

Pensar una ética para la emancipación

Marcelo Sarzuri-Lima

Investigador Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello
msarzuri@iicab.org.bo

Jorge Viaña

Investigador Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello
jviana@iicab.org.bo

RESUMEN

El ensayo reflexiona sobre una ética que supere las relaciones sociales de la sociedad capitalista. Tal hecho no sería posible sin antes desmontar el ente que formaliza esas relaciones: el Estado. El Estado, al mostrarse como la forma más racional de organización, ha formalizado un tipo de relaciones sociales y con ella una idea de lo justo, lo ético, lo correcto; pero las relaciones sociales que formaliza no son relaciones humanas, son relaciones materiales de personas. Bajo ese parámetro el ensayo plantea que la ética no puede apelar a los “sentimientos más nobles” del ser humano, en todo caso debe posicionarnos en el punto de vista de que el capitalismo está destruyendo la vida y cualquier ética no debe conservar este tipo de orden; en todo caso, debe ser una ética de afirmación de vida y esa afirmación sólo puede venir de las contradicciones que el sistema-mundo-moderno nos presenta en la realidad, de ahí su capacidad de interpelación a la realidad; entonces una ética que permita pensar la emancipación no puede ser planteada solamente como discurso anticapitalista sino debe venir acompañada por un discurso que desmonte la modernidad, el Estado y su razón.

Palabras clave: Estado, ética, modernidad, emancipación.

ABSTRACT

The essay is the reflection about the possibility of ethics that go beyond the social relations of the capitalist society. It states the impossibility of this ethics without dismounting removing the body that formalizes these relationships, that is, the state. The state shows the characteristic of being the most rational form of organization and has established a certain kind of social relations and with it a sense of fairness, ethic, and rectitude, but social relations are formalized not as human relations but as material relationships between people. Under this understanding, the article states that ethics can not just call for the "more noble feeling" of human beings, in any case it must take position about the fact that capitalism is destroying life and that ethics should not support any such order of things, in any case, it has to become an affirmation of life. Such argument can only come from the contradictions that the modern world-system shows in reality, thus challenging reality itself, Ethics that encourage emancipation cannot be only an issue of anti-capitalist agendas, it has to be accompanied by the atatement of dismounting the modern thought, the state and its reason.

Keywords: State, ethics, modern thought, emancipation.

Todo Estado en último término niega a las masas, aunque las exprese o las quiera expresar, porque quiere insistir en su ser que es el de ser Estado, es decir, la forma sustancial de la materia social.

Zavaleta Mercado

¿Cómo pensar una ética que supere las relaciones sociales de la sociedad capitalista? Tal vez ese fuera el punto de partida del presente artículo, pero no podía ser pensado solamente en las relaciones sociales del capital sin antes desmontar el ente que formaliza esas relaciones: el Estado. La sociedad moderna, a diferencia de lo que se cree, basa su funcionamiento en muchos fetiches, pone lo racional en la base de todos sus fundamentos, pero sólo es la formalización de un tipo de razón. El Estado, al mostrarse como la forma más racional de organización, ha formalizado, a partir de constituciones políticas y leyes, un tipo de relaciones sociales y con ella una idea de lo justo, lo ético, lo correcto; pero las relaciones sociales que formaliza no son relaciones humanas, son relaciones materiales de personas. Bajo ese parámetro, no podemos plantearnos una ética que apele a los “sentimientos más nobles” del ser humano y que nos diga que debemos ser “buenas personas” en nuestras relaciones cotidianas. En todo caso, debemos posicionarnos desde el punto de vista de que el capitalismo está destruyendo la vida (eso es algo que a estas alturas nadie puede dudar) y ninguna ética debe conservar este tipo de orden; en todo caso, la ética debe ser una afirmación de la vida y esa afirmación sólo puede venir de las contradicciones que el sistema-mundo-moderno nos presenta en la realidad, de ahí su capacidad de interpelación a la realidad; entonces, una ética que permita pensar la emancipación no puede ser planteada solamente como discurso anticapitalista, sino debe venir acompañada por un discurso que desmonte la modernidad, el Estado y su razón. Estos planteamientos fueron los que motivaron a la realización de este artículo.

1. Ética autoconsciente: el Estado soberano

Iniciemos con la siguiente cuestión: ¿Cómo responsabilizarnos de los efectos – voluntarios e involuntarios– de los actos que realizamos? Para intentar dar una respuesta, nos debemos plantear la existencia de una *sociedad red*, la misma que se constituye a partir de la masiva incorporación de tecnologías de la información a los procesos productivos y que han dado lugar a una descentralización y desterritorialización de la producción (Ver Hardt y Negri, 2002), pero más allá de la creencia apolítica de los procesos de globalización, que la plantean como una *unidad lisa*, debemos comprender, que si bien lo global surge como una aceleración de dinámicas propias del capital, también se da a partir de las luchas sociales que despliegan los trabajadores –“Globalización desde arriba” y “abajo” para Mezzadra (2005)–, estas dinámicas generan procesos ambivalentes donde, por un lado, se revitalizan procesos de explotación, pero por otro, implican la posibilidad de

generar políticas inéditas que conduzcan a procesos emancipativos¹. Volviendo a la pregunta inicial, dentro esta situación de interconexión global, no imaginamos las dimensiones prácticas de nuestra posición y las acciones que desplegamos en este tipo de sociedad, para Zygmunt Bauman (2004) todo lo que hagamos tendrá, en la distancia –tanto temporal como espacial– entre el hecho y el desenlace, efectos secundarios que podrían sofocar cualquier buena intención de nuestro acto inicial rebasando la imaginación moral y las reglas éticas que hubiésemos heredado del pasado. ¿A qué podría deberse esta impotencia de no conocer los resultados posibles de nuestras acciones? Esta incapacidad de saber el efecto visible y predecible del acto realizado responde a un tipo de sociedad que no otorga herramientas técnicas que puedan medir nuestras acciones, por esta razón: “La responsabilidad del resultado *flota*, por así decirlo, sin encontrar su refugio natural” (2004: 26). La única responsabilidad “consciente” es el resultado del acto, pero solamente de aquella que termina en el individuo, y la “responsabilidad” del mismo puede ser justificado a partir de la utilidad resultante.

Cuando uno justifica que cualquier acto debe empezar y terminar en el individuo, entramos en los límites de la reflexión sobre la ética, porque nos situamos en la tensión entre libertad o servidumbre o, lo que podría plantearse también, como liberación del deseo o su sometimiento.

La idea de que el ser humano es el dueño de su vida y que su libertad es el derecho de poder *ser* y *hacer* lo que él desea, presenta al *ser* en el terreno “inmanente del conocimiento y la acción” (Hardt y Negri, 2002: 74), las acciones que pudiesen desprenderse de esta forma de plantear la libertad implican una pluralidad de preceptos que guían los mismos y que difícilmente pudiesen ser enmarcados en códigos éticos universales. Entre los siglos XIII y XVI fue éste el fenómeno que vivió Europa, una corriente humanista que intentaba dejar atrás –valga mencionar, en el pasado– lo estricto e inflexible de los cánones éticos y morales de la iglesia y la estructura social medieval: “los poderes de la creación, antes atribuidos exclusivamente a los cielos, se hacen descender a la tierra. Se descubre la plenitud del plano de la inmanencia” (2002: 76).

La transformación social que nació en corrientes humanistas puede ser calificada –para su tiempo– de proceso revolucionario radical, emancipativo, si se desea, fue un proceso de liberación en el más puro sentido porque transitaba “de formas de libertad inferiores y limitadas, a otras superiores” (Marcuse, 1969: 147); este fue un

¹ La idea que Mezzadra plantea sobre una “globalización desde abajo”, intenta mostrar que no se puede entender la globalización sin tomar en cuenta un desarrollo de las luchas, tanto como movimientos sociales o políticos, los mismos que se dirigen y cuestionan más allá de los confines nacionales, pero no debe entenderse la globalización como un pasaje lineal, sino como un complejo proceso de articulación fragmentario de las luchas que, en todo caso, deberían llevarnos a reelaborar posiciones sobre el Estado-nación. (Entrevista del Colectivo Situaciones en Mezzadra, 2005: 30-35)

primer paso para la construcción de la modernidad, poner en el centro del universo al hombre, su accionar y la razón. Pero la modernidad, a diferencia de lo que se cree, nunca fue concepto consensuado y unitario; si el humanismo exaltaba al hombre, era necesario plantear límites a su accionar. Es así que, el Renacimiento nace como un movimiento que intentaba frenar la arremetida de lo humano, establecía un poder general en relación a las nuevas concepciones del hombre, y con ella de la *multitud*; era un intento por trasladar el poder inmanente y constitutivo del hombre a un plano trascendente, se relativizaba la ciencia –creación humana que ponía al hombre a la par con Dios– y retomaba el orden en contra del deseo. Si bien nunca se pudo retornar al estado anterior que el Humanismo había rebasado, el Renacimiento apeló a un “poder trascendente explotando la angustia y el temor de las masas, su deseo de reducir la incertidumbre de la vida y de aumentar la seguridad” (Hardt y Negri, 2002: 78). El Renacimiento se contraponía al poder inmanente del ser humano y construía un segundo precepto que se haría inherente a la modernidad. El conflicto desatado entre dos visiones que se intentaban establecer y se negaban mutuamente nunca fue resuelto y, en todo caso, con éste conflicto y crisis, se constituyó la modernidad y solamente una fusión de lo mejor de ambas corrientes podía ser viable, es así que:

...el humanismo del Renacimiento inauguraba una noción revolucionaria de igualdad, de singularidad y comunidad humana, de cooperación y de multitud, que armonizaba con las fuerzas y los deseos que se extendían horizontalmente por todo el globo, redoblados por el descubrimiento de otras poblaciones y otros territorios [el descubrimiento de América]. Sin embargo, por el otro, el mismo poder contrarrevolucionario que procuraba controlar las fuerzas constitutivas y subversivas dentro de Europa, también comenzó a advertir la posibilidad y la necesidad de subordinar las otras poblaciones a la dominación europea. (Hardt y Negri, 2002: 79)

Un humanismo del Renacimiento ponía la libertad y la inmanencia constituyente del acto humano subordinados a la voluntad general; pero ni la voluntad general en sí misma conocía lo humano, en todo caso se planteaba que unos cuantos eran los elegidos para alcanzar la liberación y “encontrarse” con lo más humano, esos cuantos eran los grupos “iluminados”, eran los sectores que habían logrado guiarse por la *razón* y podían “desplegar la impresionante capacidad humana al servicio de la libertad, la creación propia y la autolegislación” (Bauman, 2004: 31). La ciencia era la forma como operaba la razón y los hombres de ciencia habían logrado separarse de su lado “animal”, y este hecho los habilitaba para llevar “libertad”, “legislación” y “conocimiento” a las masas ignorantes, bárbaras y salvajes; esta especie de “consenso” entre las fuentes sociales, culturales, filosóficas y políticas de la modernidad europea (Humanismo y Renacimiento) es la que se externaliza en su relacionamiento con otras poblaciones, sin duda operaba como reacción ante una posible igualdad de los “otros”, era un intento de contener cualquier resquicio de potencialidad constitutiva

y subversiva del “otro”, actos que sólo podían ser realizados por los “elegidos” iluminados por la razón.

Pero volvamos al tema del cómo se logra llegar a un aparente “consenso” entre las fuentes de la modernidad². Lo primero que empezó a desarrollar el pensamiento filosófico europeo fue apartarse de cualquier intento de plantear al hombre como productor ético de su vida y el mundo; se debía imponer una *mediación* en las complejas relaciones sociales. Si no se podía volver al dualismo ontológico de la Edad Media, se debía crear un dualismo funcional que discipline a la multitud de sujetos. Se plantea que la naturaleza y la experiencia sólo podían ser conocidos a partir de *filtros de los fenómenos*, esos filtros se reducían a una *reflexión del intelecto* y tenían en el método científico su forma acabada de reflexión; la potencialidad humana quedaba limitada a la imposición de un tipo de razón y, con ella, de un orden trascendental.

El mundo era mostrado como el lugar donde el dolor y la necesidad hacían imposible el surgimiento de fuerzas nobles o “elevadas” y que lo humano –en ese entonces– no era la “verdadera naturaleza humana”. El modelo ideal de lo “humano” existía solamente como *potencia*: “La naturaleza humana <todavía> no es tal, es sólo su *potencial*, un potencial inacabado, pero –lo más importante– *inacabable por sí solo*, sin la ayuda de la razón y de quienes portan la razón” (Bauman, 2004: 34). Esto, sin lugar a dudas, es una concepción política del tiempo: si lo humano sólo era concebido como potencia (lo que puede ser), entonces lo “verdaderamente humano” sólo podía ser alcanzado en el futuro, de nada servía hacer descender “los poderes de la creación de los cielos a la tierra” si lo creativo de la acción humana sólo podía darse en el futuro, se renunciaba a cualquier acción creativa en el presente. El presente –que es lo que vivimos– siempre se muestra efímero, siempre es el instante fugaz, y con él se marcha cualquier intento de acción por alcanzar “lo verdaderamente humano”, se piensa que esta acción será posible en el futuro, pero nunca será realizable porque siempre es inalcanzable; en todo caso el ‘futuro’ de la modernidad cumple la misma función que el cielo medieval. Esta concepción del tiempo era perfectamente útil para la idea de “iluminar el camino hacia lo verdaderamente humano”; ésta acción requería que los hombres guiados por la razón muestren cuáles eran las normas y valores que llevarían al pueblo a lo “verdaderamente” humano y que su cumplimiento generaría recompensas. Los hombres de razón estaban llamados a mostrar el camino a seguir, de estos pocos dependía diseñar una realidad de acuerdo a los preceptos de la “verdadera naturaleza humana”, posición que sin duda los constituía en la *autoridad* humana, social y moral. En cambio, los otros –las masas ignorantes– recibían los preceptos de lo “humano” en forma de *leyes*: “pese al hecho de que la razón es propiedad de cada persona, las reglas promulgadas en nombre de la razón deben obedecerse con la sumisión debida a una poderosa fuerza externa”(2004: 36).

² Este planteamiento está apoyado en elementos ampliamente desarrollados por Hardt y Negri (2002) y Bauman (2004).

¿Cuál es la *poderosa fuerza externa*? Aunque la razón y con ella la ética y la moral se justifiquen en el individuo y su autonomía, la garantía de que se cumplan es responsabilidad de un ente heterónomo; con este planteamiento se ponía fin a la crisis y contradicción que presentaba la modernidad, la garantía de realizar actos éticos y morales que estén guiados por la razón residía en el poder del Estado. En el centro del planteamiento se encontraba que toda libertad del individuo de elegir o juzgar necesitaba un ente externo que lo obligase a “hacer el bien por su propio bien”.

Veamos detenidamente el aspecto de la *poderosa fuerza externa* encarnada en el Estado, y para ello recurramos al pensador que le dio el diseño genético al concepto de modernidad. G. W. F. Hegel ubicaba la solución a la crisis entre la inmanencia del acto humano y la necesidad de contar con un orden trascendente en el dominio del Estado; el Estado se convertía en la “sustancia ética autoconsciente” (Hegel, 1997: 540), es “*en sí mismo y para sí mismo* el todo ético”, “lo esencial para la marcha de Dios a través del mundo” (Hegel en Hardt y Negri, 2002: 84). ¿A qué se refiere Hegel con *sustancia ética autoconsciente* o el *todo ético*? Sin duda, el Estado –en Hegel– encarna lo ético y ello se debe a que es la unión de los máximos principios de la familia y la sociedad civil, su esencia “es como el sentimiento amoroso” (Hegel, 1997: 540) que une a la familia, pero que recibe la forma de *universalidad consciente*, es decir, del querer que sabe y actúa desde sí. Para Hegel toda determinación del Estado tiene contenido y fin absoluto en una *subjetividad cognoscente* (Hegel, 1997 : 550), esto quiere decir que busca lo racional *en y para sí*, y de esa forma su voluntad es universal.

Si bien Hegel plantea que la singularidad del Estado consiste en sostener a los individuos como personas para asegurarles bienestar (el derecho como necesidad), el Estado debe reconducir a la familia y la sociedad civil a la vida de la *sustancia universal*³ (¿lo verdaderamente humano?), y “como poder libre, ha de quebrantar esas esferas a él subordinadas y mantenerlas en *inmanencia sustancial*” (1997: 551-552). Hegel está planteando que cualquier acción, acto o práctica del individuo está subordinada al pueblo y lo que él considere como libertad, esa forma de libertad sólo puede ser universalizada en la medida que la voluntad del individuo dependa de la voluntad general, sólo de esa forma es racional, pero la unidad de individuos (el pueblo) sólo es una unidad abstracta, y la expresión de esa unidad es la *ley*, ya que en ella se “expresa el contenido de la libertad objetiva” (1997: 552). Pero ocurre algo en el espacio entre las voluntades individuales reales y la forma

³ En Hegel la *sustancia* se refiere a la unidad absoluta (lo absoluto es lo incondicionado, lo que no está determinado por algo externo) de la singularidad (multitud de individuos) y la *universalidad* de la libertad, pero debemos tener cuidado al tratar la libertad puesto que Hegel habla de la *libertad subjetiva* que se refiere a aquello que es considerado *voluntad racional* y sólo es racional en tanto está en relación a la voluntad general, sólo en ese caso puede ser considerado *universal*.

“racional” como la voluntad general cree que las personas deberían ser y actuar, pues entre ambas existe una contradicción irresuelta que termina desarrollando un instrumento de dominación social. Esta contradicción termina privilegiando al todo sobre el individuo, lo subjetivo y objetivo del espíritu y con ello la razón terminan formalizándose bajo el argumento de lo ético correcto y aceptado:

La *eticidad* es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo. La unilateralidad de este último está, por una parte, en tener *inmediatamente* su libertad en la realidad y, por ende, en la exterioridad, o sea, en la *cosa* y, por otra parte, en tenerla en el bien como algo abstractamente universal; la unilateralidad del espíritu subjetivo está en ser igualmente abstracto frente a la universalidad al determinarse a sí mismo en su singularidad interior. Habiéndose superado estas unilateralidades, la *libertad* subjetiva, en tanto que [ahora es] la voluntad racional, es *universal* en y para sí, la cual, en la conciencia de la subjetividad singular, tiene su saber de sí y su talante, del mismo modo que tiene su tarea y *realidad efectiva* inmediatamente universal como *costumbre ética*: la *libertad* autoconsciente que ha devenido *naturaleza* (Hegel, 1997: 539).

Claramente –según Hegel– la única forma de pensar la libertad es superando las unilateralidades de la libertad del espíritu objetivo y subjetivo. La libertad subjetiva (entiéndase individual) sólo puede ser voluntad racional y sólo es tal si es universal; es decir, si guarda relación con la voluntad general, pero esa voluntad general funciona simplemente si se formaliza, es decir, si se convierte en ley, sólo de esa forma está en capacidad de distinguir entre lo bueno y lo malo, lo justo e injusto. La *ley* es la formalización de la voluntad racional universalizada y se efectiviza en la realidad como *costumbre ética* y ella es referencia de las relaciones humanas, se constituyen en sus *obligaciones éticas*.

Las personas que se empapan de la ética planteada por Hegel se empapan de la vida sustancial y solamente ella es considerada como "virtud" (Hegel, 1997: 540), y esta virtud en relación a lo inmediato exterior (al destino) es “tratar de ser el *ser* como algo no negativo, o sea, a un destino; la virtud es un descansar en sí mismo” y en relación a la *objetividad sustancial* (la realidad), “en cuanto confianza, es obrar intencionalmente en favor de esta realidad [realidad ética], y es capacidad de sacrificarse por ella” (:540). Nótese como la concepción política del tiempo y la ética como virtud fundan un “dejar ser” al presente, no existe un espacio sin control y dominio sobre la acción creativa humana, el “ser no-negativo”, “descansar en uno” o “el obrar en favor de esta realidad”, si bien se fundamentan en leyes, también deben ser incorporadas en las personas como sentido común, existe un sentimiento de conformidad con el presente, aparentemente nunca se puede superar la realidad y es por eso que existe la creencia de que más allá del Estado que la modernidad ha creado no existe nada más: ¿el fin de la historia? Aparentemente es así.

Al mostrarse como racional, universal y, sobre todo, basarse en un criterio de libertad, el Estado moderno se muestra como *autoabsoluto*, aparentemente no está determinado por algo externo, pero su in-condicionamiento deriva de un poder *trascendental* que la voluntad racional de la singularidad le ha otorgado a partir de una *representación* y ahí radica su *soberanía*. Entonces la trascendencia del soberano no se apoya en fundamentos teológicos, sino en lo inmanente de las relaciones humanas, pero la representación que sirve para legitimar este poder soberano termina por apartarlo de sus representados (Hart y Negri, 2002: 85); el hecho es simple, cuando nosotros depositamos en algo nuestra voluntad, ese algo tiene la capacidad de decidir por nosotros, más allá de si tenemos consentimiento o no con la decisión tomada.

Esta delegación de la capacidad de decisión se ve contenida en la *constitución*, pues ella –según Hegel– “contiene determinaciones del modo cómo la voluntad racional (...) llega por una parte a la conciencia y comprensión de sí misma y es encontrada (...) mediante la actuación eficaz del gobierno” (Hegel, 1997: 552-553). Todos los elementos están puestos sobre la mesa: una concepción del tiempo, una ética de la virtud que consiente el presente y la delegación de poder. Unos cuantos son los que están “llamados” a llevar las riendas del soberano y “reconducirlas” a la *sustancia universal*. Lo planteado por Hegel no es más que el despotismo de la racionalidad formalizada en instituciones que, bajo el argumento de ser voluntad racional, se convierte en universal y es el contenido que se da a la libertad. Dentro de este planteamiento siempre existe una sospecha de lo humano –pues como se mencionó, lo humano sólo existe como potencia de lo verdaderamente humano–, cualquier práctica que de él provenga debe ser medida bajo la “razón”, pero esa razón que se enmarca en la ley, que aparentemente es producto de la voluntad general. Resulta imposible confiar en una “buena” elección del individuo y es por eso la necesidad de la *ley* y la reglamentación de todo tipo de conducta posible, porque sólo así se podrá imponer las normas de “buena conducta”:

La única manera en que la libertad individual podría tener consecuencias moralmente positivas es –en la práctica, si bien no en la teoría– sometiénola a normas heterónomas establecidas; ceder a agencias socialmente sancionadas el derecho a decidir lo que es bueno y someterse a su veredicto. En pocas palabras, esto significa sustituir la moralidad por un código ético legal, y moldear la ética conforme al patrón de la ley. La responsabilidad individual se traduce, entonces –una vez más en la práctica, más no en la teoría–, en la responsabilidad de seguir o romper las reglas éticas y legales avaladas por la sociedad. (Bauman, 2004: 37)

Entonces, el ser humano nunca podrá ser capaz de concebir un precepto de libertad, es más, nunca podrá llegar a lo “verdaderamente humano”, si no es bajo la dictadura de la razón, pero la razón es un atributo de unos cuantos, y esos cuantos son los hombres de ciencia, los hombres de política, los hombres de economía, los

hombres del conocimiento; el tecnicismo en pleno sabe lo que es correcto para el pueblo. Ellos están llamados a llevar las masas a lo humano, es por ello que los que gobiernan siempre son la “gente que sabe” (técnicos, expertos, profesionales) y sustentan su saber en un academicismo acartonado porque la ciencia y su razón se han formalizado en ese academicismo y en ese acartonamiento.

Pero debe existir un contenido y formas de reproducción social que sustenten la soberanía del Estado, existe la necesidad de contar con un contenido que llene y sostenga la forma de autoridad de soberana y su capacidad de construir un código ético legal y “este contenido está representado por el desarrollo capitalista y la afirmación del mercado como base de los valores de reproducción social” (Hardt y Negri, 2002: 86). El marco categorial (trascendental) que sustenta el Estado puede ser aplicado a cualquier tipo de gobierno –sea éste monárquico o democrático–, pero cuando responde a un tipo de intereses, responde a un tipo de sociedad. A medida que la burguesía fue adquiriendo relevancia económica y política, vio que no existía otra alternativa de poder que resulte tan beneficiosa a sus objetivos; de esta forma la modernidad europea se tornó inseparable del capitalismo y es así como se configuró el Estado moderno, y con él su base soberana, su código ético, el mercado y su modelo de relaciones sociales:

En relación con las esferas del derecho civil [*Privatrecht*] y el bienestar privado, las esferas de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por un lado, una necesidad *externa* y el poder más elevado a cuya naturaleza se subordinan las leyes e intereses de aquéllos y de la cual dependen. Pero, por otro lado, es el fin *inmanente* de aquellas esferas y su fuerza consiste en la unión de su fin último y universal con los intereses particulares de los individuos, en el hecho de que éstos tienen *deberes* ante el Estado en la misma medida en que tienen derechos. (Hegel en Hardt y Negri, 2002: 87)

De esta forma se plantea que los intereses privados deben coincidir con el interés público, la necesidad externa del Estado se justifica –más allá de su intervención– en su capacidad de mediación entre intereses, y ello es posible en tanto es representante de lo racional –subordinación a la *ley*.

Existe sin duda una base metafísica que sostiene al Estado y una serie de mecanismos que hacen imposible la realización de una libertad más allá de lo que la modernidad considera lo “humano”, sólo existe una forma de consciencia, razón, ética, ley y Estado, y todas ellas basan su existencia en fuerzas coercitivas que aparecen como racionales y el individuo debe estar dispuesto a “sacrificarse por ellas”. Al negar al individuo también se niega su capacidad de autoorganización, Hegel dudaba de cualquier tipo de organización del pueblo al margen del Estado: “pues este puro poder consta de meras voluntades privadas que no pueden, por tanto, constituirse como voluntad común” (Hegel en Lukács, 1970: 293) y esto es visible en muchas constituciones políticas cuando plantean el derecho a protesta,

pero nunca a la autodeterminación, y en caso de que esto sucediera, siempre el orden puede imponerse sólo por la “razón de la ley” y, en casos más extremos, por el uso del monopolio de la fuerza⁴; es así que el Estado, en el pensamiento de Hegel –que constituye la modernidad–, es la opinión más antidemocrática, pues en Hegel: “la voluntad del pueblo directamente manifestada no puede crear una real y ordenada situación de derecho” (Lukács, 1970: 293).

Si los individuos organizados no son considerados como entes capaces de emanar un tipo de derecho, entonces: ¿dónde queda la acción inmanente que pueda surgir de la unión de las voluntades racionales individuales? Parece bajo la “razón de la ley”. El pueblo, por medio de la representatividad, está delegando su voluntad racional a un ente ajeno y, al mismo tiempo, le está dando la capacidad de que él delimite –por medio de la ley– lo ético, correcto y su libertad (derechos y deberes). Hegel consideraba que lo universalmente ético partía de lo empírico (de las acciones del individuo en la realidad), pero éste no podía ser universal puesto que lo adecuado en la realidad es el punto de vista del individuo y esa multiplicidad de reacciones es inconceptuable (en Lukács, 1970: 288). Bajo la concepción de que lo empírico debe estar incluido en la alegoría de un orden divino (lo racional en Hegel), lo inmanente de la potencialidad constituyente de la multitud empieza a ser negado, es así que cualquier impulso o deseo de los individuos se encuentra controlado por el fin que busquen, el cual siempre debe ser racional, y como el Estado es la creación de las voluntades racionales, cualquier práctica nunca podrá sobrepasarlo. Pasemos a mostrar cómo es que se llega a esta tipo de organización y que esconde tras de sí.

El fin absoluto, el contenido fetichista del Estado

Cuando se menciona que el mercado capitalista otorgó al Estado moderno la base de los valores de reproducción social, quiere decir que el Estado es la institucionalización de los valores capitalistas; al legitimar los valores del mercado capitalista convierte las relaciones sociales, que surgen de ella, en justas y éticas (aparentemente todos interactuamos en el mercado por voluntad propia), de esta forma se imponen las relaciones sociales capitalistas como la única realidad, como “lo verdaderamente humano”. Cuando Karl Marx realiza un análisis del fetichismo de la mercancía muestra cómo las relaciones sociales capitalistas sólo manifiestan la relación de las cosas entre sí, y esta aparente relación se muestra como algo real:

Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres, *la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres*. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los

⁴ Es ejemplar en este caso tomar en cuenta el escudo nacional de una de las sociedades más disciplinadas de Latinoamérica donde reza el lema: “por la razón o por la fuerza”.

productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción. (Marx, 1974: 38. *Cursivas nuestras*)

Este tipo de relación es posible porque los objetos materiales –que Marx menciona– son producto de trabajos privados independientes y la única forma en la que entran en *contacto social* es a partir de su *intercambio*, entonces este *objeto material* proyecta ante los hombres (los trabajadores privados independientes que se relacionan) el *carácter social del trabajo* de éstos (de los hombres) como si fuese una característica natural del *objeto material*. De esta forma, lo único que media entre el trabajo individual y el *trabajo social* son los objetos materiales, por eso las relaciones sociales que se generan aparecen “no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*” (Marx, 1974: 38). Esta *forma fantasmagórica* de relaciones sociales, aparentemente, hace que todos entremos en igualdad de condiciones al mercado en tanto somos propietarios de un *objeto material*, pero la relación no se da entre hombres libres, sino entre los objetos materiales, ésta relación económica –relación experimentada– es la que da contenido material a la relación jurídica. “Aquí las personas sólo existen, las unas para las otras, como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como poseedores de mercancías” (Marx, 1974: 48), de esta forma se realiza una formalización de la relación entre los objetos materiales.

La formalización de lo subjetivo es el paso de la acción racional empírica a relaciones jurídicas; las relaciones empíricas de las que surgen las normas desaparecen y con ello las relaciones humanas. Todo este paso se encuentra contenido en la *ley*, pues ella es considerada la expresión de la *libertad objetiva* (Hegel, 1997: 552), es también el mecanismo con que se formaliza las relaciones sociales. El Estado institucionaliza la relación social –entre objetos materiales– que se da en el mercado capitalista, le otorga el carácter universal, justo y racional; es así como “la relación jurídica da el marco categorial dentro del cual se ve y se interpreta el mundo de los objetos” (Hinkelammert, 2009: 2). Pero este *ver*, sólo es el ver de la forma fantasmagórica de la relación social, es una total inversión del mundo; el capital –y las relaciones sociales del mercado capitalista–, sustentado en un marco jurídico, se muestra como totalidad, es así como el Estado moderno absolutiza un tipo de relación relativa.

Esta inversión del mundo –en la lectura que Franz Hinkelammert realiza sobre Marx– se debe a que existe un “reflejo en el espejo” de las relaciones experimentadas (económicas):

...las relaciones económicas –la realidad que vemos– son el reflejo, es decir, la imagen especular usando las relaciones jurídicas como su espejo, en el sentido

de que sólo resultan visibles en tanto imagen especular reflejada/conformada por las relaciones jurídicas. (...) Por tanto, la tesis de Marx es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica, que de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos. (Hinkelammert, 2009: 3)

Existen dos momentos para explicar el “reflejo en el espejo”: el primer momento, se da cuando la relación económica, el acto de intercambio entre propietarios de objetos materiales tiene a la relación jurídica como su espejo, es decir, que lo jurídico *refleja* la imagen de la relación económica que se desprende de las relaciones sociales del mercado capitalista (relación social de cosas). El segundo momento se da cuando la relación jurídica es el espejo, en el cual se *ve* y se *refleja* la relación económica, es decir, que la relación económica se *ve* a sí misma invertida; de esta forma se oculta y encubre la relación entre seres humanos y solamente se ve las relaciones de cosas; la bolsa de valores es el ejemplo más acabado de esta forma de *inversión de la realidad*: dentro de ella sólo existen cosas autónomas, cuando el dólar sube o baja se debe a un movimiento del mercado bursátil en el que las personas aparentemente no hemos realizado nada para que este cambio ocurra.

Esta inversión de la realidad sólo puede hacerse posible si el poseedor del objeto material deposita su voluntad en el objeto –sentimiento de propiedad– y se apodera de otro objeto en tanto contiene la voluntad de otro individuo, y ambos acuerdan desprenderse de sus objetos en su condición de propietarios. Si bien, por un lado, lo jurídico en los ojos de los seres humanos termina invirtiendo la realidad (relaciones materiales de personas), por otro lado, sólo muestra lo que objetivamente se da en la realidad (una relación social de cosas); por esta razón, el Estado y su marco jurídico aparecen como racionales, porque ambos terminan reflejando la realidad misma. Es así que la *realidad* (fantasmagórica) termina invirtiendo también los sistemas de valores, los valores del mercado capitalista son una articulación de valores enajenados de los seres humanos:

La moral en la Economía Política es el *lucro*, el trabajo y el ahorro, la sobriedad; pero la Economía Política de la moral es la riqueza con buena conciencia, con virtud, etc. Pero ¿cómo puedo ser virtuoso si no soy? ¿Cómo puedo tener buena conciencia si no tengo conciencia 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 la Economía Política, se basa en la esencia de la enajenación, porque cada una de estas esferas es una determinada enajenación del hombre y contemplada; cada una de ellas se relaciona de forma enajenada con la otra enajenación (...) por lo demás, también la oposición entre Economía Política y moral es sólo una *apariencia* y no tal oposición. La Economía Política se limita a expresar *a su manera* las leyes morales. (Marx en Heller, 1970: 252)

Valores deformados son los considerados “correctos” en nuestras sociedades, el virtuosismo de los individuos es un virtuosismo vacío de contenido humano,

enajenado y sin conciencia. Es así como las relaciones sociales del capital dan el contenido racional al Estado. Si el Estado es la unión de principios de familia y sociedad civil y si los mismos tienen como principios los valores del mercado capitalista, entonces el contenido y fin absoluto de la subjetividad cognoscente –el que quiere en sí y para sí lo racional– en la que se basa el Estado es la reproducción de un tipo de sociedad. Lo ético y justo simplemente son aquellas manifestaciones que son funcionales al mercado capitalista, de esa forma se entra en un círculo vicioso a costa de la deshumanización del humano.

2. La formalización de la razón subjetiva

La deshumanización de lo humano pasa por la absolutización de lo relativo, se absolutiza uno de los términos de la relación “social”, ahora la realidad que se ve es la relación social entre cosas; ésta genera relaciones humanas individualistas que parten de un sentimiento de desconfianza con el *otro*, y es que, al absolutizar la relación social entre objetos materiales, se niega y aniquila la relación humana entre personas, y cuando llega a formalizarse en relaciones jurídicas adquiere su sentido de totalidad. Cuando una “parte” se pone en el “todo” y niega a las otras partes, en este caso niega otro tipo de relaciones sociales, se da lo que Enrique Dussel considera como la “totalización totalitaria de la totalidad”, que es la autoafirmación fetichista de la totalidad:

El acto de totalización o clausura es la auto-posición fetichista. Lo de “totalitaria” es la consecuencia práctica contra los que niegan en la praxis (se afirma como otros) dicha totalización: la totalidad los elimina, los reprime políticamente. (Dussel, 1993: 96)

Bajo el argumento de ser lo racionalmente verdadero, el Estado y sus relaciones jurídicas se presentan como la “totalización totalitaria de la totalidad”, todo aquello que se muestra exterior a sus relaciones es combatido como ilusión o utopía, a pesar de presentar razones netamente objetivas; la formalización de la razón pierde cualquier sentido de objetividad racional⁵, pero las consecuencias no son sólo teóricas –como usualmente se cree– sino prácticas:

Si la concepción subjetivista es fundada y válida, entonces el pensar no sirve para determinar si algún objetivo es de por sí deseable. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestros actos y nuestras convicciones, los principios conductores de la ética y de la política, todas nuestras decisiones últimas llegan a depender de otros factores que no son la razón. (Horkheimer, 2007: 19)

⁵ La razón –según Max Horkheimer– es en esencia el sujeto y la capacidad de pensar, la facultad de pensar subjetiva era el agente crítico que disolvía la superstición. Cuando se intentó disolver la mitología, se demostraba que ella presentaba una falsa objetividad, entonces era necesario utilizar conceptos que puedan ser adecuados, puesto que todo razonamiento es subjetivo, es así que la razón empezó a desarrollar su propia objetividad.

Al fundarse una legislación sobre la razón y presentarla como válida, los valores más universales que ha desarrollado un tipo de sociedad se presentan como exigencias y advertencias que terminan por prescribir la libertad; muchas de estas normas terminan situándose en contraposición con la vida concreta y las posibilidades de vida del hombre; son útiles y funcionan para un tipo de integración determinada, pero esta contraposición, en nuestras relaciones sociales cotidianas, aparece como si no la notáramos, no nos damos cuenta de “interiorizar sistemas de valores radicalmente distintos, los cuales coexisten después en la particularidad en la más perfecta armonía. El hombre particular no elige conscientemente entre diversos valores, en el mejor de los casos ‘se las arregla’ entre ellas” (Heller, 1970: 253). Es decir, aparentemente la razón da paso a cualquier tipo de aspiración particular y con ella a diversos tipos de valores, el objetivo “racional” de la acción y su argumento se las “arregla” entre la norma y el valor de menor coerción porque es lo racionalmente ejecutado, se guía por lo jurídicamente válido y es aceptado por el soberano. Lo que sucede realmente es que la realidad social termina siendo dirigida por intereses contradictorios surgidos de las relaciones sociales capitalistas y la razón se despinta de cualquier tendencia e incluso el poder de juzgar las acciones y modos de vivir del hombre.

Si bien, originariamente, una Constitución política⁶ se concebía como la expresión de principios concretos fundados en la razón objetiva –entre ellas las ideas de justicia, igualdad, democracia, entre otras–, con el tiempo esa razón sólo se queda reducida en el contorno de los contenidos que inicialmente expresaba, capitula en favor de la construcción que fundamentaba. Se puede decir que toda ley o Constitución está construida sobre la base de la razón de hombres libres, lo cual puede ser cierto, pero esas leyes o constituciones al final terminan funcionando por sí solas y toda nueva normativa que se implante debe tener como marco de acción una ley o Constitución anterior, no importando si las mismas son todavía racionalmente válidas. Las matemáticas son el modelo de este tipo de funcionamiento de la razón, cuando uno realiza operaciones aritméticas está consciente de la acción que debe realizar cuando aparece el símbolo de una suma (+), no necesita explicarse en qué consiste la operación matemática y el porqué del resultado, similar acción funciona cuando se formaliza la razón “...cuando se vuelve rasgo característico del intelecto, cuando la misma razón se instrumentaliza, adopta una especie de materialidad y ceguera, se torna fetiche, entidad mágica, más aceptada que experimentada espiritualmente” (Horkheimer, 2007: 32); esto es visible cuando alguien afirma que un acto es justo por el simple hecho de que cumplió toda normativa vigente, la mayoría de las empresas transnacionales del mundo –aparentemente– nunca cometen delitos sancionados por la ley, pero agrandan sus ganancias a costa de la usura bancaria, la sobreexplotación laboral, la especulación

⁶ En Hegel, la Constitución contiene determinaciones del modo cómo la voluntad racional llega a la conciencia y comprensión de sí mismo y es encontrada mediante la actuación eficaz del gobierno y sus sectores particulares se ponen en la realidad efectiva; se sostiene y se protege contra la subjetividad contingente (Hegel, 1997: 553).

financiera o el deterioro del medio ambiente, los cuales no están tipificados como delitos, pero que racionalmente serían calificados como tales; entonces: “al abandonar su autonomía, la razón se ha convertido en instrumento” (2007: 30) donde el valor operativo que desempeña en el proceso social, que no es otra cosa que el dominio y control sobre el ser humano y la naturaleza, es el único criterio válido de su utilidad. Con la razón desprovista de su autonomía y cumpliendo una función de “justificador” de un tipo de sociedad, no existe un ente capaz de juzgar si la justicia es mejor que la injusticia o si es superior en sí misma la libertad que la opresión, y cuánto más difícil es otorgar un valor a las cosas y vincularlo a la realidad objetiva. “Cuanto más pierde su fuerza el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de manejos ideológicos y de la difusión de las mentiras más descaradas” (2007: 33). A nombre de lo justo y democrático, cada sociedad termina sacrificando su presente –unas más que otras–, pero todas bajo el mismo argumento de que lo racionalmente aceptable se muestra como meta a alcanzar. Cuando los europeos colonizaron el mundo no veían sus actos como injustos o inhumanos, su marco categorial y su sistema de organización mostraba la institución colonial como la más justa y razonable de las acciones porque llevaba “cultura” y conocimiento a los pueblos salvajes y bárbaros. Esto era posible porque sus actos carecían de principios concretos de una razón objetiva, su marco categorial no les dejaba ver más allá de lo que ellos comprendían como correcto, que no necesariamente implica lo correctamente humano. La razón, en ese sentido, se entrega a todos los argumentos posibles para explicar los actos de las personas, esto se interioriza como lo socialmente válido bajo la forma de sentido común, que simplemente es la forma como se ha interiorizado las contradicciones del sistema de valores, los cuales residen en perfecta armonía en el individuo y que terminan siendo los jurídicamente correctos.

3. Una ética para la emancipación

No podríamos plantear la cuestión de la ética simplemente como una relación del ser “buenas personas” en nuestras relaciones cotidianas; plantearla de esa forma solamente terminaría encubriendo toda la estructura que la modernidad ha construido para mostrarse a sí misma como superior a otras sociedades, en todo caso, es necesario plantearla como un elemento que pueda posibilitar que construyamos sociedades que sobrepasen los límites del Estado moderno, las relaciones sociales, la sociedad de control y las subjetividades que formaliza, y eso supone sobrepasar la violencia política ejercida a partir de entes heterónomos que reproducen lo socialmente aceptable a partir de una enajenación. Entonces nuestra preocupación no gira por dar una nueva definición a la ética, sino cómo es que ella abre el camino para repensar la sociedad.

Si lo universalmente ético parte necesariamente de un acto empírico y lo adecuado en esa realidad es el punto de vista del individuo, ¿cómo pensar que el acto sea responsable?

Esa fue la pregunta que empezó este documento, pero una ética de la responsabilidad de las consecuencias de los actos que realizamos bajo el marco categorial de una racionalidad subjetiva formalizada sólo puede ser pertinente para mantener el orden institucional de la modernidad. Con el hecho de que todo acto sea responsable estaríamos justificando como pertinentes o posibles algunos valores moderno-capitalistas, todo seguiría girando en torno a la individualidad personalizada dentro un universalismo abstracto y del que al parecer no tenemos idea de su funcionamiento; nuestro planteamiento seguiría enfrascado dentro de un positivismo acrítico. Si en un momento el humanismo devolvió al hombre su capacidad de inmanencia constituyente de pensamiento y acción, la misma que fue usurpada por un orden medieval, es momento de pensar que debemos devolver lo nuevamente usurpado al hombre y no sólo con la idea de ponernos –al individuo– en el centro del mundo, sino de hacernos “conscientes” de que vivimos en relación a otros individuos, pero sobre todo en relación con la naturaleza. Entonces debemos reflexionar sobre las posibilidades reales de subvertir el *statu quo* con el ánimo de sobrepasar relaciones de opresión, porque si bien: “En el centro no tienen libertad política los que no tienen propiedad y en la periferia los que no tienen razón (universal) ni pueden tenerla; por esto también se pueden apropiarse de su tierra y trabajo, así como de sus cuerpos” (Tapia, 2007:19), entonces debemos enfocar que cualquier idea de libertad y emancipación no sólo debe ser una lucha frontal contra un capitalismo, sino también contra la modernidad y la forma como la razón (universal) moderna se ha formalizado, que es a partir del Estado moderno, su soberanía y su representatividad.

Esta búsqueda por subvertir el orden hegemónico debe plantearnos, como reflexiona Marcuse, que:

La libertad humana no es un estado estático y nunca ha sido tal, sino que es un proceso histórico que incluye la alteración radical y hasta la negación del modo de vida establecido. La forma y el contenido de la libertad cambian con cada nuevo estadio de desarrollo de la civilización, que consiste en el ejercicio del poder creciente sobre el hombre y sobre la naturaleza, por el hombre. En ambos casos, ejercicio de poder significa dominio, control; el control más eficaz de la naturaleza tiene como consecuencia un control más efectivo sobre el hombre. (Marcuse, 1969: 147)

No podemos concebir una forma de libertad superior si mantenemos las instituciones vigentes, las formas de gobierno y organización hegemónicas, nos debemos plantear que ellas deben ser el reflejo de las relaciones humanas y no las relaciones sociales del capital. Si en un momento la democracia sirvió para superar regímenes dictatoriales, nuestra situación no solamente debe ser la defensa de ella, debe exigirnos superar su forma actual. Si bien la democracia, como plantea Luis Tapia, es la institución donde se reconoce o incorpora prácticas de la igualdad y la libertad en la vida política como modo de combatir las desigualdades (2007: 22), en nuestras sociedades se ha construido sobre la distinción entre gobernantes y gobernados, y tal distinción sobre la base de una distinción étnica; la forma como

participamos y somos reconocidos políticamente en la democracia liberal tiene como fundamento el derecho a votar y ser elegido, pero este sistema no reduce, en todo caso termina reproduciendo, las formas de exclusión y desigualdad fundadas en la colonia y el capitalismo:

Esto implica que en el mejor de los casos hay una predisposición a aceptar la igualdad política de miembros de culturas y pueblos dominados en el seno de las instituciones liberales; pero no a reconocer en términos de igualdad política sus formas de autogobierno. La igualdad jurídico-política ofrecida en el seno de la sociedad dominante no produce la igualdad política entre individuos de diferentes pueblos y culturas, ni elimina la discriminación, aunque la puede reducir. (Tapia, 2007: 20)

Sin duda, es el carácter monocultural y monoracional del Estado y sus formas de gobierno las que no permiten formas de libertad superiores, menos pensar en igualdad y por eso no pueden desarrollar relaciones humanas. La igualdad jurídico-política que conocemos y que es ofrecida por las instituciones liberales de la sociedad dominante, más que reducir la discriminación la naturalizan. Al naturalizar lo humanamente desigual, injusto y violento de las relaciones sociales en la realidad absoluta, lo verdadero se convierte simplemente en costumbre, la razón pierde su fundamento racional y se entrega enteramente a verdades intuitivas guiadas por la costumbre. Si queremos que la democracia sea realmente una institución que pueda llevarnos a formas de libertad superiores, ésta no puede ser simplemente un principio de mayorías y minorías, o implementación de inclusiones políticas basadas en la creación de representaciones indígenas –la autonomía indígena puede ser una forma de reconocimiento igualitario, pero no puede ser el fin de un proyecto político emancipador–, entonces pensar una superación de lo hegemónico implica también pensar que “la liberación siempre quebranta las instituciones e intereses sacralizados, establecidos, y que finalmente los socava” (Marcuse, 1969: 147). Pero no estamos posicionándonos en un antiestatismo que termine planteando la destrucción de todas sus instituciones por ser todas ellas expresión de un orden dominante, en todo caso –y siguiendo a Marcuse– cualquier movimiento que se plantee como revolucionario, para poder mostrarse como ético y moral, tiene que ser capaz de aportar motivos racionales que hagan comprender sus posibilidades reales de ofrecer libertad y dicha humana (1969: 143); entonces de lo que se trata es de mostrar que lo aparentemente absoluto –el Estado– simplemente es un instrumento sometido al servicio de un grupo o una clase y eso implica verlo como un objeto y no como un ente autoconsciente, soberano y metafísico.

Si el Estado –como detentador del monopolio de la fuerza física legítima– se basa en una legitimidad asimétrica donde no todo es una fuerza física consensual –como siempre se intenta mostrar–, sino una “trascendencia de la ecuación fuerza/consenso” (Guattari y Negri, 1999: 180), hecho que coloca en niveles de desigualdad la relación Estado-ciudadano, porque el que detenta la fuerza es el Estado por medio de la ley y

con ello “dispone, para reproducirse, de dos formas de consenso –un consenso activo y un consenso pasivo y/o impuesto–, mientras que el ciudadano, para alzarse en revuelta contra el Estado, no dispone, sino de una posibilidad: la ruptura activa del consenso” (1999: 180); entonces esta relación asimétrica –que en la actualidad se mueve dentro de un *estado de excepción permanente* donde todo es una política de control, hecho que ha llevado al Estado a una situación de crisis, pero que nunca termina de superarse y solamente se reproduce a partir de su decadencia– debe romperse, el aparente consenso no debe seguir siendo aparente y eso supone romper con su institucionalidad y devolver el principio “constitucional” a la esfera pública de la multitud:

El punto decisivo es que la norma debe exhibir siempre su origen fáctico y, al mismo tiempo, mostrar la posibilidad de retornar al ámbito de los hechos. Debe exhibir, en fin, su revocabilidad y su sustituibilidad. Toda regla debe representarse, al mismo tiempo, como una unidad de medida de la praxis y como algo que debe, a su vez, ser medido de nuevo. (Virno, 2006: 11)

Lo que Paolo Virno nos plantea es que no debemos quedar en lo estático de la norma, que ella puede y debe ser flexibilizada y responder a lo fáctico; esto implica un “desaparecer” la diferencia entre “cuestiones de derecho” y “cuestiones de norma”, “las normas vuelven a ser hechos empíricos y algunos hechos empíricos adquieren un poder normativo” (2006: 10) y no es sólo ocuparse de los vacíos legales y empezar a normar toda acción, simplemente es que la ley y lo normativo vuelva a su principio original para el cual fue concebido: *servir al ser humano*. Este planteamiento lleva también a pensar en lo institucional:

Creo que el concepto de “institución” es decisivo, también (y acaso, sobre todo) para la política de la multitud. Las instituciones son el modo en que nuestra especie se protege del peligro y se da reglas para potenciar la propia praxis (...) Instituciones son los ritos con los que tratamos de aliviar y resolver la crisis de una comunidad. El verdadero desafío es individualizar cuáles son las instituciones que se colocan más allá del “monopolio de la decisión política” encarnado en el Estado. (Virno, 2006: 12)

Para nosotros no es tan difícil visualizar otro tipo de instituciones que sobrepasen el monopolio de la decisión, la idea es cómo hacer presente la realidad encubierta y no es problema de un retorno a un pasado comunitario, sino de producir en el tiempo presente relaciones de tipo comunitario, y si partimos desde una lógica estatal e institucional que tiene como base una racionalidad moderna, siempre las relaciones comunitarias aparecerán como lo *que no se ve* y se mostrarán como lo *que no son*. Es un movimiento de reapropiación de lo usurpado.

3.1. ¿Y la ética?

Pues está en sobrepasar el criterio de verdad de la racionalidad instrumental, de la racionalidad subjetiva, del fetiche por los entes metafísicos y las cosas; dejar

de poner los fines de una acción –que muchas veces están explicados jurídica o institucionalmente– antes que lo verdaderamente humano; es más, es dejar de medir los fines de la acción, y eso también está en dejar de pensar a través de lo institucional, regulado y jurídicamente correcto, no dejar que ellos piensen por nosotros.

Mucho de esto depende en estar consciente de que todo lo que hagamos se despliega de una relación con otros individuos donde también está presente la naturaleza, y esta relación se encuentra más allá de una individualidad personalizada y rompe con un universalismo abstracto; entonces todo lo que hagamos y toda relación posible debe tener presente, primero, la vida, y eso implica no poner a la persona en el centro de todo acto, sino lo externo, lo que se encuentra ajeno y fuera de mí, es tener conciencia de la vida y lo que posibilita mi existencia. Aquí tiene sentido la propuesta de Baruch Spinoza cuando menciona que un hombre libre no piensa en la muerte y toda meditación no puede ser sobre la muerte, sino de la vida:

...Un hombre libre, esto es, un hombre que vive sólo según el dictamen de la razón, no se deja llevar por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente; esto es, desea obrar, vivir o conservar su ser poniendo como fundamento la búsqueda de su propia utilidad, y, por ello, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de vida. (Spinoza, 1987: 359-360)

Al fundamentar el ser, obrar y vivir en la búsqueda de la propia utilidad se refiere no a lo beneficioso o la ganancia, sino a lo útil que puede ser el ser, el obrar y el vivir para la vida y eso está fuera del cálculo egoísta de los medios y fines de la racionalidad subjetiva formalizada; entonces un hombre libre no está buscando y justificando cuán provechoso le puede resultar lo externo para sus propios fines, sino cuán útil puede ser él para lo externo, esto significa tener una racionalidad de la vida que no puede ser lineal, es:

...la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Él se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana. (Hinkelammert en Bautista, 2007: 75)

Siendo la vida o la muerte el criterio de posibilidad de una acción, entonces siempre será el criterio de validación en última instancia y ella puede ser apreciada en la contradicción que experimentamos todos los días, en cada distorsión de las relaciones humanas y con la naturaleza, en ese no poder discernir entre lo que permite la vida o la muerte. Pero no es una renuncia a toda acción por considerar que ella pueda aplastar otro acto de vida prescribiendo y moralizando toda acción; en todo caso, “no es la ética la que afirma la vida, sino es la afirmación de la vida lo que crea ética. Con la afirmación de la vida aparece una ética” (2007: 81). Similar planteamiento tiene Emmanuel Levinas cuando muestra que lo primero que debe

responder el *ser* es su derecho a ser y no en un carácter jurídico, sino su derecho a ser en tanto “mi lugar bajo el sol” no constituya un rechazar, un excluir, un exiliar, un despojar, un asesinar. Derecho del ser, en tanto: “temor por todo lo que mi existir –a pesar de mi inocencia intencional y consciente– pueda realizar de violencia y de homicidio” (2006: 17), y este derecho sólo puede tener respuesta cuando tengo conciencia y responsabilidad del otro –“del rostro del otro hombre”–, y eso es una interrupción de mi prioridad ideal, que es la negadora de cualquier idea de *otredad*. Y –al igual que plantea Spinoza– al no preguntarse por el ser, sino por la justificación del ser, podemos pensar en un hombre libre:

Responsabilidad que no es la privación del saber de la comprensión y de la aprehensión, sino la excelencia de la proximidad ética en su socialidad, en su amor sin concupiscencia. Lo humano es el retorno a la interioridad de la conciencia no intencional, a la “mala conciencia”, a su posibilidad de temer a la injusticia más que a la muerte, de preferir la injusticia sufrida a la injusticia cometida y lo que justifica al ser a lo que lo asegura. (Levinas, 2006:20)

Esa responsabilidad a la que se hace mención no es la responsabilidad solamente de mis actos, es una responsabilidad del otro, mi ser se justifica en la no usurpación del lugar de alguien, solamente así puedo pensar en un hombre libre; esto rompe con la idea del derecho liberal de “mi libertad empieza donde termina la tuya”, la supera bajo la forma de que “la posibilidad de libertad del otro es mi posibilidad de ser libre”; con esto se quiebra la individualidad personalizada, se tiene conciencia de las relaciones humanas, del otro, de los otros y de la naturaleza, ya nada empieza y termina en el *yo*, solamente el *yo* se puede justificar en tanto no usurpa al otro:

El derecho del ser y la legitimidad de este derecho no se refieren, a fin de cuentas, a la abstracción de las reglas universales de la Ley –pero en última instancia como esta ley misma y la justicia– del *por el otro* de mi no-indiferencia a la muerte a la que, más allá de mi fin, se expone en su rectitud propia el rostro del Otro. Que él me concierna o no me concierna, me importa. Cuestión donde el ser y la vida se despiertan a lo humano. Pregunta por el sentido del *ser* –no la ontología de la comprensión de este verbo extraordinario, sino la ética de su justicia–. Cuestión por excelencia o la pregunta de la filosofía. No: ¿por qué el ser más bien que nada?, sino cómo el ser se justifica. (Lévinas, 2006: 20-21)

Una fraternidad en la extrema separación es lo que nos plantea; más allá del fin que se persiga siempre existe el otro; esta responsabilidad del otro desgarra cualquier generalidad de mi saber y mi conocimiento del otro, lo que antes era un semejante ahora es simplemente el descubrimiento del *yo* en el rostro del otro, pero como responsable de él; el otro ya no es un semejante, sino un ser como “tú”; no se está intentando plantear una idea aparentemente cristiana (amar al prójimo), sino dar la vuelta la relación con y del Estado.

Si el pueblo es el resultado de un movimiento centrípeto: los individuos atomizados, a la unidad del “cuerpo político”, a la soberanía. El Uno es el punto final de este movimiento centrípeto. La multitud, en cambio, es el punto final de un movimiento centrífugo; el tránsito del Uno a los Muchos (Virno, 2003: 35).

El individuo es el principio, pero no el fin, es el principio para ir a los muchos, sólo así se entiende lo que Spinoza planteara: que el hombre libre procurase en la medida de lo posible evitar sus beneficios, pero teniendo en cuenta lo útil y lo honroso (Spinoza, 1998: 362) o que los hombres libres entre sí son muy agradecidos (: 363); acaso esto no puede ser una ética del bien común que sin duda sería una ética necesaria, una ética que afirma la vida, no del *ser* en tanto ser, sino en tanto es responsable del otro y de la naturaleza, que sea afirmación de la vida, aquella que:

No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo lo que la sociedad tiene que realizar... [no, sino que] es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de ‘esencias’... surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio)... pero a la vez tiene que ser ética del equilibrio y no de eliminación del otro polo de conflicto.. Tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación”. (Hinkelammert en Bautista, 2007: 79)

No es posible plantear una conducta como buena o mala, en todo caso es necesario mostrar cómo ella es una afirmación de la vida y esta afirmación se basa en una justificación del ser y su responsabilidad del otro, solamente así es pensable una ética que supere las relaciones sociales del capital, esto pasa por dar un nuevo sentido a la libertad, la misma que no se reduzca a libertades superficiales de una sociedad de consumo a cambio de prescripciones más irracionales de conducta; en eso Zavaleta tenía razón, debemos distinguir “entre libertad como derecho, la libertad como dato asumido y la libertad como práctica” (1990: 85) y que “la verdadera escuela del hombre libre es el acto de masa, y el principio de autodeterminación define la manera que ocurre todos los otros conceptos de democracia” (:85). Creer que la representatividad política es la única forma de autodeterminación es abdicar a una centralidad del poder, abdicar creyendo que algunos son los “iluminados” y “expertos” para llevarnos a lo “verdaderamente humano” cuando nosotros vivimos en carne propia todas las contradicciones de la realidad; bajo la excusa de “que manejen los que saben” hemos caído en un pragmatismo que nos sigue llevando por la inhumanidad de la relaciones sociales capitalistas; y ahí está la idea de la ética, porque debemos plantear una ética que permita pensar la emancipación, la cual debe ser resultado de una afirmación de la vida, y que al mismo tiempo devuelva lo humano a nuestras relaciones sociales, en todo caso, que se base en lo humano de nuestra relaciones; sólo así podrá interpelar, intervenir y transformar. Pero mucho depende de quitarnos las vendas ante el aparato estatal y dejar de creer que sus asuntos son “de los que saben”; pero tampoco se trata de una creencia ciega en

las masas porque estas siempre tienen movimientos ambivalentes y, como afirma Spinoza, “las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos...” (1987: 291).

Bibliografía

Bauman, Z. (2004). *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bautista, J. J. (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. La Paz: Grito del Sujeto.

Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Guattari, F. y Negri, A. (1999). *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente y comunismo*. Madrid: Akal.

Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Universidad.

Heller, A. (1970). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

Hinkelammert, F. (2009). *La vigencia actual de “El Capital”*. Disponible en: <http://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/212-la-vigencia-actual-de-el-capital.pdf>

Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental*. Argentina: Terramar.

Marcuse, H. (1969). *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus.

Marx, K. (1974). *El Capital. Crítica de la economía política*. Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica.

Mezzadra, S. (2005). *Derecho a fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.

Lévinas, E. (2006). “Ética como filosofía primera”. En: *Apartrei. Filosofía de filosofía*. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>

Lukács, G. (1970). *El joven Hegel y sus problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Sacristán, M. Segunda Edición. México: Grijalbo.

Spinoza, B. (1987). *Ética*. Madrid: Alianza.

Tapia, L. (2007). *La igualdad es cogobierno*. La Paz: CIDES/ASDI/Plural.

Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue:

Virno, P. (2006). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta limón.

Zavaleta, R. (1990). "Cuatro conceptos de la democracia". En: *El Estado en América Latina*. La Paz: Amigos del Libro.