poder *soberano* que mantiene la vida al borde a muerte, que para Foucault se enmarca en la razón de Estado y, *dos*, el momento que inaugura Foucault a través de la

progresivo de los sistemas de seguridad que, *contradictoriamente* niegan la vida, generando aparatos de dominación que se conjugan con el control sobre la libertad.

En este sentido, el derecho viene a ser el mecanismo que asegura la vida de la comunidad, cuando ésta se encuentra en peligro de muerte, inmunizándola *perversamente*<sup>365</sup>, ya que al pretender el cuidado de la vida en común rompe con los límites identitarios de los individuos, exponiéndolos a una alteración y a un conflicto potencial con los otros, confundiendo eso que es propio de cada uno con aquello que es de ninguno. Por ello, el derecho protege de esta confusión, pero a su vez amenaza la potencia común y conectiva del *munus*.

Por consiguiente, el derecho *desarraiga* el significado más intenso de la comunidad, poniendo en escena desde el dispositivo jurídico el sentido de apropiación que viene desde afuera, desde la imposición y no de un proceso reflexivo que, nace desde las *singularidades comunes*. En este punto Esposito alude a Weil<sup>366</sup>, planteando que la justicia va más allá de lo jurídico formal, situándose en el quiebre entre subjetividad y derecho, puesto que ningún individuo es sujeto de derecho en primera instancia, sino por sobretodo *sujeto de obligaciones*, dadas por una autolimitación y expropiación que a diferencia del derecho, *nacen desde la substancia subjetiva*, manifestándose en *el cumplimiento de una obligación propia que tiene un beneficio común*<sup>367</sup>.

---

*biopolítica*, pues allí la inmunidad materializa un cambio profundo, arribando a los diversos lenguajes, que desde el siglo XVIII, abarcan la existencia individual y colectiva; la vida humana expresada tanto en el cuerpo individual como en el de la población. Cf., Esposito R., *Comunidad y violencia*. Conferencia dictada en el círculo de bellas artes de Madrid, 5 de marzo del 2009. Traducción de Rocío Orsi Portalo (versión pdf)

<sup>365</sup> El uso de esta palabra tiene un sentido literal y etimológico.

<sup>366</sup> Cf., Weil, S., *El arraigo, preludio de una declaración de los deberes hacia el ser humano*. Paris : Les Éditions Gallimard, 1949. Pág. 14. (versión pdf). "*Quand les possibilités de choix sont larges au point de nuire à l'utilité commune, les hommes n'ont pas la jouissance de la liberté. Car il leur faut, soit avoir recours au refuge de l'irresponsabilité, de la puérilité, de l'indifférence, refuge où ils ne peuvent trouver que l'ennui, soit se sentir accablés de responsabilité en toute circonstance par la crainte de nuire à autrui. En pareil cas les hommes, croyant à tort qu'ils possèdent la liberté et sentant qu'ils n'en jouissent pas, en arrivent à penser que la liberté n'est pas un bien.*" "*Cuando las posibilidades de elección son tan amplias, hasta el punto de perjudicar la utilidad común, los hombres no tienen el goce de la libertad. Porque les hace falta, ya sea recurrir al refugio de la irresponsabilidad, de la puerilidad, de la indiferencia, refugio donde puedan encontrar sólo el aburrimiento, o, sentirse agobiados por la responsabilidad en toda circunstancia, dada por el temor a perjudicar a otros. En semejante caso los hombres, creyendo sin razón que poseen la libertad y que que no gozan de ella, llegan a pensar que la libertad no es el bien.*"

<sup>367</sup> *Ibid.* P. 14. "*À ces conditions, la liberté des hommes de bonne volonté, quoique limitée dans les faits, est totale dans la conscience. Car les règles s'étant incorporées à leur être même, les possibilités interdites ne se présentent pas à leur pensée et n'ont pas à être repoussées. De même l'habitude, imprimée par l'éducation, de ne pas manger les choses repoussantes ou dangereuses n'est pas ressentie par un homme normal comme une limite à la liberté dans le domaine de l'alimentation. Seul l'enfant sent la limite.*" "*En estas condiciones, la libertad de los hombres de buena voluntad, aunque limitada en los hechos, es total en la conciencia. Porque al haberse incorporado las reglas a su mismo ser, las posibilidades prohibidas no se presentan en su pensamiento y, no tienen que haber sido rechazadas. Lo mismo la costumbre, establecida por la educación, pues el no comer las cosas repulsivas o peligrosas no es percibido por*

Luego, el derecho provoca una transmutación desde afuera hacia dentro, *cambia* la lógica de la comunidad, expresada en que cuando tengo obligaciones los otros tendrán derechos, para instalar la lógica de que cuando tengo derechos los otros tendrán obligaciones; giro importante, pues se traspasa la integración de la obligación desde la subjetividad a la impersonalidad del aparato jurídico que el derecho sustenta como propiedad *personal*<sup>368</sup>.

El derecho y la apropiación están estrechamente relacionados, es más la condición ontológica del derecho es la individualización a partir de la propiedad, pues a partir de ella privatiza y particulariza, concretando su dominio en cuanto poder inmunizatorio; el italiano lo enuncia así: “[l]a forma jurídica garantiza la comunidad desde el riesgo del conflicto a través de la norma fundamental de la absoluta disponibilidad de las cosas a ser usadas, consumidas o distribuidas, desde el que puede legítimamente reivindicar la posesión, sin que ningún otro pueda interferir”<sup>369</sup>.

### ***La fuerza del derecho***

En sus orígenes romanos el derecho se distancia de la capacidad reflexiva de interiorizar las normas y leyes, pues implica en su seno la *metafísica de la apropiación* que sustenta el reclamo que el sujeto de derecho ejerce violentamente sobre su posesión. Desde

---

*un hombre normal, como un límite para la libertad en el dominio de la alimentación. Sólo el niño siente el límite*”. (la propuesta de traducción es mía).

<sup>368</sup> Cf., Esposito R., *El dispositivo de la persona*. Traducción de Heber Cardoso. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2011. Pág. 52. Aquí Esposito plantea que el concepto de *persona* transita flexiblemente entre las más diversas interpretaciones, que van desde el orden teológico hasta las jurídicas. Para el autor, a mediados del S. XX, se hace imperante reconstruir el nexo entre razón y cuerpo, vínculo que el nazismo redujo a un resto biológico. Este esfuerzo, se cristalizó en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que enfatiza la dignidad de la persona y el derecho a la vida como fundamentos, cuestión que para el autor es contrafáctico, pues en la realidad impera el despilfarro, el hambre y la pobreza extrema, que atentan permanentemente contra esta declaración. La tesis central para Esposito es que, la persona (del latín *persona*, que significa máscara de actor) es un concepto que activa un dispositivo que produce la escisión, hiato y quiebre entre vida y derecho, entre *nomos* y *bios*, es decir, el concepto de persona al pretender unificar, separa y excluye, posicionando a las *personas* como aquellos que han accedido, al privilegio de gozar de una determinada condición social, económica y moral, excluyendo con ello sistemáticamente a plebeyos, al vulgo, al pueblo, etc. La persona es la que tiene el derecho a reclamar la posesión de algo o, incluso de alguien, por lo tanto, dicha categoría es un dispositivo, porque implica el ejercicio del poder de cosificar, a otros seres humanos que no son personas. [Delito remite a la carencia de algo, el que quiebra algo; Agamben en el texto *¿Qué es un dispositivo?* rastrea en la raíz cristiana de *oikonomía*, que los padres latinos traducen por *dispositio*, la palabra dispositivo, que se refiere a la administración del gobierno de Dios hijo –segunda persona de la trinidad- sobre los hombres, por lo que Habría en este “origen”, un cierto repliegue que instala una superioridad dada por la personalidad divina, que a su vez, se erige desde la ambigüedad que se relaciona con el vivir como persona, sin ser del todo persona, ambigüedad que se unifica en el Dios como relación entre ontología y práctica, como administración de la diferencia óntico-ontológica, por lo que Cristo une dos naturalezas distintas, a partir del ejercicio de un gobierno divino y terrenal, que materializa la escisión radical.]

<sup>369</sup> Esposito, R., *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Ed. Einaudi, Torino, 2002. Pág. 30. (la traducción es mía)

esta matriz el derecho de apropiación, supone en sus albores el uso y abuso sobre otros seres humanos, es decir, implica la pertenencia entendida desde la posesión de algunos por sobre los otros.

Ahora bien, para Esposito la explicación de lo previo no radica en que el derecho sea meramente el constructo racional de un grupo privilegiado que, en uso pleno de la palabra, determina la superioridad de su existencia fundamentada en el nacimiento y expresada en la legitimación del uso de la violencia, pues de lo que se trata según el autor italiano es de que la comunidad en sí misma implica la violencia, el nacimiento de la comunidad es violento.

En este terreno, la violencia inmediata es catalizada por el derecho como reflexión, que se expresa en el aparato jurídico, que es la violencia del hombre sobre el hombre, la cual se transforma en violencia impersonal a través de la canalización de aquella, en instituciones que la administran, dosifican y *legitiman su monopolización*.

El rendimiento más efectivo del derecho como forma de contrarrestar la violencia intrínseca de la comunidad, es la configuración de la necesidad de seguridad que en la modernidad de Hobbes, se expresa en el trasvasije de las voluntades particulares en una voluntad soberana que contiene el poder de dar muerte al otro, para Locke en la identidad que transita desde la preeminencia del propietario por sobre la posesión, hacia la preeminencia de la posesión por sobre el propietario. El soberano toma las decisiones políticas y económicas más relevantes, siendo el que concentra la capacidad de elegir por sobre los demás, el que materializa la libertad.

De este modo, el derecho no administra la violencia, sino que es *la materialización de la violencia*<sup>370</sup>. Por ello, lo que amenaza el derecho no es la violencia misma, sino la violencia que el mismo no puede administrar, ya que su propio poder se constituye en base al *ejercicio controlado de la violencia*, puesto que si aquella se ejerce sin que sea causada por el derecho, se genera una fractura interna, que amenaza su más prístina pretensión: la *protección*. El *derecho* por consecuencia pone a la *violencia en un afuera*, de tal forma de poder contener en sí mismo la violencia que no sea la suya propia y repeler constantemente,

---

<sup>370</sup> Cf. Benjamin, W., *Angelus novus: per la critica della violenza*. Traducción de Renato Solmi. Ed. Einaudi, Torino, 2014. Pág. 9.

la violencia *extraña*; en última instancia *el derecho concentra la violencia más radical, la de la muerte, la que el derecho instrumentaliza para conservar la vida*.

La venganza no es negada por el derecho en cuanto constitución de una forma de poder más sofisticada, sino que aquel la supera en la medida que la perfecciona, asociándola a la prevención y a la curación. Retomando la metáfora biológica, el derecho es el antídoto que protege a la comunidad de sí misma.

Entonces, para el italiano, la relación entre derecho y violencia como componentes inherentes al proceso de inmunización, comprenden que esta última desborda la idea del instrumento, por cuanto el *paradigma inmunitario*<sup>371</sup> es la forma misma de la modernidad.

Por último, en la relación entre derecho y *comunicación*, Esposito trabaja con la tesis de Luhmann, pues aquella implica que *la comunicación ocupa todo el horizonte sistémico* a partir de la cual se ha realizado la comunicación universal, en cuanto ha advenido a nosotros la consciencia de que hay un mundo en común y que la experiencia de todos es contemporánea, puesto que la muerte común está más latente que antes. Ello significa que el *sistema social*<sup>372</sup> comunica desde sus límites, pues *incluye el afuera* codificándolo para hacerlo comunicable, de tal manera que el sistema de la *comunidad de la comunicación*, incluye las exclusiones, diferenciando mediante la separación: la inclusión es la modalidad misma de la exclusión y viceversa.

La relación de este sistema con el derecho, es que éste último garantiza el sistema produciendo certezas no obvias, a saber, protegiendo a través de la negación, de forma análoga a como los sistemas sociales despliegan un proceso de selección del sentido que, incluye la eventualidad de su negación, el sin sentido. Por lo tanto, así como el derecho necesita producir el conflicto para su propia legitimación, instituyendo la inestabilidad para estabilizarla, por su parte el sistema social produce contradicciones que son signos de alarma que el sistema incluye, define y precisa.

Desde esta óptica, el contrapunto con una comunidad que es *la apertura a una exterioridad en que salgo de mí mismo*, la cual no es el lugar de la identidad y la propiedad,

---

<sup>371</sup> Esposito, R., *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Ed. Einaudi, Torino, 2002. Pág. 60. “La inmunización se ha extendido progresivamente desde el sector del derecho a aquellos de la política, de la economía, de la cultura, hasta asumir el rol de sistema de sistemas, de paradigma general de la modernidad”. (la traducción es mía)

<sup>372</sup> Se refiere a la exterioridad expresada en la subjetividad, vida, comunidad; comprendidos como ambiente, es decir, como algo diferente al sistema.

sino un espacio siempre abierto para la relación, para lo *in-esencial* entendido como *un proceso constante de la voluntad reflexiva*, donde la libertad no es una realidad absoluta y subyacente, tampoco una finalidad mesiánica hacia la que hay que avanzar, ni menos un desapego de lo material, sea en su nivel afirmativo expresado en el ascetismo espiritual, sea en su raigambre hinduista y budista o por las diversas escatologías monoteístas, sino que un proceso que se percibe desde la *praxis*, en el propio *ejercicio de liberación ético-política*.

### ***Representación y libertad***

A partir de lo señalado, el panorama *político-estético* para entender el tránsito de la libertad en la actualidad tiene un déficit de sentido con relación a sus cimientos ilustrados, pues la *representación* de un porvenir libre para la especie está cooptado, fisurado, determinado y fragmentado, por el ejercicio autocomplaciente de un *como si* que goza de la eficacia de la *liberación económica*.

Aquí, nos parece pertinente volver a aquello que Kant entiende por *Facultad de juzgar*, ya que ésta al mediar entre el entendimiento y la razón, plantea que en todo acto de conocimiento hay un *sustrato subjetivo transversal* a todo ejercicio de saber que es inherente a la existencia, la *idoneidad subjetiva* es la sensación como materialidad anímica que crea las condiciones para hacer la reflexión propia.

En este campo, la relación subjetiva con nuestra capacidad de conocer es inmanente, puesto que se lleva a cabo en la adecuación de la cosa (*forma*) con nuestras facultades de conocimiento por medio de la representación, permitiendo juzgar las cosas por reglas y no por conceptos, desprendiéndose de ello acciones posibles relacionadas con la capacidad de crear principios, conceptos y experiencias.

La *facultad de juzgar estética* se expresa entonces como la posibilidad donde la subjetividad se posiciona para dar las bases a la estructura del sujeto autónomo, en cuanto activa la capacidad reflexiva a través de la imaginación, *por un lado*, para recibir los estímulos de los objetos y, *por otro lado*, para generar reglas que no están bajo las leyes del entendimiento, *emergiendo así la libertad como posibilidad de poner en marcha un*

*pensamiento, una obra, un proyecto, etc.*; lo que en lenguaje foucaulteano se denominaría como *prácticas del cuidado de sí* o prácticas de libertad.

Sin embargo, nos encontramos con que la subjetividad en el escenario contemporáneo, se debate entre la posibilidad de reproducir internamente una *libertad aparente* en el infinito mundo de necesidades y deseos, que implica el movimiento neoliberal más radical o de explorar las herramientas para habitar su propia libertad. Aquí aparecen las *subjetividades comunes*, que hoy tienen una necesidad fundamental, a saber, que el sujeto libre reafirme la posibilidad propia de la libertad como un ejercicio de autonomía constante, en contraste con la maquinaria productora de una experiencia de elecciones en que la “libertad” es circunscrita a decidir sobre el volumen de satisfacciones.

#### **4.7.1. Libertad y desregulación**

En una primera aproximación la libertad económica se manifiesta con vigor en la desregulación del mercado, desligándose de una matriz comunitaria como directriz, no obstante, si miramos el problema de frente la clave no está en la supuesta *desregulación*, sino todo lo contrario, pues desde los albores del ordoliberalismo o neoliberalismo alemán, el modelo que se diseñó –por supuesto siempre perfectible– fue justamente el de una *economía social de mercado*, como matriz de la regulación de lo que aquí llamaremos *lo social*, por lo tanto no es que el mercado esté desregulado, es el mercado la matriz de toda regulación; de modo similar no es que el mercado este exento de límites, pues sus límites son el control sobre los mecanismos de precios y el balance de los gastos, para desde ahí poner en marcha al Estado y al sistema judicial, como medios para implementar el *marco* ya señalado.

Por consecuencia, no podemos dejar de lado aquello que Foucault pensó como las transformaciones del *arte de gobernar*, en cuanto implican un debilitamiento del Estado que es gradual, pues en el orbe mundial se observa una clara jerarquización de los Estados. Estos se dividen entre los que tienen todavía elementos del Estado de bienestar, pero que han venido a la baja a partir de las regulaciones, que el mercado y las instituciones que lo legitiman, han puesto en marcha. En este sentido, los Estados que se encuentran en vías de



desarrollo y, por último, aquellas sociedades que son explotadas permanentemente, en cuanto son consideradas como proveedoras de recursos naturales y como mano de obra poco calificada, permiten ver una clara jerarquización entre sociedades, que pueden desarrollar sus comunidades con un grado de justicia social mayor y, ejercer sus libertades, de forma más profunda e intensa<sup>373</sup>.

Partiendo desde la concepción del hombre-máquina, del individuo-productor, del socio-productivo, se supera la idea de la economía política clásica que, catalogó al hombre con una finalidad comercial e intercambista de su trabajo, calculada en cuanto *valor* desde el tiempo de trabajo para enajenar su producción y más allá de ello, para poner en marcha a través de la *mercancía* unas sociedades e individuos que, son expropiados permanentemente de su trabajo, del producto y de su cuerpo.

Esta alienación que se encubre en la idea de naturaleza del progreso económico, avanza hacia el sumo bien de la libertad y de la felicidad humana, acumulando trabajo en un capital que ha redoblado su poder de acumulación y por consiguiente, ha profundizado el proceso de abstracción a través de la dinámica de la competencia. Esto es indisociable de la necesidad de aumentar la producción en detrimento de la precariedad *contractual*, de las bajas salariales sostenidas, de la opresión moral y material, ejercida a través de la *deuda* que el mercado financiero despliega por medio de la “libertad” que el *crédito* provee, del aumento de la edad para las jubilaciones; en síntesis, de los derechos fundamentales del ser humano que es “necesario sacrificar” en virtud de la productividad económica que trae consigo el desarrollo económico global.

### ***Exceso de libertad***

El *exceso de libertad* que se manifiesta en la economía *social* de libre mercado, implica la instalación de una *maqueta de la libertad* que, se activa desde un régimen productivo que multiplica las necesidades, medios y fines, constituyendo un simulacro de aquella. En este contexto, el neoliberalismo implica una cierta *apropiación de la libertad*, puesto que ante todo es una teoría de *prácticas económico-políticas* que, sostiene que la

---

<sup>373</sup> Revisar e apartado sobre Hayek sobre los países subdesarrollados.

mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional, caracterizado por derechos de propiedad privada, por una libertad para establecer contratos laborales cada vez más febles y mercados exacerbadamente libres, en cuanto a la capacidad de acumulación y de comercialización.

Se enfatiza la intervención mínima del Estado, pues su rol debe circunscribirse a facilitar el flujo comercial y a proteger las inversiones que por sí mismas el mercado regula, pues la intromisión estatal atenta contra las libertades individuales de consumo, de propiedad y de emprendimiento que, para esta visión de la sociedad deben estar sujetas al libre mercado y dentro de aquel, a la soberanía de las “necesidades” individuales.

En este universo el mercado y la competencia que lo despliega, contiene una especie de “ética” que es capaz de guiar las acciones humanas hacia el “sumo bien” que, resaltan las responsabilidades y compromisos individuales para velar por la decisión más eficaz en lo económico en un contexto en que las elecciones posibles apuntan a aumentar el volumen de satisfacción que de acuerdo a esta visión, es sinónimo de bienestar y felicidad.

### ***La práctica de la elección y la competencia por la libertad***

*La práctica de la elección* se forja en el *diseño del marco* para encauzar un poder que este por sobre “los excesos sociales y estatales”, para cuyo efecto fue necesario establecer un campo de adversidad, un enemigo visible y pensar en una estructura de poder que estuviera por sobre la diferencia político-económica que, en ese entonces protagonizaba la *lucha* entre capitalismo y nacional-socialismo. Los ordoliberales pensaron en un *marco* económico *invariable*, como un poder superior que en base al fortalecimiento del mercado y a través de la articulación del *principio* de la plena y libre competencia, permitiera fijar y dar estabilidad a los precios para incidir directamente en las magnitudes económicas. Esto significa mantener un flujo constante de poder con los diferentes estratos de la sociedad, pero teniendo como parte fundamental del desarrollo de su teoría los intereses individuales, entendidos como consumo de masas, allí donde la libertad del mercado articula todas las

otras libertades y hasta cierto punto, desarticula aquellas que no se adecúen al modelo, neutralizándolas por medio del dispositivo del consumo y el dispositivo jurídico formal.

Detengámonos sobre el *principio de la competencia* del mercado, pues desde una mirada superficial podría corresponder a un principio que ya se encontraba articulado en el liberalismo clásico, sin embargo, el énfasis y diferencia está en que antes dependía de una cierta providencia naturalista que ahora es pensada, articulada y encauzada, pasando de ser un principio natural a ser un principio formal, es decir, la competencia no se da por sí sola, más bien se pone en marcha a través de una estructura en que las *desigualdades* estatales, sociales, individuales, son fundamentales. Formalidad que se expresa como un objetivo histórico del *neocapitalismo*, en la medida que la competencia es parte de un juego a través del cual, las condiciones para que aquella se haga efectiva son cuidadosa y artificialmente tratadas.

Dicho tratamiento supone una retahíla de principios derivados que se deben resguardar: la apropiación privada de los medios de producción en cuanto fundamento del interés individual para el desarrollo de la producción, la libertad (flexibilidad) real de los contratos, la estabilidad monetaria y el mantenimiento de una política económica común que, permita calcular racionalmente las cuotas de cada individuo; por supuesto todo ello amparado en un sistema de precios de *competencia "perfecto"*<sup>374</sup>, donde la perfección se rehúsa a expresarse en la realidad, aplicándose de diferentes formas de acuerdo a cada escenario económico.

En el mercado competitivo como escenario principal para la libertad, podemos entonces encontrar el *reparto* de otras libertades que, para Bilger implica que este sistema es una "*democracia económica auténtica*", entendiendo por ello que el individuo tiene la posibilidad constante de "influir" en el mercado y por ende sobre los productores, por medio de la elección como consumidor; lo que puede ser visto como el escenario propicio de un "plebiscito constante" a partir del que la elección del individuo-consumista, se constituye en ley para el mercado y para los productores.

---

<sup>374</sup> El término es propio de la economía y se considera como la puesta en lo concreto, de un cierto equilibrio entre la demanda del mercado, es decir, los consumidores y, la oferta de la industria, es decir, la suma de ofertas de las empresas que están en el mercado. Por lo tanto, la competencia perfecta, es el precio justo entre la oferta y la demanda del mercado, a saber, que el precio refleje la relación armónica entre demanda y oferta.

Se va consolidando la *democracia económica* apoyada en la competitividad, productividad, accesibilidad, la libertad de emprender y, sobretodo, se instituyen prácticas para cimentar una memoria de la explotación de sí mismo, como motor activo del modelo y por supuesto como estrategia de “popularización” del capitalismo.

De este modo, el *como si de la libertad* es una práctica concreta materializada en la relación entre el binomio ingreso-tiempo con la cantidad de satisfacciones obtenidas que, no sólo distorsionan la visibilidad de lo realmente necesario, sino que también introducen un filtro interpretativo donde la existencia y la vida es tamizada por medio de relaciones de producción que, tienen como horizonte la creación incesante de *valor*, las que se extienden a los diferentes aspectos de las actividades humanas.

### ***Capitalismo popular y desproletarización avanzada***

Como ya lo señaló la escuela de Friburgo, las políticas económicas estructurales deben estar en sintonía con el proceso mismo a través del cual aquellas se llevan a cabo, a saber, la internacionalización de la economía de mercado es un motor de desarrollo. Paralelamente se deben elaborar estrategias sociológicas para ordenar el territorio conforme a un mercado en desarrollo constante, de tal manera la política que se aplica es la desproletarización, que fomenta el ahorro privado y el *capitalismo popular*<sup>375</sup>. El ejemplo de esto último se manifiesta en las políticas de distintos gobiernos que, han adoptado esta nueva forma de hacer economía política, fomentando políticas “públicas” para asignar recursos con metodologías de proyectos económicos, donde el supuesto esencial es la competencia que aumenta la producción, allí donde cada uno de los individuos emprendedores es un productor-socio de la gran empresa productiva llamada humanidad.

Dentro del *marco del mercado* y de la internacionalización económica se hace necesario establecer vínculos que permitan más allá de los límites del Estado, establecer relaciones económicas que perduren en el tiempo. En este sentido, el mercado financiero viene a ser un espacio concreto y/o virtual que tiene por objetivo servir de marco para el

---

<sup>375</sup> Cf. F. Bilger., *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*. Bureau d'études du C.E.P.E.C. 25 mayo, Paris 1965. Página 13.

intercambio de instrumentos financieros y para determinar sus precios. Esto se realiza por medio de un contrato que da origen a un *activo*<sup>376</sup> y a un pasivo financiero que, tienen la particularidad de no estar necesariamente en relación con la “economía real” de un país, pues aquella no se mide en términos del producto interno bruto. Este tipo de mercado facilita el aumento del capital, la transferencia del riesgo a mercados derivados y el comercio internacional. El mercado financiero se alimenta del porvenir del consumo, pues el objetivo del comprador no es el inmediato consumo del producto, sino el retraso del consumo en el tiempo, lo cual significa abrir los mercados secundarios que vuelven a transar con activos financieros ya existentes.

Entramos así, a lo que llamaremos la hipoteca de la existencia que brinda el acceso al *crédito universal*, como expresión real de una elección que reposiciona la relación entre *acreedor-deudor* superando la barrera temporal, puesto que el crédito se presenta como ayuda, mejoramiento, auxilio pero sobretodo se expresa en un tipo de “libertad” entendida como elección que provee del poder adquisitivo para satisfacer por medio de productos, bienes o servicios que, en rigor vienen desde el futuro hacia el presente, como la posibilidad de inmediatizar la relación entre necesidad y satisfacción, *un vivir en y desde el futuro* que quizás hubiese requerido de un ahorro, de un tiempo de espera, de una suspensión indeterminada o que simplemente hubiesen sido imposible de satisfacer. Desde 1974 hasta ahora, se han desarrollado políticas que buscan generar un aumento de la deuda tanto a nivel de Estado como a nivel de los individuos. Políticas que se expresan en la transferencia de las deudas que antes eran absorbidas por los bancos centrales de cada país, hacia el mercado financiero que *titulariza* aquellas deudas. Esto significa un acrecentamiento mundial de los endeudados, los que de acuerdo a la propuesta de Maurizio Lazzarato<sup>377</sup> se constituyen en culpables, pues la condición de endeudados supone una sujeción moral que es producto de un ejercicio de dominación económico-política.

Lo anterior, se vincula estrechamente con la desigualdad progresiva en cuanto la competencia exacerbada de los Estados, de las sociedades y los individuos es el vector substancial para sostener niveles altos de *superproducción* que, generan grandes traslados

---

<sup>376</sup> Es interesante observar que el activo financiero se define como el derecho, recurso u otro bien que una empresa controla, el cual se relaciona con un hecho realizado en el pasado, pero que se sostiene en la *promesa* de ganancias futuras.

<sup>377</sup> Cf., Lazzarato, M., *La fabrica el hombre endeudado*. Traducción de Horacio Pons. Ed. Amorrortu. Madrid, 2013.

de capital en busca de fuerza de trabajo con menos costos que, junto con el daño irreversible que se pone en marcha para obtener recursos naturales fundamentalmente en los países del tercer mundo, acrecienta los niveles de acumulación por parte de las grandes transnacionales que, incluso pueden instalar sus marcos regulatorios para llevar sus inversiones a los diferentes Estados; ejemplo de ello es que en el centro actual de la *nueva economía-política* que es Estados Unidos se evidencia que la proporción entre el salario medio de los trabajadores y los sueldos percibidos por los altos directivos, se ha desplazado de una proporción de 30 a 1 en 1970, a una proporción inédita de 500 a 1 en el 2000<sup>378</sup>.

Ahora bien, es necesario recalcar que el ordenamiento geopolítico ha tenido un giro que no es soslayable pues los EE.UU. han perdido la supremacía con relación a la producción en la década de 1970 junto con ello su poder financiero comienza a corroerse en la década de 1990 y por otra parte su poder tecnológico tiene una fuerte competencia con Asia y Europa. Su poder cultural y moral ha decaído profundamente quedando por lo tanto su poder bélico como la manifestación más nítida de una supremacía en decadencia<sup>379</sup>.

### ***El tiempo libre como suplemento***

Se pensó la libertad como la superación de las necesidades inmediatas que la producción y el progreso traen consigo, para desplegar las capacidades físicas y espirituales de un ser humano que dispone de su tiempo libre, sin embargo, advenimos a un momento en que la misma operación de satisfacción de necesidades en el marco de una productividad -siempre en aumento- interviene incluso el “*tiempo libre*” como suplemento productor de satisfacciones.

Las formas modernas de producción neo-capitalistas promueven un tipo de libertad situada en la dimensión sensual del ser humano, aquella que se despliega en la satisfacción interna de la subjetividad, “desafiliada de lo común” para proliferar como una elección ansiosa e individualizante.

---

<sup>378</sup> Cf., Harvey, D., *Breve Historia del Neoliberalismo*. Pág. 22. (versión pdf)

<sup>379</sup> *Ibid.* P. 204.

Podemos pensar que este instante histórico donde el sustrato metafísico que señalaba a la libertad como la posibilidad de una emancipación, actúa como *dispositivo* que encubre y neutraliza la posibilidad de una libertad más profunda desde la concepción de la libertad en cuanto deseo posesivo.

En este contexto, el *neoliberalismo* no es una mera práctica de poder, pues como hemos tematizado responde a un programa de despolitización, de neutralización y de absorción de la fuerza de trabajo en la multiplicidad de la máquina productiva que, funciona como unidad de múltiples átomos que se esfuerzan por lograr sus objetivos para obtener ganancias.

Desde esta perspectiva, vemos el *desarraigo de la libertad ético-política* que plantea la emancipación de la especie como directriz, la cual tiene efectos de redistribución y desigualdad sociales ascendentes que, convergen en relaciones que acentúan la asimetría entre los que concentran las rentas del capital y los trabajadores, reafirmando el poder de la clase dominante por sobre la clase trabajadora, aunque dicho conflicto decanta en un escenario diferente al que protagonizaron capitalistas y proletarios.

En este punto, si aceptamos la influencia de Kant en el pensamiento neoliberal alemán a partir de unas de sus figuras más prominentes que es Eucken<sup>380</sup> es pertinente problematizar el concepto de libertad que es concebido como la superación de los supuestos

---

<sup>380</sup> Cf., Wörsdörfer M., *On the Economic Ethics of Walter Eucken*. Publicado en Konrad Adenauer Stiftung (ed.): 60 Years of Social Market Economy. Formation, Development and Perspectives of a Peacemaking Formula; Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin; pp. 20-41. En este texto el autor (pág. 4) señala la interpretación que Eucken hace de Kant, que denomina el momento kantiano de la prevención de poder o, del poder preventivo, que se refiere a la limitación del poder de la autoridad estatal y, limitación del poder socioeconómico. Junto a esto, señala el autor (Pág. 6) que Eucken por medio de sus padres (Irene y Rudolf) tuvo contacto con las ideas del neo-kantismo, con el neo-idealismo y con la ética social-cristiana; también tuvo un vínculo con la fenomenología de Husserl, heredada del padre, que tiene una fuerte influencia en los escritos epistemológicos de Eucken. Para Wörsdörfer, como también para Bilger, la influencia de Kant en Eucken, es profunda con relación al concepto de libertad, específicamente con la autonomía y la autodeterminación, que se puede encontrar en los ensayos de 1948 y 1949 [Das ordnungspolitische Problem (The Regulatory Problem) and Die Wettbewerbsordnung und ihre Verwirklichung (The Competitive System and Its Realization)]. (cf. Böhm 1950: p. XXXV). Los principales puntos de interés con relación a la libertad de Kant por parte de Eucken, para el autor de este ensayo, es la *responsabilidad individual* con relación a la autonomía, oponiéndose a la dependencia socio-política y económica (ver escritos de Eucken del 1932 y 1948); para Wörsdörfer, Eucken, (pág. 7) sostiene que la libertad es incompatible con los sistemas imperialistas y totalitarios, por lo que los procesos de masificación social borran al individuo, des-individualizan, haciendo al individuo cada vez más incapaz, de auto-determinarse y de ejercer su autonomía. La crisis social (Gesellschaftskrisis der Gegenwart) tiene como principal causa (para los ordoliberales) la pérdida del camino religioso y, la supresión de la religión en el espacio público, que ha llevado hacia la desorientación y la carencia de significados, lo que se declina en una ética nihilista y, en una disminución de los valores; características, que llevan a la convicción de que las reformas religioso-espirituales y, la reforma del camino social, son necesarias, para llenar el vacío espiritual y superar esta crisis. En este punto la *meta-economía cultural* y la dirección crítica de la sociedad, del ordoliberalismo se hace evidente, pues en este sentido, el autor del artículo, sostiene que Eucken acusa las propuestas de la corriente historicista (Sombart, Gotti-Ottlilienfeld and Spann) de deterministas y de romanticismo ideológico, defendiendo la noción de verdad, contra la relativización del conocimiento y, de la función ordenadora de la ciencia.

del liberalismo clásico. Aquí, el carácter que anima a este autor se relaciona con los planteamientos fundamentales del concepto de libertad que Kant elaboró, los que se observan en la cimentación de un proyecto que, implicó un desafío teórico-práctico donde pensamiento y acontecimiento se nutren, desplegando en él la búsqueda racional de un fin que se encuentra en la naturaleza humana, entendiendo que aquella comporta la necesidad de consolidar el proyecto humano, en cuanto cimentación de la posibilidad efectiva de un sujeto capaz de realizar su pensamiento en un determinado sistema.

Para Eucken el hombre se constituye como tal, cuando realiza individualmente actos espontáneos, esa es la libertad<sup>381</sup>, vinculándose con la *humanidad*, con la *dignidad y la justicia social*, puesto que para el autor la libertad debe ser comprensiva de una responsabilidad individual y también hacia los otros. Así, la libertad no se limita sólo a la economía, sino que también es política, es decir, *piensa los derechos humanos, de ciudadanos económicamente maduros*; de esta forma *la libertad económica*, implica la soberanía del consumidor y la coordinación de los proyectos individuales en el contexto del mercado. En esta lógica, la competencia sirve como herramienta para diluir estructuras abusivas y prácticas imperialistas, sirviendo para el desarrollo individual tanto económica como socio-culturalmente. En este contexto Eucken dice, en contra de la crítica de que sus planteamientos contienen una *absolutización económica* que, los *principios regulatorios de la competencia en el mercado* canalizan los intereses particulares hacia el bien común. *La libertad está bajo la protección de la ley* para resguardar a los individuos de los caprichos de los otros, la voluntad de competitividad está según Eucken estrechamente relacionada con la esfera de la voluntad de la libertad.

Esto significa ética y moralmente que, el sujeto racional y cognoscente sea capaz de dar contenido a su voluntad, constituyendo de esta manera una práctica singular de la libertad expresada como autonomía donde la ley moral resulta del vínculo entre razón y práctica, pero en este caso en particular *está vinculada con un sentimiento religioso* que, busca reposicionar la espiritualidad y el significado de la vida que, fecunda la disposición para que el sujeto sea capaz de darse leyes a sí mismo, en el contexto de un marco

---

<sup>381</sup> Cf., *Ibíd.* P. 8.



regulatorio en que el mercado y el aparato jurídico formal, son los soportes para el despliegue de esta libertad.

Sin embargo, vemos que desde el propio constructo de Kant, Eucken pierde el foco en torno a la libertad, pues más allá de atacar al Estado y toda forma de planificación estatal en cuanto causantes de los totalitarismos imperantes en esa época, supuso que la desarticulación progresiva del Estado es la forma de articular el *marco* de la libertad en cuanto soporte ontológico del individuo, la sociedad y la humanidad; desencadenando con ello, un proceso profundo donde la forma de experimentar la libertad se desvincula de lo ético, entendido como bien común, para constituirse en una práctica de decisiones aleatorias que responde a una coexistencia de un universal abstracto que es la libertad, como telón de fondo que convive con la particularidad de las decisiones que encarnan los individuos, en un marco que lo posibilite.

Por ende, se esboza en esta propuesta un universal abstracto dado por la libertad como bien supremo que es amparada en el orden mercantil y jurídico que, permite el flujo de la libertad económica como soporte inherente de los procesos de decisiones individualizadas, atomizadas. Aquellos legitiman la libertad como un *telos* en constante realización, en cuanto producto de una ley ultraterrena que se sostiene lógicamente en la pluralidad de decisiones que *no responde a una unidad de fondo*, sino que sólo a un *marco* que posibilita dichas *elecciones*. Por consecuencia, todos tienen la posibilidad de tomar decisiones “libres” al ser consumidores, al poner en marcha un proyecto de vida en que el otro es necesario en cuanto medio para alcanzar determinados fines, constituyendo de esta forma, un modo de experimentar la comunidad donde la empresa es el modelo, a saber, la existencia, la vida, el proyecto personal, son parte del juego entre la ocupación del tiempo y los medios que cada uno tiene para conseguir el mayor volumen de satisfacción en cuanto sea posible.

En sintonía con lo previo los individuos permanecen como átomos iguales, en sus procesos electivos pero independientes los unos de los otros.

En este pasaje la idea de una *multiplicidad* como la que sostiene Foucault, implica un distanciamiento con relación a esta generalidad de fondo, una multiplicidad pura que nos lleva a la pregunta por cuáles son los riesgos que una concepción de este tipo contiene.

El cuestionamiento que inmediatamente se modula, es cómo atribuir aquellas características a un pensamiento que en la práctica concentró el poder y con ello la acumulación de capital, no obstante, no podemos dejar de ver que independientemente de nuestras perspectivas y considerando el adversario inmediato que tuvieron los ordoliberales, son factores que permite comprender la necesidad racional de socavar los cimientos racionales y prácticos del nacional-socialismo. De esta manera, buscan producir una forma de vida a través de la cual quieren levantar un modelo que, tenga la autonomía para seguir en marcha a pesar de las oposiciones individuales, sociales y estatales; sin olvidar que posteriormente, con el desarrollo del neoliberalismo estadounidense, la *autonomía se aterriza* en el individuo que es capaz de emprender y de “autoexplotarse”. Radicalizando de este modo el hedonismo del individuo liberal al exaltar su capacidad de producir cada vez más elecciones para obtener satisfacciones.

Sin duda que la lectura de atribuir al neoliberalismo la realización de una cierta idea de libertad tiene sus límites, materializados en que al evitar la organización y la utilización totalitaria del Estado, se *elaboró* un poder que junto con desplazar un tipo de socialismo, instaló una estructura que ha utilizado las distintas instituciones creadas por el ser humano, para soportar los embates opositores y para encauzar un proceso de despolitización ascendente que también es totalitario.

Más allá de ello, este momento del pensamiento neoliberal, estableció un *suprapoder* en que el mercado y su principio “regulador” que es la competencia, permiten sostener un ritmo productivo que supuestamente absorbe los gérmenes desestabilizadores para crecer en cuanto a su capacidad de extensión e intensificación. Por esto, la partícula *neo* puede ser interpretada como una práctica de renovación permanente, en la creación de formas de producción en base a la libertad del mercado, cimiento sobre el que la elección individual es el trozo de libertad a la que se puede acceder, de acuerdo al lugar que se ocupe en el escalafón social, nacional, estatal y global.

#### ***4.9. Se puede hablar hoy de lucha de clases***

En este nuevo escenario que ha levantado el nuevo pensamiento económico, las desigualdades se materializan de una forma diferente a como se materializaron en tiempos de Marx, pues allí la *lucha de clases* se erigió sobre la base del conflicto entre trabajo y capital, tejiendo a través de un entramado “científico la enajenación del trabajador, con relación a su producción, su energía vital y el reconocimiento social que debía desprenderse de su actividad.

Aquella enajenación se desarrolló en el contexto de un mercado en que predominaba la ley del libre mercado, del *laissez-faire*, basada en el respeto sacro hacia la propiedad privada, los cuales en su conjunto validaban y justificaban que el patrón de los medios de producción, *primero*, idease una fórmula –muy conveniente- en que el trabajo junto con ser una mercancía que circula por el mercado, fuese comprendido científicamente de acuerdo al tiempo de la labor que se exterioriza en una fórmula matemática que comprende el *valor*; *segundo*, que este valor fuese equivalente -por arte aritmético- al trabajo desempeñado y *tercero*, que desde esa equivalencia se obtuviera la ganancia para después acumular y nuevamente poner en marcha el proceso de circulación-apropiación.

Entonces, el reconocer al trabajo como medio para el reconocimiento social y su consecuente enajenación por parte del sistema capitalista, implica a su vez reconocerse como parte de unas relaciones de poder en que la explotación, con sus diversas manifestaciones, se expresa históricamente en los que gozan del fetichismo de la mercancía y su rentabilidad y por otra parte, por aquellos que son sometidos a la miseria de la sobrevivencia indigna. El conflicto es inherente a un tipo de sociedad basada en la generación de *valor*, desencadenando dos problemas centrales, el *primero*, se refiere a las condiciones sobre las que el trabajo se desarrolla, las horas de trabajo, el tipo de contrato (si este existe), etc.; el *segundo*, se materializa en la distribución de la producción, entrando en juego los salarios, las ganancias, las prestaciones sociales, entre otras. En el momento en que esto se hace consciente subjetiva y colectivamente, articulándose en un determinado contexto histórico que, permite a los individuos comprenderse en las subjetividades comunes que son partícipes de la *clase obrera, de los desplazados, de los explotados, de los*

*inmigrantes, de los endeudados y de las minorías sin voz*; es el momento en que la lucha de clases es parte del conflicto necesario que, se debe asumir para llegar a ser sujeto histórico de transformación que construye su emancipación y una forma de comunidad diferente.

En la actualidad la perspectiva del problema es distinta, pues desde la segunda mitad del siglo XX las condiciones para que se articule la lucha de clases han cambiado, sin que por ello la condición básica de ésta haya variado, a saber, los trabajadores siguen siendo los que generan el *plusvalor* que permite la *acumulación* capitalista.

Las transformaciones se inician desde el momento en que las estrategias neoliberales desplazan y profundizan, *por una parte*, el lugar que ocupa el trabajador y, *por otra parte*, ponen en marcha una hábil administración de la libertad, construida desde el *deseo individualizante*. El desplazamiento se expresa en “cambiar” la idea de que el trabajador es un instrumento para generar ganancias, rentabilidad y acumulación, para integrarlo como parte *activa* del mercado, movimiento que tiene al menos dos grandes consecuencias, *primero*, se mejoran los procesos productivos y, *segundo*, al ser parte del mercado, comparte en calidad de socio-productor, no sólo las ganancias y las satisfacciones que de ello derivan, sino que *el culto a sí mismo* genera las condiciones para la despolitización y la desconfianza radical hacia el otro.

La *administración de la libertad* se expresa en el modo por medio del cual el mercado la ha catalizado desde la perspectiva de las emancipaciones de valores humanos que, se orientan en términos de reivindicaciones sociales, para elaborar una cultura donde *el culto al sí mismo* sitúa la “libertad” como la capacidad de “elección” que los individuos tenemos en un marco diseñado, para que las decisiones apunten a la reafirmación del modelo económico: *somos libres en cuanto consumidores*.

### ***La transformación del conflicto laboral***

Aquel conflicto, ha sido tematizado extensamente por diversos autores de la *Escuela de Fráncfort*, comprendiendo que desde el desarrollo de las *sociedades industriales avanzadas* se despliega con vigor una estrategia de integración del trabajador como eje fundamental para mejorar la producción. El proceso de industrialización también implica la

profundización de un tipo de educación que, abre las posibilidades de comprensión de los trabajadores medios para tener mayor claridad sobre sus derechos y sobre el lugar que ocupan dentro del proceso de producción.

Se agrega a ello que la evolución de las técnicas de producción, de organización y de administración de la labor, desde el *taylorismo* hasta el *posfordismo*, se han esmerado en producir un giro en la forma de generar relaciones dentro del espacio laboral, cambiando en algunos casos la figura verticalista del patrón por la de un *padre-jefe* que recibe acoge y es generoso, en la medida que el *hijo-trabajador* se adecúa a la estructura laboral en cuestión.

Junto con ello, no podemos olvidar que en el *fordismo* se hicieron desplazamientos con relación al modo de distribución de las ganancias, en términos de que se implementó un movimiento desde la relación entre trabajo-producción-salario la que exigía del trabajador su mayor esfuerzo, sin que el aumento de la productividad significara necesariamente un aumento del salario, para constituir una relación donde trabajo-producción-salario varía de acuerdo a los niveles de producción del trabajador, a saber, el trabajador es socio productivo, en cuanto tiene acceso a la mesa en la que se reparten las tajadas del pastel de las ganancias.

A partir de lo previo, se deduce que las nuevas estrategias económicas, las técnicas de poder que se aplican a los trabajadores han producido un movimiento donde el conflicto se traslada hacia la subjetividad del trabajador, en el sentido de que el problema del salario por ejemplo, ya no es sólo problema de las ansias de rentabilidad capitalista, sino de las estrategias y tácticas que el trabajador debe desplegar para mejorar su labor. Esto se expresa en signos que reafirman lo dicho, a saber, ya en las postrimerías del *fordismo* se puso en marcha la estrategia productiva para desplazar el trabajo directo sobre la materia prima, *aumentando las labores de supervisión y vigilancia* dentro de los espacios productivos, donde las labores que antes se asociaban a los altos directivos, en este caso se insertan en los niveles medios y bajos de la producción; desplazando así la contradicción entre trabajo-capital a los propios trabajadores, abriendo el problema desde la propia subjetividad del trabajador, es decir, el problema no está en el *afuera* que en este caso es representado por quién domina los medios de producción, sino por el propio trabajador que

debe evaluar sus competencias, sus habilidades y esforzarse infinitamente más, para ser competitivo.

Competitividad que es la dinámica del diseño del marco, su principio regulador, siendo vital para el aumento de la productividad, significando también que el rol del trabajador en sus distintas facetas inicia un proceso claro y rotundo de debilitamiento preconcebido. Es desde este plan que podemos señalar el realce de los gobiernos por la *autogestión*, por la *responsabilidad personal*, por el ser emprendedor de sí mismo, puesto que al parecer el sistema productivo no puede contener la creciente demanda de trabajo.

A su vez, en cuanto la *competencia* es un fundamento necesario dentro de este nuevo orden. Aquello se encuentra intrínsecamente unido a la intervención del aparato jurídico formal, que *traslada la justicia* desde la igualdad y solidaridad entre los trabajadores. Esto se realiza a partir de contratos, que ofrecen las condiciones básicas para la estabilidad y dignidad del trabajador, *hacia una "justicia"* que acentúa la desigualdad y, que pone en riesgo sus fundamentos básicos. Para ello, se elaboran contratos en que la tendencia es a engrosar la producción, de tal modo que para la apertura de plazas de trabajo se "deben" flexibilizar las cláusulas, que se orientan a la estabilidad del trabajador, por lo cual se diseñan contratos más febles, que profundizan la asimetría entre trabajador y capitalista, pues el *primero*, en muchos casos debe adecuarse a tiempos de prueba extensos, a contratos que no tienen ningún compromiso de asistencia social y que pueden ser finalizados unilateralmente, por el dueño del instrumento.

El nuevo plan estratégico de organización del trabajo también está diseñado en el sentido de alejarse de la *solidaridad*, en cuanto la administración interna de los roles y funciones escinde la posibilidad de generar cohesión entre los trabajadores, pues a menudo en un lugar de trabajo existen personas que hacen labores similares, pero que no obstante tienen diferencias salariales, contractuales y de valoración muy distintas.

Los componentes señalados, se complementan con un escenario global en el cual junto a la precarización laboral han disminuido las fuentes productivas, no sólo por la tecnologización de las labores, sino porque la producción pareciera estar tocando un fondo en que los excesos de tener que estar siempre creciendo, están pasando la cuenta. Esto se expresa en el trabajo, pues ha crecido la inseguridad con relación a la fuente laboral, para

generar un concepto de *trabajo flotante*: actividades laborales que exigen el máximo despliegue de las habilidades competitivas que, se mueven bajo la promesa de la estabilidad, pero que se orientan en el contrasentido donde el trabajador es un ser prescindible.

### ***Libertad y salvación de sí mismo***

La libertad ha profundizado ribetes mesiánicos, los cuales al configurar una racionalidad económica y técnica, *reducen la libertad a la elección económica*. Libertad que se ha concentrado en la autodeterminación individualizada, comprendiéndose desde un *sensualismo ascético* que, desata en los laberintos de la interioridad del individuo fuentes de satisfacción y goce ilimitados.

Nos encontramos por lo tanto, ante múltiples interrogantes que desafían la comprensión del concepto de libertad, puesto que la modernidad en su despliegue de cambios profundos en el espacio y en el tiempo, pareciera haber consolidado en la actualidad su promesa, en el sentido de que la “libertad” expresada en la economía se encuentra al alcance de toda persona que tenga la voluntad, esfuerzo y ánimo de ser un “socio productivo”, lo cual abre camino para las siguientes interrogantes: ¿Es la propia razón moderna la que contiene el germen que trunca la libertad ético-política? ¿la libertad es una relación que va de la mano con la superación de la necesidad o es la aceptación de nuestra sujeción radical ante la multiplicación irracional de éstas? ¿La relación entre libertad y acontecimiento, produce un espejismo moderno en que la omnipresencia mediática de ésta, instala el *como si* de una elección sin contenido? ¿La libertad ha entrado en un proceso de inflexión, en que su coeficiente utópico se neutraliza, allí donde el individuo se resigna confortablemente? ¿El libre mercado y su *ascetismo capitalista y laboral* inculca la *libertad ético-política*?

## CONCLUSIONES

I. Atisbamos que la modernidad podría interpretarse como el despliegue vital de una racionalidad, que en tensión con la irracionalidad, busca comprender los límites de la libertad, expresados como exploración de sí misma, de la naturaleza, de la especie, del mundo y de lo que está *más allá*. En este sentido, una de las matrices que se puede observar en el proceso de la libertad moderna, supone visiones contrapuestas que se enfrentan para poder controlar el enunciado y las prácticas de libertad, la cual se constituye como *medio* y *finalidad*.

Esto se manifiesta en los planteamientos de Kant, pues sus tres críticas son la expresión ontológica, epistemológica e histórica para explorar en las diversas dimensiones del hombre, *qué significa la libertad*. La libertad es el principio de la especulación y la base sobre la que se levanta su edificio racional. En la carta a Christian Garve<sup>382</sup> del 21 de septiembre de 1798, Kant sostiene que los estímulos para salir del sueño dogmático no fueron los problemas tradicionales de la metafísica como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma sino la naturaleza antinómica de la razón en sí misma.

La libertad en *La crítica de la razón pura*, es el principio a través del cual la razón especulativa inicia su proceso de elaboración de la experiencia posible desde sí misma, donde la razón busca explicar, dar cuenta y demostrar que el proceso de su propio ejercicio se fundamenta en sí misma y no en otro lugar. Esto lo vemos en la incógnita respecto de la *cosa en sí misma* que se expresa en la naturaleza, pues ésta es imposible de conocer completamente, aún así, la creación de una estructura que constituye las leyes racionales sobre las cuales el sujeto se erige, supone la *libertad* como posibilidad de explorar aquella incógnita, lo que tiene como rendimiento la posibilidad de que el sujeto conozca los fenómenos en cuanto manifestación de la *libertad de conocer*.

En este sentido, la libertad se encuentra fijada a las leyes de la naturaleza, por lo tanto, nos encontramos con que la libertad se restringe a la aplicación de aquellas. El autor acepta el carácter aporético de este concepto, por lo cual manifiesta abiertamente que la

---

<sup>382</sup> Cf., Echeverri, S., *La existencia del mundo exterior: un estudio sobre la refutación kantiana del idealismo*. Ed. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia, 2008. Pág. 76-80.



comprensión de éste es imposible, así como es inescrutable aclarar con certeza la posibilidad de su manifestación fenoménica. En la razón pura, la libertad sólo puede ser demostrada de forma lógica, encontrándose después en los diversos hechos. En cambio, en *La crítica de la razón práctica*, la libertad se relaciona con los hechos para explicar cómo aquella puede llegar a tener existencia en la realidad. La libertad es el axioma de la ley moral.

En el proceso de las tres *críticas* la libertad se despliega con fuerza. Ella es patrimonio de la razón y tiene un carácter subversivo que se expresa en los principios trascendentales que tienen la fuerza necesaria para ir más allá de la razón pura y, por lo tanto, se abren camino hacia la razón práctica. En este contexto, la libertad en cuanto principio de la razón se expresa en la capacidad crítica de la razón con respecto a la superación de los límites que pone el entendimiento. Esto último se manifiesta en que la razón no produce conceptos sino que es el entendimiento el que los produce, por lo cual, la razón libera los conceptos del entendimiento para producir ideas, es decir, los libera de la *experiencia posible*<sup>383</sup> que los vincula con lo empírico, pero no deja de tener relación con ello.

En este territorio, la libertad tiene como objetivo fundar *el reino de los fines como un principio incondicionado*, lo que por supuesto, supone enfrentar el límite de lo empírico y de la necesidad como tal. Aquello no significa dejar de reflexionar e indicar las características de las posibilidades abstractas de la libertad. En esta trama, la libertad en la razón pura se ubica en la idea de mundo, entendida ésta como la totalidad absoluta de la síntesis de los fenómenos, por lo cual es una idea *Cosmológica*. Ésta se caracteriza por su carácter práctico en cuanto *autonomía* o en su relación con la imaginación, en cuanto *heautonomía*.

Así, la idea de libertad nace de una categoría del entendimiento que es la *causa*, la cual una vez que ha sido liberada por la razón pasa a constituirse como *causa de la causa*<sup>384</sup>, en la medida que tiene el poder de producir acontecimientos. A partir de ello, la

---

<sup>383</sup> Cf., Kant I., *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas. Ed. Alfaguara, Buenos Aires, 1993. Pág. 384 (A 409/ B 436)

<sup>384</sup> *Ibid.* P. 232 (B 251/ A 206) En este pasaje Kant sostiene: “[e]n efecto, que el primer sujeto de la causalidad de todo empezar a ser y de todo dejar de ser no puede, a su vez, (en el campo de los fenómenos), empezar a ser y dejar de ser, es una conclusión firme que conduce a la necesidad empírica y a la permanencia en la existencia, y, consiguientemente, al concepto de sustancia como fenómeno”.

*causalidad* expresa de dos formas la necesidad de conectarse con la causa: A) la *primera* se relaciona con lo *empírico*, donde el nexo causal produce una necesidad determinista y, B) la *segunda*, se vincula con lo *inteligible*, pues implica que la razón pura actúa libremente, más allá de lo empírico, es decir, sin que exista un antes y un después, sin que haya en la cadena de causas naturales motivos internos o externos que la determinen.

Esto quiere decir que la *libertad de la razón*, o la razón libre, no sólo debe ser concebida en su uso negativo en cuanto independencia de lo empírico, sino que también desde su condición positiva, a saber, *en su capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos*, pues es la *condición incondicionada* de todo acto voluntario que no tiene otra causa más que ella misma.

Así como la causalidad de la causa, la idea de *mundo* también tiene dos dimensiones: *una*, referida a la *naturaleza* en cuanto *necesidad* y, la *otra*, referida a que el mundo tiene un *fundamento inteligible* que puede ser pensado sin contradicciones por la *libertad en cuanto causa de la razón*<sup>385</sup>.

En relación con ello, Kant busca demostrar el carácter *noumémico* de la libertad, planteando de esta forma la idea de *acción originaria*, que es la *acción libre* que no puede estar sujeta a las determinaciones particulares y cambiantes. En el *sujeto de una acción originaria* no existe nada que venga a ser o cese de ser, por lo cual no hay un advenir fenoménico del sujeto a la necesidad, sino que es el carácter inteligible de la causalidad de la libertad. Esta causalidad no puede ser jamás conocida inmediatamente, pero puede ser pensada pues mantiene una reserva que impide su conocimiento cabal.

Ahora bien, de lo anterior surge el problema de que la libertad de la razón, *por un lado*, puede ser causa de una serie de fenómenos y, paralelamente, no tener condicionamientos empíricos. Aquí, el autor reconoce la complejidad del problema metafísico que, para él, tiene una salida lógica expresada en la *espontaneidad de la libertad trascendental*. Puesto que el sujeto “*inicia por sí mismo sus efectos en el mundo sensible sin que la acción comience en él*”<sup>386</sup>.

---

<sup>385</sup> En la tercera antinomia, Kant sostiene que hay al menos una causa para la libertad y en la antítesis plantea que no hay libertad, puesto que en el mundo todo sucede según las leyes de la naturaleza.

<sup>386</sup> *Ibid.* P. 469 (A 541/ B 569) En este pasaje Kant aclara que de este modo, libertad y naturaleza, pueden coexistir en los mismos actos sin contradecirse, en cuanto los actos se confronten con la causa intangible o la causa sensible.

El camino que usa Kant para explicar el paso desde la posibilidad lógica de la libertad a la realidad de ésta, supone un largo proceso de investigación iniciado en *La crítica de la razón pura*, seguida por *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, para arribar a *La crítica de la razón práctica*. En esta última, el foco se pone sobre el terreno de la reflexión ético-moral para explorar cómo la libertad entendida desde la *autonomía*, puede tener una materialización en las acciones del hombre. Aquello se manifiesta en la pregunta por la posibilidad de la *ley moral*, pues aunque ésta mantiene un sustrato incognoscible no deja de ser la posibilidad real del hombre libre. Esto le permite al hombre libre reconocer racionalmente que la forma de la ley moral, si bien no es alcanzable del todo, es un principio de acción, un *deber ser* que el mandato del imperativo categórico<sup>387</sup> despliega. Por consecuencia, el *hecho de la razón* es la ley de la razón práctica.

En este contexto, la capacidad que el hombre libre tiene de darse las leyes a sí mismo, requiere de un espacio en el cual se morigeren las diferencias, para regular los excesos de autonomía que cada uno puede tener. Por ello, Kant enfatiza la importancia del ejercicio público de la razón y del talante crítico de ésta con relación a sí misma y a toda forma de conocimiento real, sobre todo cuando estas formas se dogmatizan. Por ende, la puesta en práctica de esta razón pública, que es la potencia de la libertad que se pone en juego, se constituye en la *comunidad política*, puesto que es ésta la que transforma el soliloquio de la autonomía en la posibilidad de coexistir en una comunidad en que el otro es condición para ésta.

Aquí, el autor de Königsberg observa que la especie humana ha demostrado su facilidad para poner en marcha una insociable-sociabilidad que se expresa en la brutalidad humana. Ésta, al ser vista en el gran juego de la libertad de la historia permite canalizar aquellas fuerzas en otro sentido. La razón como legisladora universal despliega a partir de la naturaleza del hombre el *telos*, la posibilidad de desplegar las capacidades y talentos de una especie que lleva en sí misma la impronta de avanzar hacia lo mejor, de profundizar el

---

<sup>387</sup> Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción José Mardomingo. Ed. Ariel, Barcelona, 1996. En este texto Kant propone tres formas de comprender el imperativo categórico: A. "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal"; B. "Obra como si la máxima de acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza" y C) "Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio".

*sumo bien*, de liberarse de las tutelas y, de este modo, salir de la minoría de edad para llegar a la *libertad del progreso*.

El progreso trae consigo la libertad por medio del desarrollo de la razón. Esta última requiere de instituciones que resguarden lo público y promuevan la educación, con una constitución que represente los distintos intereses que salvaguardan el Estado de derecho. Aquello supone evitar la guerra violenta para avanzar hacia el mejoramiento del hombre. Sin embargo, paralelamente debe existir un examen crítico de la razón que revise, *institucionalmente* sus prácticas, para analizar la aplicación de los diversos poderes, pero también que revise sus prácticas *subjetivamente*, en cuanto cada individuo es capaz de examinarlos críticamente.

Ahora bien, lo que resguarda el ejercicio racional para que en el plano del individuo exista una construcción permanente de la subjetividad, se refiere a la *facultad de juzgar*. Los *juicios reflexionantes* son los que reflejan la capacidad del sujeto de ser consciente de su propio proceso de conocimiento, expresados en la mediación entre el entendimiento y la razón. De esta forma, la actividad de estos juicios explora reflexivamente las leyes que el sujeto se dará a sí mismo, por lo cual, busca encontrar una ley que está en el mismo proceso de reflexión. Los juicios reflexionantes se mueven en el territorio de las *leyes empíricas*, que son contingentes y “escapan” a la unidad de lo diverso que el concepto implica como forma general de la experiencia. Las leyes empíricas se conocen a través de la propia experiencia, mientras que las trascendentales son las que definen qué es la experiencia y sostienen el *telos*.

En el acto de conocimiento, que se materializa en la relación entre la naturaleza y el entendimiento, media el sentimiento de agrado, pues este sentimiento es el que constituye el vínculo entre sujeto y objeto en la elaboración de las representaciones. De esta forma el objeto pasa a ser un fenómeno en el espacio en que la *subjetividad* se configura como parte fundamental de la experiencia. Por lo tanto, los juicios reflexionantes de la facultad de juzgar median entre la *intuición* y el *entendimiento* para aprehender las formas en la imaginación. Así, no sólo se permite la posibilidad de conocer la naturaleza a partir de un

principio subjetivo, sino que también se permite el progreso del conocimiento, cimentado sobre la *heautonomía*<sup>388</sup>.

Desde esta óptica, el *juicio reflexionante*<sup>389</sup> expresa independencia, ya que no se circunscribe a ningún concepto, puesto que no corresponde a una lógica racional o a una actividad del entendimiento. Por ello, esta reflexión sirve de puente entre el entendimiento y la imaginación, para de esta forma producir un conocimiento sobre los objetos de la naturaleza. Este conocimiento tiene como soporte el sentimiento de agrado y la posibilidad siempre incierta de que este sentimiento pueda ser universal, en cuanto es comunicable a todos.

Por lo tanto, la actividad mediadora que la facultad de juzgar implica, pone en juego un aspecto fundamental que en las otras críticas se encontraba presente pero no desarrollado con la suficiente fuerza. Aquí es la *libertad* subjetiva la que produce sus representaciones a partir del sentimiento de placer o dolor para erigir un juicio sobre ese objeto. Por ello, de la percepción de las formas de los objetos surge la *idoneidad subjetiva*, que si bien no es un concepto del objeto, se erige como un principio de la facultad de juzgar que genera dinamismo en el conocimiento y que, según nuestra visión, implica la posibilidad de ejercer la autonomía a través de la actividad reflexiva.

Así, nos encontramos con que no hay un puente entre el conocimiento de la naturaleza y el de la libertad, pero sí lo hay entre lo suprasensible y lo sensible, pues la libertad es la base de la *causalidad* expresada en la voluntad. La libertad opera como principio que activa el conocimiento en sintonía con aquel elemento suprasensible a través del cual se asienta el principio de causalidad. Éste es la apertura de un territorio en el cual el sujeto conoce y ejerce su autonomía. Por consecuencia, la facultad de juzgar produce el engarce entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad, pues genera la idoneidad de la naturaleza para abrir la relación de ésta con la libertad, para que las acciones humanas sean cognoscibles como fenómenos en el mundo de los sentidos.

---

<sup>388</sup> Cf., Cubo, Ó., *Kant. Sentido común y subjetividad*. Ed. Plaza y Valdés, Madrid: 2012, p. 82.

<sup>389</sup> Rodríguez, S., *El problema de la finalidad de naturaleza en los juicios estéticos según Kant, en la Crítica del Juicio*. Revista de filosofía Claridades, Málaga, España. 6 (2014), pp.100-113.

Ahora bien, al tener en nuestro trazado la importancia de la facultad de juzgar como mediadora, es clave en este contexto la labor que cumple la *imaginación*, pues ésta actúa sobre lo diverso de la intuición y el entendimiento para generar la unidad del concepto. Aquello se manifiesta en la manera en que el *libre juego de las facultades*, al constituir una representación, produce el conocimiento del objeto. El hombre es, en cuanto es el único que puede darse un ideal de belleza con fines esenciales y universales, el que puede ejercer la libertad en la creación de una representación.

En este sentido, la relación entre lo estético y lo moral, se expresa en que la búsqueda de un *modelo de belleza*, implica generar una normatividad estética, a través de la cual, la impresión de la forma del objeto será canalizada por un patrón *a priori* que es el concepto ideal de belleza. De modo similar, en el contexto de la moral, la búsqueda de un principio de acción que esté más allá de las determinaciones de la inclinación, supone el predominio de la forma racional del concepto. Sin embargo, en ambos casos hay un sujeto que consta de una idoneidad subjetiva.

Lo bello aplicado al *juicio de gusto*<sup>390</sup>, tiene como condición para su concreción la comunicabilidad y la creación de un interés en el otro. Pues abre un espacio en que se encuentran distintas subjetividades que dan sentido y reafirman el juicio sobre lo bello.

Por lo tanto, este juicio es una *categoría política* que necesariamente se orienta hacia la constitución de un eje común, expresado en la pretensión de compartir el juicio con otros. No obstante, más allá de ello, el hecho de que no hay belleza si no existe otro que la confirme, supone que este concepto es un valor compartido, que se sostiene en la diferencia. Kant expresa “[p]or lo tanto, sólo con la libre legalidad del entendimiento (llamada también *finalidad sin fin*) y con la peculiaridad de un juicio de gusto, podrán coexistir una legalidad sin ley y una coincidencia subjetiva de la imaginación con el entendimiento, sin que la haga objetiva, en que la representación sea referida a un concepto determinado de un objeto”<sup>391</sup>.

---

<sup>390</sup> Es necesario precisar que el *juicio de gusto*, en cuanto se refiere a un objeto, tiene como base *la libertad de la imaginación*, también puede tener un sentido negativo, pues no hay sumisión a las leyes de reproducción y asociación, pero también un sentido positivo, en cuanto es productiva y autónoma; Kant expresa en la *Crítica del juicio* (Pág. 84) “[c]omo autora de formas voluntarias de posibles intuiciones”.

<sup>391</sup> Kant, I., *Crítica del juicio*. Traducción de José Rovira. Ed. Losada. Buenos Aires. 2005. Pág. 85.

Por ello, la *libertad* se manifiesta productivamente en la posibilidad de extender los límites de la imaginación, pero también negativamente en cuanto ésta mantiene un substrato irreconciliable con las leyes de la razón. Este elemento es el substrato inherente para la constitución de la subjetividad.

Desde este prisma, la potencia que abre la razón en relación con la naturaleza, implica que la libertad se materializa como la causalidad inherente a la razón. Ésta es capaz de superar los límites de la experiencia, frontera con la que no pierde la relación, pues amplía el escenario posible de acción en la experiencia posible: *en la historia*.

Aquello se expresa en el sentimiento de lo sublime en la naturaleza. Allí nos encontramos con la contemplación que trasciende la finitud, a través de la percepción de una *destinación* suprasensible, la cual se fundamenta moralmente: el placer está mediado por la razón que dispone el placer hacia la ley moral.

El sentido comunitario (*sensus communis*) supone que la facultad de juzgar involucra la representación de los demás. De esta forma, la facultad de juzgar implica una relación con los otros, en el sentido de fortalecer los juicios para llegar a una regla general.

En relación con esto último, el juego en grande de la libertad en la historia, se manifiesta en que la razón al buscar su concreción por medio de la posibilidad de la *ley moral*, supone la concreción de la libertad racional como una experiencia que se materializa en la especie. De este modo, lo público es el espacio para la libertad en constante desarrollo. El espacio de lo público pone en marcha la acción de liberación, como una actividad constante en partir de la cual la libertad de la razón, busca su materialización en las acciones de un sujeto que comparte un espacio de interés común. \*\*\*

**II.** En esta perspectiva, la propuesta de Marx se manifiesta en que la razón busca su concreción en la historia y en el mundo común. Para ello, reposiciona la relación de la *libertad* como superación de la necesidad, en el sentido de develar las condiciones que van en contra de la capacidad de que el ser humano llegue a ser un sujeto autónomo. De esta forma, la libertad es concebida como *emancipación*, pues implica un acto constante de

reconocimiento del individuo en el otro. El *trabajo*<sup>392</sup> en este sentido es, crucial para superar los condicionamientos de las necesidades, que abren el desarrollo de las capacidades espirituales del hombre.

Por consecuencia, el pensador de Tréveris se concentra en las condiciones determinantes para que la “ciencia” de la *economía política*, ejerza un poder que diseña una forma de habitar la libertad. Esta ciencia naturaliza y justifica la explotación en sus diversas expresiones, la acumulación excesiva y la constitución de un *régimen productivo* a través del cual, se consagra un tipo de libertad que tiene un componente escatológico y verticalista.

De esta forma, el sujeto es capaz de reconocerse como sujeto histórico, *primero*, si relaciona el pensamiento con la práctica, *segundo*, si es capaz de constituir sus propias necesidades y, *tercero*, si es sujeto de transformación histórica e individual. Aquí, la relación del individuo con su trabajo es fundamental, ya que no sólo es una forma de satisfacer sus necesidades, pues lo que está en juego es la concepción de libertad que a partir de este concepto se articula

Esto se expresa en que la concepción de libertad está estrechamente relacionada con el diseño de las formas de producción, comprendiendo que esta última supone la conducción de un proceso económico-político y social. Por ende, los supuestos de la libertad en la forma de producción de esta “ciencia”, suponen que es un bien en sí mismo. Esto último permite a los hombres llegar al sumo bien, lo cual se refleja en la capacidad que tienen estos de obrar en un sentido o en otro, de acuerdo a sus necesidades y en el contexto social en que estén. De este modo, ante la posibilidad de que el individuo disponga de su trabajo y de su producto, atisbamos que la economía política, sostiene que el hombre vende “libre y espontáneamente” su fuerza laboral en el mercado, cuando en realidad las reglas del juego han sido puestas unilateralmente y, el trabajador, no tiene opciones reales de decisión.

---

<sup>392</sup>El trabajo es una actividad propia del ser humano, en que establece una relación con la naturaleza, desplegando acciones por medio de las que regula y controla, el intercambio de materias con la naturaleza. Esto implica llevar a cabo esfuerzos de brazos y manos, de cabeza y nervios, para lograr transformar la materia natural para concretar una determinada utilidad, desarrollando así las fuerzas que están en potencia en la naturaleza y, ejerciendo poder en el juego de fuerzas natural para instalar su dominio.



Por lo tanto el obrero, está circunscrito a las condiciones que el *mercado* ha delimitado como posibilidades de su “libertad”, puesto que allí donde el trabajador “libre” vende su fuerza de trabajo, no sólo pierde la relación con su producto, sino que se aleja del reconocimiento social que éste involucra. La ley de la oferta y la demanda se complementa con la libertad de propiedad y la competencia, para que el propietario de los medios de producción constituya las reglas del juego, que a través de la satisfacción de necesidades, permitirá a los hombres acceder a la *libertad como bienestar*. La libertad del mercado está puesta en marcha sobre el principio de la autorregulación, que se materializaría en la acción de la *mano invisible*, pues ésta genera espontáneamente un cierto orden, de acuerdo a las necesidades de los individuos y de las naciones.

Se desprende de ello que la visión instrumental del trabajo se impone ante el carácter histórico de éste, bajo la promesa de la satisfacción de las necesidades y la consecuente acumulación de capital y poder que supone. El sentido ético-político del progreso a través de la fórmula del imperativo categórico, en el territorio de la economía política, se desplaza hacia la lógica mercantil en que el trabajador es enajenado para fortalecer el proceso de acumulación.

La *economía política* como escenario para la legitimación científica del desarraigo del trabajo, materializa un tipo de progreso basado en el extrañamiento del trabajador respecto de su propia naturaleza, pero también profundiza el *ascetismo laboral* que implica la *transvaloración*, donde la servidumbre se viste con los ropajes de la libertad. El trabajo es por consiguiente, concebido como una actividad mecánica que requiere para su efectividad de la menor concentración de funciones laborales en un sólo trabajador. De este modo, genera una relación indisociable entre la “*superficialidad de la actividad del obrero*” y el protagonismo absoluto del organizador de la producción de riquezas en masa.

El *ascetismo de la economía política* tiene un fundamento “científico” que intensifica el régimen productivo, por medio del cual se promueve el trabajo instrumental y el abandono del trabajador a una estructura en que las jornadas extenuantes son la plataforma para la satisfacción de necesidades. Éstas se constituyen como la promesa constante del sumo bien del progreso, que es parte de la justificación trascendental del ascetismo inherente a la explotación, *el cual reza la necesidad del sacrificio del obrero*

*para un futuro mejor*. Lo anterior también se manifiesta en la paradoja a partir de la cual, el trabajo es el motor del progreso y de las riquezas, la que convive con la neutralización de las posibilidades de emancipación del hombre, pues el ahorro exacerbado que genera la acumulación justifica la relación en que el acrecentamiento de la riqueza de unos pocos, está en íntima relación con la negación de la existencia de otros.

Por lo tanto, el trabajo produce el *valor*, que es una magnitud que representa la cantidad de trabajo realizado para producir la mercancía. El valor pretende dar “objetividad” a la relación entre tiempo, trabajo y mercancía. Ahora bien, dentro de la distinción clásica del *valor*, está el valor de *uso* y el valor de el *cambio*, donde el *primero* se refiere a la relación entre trabajo y la utilidad que el la cosa tenga y, el *segundo*, se relaciona con el carácter social del intercambio, que depende del valor de uso, pero que simultáneamente lo trasciende. El valor de cambio supone un avance en el grado de abstracción respecto del trabajo directamente realizado, el cual se materializa en que el *valor de cambio* implica cimentar la posibilidad de generar una cierta equivalencia entre las diferentes mercancías que circulan en el mercado.

Equivalencia que es universal, puesto que desplaza el trabajo singular, ejercido por el agente inmediato, para hacer brotar de dicha operación la síntesis radical de un trabajo igualado, abstracto y sintetizado. Síntesis que se manifiesta en la medida que se legitima en el mismo proceso social de producción, que se justifica en la creencia de que aquello es obra de la naturaleza del hombre.

La razón que la economía política expone para explicar la necesidad de este *valor* universal, supone que es necesario cuantificar las variaciones de la fuerza de trabajo invertida en la elaboración de las mercancías. El trabajo útil no altera el volumen del *valor*, pues este último se refiere a la relación entre tiempo y trabajo, donde se constituye la equivalencia que trasciende las variaciones que el trabajo real tiene.

En este sentido, el *valor* expresado en la *mercancía*, surge cuando el conjunto de trabajos particulares se abstrae de la singularidad de las actividades de los productores. Esto configura una especie de totalidad del trabajo social que se caracteriza por una indiferenciación de las actividades de cada uno. El valor nace cuando la producción excede el uso inmediato de la mercancía, pues genera las condiciones para el intercambio social de

éstas. Desde esta perspectiva, el *valor* expresa una equivalencia entre tiempo y trabajo real, pero también es la puesta en marcha de un proceso de acumulación infinito en que el capital es un sujeto que busca su reproducción constante.

De esta forma, el dueño del capital para acrecentar sus ganancias necesita de un contexto en que la libertad tiene un despliegue transversal. Esta se manifiesta en el libre mercado con su autorregulación y también en la “libertad” del trabajador en una doble dimensión, *por un lado*, como persona “libre” que dispone de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía y, *por otro lado*, en su “libertad” para desempeñar su labor. Junto a ello, podemos observar, que aunque la *fuerza de trabajo* es considerada el núcleo de la producción, esto no se traduce materialmente, pues no circula como las otras mercancías, ya que esta fuerza es fijada a una estructura jurídico formal. Estructura que bajo el estandarte de la justicia y la igualdad del contrato, ritualiza la desigualdad. Por ello, el “acuerdo” del contrato expresa el control del dueño del dinero sobre la fuerza de trabajo del obrero, en una relación asimétrica. Ésta se manifiesta en que el trabajador está obligado a dar un crédito al patrón, el cual paga diferidamente el consumo de la fuerza de trabajo, y más aún, el trabajador es sólo un medio para la acumulación.

Estas “libertades” permiten abrir un campo de acción que se consolida mediante la instauración de una relación asimétrica entre capitalista y trabajador. Allí, los diferentes trabajos convergen en una medida común que implica el paso desde la cosa a la mercancía. En este proceso de producción el trabajador “libre”, aún cuando es él quien produce el valor, es desplazado hacia la categoría de ser un dato del mismo valor, donde el trabajo otrora concreto se configura en una mercancía que circula por las redes del mercado. De este modo, la libertad se constituye en el fondo sobre el cual se articulan estas relaciones de producción que naturalizan y normalizan la desigualdad, sobre la promesa de un futuro bienestar.

La mercancía en este sentido es la célula fundamental de la acumulación de riquezas de las sociedades capitalistas, pues tiene la cualidad que le da *licencia* para satisfacer cualquier tipo de necesidad, ya que si bien es un objeto *externo*, tiene el poder satisfacer directa e indirectamente. En este sentido la mercancía tiene un doble cariz: la cantidad y la cualidad, de las cuales, la *primera*, implica las infinitas posibilidades de uso que tiene una

cosa y, la *segunda*, se relaciona con que las cosas tienen la virtud intrínseca que supera el sentido de la satisfacción inmediata.

La *mercancía* supone la materialidad del artículo, cosa o producto, pero supera esta materialidad a través del valor de cambio. La mercancía es el sostén del intercambio, pues permite la equivalencia entre productos diferentes, donde aquella *es el fundamento de las relaciones sociales*. Desde este prisma, la materialidad del producto se ha transformado, pues no es sólo su inmediatez lo que se está valorando, sino que ha surgido *otra materialidad* que sirve de fundamento para establecer relaciones reales, es decir, la materialidad se constituye al producir determinados efectos en los objetos, en las cosas y en las relaciones humanas.

Esta *materialidad* desdoblada se refleja en que las cualidades sensibles, que expresan la primera identidad de la cosa, se disipan gradualmente. Así, para que la mesa, el trigo o la madeja de lana, dejen de ser lo que son, para que ingresen al *reino de las mercancías*, se transforma su estatuto, a saber, se constituye un *valor* que supuestamente integra el tiempo y la materialidad de las cosas. De esta manera, aparece el *trabajo abstracto* que deja atrás la materialidad y el trabajo invertido en la elaboración de la cosa.

Luego, el trabajo humano vinculado con el *valor* supone la igualación cuantitativa, que permite el intercambio de mercancías. El valor es abstracción respecto de la fuerza de trabajo concreta, pues permite al propietario de los medios de producción erigir el imperio del valor, en cuanto expresión de acumulación infinita del dinero que atrae más dinero.

*El dinero en cuanto objeto por excelencia* se constituye en el centro de la naturaleza egoísta e intercambista del hombre, pues desplaza el tiempo de producción que lo origina. De esta manera, abre *mágicamente* la posibilidad infinita y eterna del intercambio de mercancías, como expresión ontológica de la especie. Por lo tanto, el *dinero* expresa el tránsito de la mercancía. Este tránsito se concreta en la forma de una equivalencia universal que es el símbolo *hierofánico*<sup>393</sup> expresado en el proceso social e individual del intercambio. La naturaleza comercial del hombre tiene al *dinero* como manifestación

---

<sup>393</sup> Expresión usada por Mircea Eliade en el *Tratado de historia de las religiones* (2000), que se refiere a la manifestación de lo sagrado en lo concreto.

eminente, pues aquel realiza el sortilegio para que los diversos trabajos confluyan en él, pues adquiere el *valor* que los convierte en mercancías socialmente necesarias.

Ahora bien, la diferencia entre dinero y capital estriba en la forma de circulación, allí donde el *capital* comienza sus peripecias por medio del dinero. Éste se presenta en el escenario del mercado donde escucha el “llamado” incesante a convertirse en capital. De acuerdo con esto, el *valor* se constituye como sujeto de transformación, que al pasar del dinero a la mercancía y de la mercancía al dinero, extiende su magnitud para constituirse como *plusvalía* emanada desde el *valor originario*. Por ello, el concepto de sujeto tiene sentido, puesto que corresponde a la capacidad de constituir el horizonte que constituye un determinado mundo. En este ámbito *el capital como valor* que se quiere a sí mismo, expresa un mundo en que su *alma* es el valor autorreferente que necesita del *dinero* y la mercancía para su existencia.

El valor trasciende la idea de un mero transitar, pues paulatinamente éste se presenta como una sustancia progresiva con movimiento propio, que es el contenido de las formas del dinero y la mercancía. El *sujeto valor* se materializa en el dinero y la mercancía, no obstante, existe una distinción entre *valor originario* y *plusvalía*<sup>394</sup>. Existe una cierta autonomía del valor, pues a partir de su propio movimiento de *autovalorización*, se constituye lo que nuestro autor describe como “*la virtud oculta de crear valor por ser valor*”<sup>395</sup>. Recordemos que para Marx el valor, junto con materializarse en una medida matemática, se constituye como el fundamento para la instalación de los precios que son los mecanismos que el dueño de los medios de producción tiene para cuantificar las mercancías y al trabajador. De este modo, los precios son un dispositivo económico-político-social para ejercer dominación sobre los medios de producción y sobre la circulación de las mercancías.

En este territorio, el dinero es la forma que transporta el contenido de la mercancía y es capaz de “contener” el tiempo de trabajo usado en la elaboración de los productos. Por lo tanto, el dinero en cuanto forma que invoca el valor, es el reflejo de éste sobre la mercancía,

---

<sup>394</sup> En este pasaje Marx hace una analogía con la distinción del Dios padre en relación con el Dios hijo, pues aunque ambos tienen la misma edad, constituyen una sola persona, pues gracias a las plusvalías diez mil desembolsados se convierten en capital

<sup>395</sup> Marx K., *El Capital*. Traducción Wenceslao Roces. Ed. Fondo de cultura económica. México D.F., 2014. Pág. 142.

pues la *praxis social* del intercambio de mercancías deviene esencial para la relación entre individuos.

El *dinero* como objeto por excelencia y en cuanto expresión de una transformación universal, opera transversalmente desde la *propiedad privada libre* hasta la constitución de grandes mercados que implican la acumulación de grandes riquezas. Su actividad mediadora y su impulso creador, constituyen una representación en que la necesidad es superada, configurándose como la promesa de la satisfacción infinita. De esta manera, el dinero en cuanto sumo representante del valor cataliza la transformación de lo abstracto en algo concreto, de la fantasía en realidad, de lo representado en objeto sensible, pues contiene un coeficiente liberador que se materializa en la satisfacción.

El trabajo como condición básica para la constitución del sujeto, implica la producción de riquezas que estimulan los sentidos del hombre. Para que éste se reconozca como un bien en sí mismo a partir de su trabajo. Aquí, los goces son parte del bien social que el trabajo pone en marcha, ya que es a través de ellos que el hombre reconoce el valor de lo humano, lo que Marx llama el *sentido de lo humano*, la vida y su riqueza social.

Es por ello que el gran juego de la historia, como escenario universal del despliegue de la especie humana, permite atisbar la necesidad de que la sensibilidad humana se constituya como eje del ser social: un sujeto que busca su libertad. Por ende, la enajenación de la actividad vital del trabajo, trae consigo la enajenación de la realidad y de la personalidad, pues el trabajo constituye la realidad en cuanto el ser humano es capaz de *autoproducirse*.

Desde esta matriz, para Marx el *espejismo religioso* de esta forma de producción, sólo puede disiparse desocultando los aspectos que no permiten visualizar la realidad en su materialidad. Los aspectos que obnubilan los elementos palpables del despliegue de la vida común. El proceso natural del desarrollo material y racional de la producción de la vida, será parte del hombre cuando éste se constituya como *hombre libre*: un ser capaz de reconocerse como sujeto constituyente de su proceso de producción, el protagonista de la planificación y socialización de las condiciones terrenales de su realidad histórica.

Desde este panorama, evitar la abstracción del individuo, supone considerar que ésta trae consigo la internalización progresiva de la consciencia de que el otro es uno con el cual

debo competir radicalmente, del que me debo proteger y, que en última instancia, me puede arrebatarse la vida. Aquello implica potenciar la humanidad que se expresa fundamentalmente en el ser social. Ésta implica la realización con los otros, pues la vida individual y genérica no son del todo diferentes, ya que cada una ve en la otra, su posibilidad de existencia sin perder de vista que el horizonte de sentido lo produce el ser comunitario que da cimientos a la vida individual.

**III.** En el territorio de las sociedades industriales avanzadas, Marcuse pone en marcha el despliegue de un desmontaje de los supuestos sobre los que estas sociedades se levantan. Su análisis da cuenta de la forma en la que la relación entre libertad y necesidad, avanza hacia la confusión entre satisfacción necesidades y libertad. Para ello, se instala una cierta identificación entre libertad y satisfacción que encubre el sentido de la emancipación. Marcuse sostiene la posibilidad de concebir un sujeto capaz de producir sus necesidades históricamente y, también de transformarlas.

Desde esta perspectiva el autor recurre al psicoanálisis para poner en tensión la lectura de Freud respecto al principio de realidad y al principio de placer, ya que Freud tiene una paradoja en su forma de concebir la relación de aquellos principios en la constitución de la civilización occidental. Esta última se manifiesta en la relación que estos principios mantienen para la reafirmación progresiva del principio de realidad que inicia su materialización con el *padre original*. Luego continúa con la *el clan de hermanos* que deifica la figura del padre, para después constituir la figura del *gran padre* que corresponde al *aparato burocrático del Estado*. Éste último ha sido superado por un orden mayor en extensión y eficacia, el cual corresponde al *marco económico-político-social*. Por ello, Freud considera que el principio de realidad para producir la civilización occidental, supone niveles de represión necesarios para mantener un cierto orden que expresa el equilibrio entre *Eros* y *Tánatos*.

Ante esta concepción, el autor alemán, despliega dos conceptos cruciales que son *el principio de actuación* y *la represión excedente*. El *primero* responde a la intensificación histórica de la racionalización de la dominación y, *el segundo*, supone los excedentes propios de un proceso de acumulación en que grupos determinados acceden a un poder, que

se esmeran en mantener. De esto se desprende el ejercicio sostenido de una represión cada vez más sofisticada.

Así, Marcuse critica a Freud, poniendo sobre el proscenio un cierto determinismo por parte de este último, en cuanto su análisis da cuenta de un “modelo civilizatorio” que filogenéticamente supone el acrecentamiento de un principio de realidad cada vez más fuerte, profundo e intenso en sus prácticas. Marcuse sostiene que este planteamiento, incluso va en contra de los propios planteamientos de Freud, porque:

A) si bien el decantamiento de la civilización se sostiene en base a la imposición del principio de realidad por sobre el principio de placer, aún así, el decantamiento de la civilización demuestra que existe un principio activo que exagera y excede la represión “natural”.

B) El *exceso de represión* que se materializa en la sofisticación inherente al desarrollo de las instituciones burocráticas, muestra históricamente un *superávit* manifestado en el disciplinamiento y el control social, los cuales responden al interés insistente por ejercer dominación para sostener formas de vida y ciertos privilegios, que con el tiempo se han heredado.

C) Marcuse leyendo a Freud, sostiene que en la convivencia entre la dimensión *filogenética*<sup>396</sup> y la dimensión *político-social*<sup>397</sup> supone un elemento *común*, pues ambas se expresan históricamente y, *una diferencia*, en cuanto la segunda dimensión es exógena, es decir, es variable y modificable históricamente.

D) Marcuse atisba que Freud ha dejado conceptos sin las distinciones necesarias, específicamente en si la causa de la represión de los impulsos es producto de la *escasez*, de la *lucha por la existencia* o por *intereses de dominación*, ya que Freud se circunscribe a reafirmar la interacción de estos factores. En cambio Marcuse, instala la duda sobre la alteración histórica que estos factores han tenido, puesto que la producción mundial de los medios para poder sostener la vida han sobrepasado el factor de la escasez básica. De este modo, el *interés de dominación* supone la represión excedente en cuanto el ser humano tiene la posibilidad de pensar y actuar históricamente.

---

<sup>396</sup> En este pasaje, el hombre está luchando contra la naturaleza para conservarse.

<sup>397</sup> Aquí el hombre está en antagonismo consigo mismo.



E) Si en el contexto de la explicación que hace el autor austriaco sobre *el impulso de muerte*, parangonamos la vida *orgánica* e *inorgánica* con la relación entre *Eros* y *Tánatos* que el autor de Berlín despliega, tenemos que la vida orgánica tiende a lo inorgánico. Existe un desarrollo biológico y geológico, sin embargo hay una tendencia a que el regreso a lo inorgánico sea más complejo. Esto involucra que el organismo va desarrollando su capacidad de adaptación para llegar a ser dominador de la totalidad de cosas que están en su entorno. De tal forma, para el autor alemán los factores exógenos son determinantes para el desarrollo instintivo, por lo cual la vida nace como un *desvío* de estas tendencias originales que son transformables históricamente.

F) De acuerdo a los puntos previos, la relación entre el impulso de vida y el impulso de muerte, responde inicialmente a la capacidad de adaptación del ser humano a su entorno. Luego, en cuanto los factores naturales ceden espacio a los factores exógenos, se configura un camino en que el hombre es el protagonista de sus acciones, donde comienza a cimentar *su historia*.

G) En el umbral de la civilización occidental se despliega la organización represiva de los instintos, pues el factor exógeno de la *ananke* (Ἀνάγκη) supone la lucha consciente por la existencia y el proceso de represión de la sexualidad. Aquí, se produce el periplo que va desde la violencia brutal del padre, para constituir una institucionalización que se hace progresivamente más fuerte. De esta forma, el impulso de muerte se transforma en *agresión* institucional y moral que es socialmente útil. Ésta es la matriz en la que el trabajo y su división moderna desata la profundización de la organización de los instintos que debilita a *Eros*. Esto converge en la agudización sistémica de la agresión y la *profundización del sentimiento de culpa*. Así el factor exógeno exagera la represión, pues sobrepasa con creces la necesidad dentro de la lucha por la existencia al instalar *la irracionalidad* como elemento basal del “diseño civilizatorio”.

H) El proceso civilizatorio que se materializa en las sociedades industriales avanzadas conlleva superar la escasez, acelerando, intensificando y efectivizando el proceso de producción. Éste se realiza por medio de la integración de nuevas tecnologías de información que le permite adecuarse a los distintos tipos de consumidores e incorpora a los trabajadores de *cuello blanco*. Estos factores causan el desplazamiento en que el

principio de realidad no tiene que reprimir de forma tan radical el surgimiento de los deseos de los individuos, puesto que la multiplicación de necesidades y la satisfacción de deseos que ello supone, hacen que el principio de realidad no haga una dolorosa transformación de las necesidades instintivas. Por lo tanto, la adaptación al mundo por parte del individuo es paulatinamente menos hostil y cada vez más *cómoda*. Entonces, el principio de realidad se instala con mecanismos que actúan *como si* fueran el principio de placer.

I) De este modo, las sociedades industriales avanzadas en cuanto intensificación del proceso productivo, suponen un fortificamiento del principio de realidad. Aquello implica que se mantiene la energía libidinal del individuo fijada a una *estructura* laboral diversificada en sus funciones y controles, la cual cataliza las energías que podían ser libres para desatar la intensificación de la explotación y la acumulación ilimitada.

J) *La imaginación de la utopía* expresada en una sociedad madura sin represión, es percibida como una idea que es producto de la inmadurez, puesto que el principio de realidad que reina en el *corazón* civilizatorio, es profundizado a través de la maquinaria institucional que exacerba el *superyo*. Esto trae consigo la instauración de un tipo de producción que utiliza los impulsos sexuales para intensificar la satisfacción de necesidades, donde el culto al mercado bajo la ley de la oferta y demanda, cristaliza la transformación del concepto de libertad. La imaginación en este territorio es crucial, en cuanto se erige como la capacidad de generar autónomamente las representaciones que permitan desplegar al sujeto autónomo.

K) El *trabajo pasa de ser* el medio a través del cual el individuo buscaba el *reconocimiento social* para constituirse en un dispositivo de dominación enajenante que absorbe las pulsiones eróticas, fijándolas a una estructura super-productiva. Aquí, los elementos que otrora se constituían como plataforma para la liberación, ahora, se configuran *como si* fueran la liberación. De esta forma, la supuesta liberación se condiciona con mayor fuerza al aumento de la productividad, que expresa la fijación del individuo y las sociedades al juego constante de necesidades falsas, que se superponen como si fueran verdaderas. De esta forma, se crea el espejismo de la liberación y se perpetua la represión, a partir de los mecanismos que el individuo refrenda como ser infinitamente carente, culpable de estar siempre necesitando algo más. La libertad se manifiesta como el proceso constante de

superación de la carencia, de la necesidad, del principio de insatisfacción, como un medio efectivo que tiene un *telos* que está siempre porvenir. Por lo tanto, progresivamente el régimen productivo es impulsado por la inercia histórica en que el capitalismo se consolida como la forma de habitar el mundo. La contemplación y la diversión en torno a los altos valores culturales, nutren la existencia en que el principio de actuación se despliega, exaltando las formas de vida individuales. Estas favorecen la adquisición de bienes materiales y “espirituales” que están en sintonía con el culto a sí mismo, pues adormecen la crítica y la acción contraria al régimen productivo.

IV. La *biopolítica* como puesta en marcha del *biopoder*, para Foucault supone transformaciones fundamentales en la concepción del poder que viene desarrollándose desde el siglo XVI hasta la actualidad. Esto implica:

A) Existe un cambio con relación a la noción de *territorio*, pues en el *desplazamiento* que va desde la *razón de Estado* a la *razón gubernamental*, el *arte de gobernar* materializa el cambio que transita desde un *centro* encarnado por el soberano a un territorio *múltiple* en el cual se diversifican las formas del poder.

B) Al desplazamiento señalado se agrega la transformación de la *soberanía*, pues el rey que gobernaba conforme a principios divinos y a leyes naturales, con el desarrollo de la *gubernamentalidad*, pone en práctica la autolimitación del poder soberano personalista. Esto potencia al derecho como regulación y repartición de las manifestaciones del poder, a la vez, que controla sus propios excesos.

C) El surgimiento de la “ciencia” de la *economía-política* profundiza la autolimitación del la razón de Estado<sup>398</sup> que potencia la búsqueda del enriquecimiento de los Estados a través del fortalecimiento de su *competencia*.

D) La *limitación* del poder que *la economía política* despliega está lejos de significar un poder radicalmente distanciado del poder del Estado. Aquella limitación expresa un proceso en el cual el poder al hacerse más consciente de sus límites, a su vez, adquiere mayor autonomía en cuanto alcance de sus propia redes. Esto último tiene su ejemplo en el

---

<sup>398</sup> Siglos XVI y XVII.

planteamiento fisiócrata, donde el poder político no tiene límites, pues la idea del poder económico se define por su falta de límites y por la pretensión del control total.

E) Este nuevo poder que se está configurando ya no se pregunta por la legitimidad de sus prácticas, sino por los efectos reales del ejercicio mismo de la gubernamentalidad. El poder de la razón gubernamental toma distancia respecto al componente ético, pues “transparenta” su carácter técnico, sus tecnologías de gobierno.

F) El poner en práctica una nueva naturaleza del poder supone el ejercicio de un tipo de libertad diferente, que instala al mercado como espacio y tiempo para el despliegue de una libertad administrada, por los propietarios de los medios de producción, quienes ponen las reglas del juego para la liberación.

G) La biopolítica al tener como objeto el cuerpo múltiple de la población, se propone extender sus dominios en cuanto debe ejercer control, regulación y seguridad, pues usa las tecnologías de poder para actuar sobre la población. Este poder se sirve de la estadística para sintetizar la mayor cantidad de datos que permitan hacer una intervención mayor sobre la población.

H) El *ordoliberalismo* provoca un giro en la manera de concebir el arte de gobernar liberal, ya que teniendo como adversario al nazismo y las configuraciones sociales que en él se tejen, busca un diseño económico-político-social que supere la dicotomía entre socialismo y capitalismo. Se levanta de este modo el *marco* económico-político que supera, *por una parte*, las regulaciones estatales del mercado y, *por otra parte*, sobrepasa el énfasis puesto en el intercambio, para trasladarlo hacia la *producción de la competencia*.

I) La *libertad* dentro del contexto del ordoliberalismo es un *principio de acción* racional y práctico, que supera el liberalismo clásico, pues en él, aún existe una dinámica en que el intercambio y la competencia responden a una *autorregulación natural*. Allí, la libertad es el *supuesto*, el *telón de fondo* para activar y dominar el proceso productivo, mientras que en el neoliberalismo alemán se destruye ese supuesto, para poner en marcha un diseño y unas políticas en que se administra el poder, a partir del mercado como absoluto regulador y productor de libertades.

J) La “desnaturalización” de la libertad del mercado se configura como un principio activo de producción de *efectos deseados*. A través de ésta *la gestión de la libertad* es

*fundamental*, puesto que es la construcción constante, el cimiento para toda *praxis individual de elección* posible. Esta elección supone el *celoso* resguardo constitucional de la libertad de consumo, producción e intercambio, las cuales son el cimiento para la democracia económica o *plutocracia*.

K) El *principio activo de la libertad del mercado* del ordoliberalismo supone la expansión constante de sus políticas económicas. Esto significa que se adelanta a los gérmenes antagónicos, por lo cual pone especial acento en los sectores económicamente vulnerables, para integrarlos a la economía de mercado. De ello deriva la integración entre la economía nacional e internacional que requiere para llevarse a cabo de políticas sociológicas que produzcan una “sociedad estructurada”. En ella se deben poner constantemente en práctica la *desproletarización* y todas las formas del *capitalismo popular*.

L) El ordoliberalismo es la *realización de la libertad* exteriorizada como principio para articular la totalidad de un sistema político-económico-social. Éste privilegia la “libertad” en el siguiente orden de prioridades: la libertad de producción referente a los que tienen injerencia y son propietarios de los medios de producción, la libertad de intercambio y la libertad de consumo.

M) La supuesta desnaturalización de la libertad que Foucault sostiene, allí donde el neoliberalismo alemán supera la *libertad natural* del liberalismo clásico, según nuestra óptica no es tal, puesto que el neoliberalismo no supera aquel tipo de libertad, sino que más bien, la radicaliza teórica y prácticamente. Esto significa que pone en marcha el *marco* que materializa los recursos conceptuales con las herramientas metodológicas que no pierden jamás de vista el proceso mismo de las políticas desplegadas.

N) En cierta “coincidencia” con el ordoliberalismo, el neoliberalismo sostenido por Hayek, supone como matriz de la experiencia de la libertad la protección radical de la libertad individual. Ello supone la máxima reducción de la coacción en las acciones individuales. Ésta se implementa a través del *libre mercado* que tiene como motor a la competencia y *el mecanismo de precios* como *principio* fundamental. El mecanismo de precios indica qué *se debe hacer* y cuáles son las necesidades prioritarias, ya que se deben conducir los esfuerzos de los individuos para aumentar los ingresos de alguna actividad o disminuir los de otra, con el objetivo de mantener la riqueza. El mercado no tiene un orden preestablecido, ni

responde a un equilibrio sostenido, más bien logra el ajuste de los planes individuales. De esta manera, el objetivo es producir la mayor cantidad de ganancias, adecuando de forma constante las necesidades de los planes individuales. Si aumenta la producción, aumenta el pozo y, por consecuencia, crece la posibilidad de que más personas tengan acceso a oportunidades. Luego, el mercado ajusta de forma impersonal los salarios, pues si estos fueran fijados por el gobierno central, implicaría la arbitrariedad de buscar una justicia que es imposible de objetivar. En este sentido, la libertad individual que a primera vista parece lo más importante, deriva de la instalación de la economía de *libre mercado* que supone la libertad de propiedad, de comercio, de trabajo, de competencia. Todas estas libertades responden a una concepción en que los propietarios de los medios de producción son los que tienen mayor participación en el *reparto de libertades* que el mercado despliega. Esto se materializa en la desconfianza radical hacia las formas comunitarias de libertad (políticas, sindicales, sociales) y hacia la administración estatal y planificada de ella. Según esta visión, toda intervención en las posibilidades del individuo es restringir de alguna forma el progreso económico y, junto con ello, altera el juego aleatorio y espontáneo, que las *decisiones individuales* suponen. Aquellas decisiones comportan información respecto de las necesidades que son cruciales para el principio de libertad del mercado. Así el *orden espontáneo* conlleva utilizar el *saber* que está diseminado entre todos los miembros del mercado, que sirve para los fines individuales e incluye sus desacuerdos. Por lo tanto, la libertad junto con estar resguardada por el mercado en la dinámica que genera la oferta y la demanda, responde a una ley metafísica que está más allá del Estado y de cualquier encarnación del poder. Por ello, es el *derecho* el que tiene el rol de administrar la libertad, de acuerdo al marco económico-político.

Ñ) En el neoliberalismo norteamericano nos encontramos con una radicalización de las libertades materializadas por el neoliberalismo en sus fases previas, pues se profundizan los mecanismos para transformar a la lógica neoliberal los conceptos de trabajo y de salario del liberalismo clásico. Esto implica, según nuestra visión, una transvaloración de conceptos y prácticas, que ya venían en detrimento del productor directo, pero que a partir de esta *nueva concepción*, se consolidan. En este sentido, el capital produce el trabajo y no al revés, derivando de ello que el *ingreso* supera al salario, en cuanto es una dinámica de producción

interna del propio capital. El neoliberalismo en esta fase es la materialización en que el propio *capital* adquiere la autonomía suficiente para actuar y desempeñarse como un ser con vida. El ser humano es un mero instrumento de los movimientos que el capital naturalmente realiza a través del mercado y de las diversas libertades subalternas. De este modo, la vida deviene tiempo de producción, un cuerpo en circulación para obtener satisfacción. El *trabajo* en este sentido es un mecanismo para generar valor monetario más que una actividad de dignificación humana o para el reconocimiento social. Se fortalece la fetichización de la mercancía, en el sentido de que el trabajo no sólo es el medio para generar mercancías, sino que el mismo es una mercancía que genera otras mercancías. Por lo tanto, se consume la alienación de una actividad fundamental del ser humano que se materializa como un dispositivo económico-empresarial. Este último reproduce dicho esquema en la conciencia del trabajador que se ha constituido progresivamente en *capital humano*, más o menos avanzado.

La nueva concepción de la *fuerza de trabajo*, supone la relación entre *capital* e *idoneidad*. Esta implica que la acción productiva del trabajador se mide en términos de *renta* que el capital produce. Con ello se desplaza la importancia de su actividad en sí misma al poner acento en el proceso de acumulación que implica. Esto es lo que Foucault denomina el *trabajador-empresa*, el emprendedor de sí mismo, aquel sujeto que es capaz de visualizar su conocimiento, idoneidad, esfuerzo y tiempo, en clave económica: *el devenir transacción de la existencia*. Reaparece de esta forma, el *homo oeconomicus*, pero con un nuevo cariz, el de comprender su tiempo desde el tamiz totalizante de la economía, allí donde su propio cuerpo y actividad, se constituyen fundamentalmente en fuente de satisfacción.

Por lo tanto, *la competencia* se *entroniza* como motor del *marco*, el pivote que permite poner en marcha el funcionamiento general del modelo, pues permite mantener ritmos de producción vertiginosos, exigencias de crecimiento económico desmesuradas y una explotación sostenida y catastrófica del medio ambiente. Lo anterior se expresa subjetivamente en individuos que deben producir de forma cada vez más automatizada las

condiciones para subsistir, donde se hace visible un achatamiento que *unidimensionaliza*<sup>399</sup> la multiplicidad de la existencia, pues se incuba desde la consciencia misma la idea de la *autoexplotación*.

O) El proceso de radicalización del libre mercado en el neoliberalismo norteamericano, supone a su vez la profundización de la libertad económica que es la base *valórica* sobre la que se instalan las otras libertades o sub-libertades. Éstas suponen, *por el lado macro*, una adecuación de las necesidades de los individuos a la producción y, *por el lado micro*, suponen una renovación profunda de la relación entre *tiempo y valor*, pues el tiempo en sí mismo se identifica con la producción. De esta forma, ya no hablamos simplemente de la magnitud del tiempo para generar un determinado valor expresado en el salario, sino de una concepción en que el tiempo en su totalidad, incluyendo los *tiempos libres*, se constituye como *valor*. Esto se sostiene en la internalización de esta concepción en la forma de vivir de los individuos, donde *el hogar es una institución económica* que considera a sus integrantes como *productores* y consumidores. Esto provoca un giro en la visión respecto del *consumidor*, pues la actividad de consumir deja de ser el cierre de un ciclo para constituirse como la *mediación activa* del *individuo-empresa*. Junto a ello se produce un cambio en la concepción respecto de las necesidades y deseos, los cuales habían sido considerados como datos exógenos al proceso de producción, que con Becker, pasan a conformar parte importante del comportamiento del *homo oeconomicus*. Esto involucra que el individuo deja de ser un mero consumidor, ya que se constituye como *sujeto* en cuanto es productor de satisfacción de deseos. Éste debe conjugar de la manera más efectiva y eficaz posible, sus ingresos y tiempos, para obtener *el mayor volumen de gratificación*. Por ello, el tiempo libre que antes fue considerado desde la óptica del despliegue del sentido de lo humano, ahora en la lógica del neoliberalismo se torna un tiempo que es calculable, pues tiene un valor económico que se materializa en la idea del *ingreso suplementario*. Éste supone instalar el *valor* incluso en aquellas actividades que otrora no estaban destinadas a la producción, pero que a partir de este desplazamiento pasan a ser productivas. Se desprende de ello que la economía absorbe el tiempo, lo hace productivo, pues entra en una

---

<sup>399</sup> Este concepto es entendido desde la perspectiva de Herbert Marcuse en su obra *El hombre unidimensional* de 1964.



dinámica vertiginosa en la cual se justifica la producción cada vez mayor y más sofisticada, de aparatos tecnológicos destinados a la optimización del tiempo.

Sin embargo, lo que a nuestro juicio es más curioso con relación a este planteamiento es que se sostiene sobre la hipótesis de la *inmutabilidad de las preferencias* de los individuos, ya que lo que muta son los precios de los tiempos, pues de este modo el mercado y su producción, sólo se adecúan a las preferencias individuales. De esta forma, se crea una estructura que ideológicamente protege al mercado y a los propietarios de los medios de producción que dentro de él tienen mayor participación democrática, pues estos sencillamente no pueden instalar necesidades ni menos orientar los deseos individuales, ya que cada individuo es capaz de discernir en base a su libertad económica sobre las necesidades y los deseos que lo motivan. Por consecuencia, la libertad se plasma en las oportunidades que el mercado genera para que los individuos puedan tener la mayor cantidad de *elecciones posibles* en función del mayor volumen de satisfacción subjetiva.

P) En este contexto, las *diferencias sociales* son sólo el reflejo de cómo cada individuo conjuga la relación entre ingreso y tiempo, en la medida que cada uno es responsable de ocupar eficazmente su educación, sus talentos y aptitudes conforme a los fines que persigue. La diferencia social explicada desde categorías como la lucha de clases, explotador-explotado, dominador-dominado, amo-esclavo, señor-vasallo, etc., quedan neutralizadas, en cuanto la lucha no es grupal sino que individual, es decir, cada uno debe buscar su propio bienestar respetando el marco económico-político-social. Éste es el único que puede solventar las necesidades en cada caso distintas y los proyectos de felicidad personales.

Q) La *renta* en cuanto superación del salario implica un *desdoblamiento* del *capital*, que significa desarraigar aún más del trabajo y del trabajador, el fundamento de las relaciones sociales. Este fundamento se desplaza hacia el capital como un bien en sí mismo, en cuanto movimiento propio que produce desarrollo y bienestar. De esta forma, el trabajo es un elemento secundario, por cierto importante, pero no más fundamental que la rentabilidad posible o potencial inherente a todo individuo empresa que es capaz de poner en marcha a través de “su trabajo” las posibilidades de satisfacer necesidades que la renta en acto le ofrece como potencia del propio capital.

R) Se instala un escenario donde predomina un *como si* se hubiese superado la explotación del hombre por el hombre al menos en su significado tradicional. Hacemos hincapié en el *como si*, pues no es que la explotación haya dejado de existir, sino que ésta es inherente a la consciencia del propio individuo que compite por su bienestar en el marco del libre mercado. La explotación se interioriza en todo individuo-productor, pues si éste quiere tener acceso a satisfacciones debe poner en marcha eficazmente el uso de sus tiempos. Por consecuencia, la explotación se constituye desde el marco, desde la estructura de poder que circunda a la producción de la vida humana. Ésta se constituye como una necesidad de autoexplotación inherente a todo individuo que quiere surgir en la vida y que desea emprender su proyecto real de satisfacción.

S) Al comprender la libertad desde el *paradigma inmunitario* que Esposito propone como lectura de la modernidad, atisbamos *de una parte*, que la libertad en la modernidad implica el valor fundamental que activa los diversos proyectos del pensamiento humano, *de otra parte* el *paradigma inmunitario*, supone según Esposito el cuidado de la vida a través de la monopolización de la violencia para ejercer la protección, pues inserta el mal del cual se quiere proteger. Sin embargo desde nuestra perspectiva este paradigma tiene como centro la *libertad*, pues pone en juego el cuidado de ésta, ya que el aparato jurídico cada vez con formas más sofisticadas pone en escena<sup>400</sup> que tiene el monopolio sobre la violencia, no sólo para resguardarse, sino para materializar por contraste qué significa la pérdida de libertad. En este punto la detención, el encierro, la capacidad de expresar el pensamiento públicamente, la comunicación espontánea, las torturas; son la materialización de un estado de protección de la libertad que para ser sostenido con vigor requiere de la *representación* constante de su pérdida: castigo, encierro, trabajos forzados, disciplinamiento, control y seguridad.

T) El complemento entre *derecho* y *economía-política* se manifiesta con nitidez en que la *libertad* se relaciona con la pretensión de superar la *necesidad* y la *esclavitud*, al tenor de la promesa del progreso hacia el *sumo bien*. De esta forma, la libertad tiene un *carácter salvífico*, que se expresa bíblicamente como redención y expiación, judicialmente como *justa liberación* de los delitos y, económicamente, como superación de las necesidades y

---

<sup>400</sup> Desde la ejecución pública hasta las prisiones modelos.

carencias. Más allá de ello, el carácter mesiánico se ve con claridad en la interpretación *religioso-económica* que Eucken hace de Kant, en cuanto este autor ve que la base de los derechos humanos y de la dignidad del hombre se debe, *por una parte*, a las carencias del *sentimiento religioso* y, *por otra parte*, hace una inversión de la ley moral de Kant, poniendo como base de la ley moral, a la *autonomía económica*. Deriva de ello, una interpretación de la libertad que se ampara en una cohesión escatológica, la cual tiene como mediación material el marco económico-político-social como orden que lo expresa.

Por ende se pensó la libertad como la superación de las *necesidades inmediatas* que la producción y el progreso traería consigo, para desplegar las capacidades físicas y espirituales de un ser humano que dispone de su tiempo libre. No obstante, advenimos a un momento en que la misma operación de satisfacción de necesidades en el marco del régimen productivo, interviene incluso el “*tiempo libre*”. Es en este instante histórico en que el sustrato metafísico que señalaba a la libertad como la posibilidad de una emancipación, actúa como *dispositivo* que encubre y neutraliza la posibilidad de una libertad más profunda, pues instala la elección infinita del *individuo-productor*.

U) En estrecha relación con lo precedente, la transformación radical del concepto de trabajo, que pasa a ser una *categoría capitalista de dominación*, pone en marcha el germen de una competencia y desconfianza en que cada uno debe velar por sus beneficios particulares. Ello supone *transvalorar* la realización del individuo en la comunidad en cuanto desarrollo del *sentido de lo humano*, pues se instala la ética de la libertad individual, allí donde el otro es importante en cuanto permite el logro de mis resultados. Estos se materializan en la instrumentalización del hombre por el hombre que es la racionalización técnica de la guerra competitiva entre individuos.

V) Liberar la propia libertad del engranaje desplegado por el *marco* económico-político-social, supone no sólo develar los principios ontológicos y epistémicos sobre los cuales la libertad neoliberal se pone en marcha, sino mostrar cómo aquellos se conjugan con las diversas prácticas institucionales y sociales, a través de la cuales se presentan en una relación de cercanía y lejanía. Reelaborar el concepto de producción, de conducción de nuestra forma de organizarnos, del modo de relacionarnos con nosotros mismos, con el medio ambiente, con las otras naciones, entre individuos y, en virtud, de la posibilidad de

proyectar la existencia más allá de la inmediatez que propone la forma de producción neoliberal. Según nuestra opinión, para poner en marcha *la liberación* es necesario develar las capas que no permiten ver qué significa este acto. Por consecuencia, no hablamos de emancipación, ya que este concepto en sus orígenes romanos se sostiene en base a la autonomía que concede el dueño al esclavo. Tampoco la libertad se reduce a la superación de *necesidades fundamentales*, sino que hablamos de promover una relación distinta con ellas. Hablamos de erigir un sujeto autónomo, capaz de constituir sus propias necesidades y la *sensibilidad* para establecer una base ético-política que se sostiene por el principio básico de la ley moral. Esta última interpretada desde el tamiz *antieconomizante* en que *la base primordial del ser humano es ser un bien en sí mismo*. De esta forma, la instrumentalización económica es neutralizada a partir de la participación concreta de las comunidades de trabajadores en las empresas, industrias y en toda acción que implica poner en marcha la fuerza de trabajo, para producir un bien, servicio, objeto o cosa. Esto supone recuperar la categoría del trabajo, en términos de reelaborar políticas contractuales que se orienten a establecer una simetría entre trabajadores y capitalistas. Implica establecer impuestos efectivos a la riqueza, límites al traslado de grandes capitales de un país a otro, para poder prever el impacto que esto tiene en la economía local de cada nación. Junto a ello, fortalecer el tejido social a través de formas de producción comunitarias, por medio de las cuales se ponga en práctica el valor fundamental del respeto hacia el otro y hacia el trabajo.

Ahora bien, no podemos soslayar, en el marco del escenario global, las profundas diferencias que hay entre los *Estados*, puesto que en la práctica algunos son medios para la consecución de los fines de otros. Se repite en una escala global la dinámica griega en que los que llegaban a gozar de la *eleutheria* eran sólo aquellos que tenían la virtud de ser congraciados por los dioses, el linaje, las tierras y por supuesto, las armas. Se desprende de lo último, la materialización en la contemporaneidad de nuevas formas de esclavitud que van desde la concepción de grupos étnicos que son considerados como sub-humanos, no sólo en cuanto mano de obra de bajo costo, sino como seres prescindibles que no están al nivel del ser persona y menos de la libertad que ello supone. Para luego arribar a formas más sofisticadas de neo-esclavitud, las cuales están vinculadas con la fijación de grupos

sociales, de naciones, de Estados, a formas de producción foráneas a las necesidades de su realidad local, las cuales se ponen en práctica a través de las políticas neo-liberales de producción extractivista. Así, los recursos naturales son vendidos sin la elaboración de instrumentos o aparatos que permitan generar un valor agregado. Este poder se despliega a través de mecanismos autoritarios, de golpes de Estado que luego de instalar el miedo, emprenden cambios radicales de las instituciones que transforman las bases sociales de una nación. Esto permite la *constitución* de un régimen productivo, ya no dictatorial desde la figura del gran caudillo, sino de la acumulación capitalista que en este escenario no tiene contrapeso. Por lo tanto, *des-escatologizar la libertad* es un elemento crucial para desplegar nuevas experiencias de liberación, a su vez, hacer visibles los límites de un sistema que enajena al ser humano en sus diversas manifestaciones (medio ambiente, políticas laborales represivas, competitividad exacerbada, aumento progresivo y sostenido de la violencia entre Estados, etnias, religiones, etc.), para reposicionar la necesidad de habitar la libertad, como la acción ético-política constante de abrir otras experiencias de existencia, basadas en la confianza y la justicia social.

W) De esta forma, la libertad moderna de Kant es la puesta en marcha de la emancipación de la especie por medio de la potencia de la razón ilustrada que supone la libertad como fundamento de la posibilidad de que la razón pueda levantar sus principios para conocer y actuar. Esto se expresa en que el ser pensante es libre en cuanto es capaz de dar contenido a su voluntad, emergiendo la autonomía como la capacidad del ser humano de darse las leyes a sí mismo. Así, en cuanto el sujeto observa su proceso de conocimiento, a su vez, se hace consciente del sustrato subjetivo que es inherente al saber. Desde esta perspectiva, la posibilidad de crear sus propias representaciones de mundo, están vinculadas con mantener una relación de heautonomía con el objeto y con el concepto, pues no depende de ninguno, pero tampoco puede dejar de relacionarse con ellos. Por consiguiente, el juicio reflexionante, materializa la puesta en escena de la *idoneidad subjetiva*, que es la condición para que el sujeto junto con ser consciente de su proceso de conocimiento, sea capaz de constituir sus propias representaciones del mundo y de las cosas.

Lo anterior converge en la perspectiva de la libertad en el gran juego de la historia, pues allí se despliega la posibilidad que el ser humano tiene para mejorar como especie, en

cuanto es la comunidad política el espacio de interés para fortalecer la máxima de que el hombre en un fin en sí mismo y no un instrumento para conseguir un determinado fin. Por lo tanto, es el progreso ético-político el motor para encauzar un aprendizaje que permita transformar las experiencias negativas.

No obstante, a partir de los postulados de Marx, observamos que el proyecto de emancipación de Kant se ve interrumpido, en cuanto que el surgimiento de la forma de gobierno de la economía-política materializa una forma de libertad, basada no sólo en un criterio económico, sino en la relación de fuerzas en que el trabajo es enajenado con relación a su productor directo. Para ello, se instala como mecanismo un valor que equivale a la fuerza de trabajo ejercida. Valor que responde, *por una parte*, a la necesidad de cuantificación que facilita el intercambio y, *por otra parte*, a un dispositivo que pretende objetividad respecto a la fuerza y tiempo de trabajo. Aquello supone el punto neurálgico para el desplazamiento desde la actividad humana hacia la mercancía, como fundamento de las relaciones sociales.

Por ello, Marx reposiciona la necesidad de un pensamiento que busca su realidad práctica, el cual tiene como horizonte ético la justicia. Ésta se basa en la posibilidad de que el ser humano como especie satisfaga las necesidades, para desarrollar el sentido de lo humano, en cuanto posibilidad de ser sujeto histórico capaz de transformar las condiciones materiales de su existencia. Esto significa poner en práctica la relación antitética entre fuerza de trabajo y el capital, pues este último se constituye como propietario de los medios de producción no sólo en base a la propiedad privada libre, sino que en base al ejercicio de transformación práctica de la libertad. Esta conversión, se manifiesta en el libre mercado que posibilita el libre intercambio, la libertad de comercio, el “trabajador libre” y el libre trabajo, los cuales al unísono, constituyen una transformación radical del concepto de libertad kantiano, pues invierten la máxima del imperativo categórico.

Lo previo supone que el ejercicio de liberación propuesto por Marx, implica recuperar el trabajo como actividad para el reconocimiento social. Esto significa, asumir la condición de la lucha de clases que se manifiesta con fuerza entre el proletariado y la burguesía, pues la fuerza de trabajo de los obreros es utilizada para acumular capital. De

este modo, se instala una relación de explotación que hay que superar para emancipar a la clase trabajadora y también a la clase burguesa.

Así, el proyecto emancipatorio de Marx busca materializar la razón en la historia, pues la liberación supone la puesta en marcha de un sujeto de clase que es capaz de reconocer sus orígenes y junto con ello, producir a través de su trabajo las condiciones materiales dignas de su existencia, eso que Marx llama *sentido de lo humano*.

Ahora bien, traspasando el proceso industrial del siglo XIX, nos adentramos en las sociedades industriales avanzadas europeas de la segunda mitad del siglo XX. Allí, el tránsito del fordismo al postfordismo, pone en escena una intensificación en la forma de producción que se concreta en un sistema que multiplica las necesidades, medios y fines para satisfacerlas. De esta manera, la propuesta de Marcuse sostiene que aquel sistema genera una transformación que confunde la esfera de la libertad con la esfera de la necesidad, ya que la intensificación de la producción crea un superávit de necesidades, donde el medio se configura como fin.

Desde este prisma, Marcuse supera el concepto de alienación de Marx, pues muestra que en el contexto de las sociedades industriales avanzadas es *la consciencia la que se encuentra enajenada*. Enajenación que se explica por la exacerbación del principio de realidad que el progreso técnico capitalista despliega, allí donde Marcuse entronca la *metapsicología* de Freud con la *metaeconomía* de Marx. De esta forma, se consolida la propuesta de que la civilización moderna genera una *represión excedente* que es transformable en cuanto se des-encubren los supuestos irracionales que están en los cimientos de esta forma de progreso.

Por consiguiente, en cuanto el individuo puede transformar sus instintos y producir las condiciones materiales de su existencia históricamente, por ende será capaz de poner en marcha una nueva sensibilidad. Ésta le permitirá comprender que los medios para satisfacer las necesidades de la especie están, pues el problema es que los grupos privilegiados no estarán dispuestos a ceder sus beneficios, para repartir las condiciones materiales que permitan superar la escasez.

En este contexto, la liberación es más compleja, pues el trabajador tiene algo que perder, ya que ha sido integrado en los mecanismos de organización industrial con el

objetivo de hacerlo partícipe de las soluciones, de las ganancias y de los procesos de regulación y supervisión. De esta forma, la lucha que antes era evidente entre capitalista y trabajador, en este ámbito se desplaza hacia el propio trabajador que debe encontrar en sí mismo las razones de sus desventuras laborales.

Ahora bien, el autor de Berlín plantea que la liberación implica reconocer que el fortalecimiento del principio de realidad en detrimento del principio de placer, se debe al acercamiento del primero respecto del segundo. Esto supone que el individuo tiene acceso a más satisfacciones, las que actúan como *anestésico*, que obnubila la posibilidad de ver la racionalidad destructiva de la superproducción. Esta racionalidad está a la base de aquella satisfacción, la cual opera *como si* fuera la verdadera libertad.

De este modo, la capacidad estética en cuanto capacidad de representar otras formas de experiencia, el desarrollar formas de sexualidad que no sean productivas, el potenciar una visión en que el *erotismo* abra formas diferentes de pensar, son la puesta en marcha del sujeto de esta nueva sensibilidad. Para Marcuse, supone la acción de transformar las necesidades que históricamente han sido instaladas como imperantes, para equilibrar un *principio de realidad aumentado*, el cual acrecienta los niveles de agresividad y violencia sistemáticamente.

Lo anterior está en sintonía con la propuesta en que Foucault da cuenta del paso del liberalismo clásico al neoliberalismo, pues aquel tránsito supone una radicalización del concepto de naturaleza de la libertad, ya que el neoliberalismo alemán se concentra en materializar el diseño de un marco económico-político-social que concretiza el carácter teórico de una razón que busca su práctica, a través de la implementación de la autonomía económica individualista. El *marco* tiene como fundamento que el ente regulador de la sociedad es el mercado a través del mecanismo de precios y de la dinámica de la competencia, en cuanto forma eficaz para generar *conductas deseables*.

Lo anterior se manifiesta en que el *neocapitalismo* desde 1948 pone en marcha un plan de desproletarización y de expansión popular del capitalismo. En este sentido, la libertad individual es uno de los ejes fundamentales, pues la planificación estatal y las organizaciones sociales son los adversarios visibles que permiten la instalación de un régimen productivo intensificado.



Luego, en la propuesta de Hayek sobre la libertad, observamos que éste profundiza el diseño que comenzaron los ordoliberales, pues busca cimientos históricos para desacreditar todas las formas de planificación estatal, dirigismos y organizaciones sociales, que tuvieran como objetivo proponer la *justicia social* como motor de la organización de los medios de producción de un país. Aquello se absolutiza, aún más, cuando el autor austriaco pone en escena un *fundamentalismo de la libertad individual*, basado en que toda intervención u obstáculo en las decisiones individuales, afectan no sólo el progreso del individuo sino que también el social, ya que la libertad como condición de posibilidad sólo puede surgir espontáneamente. En este escenario, sólo el libre mercado a través de la regulación de los precios genera estabilidad para que aumenten las ganancias y las oportunidades de los individuos.

Esto último, se puede observar con matices en la propuesta de Friedman, pues este supone que para adecuar el consumo a la producción es necesario desarrollar la democracia económica. Esta implica que en una economía libre el que tiene más recursos, tendrá mayor participación en las decisiones para instalar el *mecanismo de precios*, cuestión que es consecuente no sólo con el ejercicio del poder, sino que también de ello surgen las normas de la sociedad.

En sintonía con lo previo, el planteamiento de Becker se concentra en generar un pensamiento y unas prácticas, que profundicen la internalización de la producción en la noción de tiempo del individuo y en la institución económica del hogar. Esto tiene como efecto que se supera la idea de tiempo libre como espacio de ocio y esparcimiento, pues desde esta visión aquel tiempo es concebido como un *tiempo suplementario*. Allí, el individuo debe calcular la cantidad de tiempo ocupado con la cantidad de dinero que recibiría si hubiese trabajado, lo cual implica que el individuo debe sopesar las variables para tomar la mejor decisión posible. De esta forma, el gasto conjugado con el tiempo utilizado, dan como resultado la obtención del mayor volumen de satisfacción posible. Curiosamente el planteamiento de este autor supone que las necesidades son estables, es decir, que éstas no varían en el tiempo, pues lo que varía es *el precio del tiempo*.

Junto a ello, *las diferencias sociales*, se explican desde la perspectiva de que algunos no han conjugado de forma eficaz los gastos con los tiempos, para tomar

decisiones que les permitan producir de forma eficiente su satisfacción y bienestar. Ahora bien, a nuestro juicio, la propuesta más importante de este autor, la cual ya visualizó el viejo Marx, es la transvaloración del salario en ingreso. Cambio que supone el desplazamiento aún más profundo del trabajador y del trabajo, como motores de la producción. De esta forma, es el *capital viviente* el que produce por sí mismo el trabajo y la producción.

Entonces, en este escenario podemos ver que en cuanto la economía-política ha puesto en práctica la limitación de la *razón de Estado*, supone la potenciación del libre mercado como motor del progreso. Esto implica generar una forma de gobernar en que la organización de la producción y la circulación de las mercancías son cruciales, pues aumenta de forma exponencial las necesidades y los medios de satisfacción de éstas. Aquello implica el acrecentamiento de un control más eficaz sobre las formas de trabajo, puesto que se constituye la sujeción del obrero al régimen productivo.

Por consiguiente, el desplazamiento hacia la *razón neoliberal* supone la materialización y realización del concepto de libertad, pues el marco que diseña el ordoliberalismo, que posteriormente el neoliberalismo austriaco y norteamericano profundizan, implica la *consagración* del libre mercado en sintonía con la autonomía económica individual. Esto significa invertir la noción de autonomía de Kant, ya que para éste la libertad tiene un componente ético-moral que sostiene las otras libertades. De este modo, la *razón neoliberal* busca su concreción a partir de la *libertad económica*, ya que se desliga de la justicia social, en cuanto aquella es inobjetivable. Con ello se consolida una democracia economicista que es participativa en relación proporcional con la cantidad de dinero que se tenga.

Por consecuencia, el régimen productivo se extiende cada vez con más profundidad en la vida y consciencia del individuo, al ocupar los tiempos libres y al desarrollar un tipo de racionalidad en que todas las acciones del ser humano pasan por el cedazo de la relación gasto-tiempo-satisfacción. Esto trae consigo la *explosión del consumo*, pues la libertad se posiciona en este contexto como *elección infinita*, pero más allá de ello, se intensifica fuertemente la capacidad de consumo individual a través de la masificación de las tarjetas de crédito.

Esto connota que los individuos ya no sólo consumen lo que necesitan inmediatamente, sino que puedan traer desde el futuro hacia el presente las satisfacciones, no por casualidad los estadounidenses promedio, gastan gran parte de sus recursos en productos para la casa, mantención de automóvil y en los estudios, gastos que se hacen a través de la tarjeta de crédito. Así, el creciente endeudamiento nutre la producción tanto de los objetos, aparatos, servicios y bienes, como de los individuos productores que en razón de usar su tiempo de manera eficaz, deben comprar los múltiples aparatos tecnológicos elaborados para ello.

No obstante, lo anterior también implica una forma de dominación que se expresa en que *el hombre endeudado* se encuentra sujeto a las condiciones que su acreedor instala, con ello se genera no sólo una dependencia económica sino que también moral, allí donde el individuo pierde la ansiada libertad económica.

Ahora bien, si relacionamos las matrices teóricas de Freud y Marcuse, sostenemos que el aumento de la producción, del consumo y de la deuda, profundiza e intensifica el principio de realidad a través de la exacerbación del régimen productivo, que junto con encauzar la energía libidinal en la máquina capitalista, *aumenta el sentimiento de culpa*. Esto involucra el acrecentamiento de la represión sostenida del sistema que a partir del mecanismo de la satisfacción de necesidades, produce individuos endeudados, es decir, dominados y subordinados.

## ÍNDICE ESPECÍFICO

### 1. CAPÍTULO I.

#### ***KANT Y EL PROCESO DE CONOCIMIENTO COMO POTENCIA DE LA LIBERTAD.***

|  |    |
|--|----|
| 1.1. <i>Preámbulo</i> .....  | 21 |
| <i>Puesta en marcha de la libertad</i> .....   | 24 |
| <i>Libertad y naturaleza</i> .....   | 25 |
| <i>El entendimiento como motor cognoscitivo</i> .....  | 29 |
| <i>La libertad de la apercepción trascendental</i> .....                                     | 30 |
| 1.2. <i>La facultad de juzgar como práctica de liberación: límites y posibilidades</i> ..... | 31 |
| <i>Subjetividad y libertad en la facultad de juzgar</i> .....                                | 34 |
| <i>La idoneidad subjetiva de la libertad</i> .....   | 37 |
| <i>Lo suprasensible y lo sensible</i> .....  | 39 |
| 1.3. <i>La idoneidad de la libertad en el discernimiento de lo bello</i> .....               | 40 |
| <i>La diferencia entre lo bueno y lo bello</i> .....   | 42 |
| <i>La belleza en el acontecer común</i> .....  | 43 |
| <i>Sobre la libertad y la finalidad</i> .....  | 45 |
| <i>Lo bello en la libertad y la libertad de lo bello</i> .....                               | 46 |
| <i>La existencia del ideal de belleza o del prototipo de gusto</i> .....                     | 49 |
| <i>La libertad y su relación con el placer</i> .....   | 51 |
| 1.4. <i>La belleza como categoría política y la libertad de la imaginación</i> .....         | 52 |
| <i>El juego de la libertad entre lo bello y lo sublime</i> .....                             | 53 |
| <i>Las dimensiones de lo sublime</i> .....   | 54 |
| <i>La contención sublime de la libertad</i> .....  | 56 |
| <i>Lo sublime de la libertad y la “superación” de los sentidos</i> .....                     | 58 |
| <i>Sobre la potencia de lo sublime en la naturaleza</i> .....                                | 60 |
| <i>La libertad: entre lo bello y lo sublime</i> .....  | 62 |
| 1.5. <i>La libertad paradójal de lo bello y lo sublime</i> .....                             | 63 |
| <i>Libertad interior, ley moral y el placer por el gusto común</i> .....                     | 65 |
| <i>La deducción libre de los juicios sobre la belleza</i> .....                              | 67 |
| <i>La libertad del juicio de gusto y la necesidad del juicio reflexionante</i> .....         | 68 |
| <i>El sensus communis como expresión de libertad</i> .....                                   | 70 |
| <i>El gusto como capacidad de comunicar lo bello</i> .....                                   | 73 |
| <i>El arte bello y la producción de libertad</i> .....                                       | 74 |

|   |            |
|---|------------|
| <i>La facultad de la imaginación como productora de libertad.....</i>                     | <i>76</i>  |
| <i>La libertad del genio.....</i>   | <i>77</i>  |
| <b>1.6. Antagonismo de los juicios de gusto: universalidad y fugacidad.....</b>           | <b>78</b>  |
| <i>Lo bello y su relación simbólica con lo moral.....</i>                                 | <i>80</i>  |
| <i>El juicio de gusto puro y el juicio moral.....</i>                                     | <i>82</i>  |
| <i>Qué lugar tiene la libertad donde impera la ley moral.....</i>                         | <i>85</i>  |
| <i>La moral y las diferencias entre libertad y autonomía.....</i>                         | <i>88</i>  |
| <i>El reino de los fines y las posibilidades de libertad.....</i>                         | <i>90</i>  |
| <i>De la heteronomía a la autonomía.....</i>  | <i>91</i>  |
| <i>Respeto hacia la libertad, límite de la libertad.....</i>                              | <i>93</i>  |
| <i>Libertad, constricción, normalidad.....</i>  | <i>94</i>  |
| <b>1.7. Los tipos de fines.....</b>   | <b>95</b>  |
| <i>Imperativo categórico, “libertad” y moralidad de las acciones.....</i>                 | <i>97</i>  |
| <i>La libertad de la forma racional y su influencia sobre la libertad.....</i>            | <i>99</i>  |
| <i>El entendimiento de la libertad y la libertad<br/>como base del entendimiento.....</i> | <i>103</i> |
| <i>Libertad y ley Moral.....</i>  | <i>104</i> |
| <i>El progreso de la libertad.....</i>  | <i>108</i> |
| <i>Progreso, naturaleza y finalidad.....</i>  | <i>111</i> |
| <i>Interés, comunidad política y espacio público.....</i>                                 | <i>114</i> |
| <i>Libertad, autonomía y acción.....</i>  | <i>116</i> |

## **2. CAPÍTULO II.**

### ***MARX. LIBERTAD Y TRABAJO. DE LA NECESIDAD A LA EMANCIPACIÓN***

|  |            |
|--|------------|
| <b>2.1. El ascetismo laboral.....</b>                    | <b>122</b> |
| <i>La economía política: libertad y mercado.....</i>     | <i>125</i> |
| <i>Los principios de la economía política.....</i>       | <i>127</i> |
| <i>La esencia del hombre.....</i>                        | <i>129</i> |
| <i>El extrañamiento del individuo en el mercado.....</i> | <i>130</i> |
| <i>El carácter social de la economía política.....</i>   | <i>131</i> |
| <i>El orden natural y la economía política.....</i>      | <i>132</i> |
| <b>2.2. Alienación y animalización.....</b>              | <b>134</b> |
| <i>La renuncia a sí mismo.....</i>                       | <i>135</i> |

|  |     |
|--|-----|
| <i>El capital y la enajenación del hombre</i> .....  | 137 |
| <i>División del trabajo y alienación</i> .....   | 138 |
| <i>Riqueza terrateniente e industrial</i> .....  | 141 |
| <b>2.3. El trabajo como sustancia del valor o el valor como sustancia del trabajo</b> .....        | 142 |
| <i>Trabajo, valor de uso y división del trabajo</i> .....  | 143 |
| <i>El valor social del trabajo</i> .....   | 145 |
| <i>Materias primas</i> .....   | 146 |
| <i>El proceso del trabajo</i> .....  | 148 |
| <i>El trabajador libre</i> .....   | 150 |
| <b>2.4. La mercancía y su fetiche</b> .....  | 154 |
| <i>La mercancía y la riqueza</i> .....   | 156 |
| <i>El doble carácter del trabajo y el secreto de la mercancía</i> .....                            | 158 |
| <i>El carácter científico de la relación entre valor y trabajo</i> .....                           | 159 |
| <i>La ficción del carácter social del trabajo y la sociedad de productores de mercancías</i> ..... | 161 |
| <i>Los guardianes de las mercancías</i> .....  | 163 |
| <i>Las vicisitudes de la mercancía</i> .....   | 164 |
| <b>2.5. Intercambio y dinero: proceso individual y social</b> .....                                | 165 |
| <i>El devenir capital del dinero</i> .....   | 166 |
| <i>Reflujo del dinero y plusvalía</i> .....  | 168 |
| <i>El tránsito del capital y el sujeto automático</i> .....  | 170 |
| <i>La transformación fortuita del valor del dinero</i> .....                                       | 171 |
| <i>Dinero como objeto de la libertad</i> .....   | 174 |
| <i>La sustancia progresiva del valor</i> .....   | 176 |
| <i>Sobre el comercio como “acto de producción”</i> .....   | 178 |
| <b>2.6. Plusvalía y minusvalía</b> .....   | 179 |
| <i>El dinero no es ganancia para el capital</i> .....  | 182 |
| <i>Transfiguración: valor de uso, valor de cambio, y plusvalor</i> .....                           | 183 |
| <i>La condición temporal del valor</i> .....   | 185 |
| <i>La “revelación” de la plusvalía</i> .....   | 187 |
| <b>2.7. La fruición capitalista</b> .....  | 188 |
| <i>Retomando el proceso del capitalista</i> .....  | 190 |
| <i>La libertad de superar el límite de las necesidades</i> .....                                   | 191 |
| <i>La naturaleza sensible de lo humano</i> .....   | 192 |

### 3 CAPÍTULO III.

#### **MARCUSE Y EL DESMONTAJE DE LAS SOCIEDADES INDUSTRIALES AVANZADAS**

|  |     |
|--|-----|
| 3.1. <i>Marcuse y su tiempo</i> .....  | 198 |
| <i>Marcuse y el proyecto de liberación</i> .....                               | 200 |
| <i>Perspectiva ontológico-histórica</i> .....                                  | 203 |
| 3.2. <i>Dialéctica de Eros y Tánatos</i> .....                                 | 206 |
| <i>Formas históricas del principio de realidad</i> .....                       | 210 |
| <i>Pulsiones sexuales y realidad</i> .....                                     | 211 |
| <i>Principio de realidad y escasez</i> .....                                   | 212 |
| <i>El “origen” de la represión: filogénesis</i> .....                          | 213 |
| <i>La reticencia hacia la hipótesis congénita</i> .....                        | 215 |
| <i>“La dilatación social” del placer</i> .....                                 | 217 |
| 3.3. <i>Sobre el sentimiento de culpa</i> .....                                | 220 |
| <i>El retorno de lo reprimido</i> .....  | 222 |
| <i>Inhibición del asesinato y reactivación de la dominación</i> .....          | 224 |
| <i>Represión filogenética y represión excedente</i> .....                      | 227 |
| <i>Dominación, rebelión, dominación</i> .....                                  | 229 |
| <i>La promesa de felicidad</i> .....   | 232 |
| <i>El juego autodestructivo entre yo, superyo y ello</i> .....                 | 234 |
| 3.4. <i>Perspectiva científico-técnica</i> .....                               | 235 |
| <i>El concepto de modernización</i> .....                                      | 237 |
| <i>Libertad, gratificación y dominación</i> .....                              | 238 |
| <i>Libertad y temor</i> .....  | 241 |
| <i>Hacia un nuevo principio de realidad</i> .....                              | 243 |
| 3.5. <i>La paradoja de la libertad</i> .....                                   | 245 |
| <i>Ideología y realidad de la libertad</i> .....                               | 247 |
| <i>La hipótesis ontológica: base de la metapsicología</i> .....                | 248 |
| <i>Lucha por la existencia e interés por la dominación</i> .....               | 249 |
| <i>Expresiones históricas del principio de realidad exacerbado</i> .....       | 251 |
| 3.6. <i>Tiempo para la producción</i> .....                                    | 253 |
| <i>La necesidad y la lucha entre los principios de placer y realidad</i> ..... | 254 |
| <i>Perspectiva psíquico-estética</i> .....                                     | 257 |
| <i>La transformación de los instintos</i> .....                                | 261 |
| <i>Imaginación, fantasía y estética</i> .....                                  | 263 |
| <i>Carencias y libertad en la representación de la realidad</i> .....          | 265 |

|   |            |
|---|------------|
| <i>Imaginación como posibilidad (fantástica) de la libertad.....</i>        | <i>267</i> |
| <b>3.7. Las vicisitudes de la hipótesis utópica.....</b>                    | <b>270</b> |
| <i>La refutación del exceso de represión.....</i>                           | <i>272</i> |
| <i>Releyendo el narcisismo y el rescate de la función estética.....</i>     | <i>275</i> |
| <i>La transformación del principio de realidad: belleza y libertad.....</i> | <i>277</i> |
| <b>3.8. Hacia una perspectiva ética y política.....</b>                     | <b>278</b> |

#### **4. CAPÍTULO IV.**

##### ***EL DISPOSITIVO DE LA LIBERTAD***

|  |            |
|--|------------|
| <b>4.1. La biopolítica y la encrucijada.....</b>                               | <b>290</b> |
| <i>Biopolítica, gubernamentalidad y régimen de verdad.....</i>                 | <i>294</i> |
| <i>La libertad del gobernar, pero no demasiado.....</i>                        | <i>297</i> |
| <b>4.2. Economía política y administración de la libertad.....</b>             | <b>302</b> |
| <i>Liberalismo y arte de gobernar.....</i>                                     | <i>305</i> |
| <b>4.3. El ordoliberalismo y los cambios en el régimen de la libertad.....</b> | <b>307</b> |
| <i>La embestida ordoliberal.....</i>   | <i>310</i> |
| <i>“Libertad” natural y producción de “libertad”.....</i>                      | <i>311</i> |
| <i>Libertad natural y libertad real.....</i>                                   | <i>316</i> |
| <i>Libertad de producción y producción de libertad.....</i>                    | <i>322</i> |
| <b>4.4. Sobre el concepto de libertad en Hayek.....</b>                        | <b>324</b> |
| <i>Libertad, civilización y conocimiento.....</i>                              | <i>328</i> |
| <i>Orden espontáneo y competencia.....</i>                                     | <i>331</i> |
| <i>Reglas generales y ley.....</i>   | <i>332</i> |
| <i>La división del conocimiento, libertad y ley.....</i>                       | <i>334</i> |
| <i>Libertad de contratación derecho y mercado.....</i>                         | <i>335</i> |
| <b>4.5. El neoliberalismo norteamericano.....</b>                              | <b>341</b> |
| <i>La máquina que supera la alienación tradicional.....</i>                    | <i>346</i> |
| <i>Friedman, el funcionamiento del sistema de precios.....</i>                 | <i>347</i> |
| <i>La “revolución” de los consumidores de Gary Becker.....</i>                 | <i>349</i> |
| <i>Tiempo y escasez o exacerbación del principio de insatisfacción....</i>     | <i>351</i> |
| <i>La modificación real de las necesidades.....</i>                            | <i>354</i> |



|   |     |
|---|-----|
| 4.6. <i>Sobre la libertad del consumidor y el capital humano.....</i>   | 357 |
| <i>El ingreso como capital inherente al trabajador.....</i>             | 358 |
| <i>Inversión en capital humano y mala inversión.....</i>                | 360 |
| <i>La medicación neoliberal y la producción de pensamiento.....</i>     | 361 |
| 4.7. <i>Inmunidad y comunidad.....</i>                                  | 364 |
| <i>La negación afirmativa de la comunidad.....</i>                      | 371 |
| <i>La fuerza del derecho.....</i>                                       | 373 |
| <i>Representación y libertad.....</i>                                   | 376 |
| 4.8. <i>Libertad y desregulación.....</i>                               | 377 |
| <i>Exceso de libertad.....</i>  | 378 |
| <i>La práctica de la elección y la competencia por la libertad.....</i> | 379 |
| <i>Capitalismo popular y desproletarización avanzada.....</i>           | 381 |
| <i>El tiempo libre como suplemento.....</i>                             | 383 |
| 4.9. <i>Se puede hablar hoy de lucha de clases.....</i>                 | 388 |
| <i>La transformación del conflicto laboral.....</i>                     | 389 |
| <i>Libertad y salvación de sí mismo.....</i>                            | 392 |

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **ARENDDT. H.**

- *La condición humana.* Traducción de Ramón Gil Novales, Editorial Paidós, 1993.
- *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*”, Editorial Paidós, Barcelona, 2003

### **ARISTÓTELES**

- *Política.* Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Editorial Alianza, 1986.
- *Ética a Nicómaco,* Traducción José Luis Calvo Martínez, Editorial Alianza. Madrid, 2001.

### **BECKER, G.,**

- *La naturaleza de la competencia.* Becker pronunció esta conferencia en la ESEADE, Buenos Aires Argentina, el 9 de noviembre del año 2000.

### **BENJAMIN, W.**

- *Angelus novus: per la critica della violenza.* Traducción de Renato Solmi. Ed. Einaudi, Torino, 2014.

### **BILGER, F.**

- *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine.* Thèse pour le Doctorat ès-sciences économiques. Présentée et soutenue le 28 juin 1960. Editorial librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1964.
- *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine.* Texto expuesto en la 29ª reunión de trabajo de estudios del centro de estudios políticos y cívicos (C.E.P.E.C.). Paris, 1965.

**BLACK, C. E.**

- *La Dinamica della modernizzazione*. Traduzione Lisa Occhetto Baruffi. Casa editrice: Istituto librario internazionale, 1971, Milano, Italia.

**BRAUDEL, F.**

- *La dinámica del capitalismo*. Traducción de Rafael Tusón Calatayud, Editorial Fondo de cultura económica, México. D.F., 1986.

**CONTRERAS, C.**

- *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la desconstrucción*. Ed. Universitaria. Santiago de Chile, 2010.

**CUBO, Ó.**

- *Kant. Sentido común y subjetividad*. Ed. Plaza y Valdés, Madrid, 2012.

**DESLÉE DE BROUWER.**

- **BIBLIA DE JERUSALÉN**. Editorial Española, 1975.

**DI SANZA, S. DE LUJÁN.**

- *Arte y naturaleza: el concepto de técnica de la naturaleza en la Kritik del Urteils kraft*. Ed. Del signo. Bs. As. 2010

**ECHEVERRI, S.,**

- *La existencia del mundo exterior: un estudio sobre la refutación kantiana del idealismo*. Ed. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia, 2008.

**ELIADE, M.**

- *Tratado de historia de las religiones*”, Traducción A. Medivaveitía. Ediciones cristiandad, Madrid, 1981.

**FREUD, S.**

- *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Traducción de Luis López Ballesteros, Ramón Rey y Gustavo Dessal. Editorial Altaya, Barcelona, 1996.
- *Le malaise dans la culture (1930)*. Traduit par Pierre Cotet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot. Ed. Quadrige/PUF. Paris, 1995.
- *Totem et tabou (1912-1913)*. Traduit par Samuel Jankélévitch. Ed. Payot, Paris 2001.
- *L'homme Moïse et la religion monothéiste (1934-1938)*. Traduit par Janine Altounian, Pierre Cotet, Pascale Haller, Christophe Jouanlanne, René Lainé et Alain Rauzy. Ed. Quadrige/PUF. Paris, 2011.

**FRIEDMAN, M.**

- *Bases para un desarrollo económico*. Conferencia ofrecida por el Dr. Milton Friedman en el Edificio Diego Portales de Santiago, el 26 de marzo de 1975.
- *Teoría de los precios (Price Theory 1962)*. Traducción de José Vergara y José Vergara de San Román. Editorial Altaya, Barcelona, 1997.

**ESPOSITO, R.**

- *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Ed. Einaudi. Torino, 2002.
- *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Ed. Einaudi, Torino, 2004.
- *Communitas. Origine e destino de la comunità*. Ed. Einaudi. Torino, 2006.
- *Categorías de lo impolítico*. Traductor Roberto Raschella. Ed. Katz, Buenos Aires, septiembre 2006.
- *Bíos*. Traducción de Carlo Molinari Marotto. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Traducción de Alicia García Ruiz. Ed. Herder. España. 2009.

- *-El dispositivo de la persona.* Traductor Herbert Cardoso. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Madrid, 2011.
- *Due. La macchina della teología política e il posto del pensiero.* Ed. Einaudi, Torino, 2013.
- Entrevistas a Roberto Esposito:
- octubre del 2008 en Santiago de Chile. REVISTA DE CIENCIA POLÍTICA / VOLUMEN 29/ Nº 1 / 2009 / 133 -141.
- [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-090X2009000100007&script=sci\\_arttext#n\\*](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-090X2009000100007&script=sci_arttext#n*)
- Entrevista en *el Clarín.com*. Edición Sábado 12.03.2005>Revista Ñ>*Toda*

**FERNÁNDEZ, O.**

- *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital.* Ediciones ideas, Valparaíso, 2014.

**FOUCAULT, M.**

- *Surveiller et punir.* Éditions Gallimard, Paris, 1975.
- *Naissance de la biopolitique (1978-1979).* Gallimard, Paris, 2004.
- *Dits et écrits II 1976-1988.* Éditions Gallimard, Paris, 2001.
- *La verdad y las formas jurídicas,* Traducción de Enrique Lynch, Editorial Gedisa, 1978.
- *Nietzsche, la genealogía, la historia,* Traducción de José Vázquez Pérez, Editorial Pre-Textos, Madrid, 2000.
- *Vigilar y castigar.* Traducción de Aurelio Garzón del Camino, Editores: Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

- *El nacimiento de la biopolítica (1978-1979)*. Lección del 14 de marzo de 1979. Traducción de Horacio Pons. Fondo de cultura económico, Buenos Aires, 2007.

**HARDT, M.**

- *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Traduzione e cura di Alessandro Pandolfi. Ed. RCS libri. Milano, Italia 2010.

**HARVEY, D.**

- *Breve historia del neoliberalismo*. Traductora Ana Varela Mateos. Ed. Akal. Madrid 2007.

**HAYEK, F.**

- *Los fundamentos de la libertad*. Traducción José Vicente Torrente. Editor digital loto (versión PDF), 1960.
- *La competencia como proceso de descubrimiento*. Conferencia pronunciada en una reunión de la Philadelphia Society, en Chicago, el 29 de marzo de 1968; luego repetida en Alemán el 5 de julio del mismo año.

**HEGEL. G. W. F.**

- *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces, Editorial Fondo de cultura económico, México. D.F. 1987.
- *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal. Editorial Edhasa, Barcelona, 1988.
- *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos, Ediciones Altaya, Barcelona. 1997.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana, Editorial Alianza, Madrid, 1999.

- *Filosofía real*. Traducción de José María Ripalda. Editorial Fondo de Cultura Económica, México. D.F. 2006

**HOBBS, T.**

- *Leviatán*. Editorial Alianza. Buenos Aires, 2001.

**JAEGER, W.**

- *Paideia*. Editorial fondo de cultura económico, México, D.F., 2001.

**JARA, J.**

- *Nietzsche, un pensador póstumo*". Editorial Anthropos. Barcelona: 1998; Valparaíso, Universidad de Valparaíso, pp. 254-275.

**KANT, I.**

- *Principios metafísicos del derecho*. Editorial América Lee. Buenos Aires, 1943,
- *Filosofía de la historia*. Traducción Eugenio Ímaz. Editorial Fondo de cultura económica. México. D.F. 1994.
- *Antropología práctica*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Editorial Alianza, Madrid, 1990.
- *El conflicto de las facultades*. Colección pedagógica universitaria, diciembre del 2002.
- *Crítica de la razón práctica*, Traducción J. Rovira Armengol. Editorial Losada. Buenos Aires, 1993.
- *Crítica de la razón pura*, Traducción Pedro Ribas. Editorial Alfaguara, Madrid. 1978.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducción José Mardomingo. Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

- *Crítica del Juicio*. Traducción José Rovira Armengol. Editorial Losada, Buenos Aires, 2005.

**LAPAGE, H.**

- *Demain le capitalisme*. Collection pluriel. Librairie générale française, 1978.

**LAZZARATO, M.**

- *La fábrica el hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Traducción de Horacio Pons. Editorial Amorrortu. Buenos aires, 2013.
- *Políticas del acontecimiento*. Traducción de Pablo Esteban Rodríguez. Ediciones tinta limón, Buenos Aires, 2006.

**MARCUSE, H.**

- *Eros et civilisation. Contribution à Freud*. Traduit par J. G. Nény et B. Fraenkel. Collection “Arguments”. Editions de Minuit, Paris, 1963.
- *L'Homme unidimensionnel*. Traduction de Monique Wittig (revue par l'auteur). Editions de Minuit, Paris, 1968.
- *El hombre unidimensional*. Traducción de Antonio Elorza, Editorial planeta, Buenos Aires, 1993.
- *Eros y civilización*. Traducción Juan García Ponce. Ed. Sarpe. Madrid 1983.
- *La esfera de la libertad y la esfera de la necesidad: una reconsideración*. Revista (número 5) *Praxis: a Philosophical journal* de Zagreb, ocupando las páginas 20-25 y 326-329.
- *-Un ensayo sobre la liberación*. Traductor Juan García Ponce. Ed. Joaquín Mortiz. México, 1969.
- *La sociedad y el marxismo*. Traducción de Alberto Jose Massolo. Ed. Quintaria. Bs. As. 1969.



- *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità.* Traduzione di Eraldo Arnaud. La nuova Italia editrice. Firenze 1969.
- *Sobre libertad, necesidad, sujeto revolucionario y autogobierno.* Traducción de Aurelio Sainz Pezonaga. Los siguientes textos de Marcuse se encontraban inéditos en castellano, hasta que aparecieron en el número 5 de la revista *Praxis: a Philosophical Journal* de Zagreb en 1969.
- *El final de la utopía 1969.* Traducción de Manuel Sacristán. Editorial Ariel, Barcelona, 1986.

#### MARX. K.

- *Tesis sobre Feuerbach.* Publicado por la Editorial Progreso de Moscú de acuerdo con el texto de la edición de 1888, cotejado con el manuscrito de Marx guardado en el Instituto de Marxismo-Leninismo. <http://www.LibrosTauro.com.ar>
- *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel.*, Traducción de Wenceslao Roces. Segunda edición. Ed. Grijalbo 1967.
- *Manuscritos.* Ed. Altaya. Traducción de Francisco Rubio Llorente. Barcelona. 1997.
- *Capital, trabajo y plusvalía.* Traducción Ramón Tarruella. Ed. Longseller. Bs. As. 2013.
- *El capital.* 4ª edición, traducción de Roces, W. Editorial FDE. México D.F., 2014.
- *El fetichismo de la mercancía y sus secretos.* Traducción de Luis Andrés Bredlow. Ed. Pepitas de calabaza. La Rioja, España. 2014.

#### NANCY, J.L.

- *La experiencia de la libertad.* Traducción de Patricio Peñalver. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 1996.

NEGRI, A.

- *Comune. Oltre il privato e il pubblico.* Traduzione e cura di Alessandro Pandolfi. Ed. RCS libri. Milano, Italia 2010.

NIETZSCHE. F.

- *Genealogía de la moral.* Traducción de José Mardomingo Sierra. Editorial EDAF, Madrid, 2000.
- *Más allá del bien y del mal.* Traducción de Carlos Vergara. Editorial EDAF, Madrid, 1985.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral.* Traducción de Pablo Oyarzún R. Extraído de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

PATTERSON. O.

- *La Libertad.* Traducción Oscar Luis Molina, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993.

RANCIERE. J.

- *El espectador emancipado.* Traducción de Ariel Dillon. Ed. Manantial SRL. Buenos Aires, 2010.

RODRÍGUEZ, S.

- *El problema de la finalidad de naturaleza en los juicios estéticos según Kant, en la Crítica del Juicio.* Revista de filosofía Claridades, Málaga, España. 6 (2014).

ROJAS, S.

- *El arte agotado.* Ed. Sangría. Santiago de Chile, 2012.

ROUSSEAU, J. J.

- *Discurso sobre economía política* de 1754. (versión PDF, digitalizada por libro dot) <http://www.librodot.com>
- *El contrato social* 1762. Ediciones el Aleph. Página 14-15. (versión PDF)

**SCHILLER, F.**

- *Cartas sobre la educación estética del hombre*. 1795. Extraído de: <http://www.scribd.com/doc/84759644/Friedrich-Schiller-Cartas-sobre-la-educacion-estetica-del-hombre>

**WEBER, M.**

- *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (versión PDF) Traducción de José Chávez. Ed. Premia, Puebla, 1991.

**WEIL, S.**

- *El arraigo, prelude de una declaración de los deberes hacia el ser humano*. Les Éditions Gallimard, Paris, 1949.

**WIGGERHAUS, R.**

- *La escuela de Fráncfort*. Editorial fondo de cultura económica, D.F. México, 2010.

**WÖRSDÖRFER, M.**

- *On the Economic Ethics of Walter Eucken*. Publicado en Konrad Adenauer Stiftung (ed.): 60 Years of Social Market Economy. Formation, Development and Perspectives of a Peacemaking Formula; Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin; pp. 20-41.



