

Cuadernos del
Centro de Estudios Estanislao Zuleta
para la Reflexión y la Crítica

2

Carlos Mario González

Las mujeres, sus conquistas históricas y sus
diversas posiciones hoy frente al amor

Juan David Gómez

Diálogo entre razón y fe. A propósito de la
ideología de género

Leandro Sánchez

Sobre el dinero y el prejuicio: un comentario
a la situación humana en el capitalismo

CUADERNOS DEL CENTRO DE ESTUDIOS

ESTANISLAO ZULETA PARA LA REFLEXIÓN Y LA CRÍTICA

**CUADERNOS DEL CENTRO DE
ESTUDIOS ESTANISLAO ZULETA
PARA LA REFLEXIÓN Y LA CRÍTICA**

2



Cuadernos del Centro de Estudios Estanislao Zuleta para la
Reflexión y la Crítica
Número 2.

*La publicación de este cuaderno fue posible gracias al trabajo de los
miembros del Centro de Estudios Estanislao Zuleta.*

Primera edición. Octubre de 2017.

Director editorial

Mateo Cañas Jaramillo

Portada

Santiago Piedrahíta Betancur

Diseño y diagramación

Alejandra Salazar Castaño

Edición

Comité Editorial CEEZ

Impresión

Todográficas Ltda.

Contáctenos

Correo info.ceeze@gmail.com

Sitio web www.ceeze.org

Facebook www.facebook.com/CEEZMDE/

Twitter @CEEZMDE

Estos materiales han sido editados para que cualquier persona pueda acceder a ellos. La intención de los editores es que sean utilizados lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir el contenido parcial o totalmente, se respete su autoría.

La palabra compromete, el silencio también.

Albert Camus

ÍNDICE

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Presentación</i> | 11 |
| <i>Prólogo</i> | 15 |
| Daniela Cardona | |
| Xiomara Meneses | |
| <i>Las mujeres, sus conquistas históricas y sus diversas posiciones hoy frente al amor</i> | 27 |
| Carlos Mario González | |
| <i>Diálogo entre razón y fe. A propósito de la ideología de género..</i> | 79 |
| Juan David Gómez | |
| <i>Sobre el dinero y el prejuicio: un comentario a la situación humana en el capitalismo</i> | 127 |
| Leandro Sánchez | |

PRESENTACIÓN

El Centro de Estudios Estanislao Zuleta (CEEZ) es una organización de una treintena de personas, jóvenes en su mayoría, comprometidas con el estudio y la acción social. Por este motivo nuestros seminarios y grupos de estudio tienen entre sus objetivos principales la potenciación de algunos de sus participantes para la intervención en escenarios públicos, con una idea política común, pero con un discurso y una singularidad propia. Actualmente contamos con cinco seminarios de formación permanente: *Leer El Capital*, donde estudiamos la gran obra de Marx siguiendo la noción de estructura social; *El ser y el lenguaje*, donde tratamos de identificar la noción de estructura subjetiva desde la lingüística y el psicoanálisis; *Lectura de la obra editada e inédita de Estanislao Zuleta*, donde seguimos la obra de nuestro maestro destacando su capacidad de poner en diálogo las estructuras de estos dos saberes entre sí y con otros saberes

como la historia, la filosofía, el arte, la sociología, la ética y la política; *Conmemoremos*, donde discutimos los textos y problemas afines al evento público del mismo nombre; y el *Seminario permanente sobre el amor y la muerte Luis Antonio Restrepo* que ya lleva una trayectoria de 29 años y que desde su vinculación al CEEZ tiene por objeto la lectura filosófica de *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes. Contamos con dos grupos de estudio: *Historia de Colombia*, donde buscamos afianzar horizontes de comprensión del singular proceso de subjetivación de nuestro país y *Sexualidades y géneros*, donde tratamos de precisar el espinoso tema de la sexualidad, la feminidad y la masculinidad desde la dimensión simbólica hasta la política.

Por el lado de nuestras actividades públicas contamos con los eventos *Diálogos en la Ciudad*, un ciclo de conferencias destinadas a la reflexión de problemas de la vida cotidiana de cara a referentes teóricos y vitales, que se realiza los primeros martes de cada mes en la Biblioteca Pública Piloto a las 6:30 p.m.; y *Conmemoremos*, un ciclo de conversaciones destinadas a pensar el pasado y su importancia en lo que somos, que se realiza también en la Biblioteca Pública Piloto los terceros miércoles de cada mes a las 6:30 p.m. Contamos con un programa radial llamado *Recordar a nuestros maestros* transmitido por la emisora de la Universidad Nacional

UN Radio en la frecuencia 100.4 de la FM los lunes a las 8:30 p.m., cuyo objeto es el de recuperar la figura del maestro y del intelectual a la luz de problemas actuales.

Los *Cuadernos del Centro de Estudios Estanislao Zuleta para la Reflexión y la Crítica*, de los cuales el presente constituye el segundo número, son nuestra principal actividad pública de carácter escrito. Éstos se proyectan como una colección editorial de aparición cuatrimestral donde miembros del CEEZ publicarán sus trabajos teóricos inspirados en problemas prácticos atinentes a la actualidad social. Si bien los artículos publicados son trabajos personales de nuestros miembros, las ideas consignadas representan la postura ideológica de todo el grupo. Por tal motivo el CEEZ asume su compromiso por cada una de las ideas allí plasmadas.

La siguiente publicación de esta colección está proyectada para el día 6 de febrero. Si usted desea reservar un ejemplar de los *Cuadernos del Centro de Estudios Estanislao Zuleta para la Reflexión y la Crítica*, adquirir una suscripción o hacer una donación, le solicitamos que nos contacte al correo info.ceeze@gmail.com.

PRÓLOGO

Daniela Cardona
Xiomara Meneses

Miembros del Centro de Estudios Estanislao Zuleta

Las ideas que tenemos sobre el mundo tienen unas implicaciones y consecuencias sobre nuestra vida práctica, en el vínculo con los otros y en el tejido social que habitamos. Todo ser humano hace la vida con las concepciones, valoraciones e ideales que ha podido configurar a lo largo de su historia, y las defiende de manera consciente e inconsciente, pues en ellas se arraiga su identidad. Todos tenemos alguna idea de lo que es una mujer, un hombre, un niño, de lo que es la familia, la política, la sexualidad, el amor, la muerte; pues bien, esas ideas no están sueltas en el mundo abstracto, se expresan en la forma en que actuamos, soñamos, sentimos y amamos; se convierten en objeto de discusiones porque con ellas hacemos la vida, construimos proyectos y generamos

rupturas; se hacen palabra, actos, preguntas, posiciones. Traigamos a colación algunos ejemplos: la concepción que un adulto tiene sobre un niño expresa la concepción que el adulto tiene de sí mismo; pensemos ¿en qué puede diferenciarse el adulto que infantiliza al niño, lo considera inocencia pura y *tabula rasa*, del adulto que lo reconoce como sujeto de la pulsión, el deseo y la razón?, ¿qué tipo de autoridad puede desplegar uno u otro en esa relación?, ¿qué mundos puede ofrecer cada uno desde las concepciones que lo habitan? En ese mismo sentido, cuando un hombre piensa que el único destino de la mujer es ser madre y esposa, ¿qué expresa de sí mismo, de su concepción del amor y de la vida?, ¿qué potencialidades quedan truncadas para él y para su vínculo de pareja a partir de esas ideas que lo signan? Y, finalmente, ¿qué diferencia se traza entre quien entiende la política como forma de hacerse al poder para llevar a cabo sus intereses individualistas, y quien en cambio la concibe como un camino para disputar intereses colectivos, interpretaciones sobre la realidad social e intervenciones en el orden de las cosas?; la diferencia se expresa en el tipo de destino social que ambas posturas depararían, una a favor de una acción individualista y sesgada, y otra a favor de una acción participativa.

Ahora bien, lo anterior no quiere decir que siempre se dé una relación directa, sin contradicción ni incoherencia alguna entre las concepciones y las accio-

nes que se despliegan. Puede ocurrir que un erudito o un académico sea el más versado en la teoría del valor de Marx, pero en la vida cotidiana no tenga escrúpulo alguno con respecto a la explotación que unos seres humanos despliegan sobre otros. Puede ocurrir que una mujer enarbole las banderas del feminismo y en la vida privada aún los grilletes del amor romántico pongan trabas a su libertad, siendo muy desgarrador encontrarse ante tal contradicción. Puede ocurrir que alguien, dada una estratagema política que deba implementar, encubra provisionalmente una posición. Puede ocurrir que una persona, en tanto se ha puesto de cara a la problematización de sus concepciones, se desconozca cuando en una acción vuelve a repetir lo que tenía bajo el manto de la sospecha. Estanislao Zuleta bien lo dice:

El pensamiento siempre está en lucha con lo verosímil, con los intereses, con lo imaginario, con una ideología que surge del fondo de nuestro ser (...). La conciencia nunca será libre; la conciencia es guerra y confrontación contra las interpretaciones, contra lo imaginario, contra la interpretación del otro sin la cual ni siquiera somos capaces de adquirir conciencia de nosotros mismos¹.

¹ ZULETA, Estanislao. *Conversaciones con Estanislao Zuleta*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2010, p. 104.

Pero el problema con respecto a las contradicciones que pueden darse en el vínculo indefectible que existe entre concepciones y actos no está en el hecho de encontrarlas, denunciarlas o hacer un inventario de ellas, el problema radica en la lectura que podamos hacer de las coordenadas sociales y subjetivas en las que se configuran las concepciones, valoraciones e ideales de un ser humano —esto es, en el entendimiento de cómo las determinaciones sociales, propias de un momento histórico lo signan— y en el desciframiento del procesamiento subjetivo que hace de las mismas. El ser humano inmerso en las seguridades o desgarramientos que le provee su identificación con algunas ideas o en la indolencia que experimenta ante los puentes rotos entre lo que dice, piensa y hace, es expresión de un entramado histórico—social e histórico—subjetivo que le posibilita situarse en el mundo desde el prejuicio o la crítica. Volvamos a uno de los ejemplos expuestos arriba: *la idea* de mujer restringida a las funciones de madre y esposa no se ha desprendido de una interpretación crítica de la realidad pues, si así fuera, necesariamente se develaría su inconsistencia por encontrarse en el paisaje manifestaciones diversas de mujer. En este sentido, *la idea* de mujer que la restringe a madre y esposa encubre qué es o puede llegar a ser una mujer, así como encubre las explicaciones históricas que delatan las razones de por qué se ha hecho y aún se hace la defensa de tal idea.

Lo complejo de lo anterior es que quien haga de tal concepción un bastión en su vida o quien lo someta a crítica, está poniendo en juego su identidad, el primero desde un juicio *a priori* que le da unas certezas y seguridades, el segundo desde el lanzamiento al vacío y la valentía de reconstruir nuevos sentidos para su vida; defensa o refutación que no se dirime sólo en el plano de lo consciente y racional, sino desde los miedos y fantasmas que pugnan desde esa otra escena que es la del inconsciente. En la dimensión subjetiva, la relación entre ideas y actos es menester pensarla desde las identificaciones² que le han sido posibles a una persona y, por tanto, desde las angustias que están a la base en la definición de su identidad; en la dimensión social, tal relación, dado que exige una postura ética, ha de pensarse desde las implicaciones reales y concretas que las identificaciones tienen sobre la persona que las defiende y sobre los otros que se vinculan a él; y en la dimensión política, esa relación entre concepciones y acciones debe pensarse desde la metamorfosis que sufren

² La identificación puede entenderse como un mecanismo mediante el cual un sujeto adopta como suyos uno o más atributos, provenientes del otro, que asume como propios, y a partir de los cuales halla un lugar en el mundo desde donde le es posible actuar. (PÉREZ, Juan Fernando. *Singularidad subjetiva e identificación*. Medellín, 2010. p. 16).

unas y otras en intereses y luchas y, en consecuencia, desde la decidida vocación de poder que las atraviesa; las ideas y las acciones, desde esta dimensión, pueden estar al servicio del orden establecido o ser guías para dinamitarlo cuando no se lo considera válido para el destino de la sociedad.

Con lo antedicho, bien podemos delimitar algunas preguntas que nos permitan introducirnos en el vasto bosque del problema de la ideología y la formación, y reconocer la complejidad que está presente en las formas como sentimos, pensamos y actuamos. Veamos algunas de las interrogaciones: ¿cómo se configuran nuestras ideas, concepciones e ideales? ¿Qué determinaciones sociales y subjetivas están detrás de esas configuraciones y cómo se procesan? ¿Por qué adherimos o no unas concepciones e ideales? ¿Por qué nos cuesta poner en interrogación lo que pensamos? ¿Cuándo y cómo se pone en crisis una postura? ¿Qué nos lleva a defender una causa política, a vincularnos con ella desde los intereses que nos atraviesan? Tales inquietudes, a más de indicarnos un largo camino de indagación que no podemos transitar en estas palabras introductorias del segundo número de los *Cuadernos del Centro de Estudios Estandislaio Zuleta para la Reflexión y la Crítica*, nos permite, por lo menos, reconocer la necesidad de hacer de la vida objeto de reflexión, de preguntarnos las razones que subyacen

en las explicaciones que nos damos sobre el mundo, de analizar las implicaciones y consecuencias de las mismas en la vida propia y colectiva.

Es por lo anterior, por el hecho de reconocer la necesidad de ejercer la crítica y la autocrítica en todas las dimensiones de lo humano y por entender que tanto en el plano de lo individual como de lo social nuestras concepciones, valoraciones e ideales trastocan o reproducen, en mayor o menor medida, el tipo de sociedad en la que vivimos, que el Centro de Estudios Estanislao Zuleta le apuesta a batirse en el terreno ideológico, ofreciendo en la palabra oral y escrita referentes, problemáticas y saberes que contribuyan a encarar la difícil tarea de lanzarse al vacío y de reconstruir nuevos sentidos; interrogarse e interrogar nos exige salir de nosotros mismos para mirarnos desde afuera, y en tanto extranjeros que ponen en sospecha cuanto ven, escuchan, dicen y defienden, se hace necesario entrar en conversación con esa alteridad que representan los saberes, los pensadores, esos hombres y mujeres que han tenido la valentía de cuestionar el orden de cosas. Así pues, sin pretensiones arrogantes, con los *Cuadernos del Centro de Estudios Estanislao Zuleta para la Reflexión y la Crítica* buscamos sumarnos a la problematización de la realidad y a la disputa de las interpretaciones, teniendo como horizonte la transformación de la sociedad.

En esta segunda entrega, el lector encontrará tres textos que aportan a la comprensión, reflexión y discusión de problemas, tales como la difícil conquista de la libertad por parte de las mujeres y el amor como potenciador o inhibidor de la misma; los límites y posibilidades para un diálogo entre fe y razón en torno a las sexualidades y sentimientos no heteronormativos; el dinero como amo de la sociedad capitalista, fin en sí mismo y no medio para suplir las necesidades de la existencia.

En el primer texto, “Las mujeres, sus conquistas históricas y sus diversas posiciones hoy frente al amor”, Carlos Mario González realiza un recorrido por la historia de las mujeres en Occidente desde la Edad Media hasta la modernidad tardía. Su texto llama la atención sobre la imprescindible necesidad de que las mujeres tengamos conciencia de nuestro pasado para valorar lo que a lo largo de la historia nuestras antecesoras han conquistado: el reconocimiento del estatuto de individuos, la separación entre sexualidad y reproducción, el acceso a la educación, al trabajo y a la política, el paso de ser objetos de deseo a sujetos deseantes; conquistas que en nuestro presente es menester seguir defendiendo tanto de las amenazas interiores (por ejemplo, amar en el vínculo de pareja o en el seno de la familia desde la abnegación y la enajenación de sí) como de las amenazas exteriores (las concepciones tradicionalis-

tas que aún pesan sobre la idea de mujer, la restricción de derechos en las esferas de la política, la economía y la cultura). Las conquistas que el autor señala no sólo abren nuevos horizontes existenciales para las mujeres, sino que demarcan otros rumbos para los hombres. Los movimientos de lugar y de funciones que a lo largo de la historia han llevado a cabo las mujeres hacen que los hombres, a su vez, se muevan de los suyos; al transformarse la idea de que una mujer *tiene que ser* madre, esposa y objeto para la reproducción sexual, se libera también al hombre de *tener que ser* el proveedor, el hostil, el varonil. Hoy, la mujer es la amada y la amante, la amiga, la conciudadana y la compañera de causa, lo que exige la realización de vínculos que de manera recíproca reconozcan, desde el respeto, la igualdad y la libertad, las singularidades que se implican.

En el segundo texto, “Diálogo entre razón y fe. A propósito de la *ideología de género*”, Juan David Gómez parte de la idea de que lo único que puede hacer posible el diálogo entre razón y fe es superar la falsa idea de que el dogmatismo está exclusivamente del lado del creyente y el racionalismo del lado del ateo, pues lo contrario a la razón no es la fe sino el dogmatismo, y éste puede estar en ambas posiciones. Propone en este caso la postura ética de exigirnos cuestionar nuestras certezas más encarnadas y de preguntarnos si las concepciones que del mundo tenemos nos vienen del sentido común

o están amarradas a argumentos objetivos que pueden demostrarlas. De otro lado, pone en cuestión el paradigma de la naturaleza y algunas creencias religiosas como argumentos para definir al ser humano, en tanto una y otras prescriben formas de ser y actuar en el mundo según el sexo (macho, hembra), y califican de enfermo, antinatural o pecador quien se sale de esos límites pre-establecidos. El humanismo se opone al naturalismo, en tanto concibe que si bien el ser humano está condicionado por leyes de la naturaleza, no está determinado por ellas, su condición de ser del lenguaje y de ser histórico le permiten trascenderlas. “El ser humano será lo que su capacidad de trascendencia le posibilite ser”, afirma el autor.

Por su parte, Leandro Sánchez, en su texto “Sobre el dinero y el prejuicio: un comentario a la situación humana en el capitalismo” toma como referencia las reflexiones de Aristóteles y de Marx para hacer un interesante recorrido por el sentido y las formas que en el seno de la humanidad han cobrado la producción, consecución y circulación de los recursos; devela el momento en que la adquisición de los bienes deja de ser un *medio* para generar una vida digna para todos los seres humanos y se convierte en un *fin* en sí mismo, cuyo único norte es la acumulación de riquezas en manos de unos pocos. Este texto nos confronta con la amarga realidad, lamentablemente naturalizada y

normalizada, de encontrar el contradictorio panorama de seres hundidos en la miseria, de un lado, y, de otro lado, seres inmersos en la opulencia; nos lleva a descartar la respuesta engañosa y abstracta de adjudicar una y otra situación a la voluntad de auto-superación del ser humano individual, respuesta que no considera la estructura del modo de producción, el sistema de poder que ésta genera y el lugar determinante que ella configura en la forma en que cada quien tiene que realizar su vida. Desde una reflexión filosófica, el autor ofrece los elementos necesarios para comprender la transición de la *riqueza como medio* para satisfacer las necesidades de los seres humanos (los bienes materiales y espirituales producidos por la humanidad) a ser un *fin* en sí misma, que genera explotación de unos sobre otros y transmutación del *ser* en *tener*.

A propósito de la historicidad del ser humano y de la ideología como aquello que al tiempo nos aferra a la quietud y nos lanza al cambio, estos tres textos que ponemos en manos del lector buscan contribuir al ejercicio de la reflexión y la crítica de las problemáticas de orden social y subjetivo que siempre reclaman nuestra atención, si lo que queremos es ser partícipes de los destinos de la humanidad y la sociedad en la que vivimos.

**LAS MUJERES, SUS CONQUISTAS
HISTÓRICAS Y SUS DIVERSAS POSICIONES
HOY FRENTE AL AMOR**

Carlos Mario González
Miembro fundador del
Centro de Estudios Estanislao Zuleta

Para la modernidad la mujer no existe, existen las mujeres. Antes de proseguir con las consecuencias de esta afirmación, quiero precisar que señalo como modernidad el período histórico de la sociedad occidental que data, aproximadamente, del siglo XVIII hasta el presente, llamando modernidad temprana al lapso que va de ese siglo XVIII hasta mediados del siglo XX y modernidad tardía el tiempo que cubre desde alrededor de 1950 hasta nuestros días. Volvamos. Que no existe la mujer es una formulación que hemos conocido de parte de Jacques Lacan, quien dice, precisamente, que no hay posibilidad de hacer un conjunto que se nombre en singular como “la mujer”, pues lo que existe son las mujeres, una por una, cada una caracterizada por la singularidad que la constituye. Por el contrario, sí se podría nombrar el conjunto “el hombre”, pues los hombres somos mucho más simples, mucho menos interesantes, somos más homogéneos, nos parecemos más unos a otros y, por lo general, carecemos de esas dimensiones insólitas que sí poseen las mujeres.

Sin embargo, mis consideraciones en esta ocasión no van en la línea de hablar de la singularidad subjetiva de las mujeres y, más bien, parodiando a Lacan,

quiero verter la expresión “la mujer no existe, existen las mujeres” al dominio histórico y sociológico para señalar que en la modernidad tardía existen maneras muy diversas de realización de la condición de mujer, es decir, que nuestra época ostenta como una conquista fundamental suya las múltiples formas de ser mujer. En nuestros días, a diferencia de lo que se daba en épocas pre-modernas y en la modernidad temprana, no hay un prototipo, un modelo o un paradigma único y exclusivo de ser mujer, sino que hay un abanico de direcciones diversas para concretar su realización, siendo cada cual de ellas una forma válida y sin objeción ética posible.

La sociedad occidental ha recorrido un largo y tortuoso camino que, por lo menos, a lo largo de tres milenios ha significado una penosa opresión sobre las mujeres. No obstante, en los últimos doscientos cincuenta años —no ya como gesta individual sino como expresión social y colectiva— las mujeres han empezado a sacudirse de esa opresión, más exactamente desde ese momento referencial que constituyen “los derechos de la mujer” que enarboló Olympe de Gouges en pleno furor de la Revolución Francesa. Desde entonces, sin concesiones gratuitas y como consecuencia de sus propios esfuerzos, compromisos y luchas, las mujeres han ido lentamente ganando espacio y haciendo un pasaje de lo que podríamos llamar estado de he-

teronomía, esto es, aquél en el que el ser de las mujeres y su identidad eran conferidos por los hombres, a un estado de autonomía, en el que ya no son los hombres los que sostienen la realización de las mujeres, haciéndose éstas dueñas de su propio destino.

Pero no está de más recordar que esta transformación que han agenciado las mujeres se da en el ámbito de lo que podemos llamar historia de las mentalidades, ámbito caracterizado por tiempos de larga duración y por procesos de lenta ejecución. En el campo de la historia política, para ilustrar, se puede datar de forma precisa un momento de quiebre en el derrotero que trae una sociedad, por ejemplo, se puede fechar un golpe revolucionario o el comienzo de la vigencia de una constitución, pero eso no se puede hacer con la historia de las mentalidades, pues en ésta no existen las fechas puntuales que indiquen el comienzo o el fin de un estado de cosas, ya que lo suyo son procesos sutiles e insensibles que van llevando a cabo tenues desplazamientos hasta que por una especie de acción de cúmulo se cristaliza un nuevo orden colectivo de representación y de vivencia. A este respecto conviene señalar que Occidente fue la sociedad que se planteó por primera vez en el planeta que hombres y mujeres se definan como seres iguales sin desmedro de las diferencias psíquicas, realidad que ha conquistado merced a un largo proceso de logros paulatinos abanderados

por las propias mujeres. En nuestro presente hay cometidos alcanzados que ya son irreversibles, así como la tarea de que hasta en el último rincón del mundo entren en juego las relaciones de género.

El camino que ha traído a las mujeres hasta este presente en el que mucho han ganado en materia de derechos y posibilidades, es un camino largo, muy largo, de conquistas sucesivas que se han alcanzado contra la tenaz resistencia del modelo patriarcal, sin que el esplendor de una civilización hubiese significado para las mujeres un alivio en su lucha, pues una sociedad puede rayar muy alto en sus avances políticos, filosóficos y artísticos, coexistiendo, sin embargo, con formas de opresión y sojuzgamiento sobre amplios sectores sociales. Para muestra un botón: nadie puede poner en duda que Occidente adeuda en buena medida lo que es a Grecia, esa sociedad que le legó la democracia como forma racional de elaboración de las diferencias y conflictos sociales, a lo que sumó sus imperecederas obras en el arte, la filosofía, la ciencia, la arquitectura, etc., estableciéndose desde entonces como fundamento y referencia que jamás dejan de aparecer en el devenir histórico de lo que ha sido dado en llamar cultura occidental; sin embargo, esa Grecia tan meritoria en tantos aspectos, podía perfectamente existir teniendo como base la esclavitud de la gran mayoría de su población, al igual que podía hacer brillar sus logros materiales y

espirituales contra el telón de fondo del borramiento total de las mujeres como sujetos históricos y sociales. Que haya habido una Aspasia o una Safo hace la excepción para una ley general que imponía a las mujeres, reducidas al espacio físico del gineceo, la negación de su condición como ciudadanas y el ejercicio de las libertades necesarias para su realización como personas propias e independientes. En este sentido y sin dejar de considerar a las mujeres como seres de segunda categoría frente al hombre, Roma, ese otro fulgurante momento del ancestro de Occidente, representó un relativo avance respecto a Grecia al permitir que pudieran desplegar una relativa vida social participando en las festividades religiosas y de la ciudad, posibilitando relaciones amistosas con otras mujeres e, incluso, con algunos hombres, aunque, hay que repetirlo, sin asignarles participación en la política ni lugar en los grandes debates y discusiones que cruzaban la vida romana.

En ese difícil trasegar de las mujeres en aras de unas mejores posibilidades de existencia, la Edad Media las encuentra haciéndose a algunos logros. El cristianismo, aunque haya quien se sorprenda, permitió a través de una categoría como la de “alma” que las mujeres estuviesen integradas a un universal que compartían con el hombre y que la hacía, en condiciones de igualdad con éste, hijas de Dios con los mismos

deberes y derechos tanto en la vida terrenal como celestial. Incluso, por primera vez, las mujeres pudieron ejercer, sintiéndose autorizadas plenamente, una rebeldía contra los hombres a nombre de que se debían prioritariamente a Jesús antes que a sus esposos para hacer valer su negativa ante la demanda sexual de éstos en fechas o períodos sagrados. Pero también en la Edad Media, hacia el siglo XII, se configura —si bien relativo en su alcance y cobertura— un hito muy importante en el camino de las mujeres hacia su autonomía: el amor caballeresco, también llamado amor cortesano. Es una novísima experiencia en la historia occidental del sentimiento amoroso, que asignó a las mujeres frente al hombre el lugar privilegiado que constituye ser un ser amado. Circunscrito al nivel de la aristocracia, al de las cortes, la pasión de amor de la que será objeto por parte del caballero le significó a la mujer, por primera vez en la historia, un estatuto que no permite que se imponga el deseo del hombre y que hace imprescindible para éste, merced precisamente a sus artes seductoras, contar con el consentimiento de la dama que ha ganado sus mejores sueños. Por primera vez, y gracias al lugar de amada, la mujer no era un objeto a tomar por el hombre o a negociar con otro hombre, sino a conquistar mediante las formas delicadas y poéticas que le supiera deparar su enamorado. Es muy seguro que este logro nos pueda parecer hoy por hoy magro y pequeño, in-

cluso que se pueda entender como una amenaza contra la mujer al llevarla al lugar de objeto de contemplación y admiración, negándole su dimensión activa y su capacidad actuante. No obstante, en el contexto de su historia, que la mujer hubiese sido objeto del amor y no simple prenda de la demanda sexual, que hubiese que ganar su asentimiento y no reducir todo a la imposición de la apetencia del hombre, representó un avance relativo respecto de su dignidad y valoración.

Por su parte el Renacimiento aporta dos cosas importantes en el trasiego histórico de las mujeres. De un lado la significación que comienza a cobrar la categoría de individuo y, de otro, la consumada exaltación de la belleza. Sobre lo primero cabe decir que desde el siglo XV comienza un proceso de acentuación de la condición individual de la vida, desprendiéndose paulatinamente del papel dominante que a lo largo de toda la Edad Media había jugado la comunidad. La época renacentista y su correlato humanístico representa el ingreso a la conciencia de sí y al perfil singular de la vida propia por parte de los individuos, sensibilidad ésta que también iría arrojando lentamente a las mujeres, comenzando por las de la aristocracia. Sobre lo segundo hay que decir que hasta entonces las mujeres no habían sido el paradigma de la belleza, pues aunque en Grecia, Roma o, incluso, en la Edad Media se le hubiesen cantado loas a la mujer a este respecto, el

modelo de belleza por excelencia lo constituían los hombres, de tal forma que, así hubiese un eventual reconocimiento del cuerpo femenino, por ejemplo, en la escultura o en razón al amor, el cuerpo viril era el referente superior de la belleza en función de las calidades de armonía y vigor que podía ostentar. Esta percepción es la que va a modificar el Renacimiento, pues a partir de él se va a considerar que el bello sexo está representado por las mujeres, de tal forma que éste reconocimiento de ser la agente por excelencia de la belleza, con todo lo que puede también aparejar en los siglos siguientes de lastre opresor y reduccionista para ella, no dejará de ser un atributo singularizador y de valoración de la mujer.

La modernidad, particularmente los siglos XVIII, XIX y primera mitad del siglo XX, representa para las mujeres la conquista de otro gran bastión en la marcha hacia su autonomía tanto social como personal. Esa modernidad temprana asignó a la mujer una función que nunca antes había poseído: ama de casa; le confirió a la mujer la casa como lugar en el cual ejercer, aunque fuera sólo sobre ciertos aspectos, su dominio, pese a que esta casa de la cual se hacía relativamente soberana seguía siendo un espacio de reclusión para ella, atrapada allí para que desplegara con más aplicación y prolijidad sus tareas de esposa y madre. Tal vez en este sutil pero profundo cambio comenzó a configurarse

lo que Lacan ha llamado “la caída del padre”, pues el hogar empezó a verse como aquel en el que la figura hegemónica y dominante, la que incidía de manera preponderante sobre la prole e, incluso, el cónyuge, era la mujer. Por su cercanía y amorosidad, por sus labores de atención y cuidado, por su preocupación y dedicación a la integridad física y al cultivo moral y espiritual de sus hijos, la imagen de la mujer devenida madre ejemplar y comprometida se exaltará de una forma rayana en la idealización, llegando a ser considerada la figura parental por excelencia, en tanto la del padre va cayendo cada vez más para los hijos a un lugar accesorio en lo relativo a la vida afectiva, la intimidad y la comprensión. Esta situación es, por decir lo menos, paradójica, pues eso que las mujeres de nuestros días con justa razón consideran un mecanismo de dominación y restricción sobre ellas, que les resta el goce y la vivencia del mundo, esto es, su reclusión en el ámbito doméstico y estar destinadas a ser esposas serviciales y madres aplicadas, fue en términos relativos un nuevo bastión ganado por las mujeres, ya que, por lo menos, tenían un hogar del que eran “reinas” y se rodeaban de unos seres que las reconocían, así fuese equívocamente, como una figura ideal. En todo caso, y frente al despojo total de lugar y valoración que milenariamente habían padecido las mujeres, lograban un terreno que podían considerar suyo —insisto, con la vigencia que

en el orden legal y en las representaciones de superioridad seguía agenciando el hombre en tanto esposo— y ganaba una presencia en el afecto de sus hijos —así tal afecto se redujera a la cristalización en su imagen de madre abnegada y solícita.

Llegamos, por fin, a la mujer de la modernidad tardía, la mujer de nuestros días, a ésa que ya no acepta como destino la negación que vivió en Grecia y en Roma, ni define su existencia por la necesidad de ofrendarse a un Dios para poder así burlar un poco la opresión de los hombres, ni se resigna a quedar consignada en el rubro de mujer simplemente bella, ni se reconoce —aunque no los rechace de manera absoluta, pues los puede asumir conjugados con otras realizaciones— sólo en los papeles de madre y esposa. Pese a que esta última mujer que describo no es la única que se da en la modernidad tardía, razón por la cual dije al comienzo que no existe la mujer, sino que en nuestra época existen las mujeres, esto es, que conviven diversos paradigmas para realizar la condición mujer, pese a esto, repito, la mujer de nuestros días es aquella que se hace cargo de su destino, que toma el mando de su aventura vital, que encara la vida trazándose un camino sin negar todo lo impredecible y riesgoso que puede traer consigo, queriendo antes que nada forjar una existencia singular, autónoma y propia. Esta mujer de la modernidad tardía, encar-

nada, por ejemplo, en una joven universitaria, puede querer, respetar y agradecer la abnegación y el amor que le ha deparado su madre, ocupada exclusivamente del buen funcionamiento hogareño, pero no se quiere parecer a ella, esto es, no quiere para sí ese destino y no asume a esa madre amada como paradigma para su propia vida y como referente de identificación suyo. Seguramente esta mujer que ilustro en la figura de una joven universitaria —más allá de que no todas las que se desenvuelven en la institución escolar cumplan con lo que aquí digo— buscará respecto del hombre ser considerada compañera, amiga, en todo caso, incluso y sobre todo en el amor, como un par que se plantea un trato horizontal con él en la forjación de un destino del que quiere ser agente activo y al que no le inmolará su propia individualidad.

La revolución de la mujer llevada a cabo en la modernidad tardía es el más hondo impacto que se ha dado en la vida social de nuestro tiempo y el que más transformaciones ha aparejado, por ejemplo, el imprescindible cambio que ha de asumir el hombre para reposicionarse con respecto a la mujer en los nuevos términos que ésta reclama a partir de sus justas y valiosas conquistas; es un cambio que aún estamos en mora de implementar la mayoría de los hombres y que nos urge acometer si queremos escapar a la imagen de anacrónicos indeseables, de personas incapaces de suscitar

el interés de las mujeres y de seres inhabilitados para sostener un diálogo significativo con ellas. La inmensa revolución que ha hecho la mujer aún espera la correlativa revolución del hombre, pues el reposicionamiento de aquélla ante la vida, ante la sociedad y ante su propio destino está exigiendo también que éste se replantee lo que es y se atreva a formular la pregunta: ¿qué es ser un hombre en un mundo habitado por una nueva mujer? Los cambios que ha implementado la mujer repercuten sobre el hombre, quiéralo éste aceptar o no, afectando no sólo el orden social y público, sino el cotidiano, allí donde se realizan las experiencias de pareja, amor, sexualidad, matrimonio, familia, individualidad, y todo esto en el espacio de esas tres coordenadas que son el deseo, el deber y la libertad. Es muy sencillo, si la mujer se ha desplazado del lugar que padeció durante milenios, si ha entrado a desplegar nuevas funciones y si ha puesto en juego capacidades que ancestralmente le fueron conculcadas, es de simple lógica deducir que si no queremos perdernos de vista unos y otras, a los hombres nos compete y obliga introducir cambios radicales en nuestra manera de ser, de pensar y de vivir, cambios que estén a la altura de las grandes transformaciones humanizadoras que han puesto en juego las mujeres.

Echemos un somero vistazo a cinco cambios fundamentales que han abanderado las mujeres de la modernidad tardía. El primero es la separación de la

sexualidad y la reproducción, que significó la liberación del cuerpo de la mujer de esa fatalidad que siempre se cernía sobre ella cada vez que su sexualidad —fuese deseada o impuesta— entraba en escena: el embarazo. Las más de las veces ajena al deseo de tener un hijo, el acto sexual representaba para la mujer el riesgo de concebirlo, amenaza frente a la cual eran insuficientes los precarios métodos contraceptivos que existían antes de los años sesenta del siglo XX. Es en este momento en el que hace su aparición la pastilla contraceptiva, que le posibilita a la mujer, por un lado, mantener a raya la reproducción y hacerla asunto de su voluntad personal y de su propia decisión, y, por otro, realizar su sexualidad desde lo que es distintivo de la sexualidad humana: el gozar. Que el cuerpo de la mujer se pudiera independizar del riesgo cuando no de la realidad de quedar embarazada, que la mujer pudiera asumir su cuerpo como sustancia gozante separada de la maternidad, propició, entre otras cosas, una relativa independencia de la mujer respecto del hombre y modificaciones profundas en la moral sexual. Que la sexualidad y la reproducción fueran finalmente lo que deben ser en la condición humana: dos cosas por completo distintas y separables, con muy esporádicos encuentros y puestas bajo la égida del deseo, la decisión y la voluntad de las mujeres, representa uno de los más elevados logros en la historia de éstas, en su búsqueda de ser dueñas de sí mismas;

conquista que hay que acentuar y profundizar en contra de esos discursos sexológicos y religiosos que siguen proclamando que la sexualidad humana debe destinarse a la reproducción, negándose a reconocer, desde una visión recalcitrante, que el cuerpo humano dispuesto en función del deseo sexual sólo tiene como meta la dicha de gozar. Gozar y nada más, siendo la reproducción un asunto eventual y, en todo caso, para nada imperativo. Hoy, por ejemplo, se puede entender que alguien goce de la sexualidad toda su vida sin desear tener hijos y en los hechos sin tenerlos, o que al desearlos sabe que la reproducción no representa un riesgo permanente sobre su destino. Un primer y crucial paso de las mujeres en la consumación de ser dueñas de sus cuerpos fue la separación de la sexualidad como asunto de goce y de la reproducción como ejercicio de la maternidad.

Un segundo cambio que han operado las mujeres de la modernidad tardía, no tan extendido como debiera estarlo, pero irreversible y que delinea un horizonte de expansión en el universo de ellas, está dado por la relación con la profesionalidad y el reconocimiento salarial del trabajo que realizan. Hoy es normal que una joven mujer exprese que va a ser médica, abogada, historiadora, ingeniera, antropóloga, etc.; que nuestras universidades tengan porcentualmente más mujeres que hombres en sus aulas, laboratorios y campos de experimentación; que el paisaje de las diferentes instituciones educativas,

a diferencia de lo que pasaba hace apenas poco más de medio siglo, ofrezca la presencia de las mujeres por doquier, y que lo esperado y ratificado es que se desenvuelvan con las mismas capacidades intelectuales y prácticas en las que se han desenvuelto los hombres. A esto se agrega que el trabajo de la mujer (el que nunca ha dejado de desempeñar en el hogar o fuera de éste, pues la mujer “adorno” es una expresión socialmente restringida a sectores minoritarios y de élite y en tiempos muy puntuales de la historia) comenzó a recibir el merecido salario, que no le era reconocido y que no se le sigue reconociendo cuando desempeña tareas domésticas. Las mujeres, pues, de nuestro tiempo comienzan a percibir ingresos económicos que en el papel le permiten la necesaria autonomía material, condición imprescindible para su independencia frente al hombre.

Un tercer cambio llevado a efecto por las mujeres de nuestro tiempo, con el cual los hombres tienen que vérselas en el vínculo que despliegan con ellas (en tanto madres, hermanas, esposas, amantes, amigas o conciudadanas), es la conciencia de sí que se expresa como el reconocimiento de su propia particularidad en tanto individuo y del valor de su destino propio. Este saber de sí y su concomitante estimación no ha sido una constante en la historia, pues, a lo largo de los siglos la mujer no sólo fue infravalorada por el hombre sino que ella hizo de sí misma una imagen caracterizada

por el automenosprecio, interiorizando un sentimiento de inferioridad frente a aquél. Aquí vale la pena destacar la importancia que debería tener para las jóvenes y los jóvenes de hoy el conocimiento del pasado, pues así como cuando al tenerse conciencia de la muerte se valora y se cuida la vida, también el conocimiento de la historia permite valorar las conquistas que expone el presente, las que, en consecuencia, se buscarían preservar y desarrollar. La historia nos sirve para entender el presente y para comprender críticamente el trasegar humano en el tiempo, de igual manera, para reconocer, agradecer y defender los logros que hoy permiten que la vida alcance unas calidades que usufructuamos para nuestro bien. En este sentido, el conocimiento de la historia de las mujeres es pieza clave en la conciencia de sí que ellas pueden exhibir hoy, pues les permite reconocer la difícil suerte vivida en otras épocas en las que su identidad no sólo era una negación de su singularidad, sino una identidad heterónoma, esto es, provista por los hombres, en la situación de ser hijas, esposas o madres. En tales tiempos, por tanto, las mujeres no podían plantearse eso que es decisivo para las de nuestros días: forjar un destino que lleve el propio nombre y que se constituya en una experiencia vital singular.

El cuarto cambio que ha incorporado la mujer de la modernidad tardía se podría enunciar como el anhelo y la reivindicación de hacer una vida dichosa;

por primera vez en la historia la mujer hizo suyo el ideal de la felicidad en función de su propia existencia, de tal manera que comenzó a calibrar sus proyectos y su destino desde la aspiración a concretar realizaciones gratificantes, desterrando la imagen de sí definida por la abnegación, el sacrificio y el sufrimiento silencioso. La mujer de nuestros días —al menos ésta de la que hablo, pues en nuestra época hay otros modelos de ser mujer— ya no resigna su existencia al cumplimiento de unos deberes que no le devuelven la alegría de llevar a efecto los deseos que la habitan y ya no reduce éstos a la materialización de la mera figura de madre y esposa ni mucho menos acepta que su destino se restrinja sólo a sacrificarse en aras de terceros. Para evitar equívocos: no es que esta mujer de hoy no esté dispuesta a comprometerse con su pareja y con sus hijos, ni que no asuma las renunciaciones y esfuerzos que exige todo compromiso verdadero, sino que se niega a aceptar deberes que no estén vinculados directamente con su deseo de realizar una vida compleja y de dimensiones diversas, en la cual las funciones maternas y conyugales, si es que decide asumirlas, sean apenas un par de aspectos de su proyecto vital y en ningún caso la totalidad de éste. En nuestro presente de forma cada vez más extendida, se da esa mujer que reconoce que esta efímera experiencia de la vida merece ser llevada a cabo dichosamente, para lo que es menester poder

realizar las posibilidades configuradas en su singularidad y poder llevar a término los deseos que la animan a una existencia compleja y diversa, tanto en sus alcances materiales como en los frutos de su inteligencia, de su sensibilidad y su sentimiento. Que la vida dichosa sea el anhelo de un tipo de mujer de nuestra época, quiere decir que ella no asume su historia personal bajo el designio del “valle de lágrimas” ni acepta que su destino esté signado por el desconocimiento de sí. En pocas palabras, ella no se acoge más a la amargura y a la desdicha como marcas definidoras de la condición de mujer, razón por la cual hoy no consiente relaciones de pareja o maternales que no estén pasadas por la palabra, el afecto, la inteligencia, el reconocimiento y el respeto. De aquí que no sea extraño que el paso al divorcio o a la separación sea dado principalmente por las mujeres, pues ante la evidencia de una compañía que ha devenido agobio y sinsentido, prefiere aventurarse a la forjación de un nuevo destino. Esta mujer, distante ya de la resignación, ejerce la libertad de decidir si acepta o no el establecimiento o la continuidad de una relación y lo hace en función de las realizaciones dichosas que le pueda deparar ese vínculo, descartando decididamente la expresión de éste como opresión o rutina, pues la opresión es el impedimento a las concreciones propias y la rutina insensata es la negación del sentido creador en el encuentro con el otro.

El quinto cambio que un segmento de las mujeres contemporáneas ha implementado, es el paso de objeto del deseo a la condición de sujeto deseante. Hasta la modernidad tardía en la dimensión sexual la mujer era lo deseado y lo destinado al goce del hombre, sin que éste tuviese que consultar ni, mucho menos, suscitar el deseo en ella. A la mujer se la tomaba como un objeto de satisfacción que el hombre disfrutaba por derecho sin que importara la singularidad de la mujer en materia de su propio deseo y de su goce específico. De esta manera, sin lugar y sin reconocimiento para su deseo y su goce, el cuerpo de la mujer terminaba siendo ajeno a ella y propiedad del hombre, produciéndose así un efecto de despersonalización de la mujer y de deshistorización de su sexualidad. No es de extrañar que la sexualidad se convirtiera para la mujer en un dominio vivido como opresión y negación de ella, como algo que la desgarraba de lo más íntimo. La historia de la mujer fue la enajenación de su erotismo ya fuere porque se la idealizaba como ser asexual, por ejemplo en la figura de madre, hermana o hija, ya fuere porque se la tomara como un cuerpo sin deseo ni goce propios, expresado en el lugar de esposa, amante o desconocida. El cambio del que nos ocupamos es el que manifiesta la mujer de nuestros días cuando se posiciona ante el hombre diciéndole: “yo deseo, mi deseo cuenta y tu deseo debe pasar por mi deseo”. Es el reconocimiento de la mujer

como quien no sólo es objeto para el deseo del otro —hombre o mujer—, sino que es sujeto que agencia su propio deseo y apunta a sus propias modalidades de goce. En este nuevo contexto el cuerpo de la mujer no es una cosa a tomar por quien no cuenta con ella, sino, valga decir, aquello que no se puede alcanzar y gozar sino por la capacidad de suscitar el deseo en la mujer y de ganar su voluntad y decisión para disponerse a los goces de la carne atravesada por el lenguaje que llamamos erotismo.

Son cinco sustanciales cambios que ponen en el escenario de las relaciones de género una nueva protagonista en el papel de mujer. Cambios que, no está de más repetirlo, son logros históricos ganados a pulso y paso a paso por el ingente compromiso y el combate decidido de luchadoras del pasado que fueron desbrozando el terreno que en la actualidad pueden disfrutar muchas mujeres, particularmente las más jóvenes que, a veces sin conciencia de dicho esfuerzo desplegado en el pasado, pueden darse al cometido de concretar una vida en la que el sentimiento, la inteligencia, la competencia profesional, el pensamiento, la palabra, el respeto y la dignidad, tienen cabida. Enfatizar el carácter histórico y la talla en el tiempo de esta nueva modalidad de ser mujer, es reconocer la deuda y el compromiso de quienes hoy gozan de nuevas condiciones para su oficio de vivir con todas

aquellas mujeres que enarbolaron, con la teoría y con su práctica, las reivindicaciones de su género frente a un orden de cosas que las desconocía y las negaba. No obstante, no sólo las mujeres de hoy son deudoras de las luchadoras del pasado, sino también los hombres, pues en el enfrentamiento con el viejo orden de cosas y en la transformación de éste, nos permitieron tener en frente, en la condición de amada, amiga o conciudadana, a una mujer que en tanto libre, independiente y autónoma, hace más difícil y exigente los vínculos con ella, pero por eso mismo más deparadores de calidad y significación para la vida de los implicados en ellos. La conciencia del proceso histórico que nos ha traído hasta la realidad del presente, sirve, además, para desechar de tajo esas jeremiadas que claman que “se perdieron los valores”, pues podemos preguntar: ¿de qué valores nos hablan? ¿De aquellos que enaltecían a la mujer por su resignación a las labores domésticas, por su reducción a ser sólo esposa y madre, por la negación de su palabra y su pensamiento, por el desconocimiento de su criterio, por su cosificación sexual, por su subordinación y acatamiento al hombre, etc.? ¿Son estos los valores que se han perdido y que algunos lamentan, evocando con nostalgia el mundo del ayer? Entonces, si es así, no hay que vacilar en responder: ¡en buena hora se han perdido esos valores y ojalá nunca se recuperen!

Sin hacer una matización histórica se puede, siguiendo a Lipovetsky¹, establecer un eje que corre a lo largo de la historia occidental y que ha cristalizado tres imágenes y, por consiguiente, tres valoraciones de la mujer. La primera es la satanización de la mujer, la segunda la angelización de la mujer y la tercera la humanización de la mujer. Antes que nada es menester advertir que si bien estas tres imágenes pueden llegar a coexistir en un momento dado, tal como ocurre en el presente, cada una de ellas puede dominar la representación de la mujer en un período histórico. Quizá desde Grecia y hasta aproximadamente el siglo XVIII, se impuso la idea de que en la mujer había algo ladino y oscuro, una fuerza encubierta siempre presta a saltar los diques y a arreciar con lo peor. En lo más hondo de sí la mujer está habitada por empujes caóticos que son un verdadero riesgo y amenaza para el hombre, quien tiene que saber tomar los recaudos y precaverse contra este mal encarnado por la mujer. Ella, como bien lo ilustra Eva con su proceder, es la aliada del demonio en el propósito de llevar el mal hasta el hombre. Estamos ante la mujer satanizada. El mito cristiano es bien diciente a este respecto: Adán vivía de manera armónica —aunque tediosa, no lo olvidemos— con

¹ LIPOVETSKY, Gilles. *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama, 1999.

el mundo circundante y acogido pasivamente al orden que Dios había creado, hasta que en mala hora anheló una compañía, la que le fue provista en forma de mujer, quien se hizo cómplice del demonio en su propósito de tentar al bueno de Adán y hacerlo incurrir en falta, la que él por sí solo nunca había imaginado cometer. De tal manera que incurso en el mal hacia el que lo sedujo Eva ya no le quedo por delante sino una vida de esfuerzo, sudor y penas.

Un mito no es una historia anodina e inocente, es un sistema de jerarquías y valoraciones que operan como mecanismo inconsciente en la comunidad que lo adhiere y se reconoce en él, de tal manera que el mito cristiano de un Adán bueno, dócil e inocente y una Eva ladina, engañadora y agenciadora del mal, marcaron las representaciones que durante siglos —por lo menos en los de la hegemonía cristiana hasta la Ilustración, aunque Grecia y Roma también habían diseñado su propia mitología para hacer significar a la mujer rebajamiento y perdición para el hombre— determinaron la concepción que se tenía de la mujer. Dicha concepción supuso que el mal que traía la mujer al mundo, con el que amenazaba permanentemente al hombre, estaba expresado en buena medida en el carácter volcánico e incontrolable de su sexualidad; la mujer prisionera de arrebatos carnales sin límites arrastraba al hombre si éste no se proveía de la fuerza de continencia necesaria frente a

ese erotismo desaforado. Eva encarnó, en tanto figura mítica, la satanización que durante siglos pesó en Occidente sobre la mujer convirtiéndola en equivalente del mal, que bien podía estar explícito o estar agazapado en sus entrañas. Si la mujer era expresión del mal, el hombre, por tanto, debía someterla y controlarla, máxime tratándose de un ser que pese a ser amenazador era inferior. La mujer no era otra cosa que la representación del “ángel caído” que fue Satanás, ángel inferior por principio en la escala de la creación divina. Eva, es decir, la mujer, representó riesgo constante del mal sobre el hombre, no sólo por su incontrolable voluptuosidad sino porque, a su vez, era inconstante, incoherente, incapaz de forjar proyectos, entregada a la ignorancia y a la imaginería, poseída por la envidia y la ambición, proclive a la brujería y a los pactos con el demonio —su amo y señor. La mujer, en fin, era caos y peligro, y el hombre aquel que estaba obligado a contenerla, regularla y someterla.

A partir del siglo XVIII, aproximadamente, se puede comenzar a reconocer un notable cambio en la historia social y, en particular, en la historia de las mujeres. Fue un cambio que se tejió con muchos hilos, uno de ellos lo deparó la exaltación del valor y la significación de la familia nuclear, la que llegó a considerarse como el acontecimiento supremo en la vida de los individuos. No tener una familia propia significaba, en

buena medida, si no haber fracasado en la existencia, por lo menos haber errado gravemente en ella. Una nueva forma de marginación recaía sobre aquellos que no habían sido capaces de generar una descendencia y de adelantar su crianza, perdiendo así una referencia clave en la identidad social, en la estimación y confianza de los demás. Un segundo hilo que intervino en el mencionado cambio, hilo fuertemente anudado al de la novísima importancia de la familia nuclear, fue el del matrimonio; éste se propagó y resaltó como el destino ineluctable de todo verdadero amor, como la institución que legitimaba moralmente tal sentimiento y que permitía su ingreso al orden legal. Fue en el corazón de este ternario (amor–matrimonio–familia), enlazado férreamente por el siglo de las Luces, en el que la mujer–Eva abrió paso a otra que, pudiendo convivir con ella, sería su antítesis: la mujer angelical, la representación idealizada de las mejores virtudes y de los más elevados sentimientos. Se configuraba así una nueva forma de ser mujer y un nuevo semblante para su reconocimiento. En un giro de ciento ochenta grados la mujer pasó a representar los mejores bienes morales y espirituales de la humanidad, nadie como ella, desde sus abnegadas funciones de madre y esposa, sería mejor garante del matrimonio encauzado en debida forma y de la pulcritud moral del hogar y de sus miembros. Su rostro ya no era el de la satánica Eva, era

el de la angelical María, con lo cual se ratificaba en la mitología cristiana esa doble faz que en el correr de los siglos ha signado a la mujer: Eva la peligrosa y María la pura; Eva la caotizadora y María la armonizadora; Eva la voluptuosa y María la virginal; Eva el mal y María el bien. Así pues, hasta el siglo XVIII, a lo largo de la vigencia de la concepción y moral cristiana, las hijas de Eva fueron las brujas expresas o encubiertas, las que sin desaparecer y transmutadas, por ejemplo, en las figuras de la prostituta o de la mujer ligera, dieron lugar a las hijas de María, esos verdaderos ángeles guardianes del hogar y de la sociedad, reserva moral de la humanidad y preservadoras de lo mejor en materia de sensibilidad y sentimientos, cosa que la centuria decimonónica ratificará proclamándose como el siglo “mariano”. Aclaro: es cierto que la mítica figura de María se encontraba ya en los textos fundacionales del cristianismo y que llegó a jugar un papel importante como referente de la mujer en la vida conventual de la Edad Media, pero sólo en el siglo XIX su relevancia se magnífica, propaga y generaliza, hasta el punto de desatar un fervor y un culto mariano que llevan a la madre de Dios a un primer plano en el sistema de creencias cristiano.

Entre los siglos XVIII y XIX se delineó el período histórico que podemos llamar de consolidación de la modernidad en Occidente, que, bueno es decirlo y

recordarlo, no es un período que aparece como el fruto de un misterioso *élan vital* que se desplegara sobre el planeta, sino que surge y se sostiene determinado por un modelo de sociedad bien definido: el capitalista. De tal forma que para ser precisos en la denominación del período histórico de marras, siempre se debería adjetivar el sustantivo y hablar de “modernidad capitalista”, pues el capitalismo no es sólo un modo de producción, diferenciable y particular, sino que es un modo de concebir y materializar la vida humana —personal y colectiva— e, incluso, la planetaria, en tanto las somete al imperio de la ley fundamental que lo rige: “¡acumular, acumular, acumular!”; una orgía acumuladora a la que el capitalismo sacrifica todo —seres humanos y planeta— y que debe entenderse como acumulación de riqueza concentrada en pocas y privadas manos, y acumulación de miseria material y espiritual esparcida como fenómeno público en gran número de los habitantes del orbe.

El matrimonio, como institución legal y moral para el despliegue del vínculo amoroso, y la familia nuclear, como escenario fundamental para la educación de los buenos hombres y ciudadanos, ocuparon lugares decisivos en el nuevo orden de cosas impuesto por el modo de producción burgués. El hogar y la mujer como madre y esposa garante del proceder moral, les sirvieron a las nuevas lógicas laborales, de producción,

de regulación del tiempo y de disciplina que el capitalismo trajo consigo. El capitalismo, pues, se convirtió en escenario propicio para que la mujer pasara de ser descendiente de Eva a heredera de María, de recibir estigmas e injurias a ser objeto de encomios y alabanzas; todo esto a favor de un modo de civilización que bien se expresa en esos malamente románticos y bien comercializados días de “la madre”, en los que se le cantan méritos y virtudes para sostener el orden de cosas.

Ahora bien, que la mujer pase de ser la que lleva al hombre a lo peor a ser la esposa virtuosa y aplicada, no puede entenderse como una superación de las formas de dominación y sojuzgamiento que milenariamente han pesado sobre ella, sino como una mera transformación en la estrategia de poder y sometimiento de la que seguiría siendo objeto. Al hacerla “reina” del hogar y garante de elevadas virtudes en éste, al destacarla en la sociedad como paradigma de entrega y renuncia de sí, se la destinaba a permanecer en un lugar preciso —la casa— y a desempeñar unas funciones restringidas —las domésticas—, separándola de la ciudad y del mundo y marginándola de la inteligencia y el conocimiento. La mujer destinada a la crianza de la prole y a los cuidados del hogar quedaba por fuera de las dimensiones de las que habrían de ocuparse los hombres: la social, la económica, la política y la cultural. En este sentido, lo que se devela, insisto, es como tras la idealización de

la mujer como madre, esposa y educadora en la moral, está la remozada estratagema de poder que busca perpetuar para ella la ancestral conculcación de su soberanía y la sempiterna restricción de sus posibilidades y capacidades humanas. Se puede oprimir a alguien vejiéndolo pero, y seguramente con más eficacia, se puede lograr el mismo cometido encomiándolo. Eva y María comparten, así sea bajo modalidades distintas, una misma suerte: su condición de mujer no está a la altura de las facultades que depara la condición humana. En la historia de las mujeres y a efectos del poder y de la opresión que han padecido, para ellas una rosa pesa tanto, o más, que un látigo.

Un tercer paradigma configurador de la mujer, que se deslinda del que la representa como satánica y del que la entroniza como angelical, es el de la mujer humanizada, una mujer que no es ángel ni demonio, que no es el mal puro encarnado o la excelsa representante del bien, sino que es simple y llanamente un ser humano; una mujer que “humana, demasiado humana” alcanza las realizaciones que le posibilita su historia personal y el contexto social y cultural en el que la lleva a cabo; una mujer que, como cualquier mortal humano, conjuga logros y faltas, aciertos y errores, virtudes y defectos, conocimientos e ignorancias, sentimientos e indiferencias, sensibilidades y frialdades, posturas racionales e irracionales, expresiones del bien y materializaciones

del mal, elevados ideales y mezquinas aspiraciones, acciones encomiables y otras rechazables, agenciamientos de la veracidad y otros del encubrimiento, actos valientes y asaltos de cobardía, posturas altruistas y actitudes egoístas, días dichosos y momentos de desdicha, éxitos consumados y fracasos padecidos, rasgos admirables y otros censurables, expresiones de firmeza y manifestaciones de endeblez, riesgos asumidos y temores paralizantes, goces desmesurados y vivencias anestésicas, en fin (bastante larga podría ser la lista), una mujer que, ni todo satánica ni todo angelical, puede constituirse, ofreciéndose las condiciones necesarias para ello, en un ser que despliega de manera compleja su existencia y en los términos que caracterizan a lo humano: la contradicción, el desgarramiento de cualquier hipotética unidad.

Ni ángel ni satán, la mujer humanizada es el novísimo paradigma que la modernidad tardía entrega como fruto suyo en el largo y las más de las veces penoso camino que ha seguido la historia de la mujer. Pero es menester señalar que en el presente estos tres paradigmas coexisten, aunque el tercero delinee un horizonte ya irrenunciable con respecto al futuro y apunta a disolver los dos primeros. Si la mujer satanizada, como concepción dominante, existió durante más de dos milenios (pese a que los griegos y los romanos no tenían la figura mítica de Satanás, propia del cristianismo, ellos a su manera construyeron la representación

de la mujer como peligro y amenaza para la depurada imagen de sí que cultivaba el hombre), si la mujer angelical, “ángel del hogar”, fue la imagen gobernante más o menos desde fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX (aunque en este lapso se mantenía al trasluz la otra idea, la de la mujer como emisaria del mal), desde el comienzo de la segunda mitad del siglo pasado y con una velocidad vertiginosa, cobró expresión el modelo de la mujer humanizada. Estrictamente hablando, en nuestros días conviven los tres paradigmas, más aún, se podría decir que los dos primeros todavía gozan de plena acogida en el imaginario de muchísimas personas (mujeres incluidas), mientras que el tercero apenas está encarnado por una “élite cultural”, compuesta tanto por mujeres como por hombres, que asumen en sus concepciones y en sus prácticas la condición de igualdad entre los géneros. El asunto es que esta “élite cultural” que concreta una posición desde donde la mujer no es vista ni como degradada ni como idealizada, sino como un humano más que se desenvuelve entre humanos, ha establecido un “punto de no retorno” que permite avizorar un proceso de reconfiguración de la mentalidad que a mediano plazo minimizará la existencia de los dos primeros paradigmas.

Asistimos en nuestros días a un quiebre histórico fundamental en la historia de las mujeres, a una transformación que comienza a dejar atrás a la mujer

denigrada como a la mujer idealizada, para emplazar una imagen ponderada de ella, una representación que la asume como ser autónomo que está llamado a hacerse cargo de su propia existencia, transformación que, hay que reconocerlo, acarrea nuevas dificultades en las relaciones entre los géneros. No obstante, decir “dificultades” no es advertir algo negativo, sino hacer consciente el reto de implementar las debidas modificaciones que reclama el vínculo del hombre con esta nueva mujer que ha comenzado a cobrar existencia. Un ejemplo: las relaciones de pareja deben replantearse en función de una mujer que ya no acepta ser súbdita ni vasalla del hombre (o de otra mujer), que ya no hipoteca su destino por halagos y obsequios, que no se resigna tampoco a ser un simple adorno del otro, que reclama lugar y reconocimiento para su deseo, su pensamiento y su palabra, al igual que para su interés, su decisión y su voluntad. Por eso, por más repetido que sea, no puede dejar de decirse que hoy las relaciones de pareja que incluyen una mujer deben contar con aquello que en general debe contar cualquier relación humana de nuestros días: el diálogo y la concertación entre seres que mutuamente saben respetar sus respectivas singularidades y sus propios derechos, sin pretender que el destino de la mujer sea estar a la sombra del hombre o que su identidad le sea conferida por la compañía de éste. Quien quiera establecer una relación

amorosa, amistosa o ciudadana con ésta mujer humanizada, debe aprender a tomarla como un par en todos los planos de la vida y debe aprestarse a un vínculo o a un trato en el que la dignidad de ella, esto es, la valoración y el aprecio de sí, es un principio ético que está fuera de discusión.

La mujer humanizada es, a su vez, un ser complejo que al hacerse cargo de sí misma y de su propio destino opta por direcciones en su vida en las que hace prevalecer su propia singularidad, incluso frente a las opciones de otras mujeres tan autónomas como ella. A este respecto, la relación que ella guarda con el sentimiento amoroso bien nos puede servir de ejemplo para ilustrar que esta mujer emergente en nuestros días, la del tercer paradigma, resuelve su existencia contando con su subjetividad. Lo que quiero decir, trayendo a guisa de ejemplo el asunto de la relación con el amor, es que hay varias formas de ser mujer humanizada, en función del lugar subjetivo que se le da a este sentimiento. Pero antes de proceder a describir los diversos lugares desde los cuales esta nueva mujer se relaciona con el amor, quiero justificar la elección de este ejemplo aduciendo para ello que en los dos paradigmas anteriores la mujer había sido considerada o como emblema de la sexualidad desafortada —en el caso de la mujer satanizada— o como emblema del amor puro —en el caso de la mujer angelical—, reduciéndola o a una sexualidad en bruto,

presta a desatarse sin reatos y sin más límites que los del goce al cual precipita, o un amor impoluto, sin tacha de carnalidad alguna; paradigmas que nos ofrecen una mujer-exclusiva-sexualidad o una mujer-puro-amor, frente a los cuales se erigirá el nuevo paradigma en el que la subjetividad cobrará el derecho a articular de forma propia el ternario mujer-amor-sexualidad, sin que se pueda prescribir y menos imponer una modalidad única en las relaciones de la mujer con el cuerpo y con el sentimiento.

En nuestra época y con respecto al amor las mujeres no adoptan una posición única, no existiendo, en consecuencia, ninguna que pueda fungir como “normal” y frente a la cual otras serían inválidas. Para ser mujer hoy no se impone acatar una forma única de encarar el amor, siendo posible que ante este sentimiento las mujeres concreten realizaciones muy diversas. Estamos lejos del régimen amoroso que, por ejemplo, se instauró en la sociedad occidental a partir de fines del siglo XVIII, el cual estipulaba, como lo he mencionado en este escrito, que una mujer sólo lograría su cabal realización si encontraba el caballero de sus sueños, si resolvía ese amor en el matrimonio y si derivaba de éste su descendencia. Por oposición, una mujer que no pudiera encontrar a un hombre para amar y ser amada por él o que no pudiera llevar ese amor al lazo conyugal o que no obtuviera de éste el fruto que son los hijos, sería

una mujer trunca, incompleta y marginada en tanto no estaba a la altura del ideal que para entonces era definidor de la mujer.

Hoy por hoy frente al amor se configuran dos grandes grupos de mujeres: las que no cuentan con el amor como ideal para sí y las que hacen del amor un ideal suyo. Las primeras son mujeres que no integran el amor por una pareja en el proyecto de su existencia ni lo asumen como un elemento central de sus vidas, teniéndolas sin cuidado este sentimiento. Que estas mujeres construyan su destino sin darle cabida al amor por una pareja no significa que sufran una atrofia o padezcan de una anomalía, mucho menos que estén cruzadas por una patología, sino que han privilegiado otras formas de la realización y de la afirmación de sí. Aplicadas a tareas productivas —materiales o intelectuales—, privilegiando vínculos amistosos o sociales, forjando su identidad en el obrar significativo y público que despliegan, dándole cabida a la sexualidad según una ética que no la rige ni el amor a una pareja ni, mucho menos, el lazo matrimonial (siendo también posible y para nada anómalo, que el erotismo no juegue un papel preponderante o, incluso, que no tenga lugar alguno en el ejercicio de su vida), son mujeres que han encontrado o forjado otros caminos que no los amorosos para su dicha de vivir, recordándonos así que no es cierto lo que proclaman algunas psicologías

y predicán muchos religiosos respecto a que el amor de pareja es imprescindible para llevar a cabo una buena vida.

Las mujeres que no cuentan con el amor como ideal suyo nos ratifican que la vida humana puede hacerse de maneras muy diversas, que no hay ninguna forma que obligue a todos y que bien puede realizarse una existencia cargada de valor y significación sin acogerse a patrones dominantes. Estas mujeres pueden decidir desde su juventud que el amor de pareja no es consustancial a su realización ontológica o pueden derivar a esta decisión en edades más avanzadas, en gracia a que los caminos que han ensayado en el amor no satisficieron sus mejores expectativas de dicha. Pero, como en muchos otros campos de la vida, cerrar el capítulo del amor y pasar página hacia otros dominios que se comienzan a experimentar como más valiosos y gratificantes es una opción que no se puede descalificar aduciendo incapacidad ni impotencia, pues también con el amor puede suceder que llegue el momento en el que alguien clarifique y acepte que sus mejores formas de goces no pasan por el vínculo con una pareja y que es en otros frentes de donde deriva sus más altas y valoradas realizaciones. Por poner un ejemplo a este respecto: hubo un momento en el que Marcel Proust prefirió entregarse de lleno a la escritura de *En busca del tiempo perdido* antes que seguir en sus aventuras galantes

y sexuales que durante buena parte de su vida habían ganado su preocupación y su tiempo. Sólo desde una mente muy estrecha se podría descalificar la opción creadora de Proust señalándolo de “frustrado” porque en lugar de haberse entregado a esas maravillosas tres mil quinientas páginas que fueron su dicha —y que son la nuestra— no se aplicó a privilegiar la pareja amorosa en su proyecto vital. Pero que ejemplifique con Proust no quiere decir que sólo por la creación intelectual pueda ser abandonado el ideal de la pareja amorosa, pues otras vías menos sublimes y más prosaicas también pueden deparar la materialización de una existencia gratificante y dotada de sentido, sin que sea menester el amor con otro. No contar con el ideal amoroso para acometer la realización de la vida es una opción, hoy por hoy, tan válida como la de quienes consideran que el amor de pareja es imprescindible en sus destinos, en todo caso, es una decisión no objetable por principio y que perfectamente puede regir el camino de aquellos seres humanos que asumen que otras cosas les atraen y significan más y mejor.

Hablé de otro grupo de mujeres: las que hacen del amor un ideal suyo. Son aquellas que cuentan con este sentimiento como un elemento fundamental de su existencia y para quienes fracasar en este ámbito es algo catastrófico, o casi, respecto de su destino. Cabe recordar que el amor por otro puede asumir a

éste como un objeto sobre el que se focaliza la pasión, suscitando en el amante el deseo de ser; la pasión amorosa desata nuevos procesos de identificación y transformación. No obstante, hay una modalidad del amor que hace imprescindible al amado ya no porque moviliza al amante en el orden de su ser, sino porque le depara seguridad y compañía. En otros términos, un ser humano se puede ligar amorosamente a otro o por la conmoción que éste le produce o por el acompañamiento que le ofrece. Usada indiscriminadamente, la palabra amor señala, sin embargo, dos sentidos distintos: el que está centrado en el deseo y conduce a la apertura del ser y el que está regido por esa metáfora de la muerte que es la soledad y lleva a la búsqueda de la compañía protectora. El amor puede ser la atracción profunda y conmovedora generada por un objeto que desata toda la potencia y el *deseo* o puede ser el requerimiento de la cercanía de una persona cuya presencia se reclama como *necesidad*. Nos podemos unir a otro, incluso inextricablemente, o porque lo deseamos, siendo por tanto expresión del fervor de la vida, o porque lo necesitamos habida cuenta de la angustia que nos produce la muerte que siempre nos acecha.

Pues bien, las mujeres que en nuestro tiempo no se pueden concebir a sí mismas sin contar con el amor, se reparten entre las que lo buscan en su versión de protección y compañía y las que se acogen a él en la

forma de la pasión. Las mujeres que no pueden vivir sin el amor y lo materializan como compañía, buscan principalmente tener a otro a quien proteger y por quien ser protegidas. Su disposición al emparejamiento gira en torno al amparo y al cuidado, pues su angustia no es la que sostiene un anhelo—de—ser, sino la que proviene de su verdad de ser—para—la—muerte. Por eso no es inusual que la mujer que se empareja por necesidad de compañía, tienda a llevar a su amado (sea un hombre o sea otra mujer) al estatuto de niño a quien cuida maternalmente, demandando de él, al tiempo, atención materna. El ánimo protector, además, la determina a querer perpetuar a sus hijos en ese lugar, a hacer de ellos niños para siempre. Las mujeres que apuestan por el amor bajo la faz de la compañía, no piden ni esperan nada conmovedor ni emocionante de la relación con su pareja, no demandan de ésta ningún papel resignificador, desalojando del vínculo con ella la experiencia de la conversación. Para estas mujeres la palabra se agota en la información, la palabra que re—crea e interroga al ser no tiene cabida.

Las mujeres requeridas del amor y entregadas a la versión compañeril de éste son proclives a pagar el precio de la monotonía y el aburrimiento; suponen, además, que el otro, del que buscan garantizar su presencia, las rescatará de la soledad y las protegerá de los peligros que las rodean. Estas mujeres ven su destino

en ser esposas y madres, convirtiéndose en muchos casos en las defensoras contemporáneas de la institución matrimonial y de la familia nuclear, en tanto una y otra se les presenta como promesa de seguridad y estabilidad. Estas mujeres —sin ser como las del siglo XIX o primera mitad del XX que vivían y morían sumergidas en el hogar— siguen teniendo éste como centro de gravedad y, por tanto, aunque se haya habilitado para ellas el afuera y otros trabajos diferentes al doméstico, no se desligan de las funciones tradicionales de madre y esposa, prefiriendo multiplicar desmedidamente su tiempo y esfuerzos. Desplazándose del hogar al trabajo y de éste a aquél, sin más relaciones humanas que las familiares y laborales, son por lo general mujeres sin ciudad y sin mundo, sin socializaciones ni ejercicios ciudadanos. Tal situación responde peligrosamente a los requerimientos de consumo y seguridad que hace esta época, pues refrendar la familia como valor supremo o exclusivo es olvidar el ámbito de lo público (en sus dimensiones social, cultural y política) que reclama de nuestro entendimiento, crítica y participación. Si no se tiene ciudad, si se abdica de participar en la sociedad, sólo queda la ilusión de la seguridad del hogar y el entretenimiento y consumo como únicas formas de la vida.

Pero entre las mujeres que cuentan con el amor como un valor crucial en su existencia, están también las que no apuestan por él como anhelo de una com-

pañía, sino como la fuerza impactante de una pasión; apuesta esta última de jugadora arriesgada. El amor como expresión pasional es un poder perturbador y conmovedor, es salir de sí arrebatado por un objeto que encontramos en el mundo en forma de persona y que es, al tiempo, lo que uno es y lo que uno no es pero quisiera ser; por lo cual en el amor pasional un objeto es aprobación y crisis de la identidad. El amado del amor pasional, a diferencia de la calma que depara el amado del amor compañeril, ofrece el júbilo de reconocernos en lo que somos y el desasosiego de lanzarnos a ser lo que estamos llamados a ser o al riesgo de entregarnos a poderosas pulsiones subterráneas que nos habitan. En este sentido, las mujeres que cuentan con el amor en su versión pasional son aquellas que no le demandan al sentimiento calma y armonía, que no soportan inscribirlo en la monotonía y el tedio, esperando más bien de él que sea una fuerza capaz de llevarlas a la altura exacta de sus posibilidades, sin importar —ahí están Emma Bovary, madame Renal y Ana Karenina, entre otras, para recordárnoslo— la “locura” que apareje las contravenciones al orden y la moral prevalecientes. El amor apasionado singulariza radicalmente a la mujer que así ama y la hace indócil frente a los dispositivos de regulación y control. Estar loca de amor no quiere decir que una mujer carezca de sensatez y sentido para su vida, sólo quiere decir que no asume pasivamente lo

que el mundo de convenciones y costumbres, de prescripciones morales y sociales le quiere imponer para mantenerla en el cauce “correcto”. Por eso las mujeres que tienen el valor de amar con pasión no son por lo general bien vistas, pues traen consigo peligrosos cuestionamientos a la normalidad establecida y exponen una insumisión por lo menos preocupante para el orden vigente. Una amante apasionada es un ser peligroso por su fuerza desordenadora, para bien o para mal, de las formas comunes y establecidas.

En este análisis de “muñecas rusas”, es decir, de encontrar en cada elemento una nueva subdivisión, quiero señalar que las mujeres del amor apasionado, esas que no le piden al amor certezas de seguridad y protección, o que, en todo caso, no es esto lo que principalmente las anima, pueden encarar la pasión bajo dos formas diferentes: el amor romántico y el amor no-todo. Bajo la égida del ideal romántico, el amor apasionado lleva consigo, sin percatarse de ello, el veneno que lo aniquilará, pues este ideal, heredero moderno del mito de Aristófanes en *El Banquete*, el inmortal diálogo de Platón, postula un ser en falta dispuesto a abrirse a un otro, y sólo a un otro, que configura la “mitad” faltante para rehacer la unidad imaginaria en la que el sujeto era plenitud y totalidad. El amor romántico es una invitación a salir de sí rumbo a ese otro que funge como complemento, reencontrando en el abrazo

del amado la unidad perdida y experimentando en el encuentro con éste no sólo la plenitud sin tacha sino la armonía plenamente lograda. El amor romántico es la ilusión de encontrar en otro lo que nos falta y es el subsecuente proceso de desapasionamiento que se inicia cuando se cree haber hallado eso que faltaba. El modelo romántico de la pasión amorosa traiciona a ésta al prometerle que hay un puerto de llegada donde aguardan el estado de completud y la felicidad absoluta. La entrega de la pasión a la visión romántica arrastra consigo otro peligro: si amar es encontrar a un otro que representa lo que nos falta, entonces, tras hallar eso que nos faltaba, el mundo restante sobra pues ya el todo está consumado en la unión con dicho objeto, consumación que inevitablemente lanza la siguiente pregunta: ¿qué seguir haciendo con el amado, fuera de una contemplación extática y a la larga monótona, si ya ninguna falta atraviesa el ser?

Si ya el ideal del amor romántico, con su ilusoria promesa de plenitud y suficiencia a partir del encuentro con la “mitad perdida”, produce la problemática consecuencia de cerrar el mundo sobre la pareja, desvirtuando o llevando a los demás a un plano secundario, el problema se acentúa cuando los amantes encauzan su amor hacia el matrimonio, tal como se ha promovido en la mentalidad occidental desde el siglo XIX cuando empezó a considerarse y a tomarse

de manera generalizada —cosa que no había sucedido en épocas anteriores— que el ineluctable destino del verdadero amor era la pareja conyugal y conviviente y, a la inversa, que al matrimonio sólo lo legitimaba y autorizaba el amor. El problema no tarda en presentarse al constatar en la vida cotidiana que la naturaleza de un sentimiento como el amor apasionado no encuentra los términos para su renovación en las lógicas de poder y control que constituye el dispositivo conyugal. La rutina y la seguridad que se desprenden de éste le trazan a la pasión amorosa el triste destino de su desaparición, emergiendo, en consecuencia, en cada uno de los amantes una relativa desvalorización hacia el otro y una elevación de los hijos al primer plano; los afectos y su importancia se desplazan, pues, desde la pareja hacia los nuevos objetos: los hijos. Así pues, se comienza amando, se prosigue al vínculo matrimonial y se termina considerando que los hijos son lo más importante de la vida, exaltándose de esta manera el valor de la familia y llevando a los emparejados a situarse cada vez más en los lugares de padre o madre y menos en el de amantes. El amor romántico (el que asume que la pareja es todo), enmarcado en el matrimonio, concluye desangrando la pasión y derivando, en el mejor de los casos, a un amor compañeril. En todo vínculo conyugal, si es que las cosas no fueron a peor, yacen las cenizas de un amor apasionado.

Pero en nuestros días, así sea como expresión minoritaria, ha hecho aparición otro tipo de mujer: la que acoge al amor de manera apasionada pero lo inscribe en su vida como no-todo. En esta expresión del amor encontramos mujeres que se plantean algo muy difícil: conjugar, sin detrimento de ninguna parte, el amor apasionado y la realización de las singularidades subjetivas de cada uno de los amantes; que el lugar y reconocimiento dados a las singularidades no nieguen la posibilidad de la pareja, pero que la pareja no devore a las singularidades. Para estas mujeres es posible que el amor permita, con seriedad y compromiso, hacer una historia con otro, pero la materialización de ésta no puede estar en detrimento de la diferencia y del ejercicio de la individualidad de cada uno de los amantes; con atrevimiento asumen que amor no destina a hacer con el otro un gran “Uno”, no es un encuentro de complementarios que logran establecer una unidad total y volcada sobre sí misma, unidad que no requeriría de nada ni de nadie más para alcanzar una condición dichosa. Estas mujeres no se reconocen, tal cual, en el discurso de Aristófanes, pues ellas no están en pos de la mitad que han perdido, pues aceptan que nadie resolverá la falta que las constituye y en lugar de pretender superarla, la preservan para hacer algo con ella, para convertirla en la fuerza creadora de su historia de amor y de su destino existencial. En este sentido, no

sueñan con un amor quieto y seguro sino que valoran un sentimiento inquietante y capaz de promover una relativa incertidumbre, pues aceptan que jamás el objeto amado estará garantizado y que su presencia sólo puede provenir de la capacidad de seducirlo, esto es, de la capacidad de suscitar el deseo en él.

En la pasión amorosa no—todo se acepta que el encuentro como plenitud y complementariedad es imposible y que la falta, al igual que la diferencia, siempre estarán presentes, siendo menester contar con ellas y valorarlas como instancias dinamizadoras y renovadoras del asombro y la creatividad entre los amantes. Las mujeres del amor apasionado no—todo apuestan por un amor decidido y comprometido pero, al mismo tiempo, por un amor entre iguales y que no menoscabe la libertad individual de los amantes, pues saben que ningún encuentro puede darse como una superposición de existencias y que siempre pervivirá la necesidad y el deseo de realizaciones propias que reclaman tiempos, espacios y relaciones con otros seres humanos por fuera del vínculo con el amado. En pocas palabras ni el mundo, ni la existencia personal, ni el ser propio terminan en la figura de aquel a quien se ama con fervor y decisión. Las mujeres del amor no—todo saben que están ante el amor más difícil de todos, porque es el amor que debe estar a la altura de saber encontrarse con el otro para hacer algo en común, algo que va tejiendo una

historia compartida, pero sin negar la posibilidad de la distancia, la separación y la diferencia, tan necesarias para que los amantes no dejen de reconocer y cultivar la singularidad que los constituye. Un amor de esta índole está constituido y sostenido por dos singularidades que se abrazan sin dejar de ser singularidades; es un amor que reclama un tipo de amantes que no pretenden el monopolio sobre el afecto y la existencia del amado, pues reconocen que nadie es todo, que nadie es en sí el sentido de la vida, y que el amado, por tanto, lo único que puede ser es un punto de apoyo y de dinamización del contenido que el amante con su obrar le da a su propia existencia. Amar a alguien en esta perspectiva no es asignarle el imposible compromiso de ser nuestro sentido de la vida, sino que es tomarlo como un punto de referencia fundamental en la tarea de dotar a la vida propia de una significación que la realice y la gratifique.

Las mujeres apasionadas que aman al otro desde el registro del no-todo, son las que sostienen el vínculo con su amado en función de un valor fundamental e innegociable: la libertad. Un sentimiento de estas características exige para su trámite y elaboración otras concepciones y otra lógica sobre el espacio, el tiempo y las prácticas en la pareja. Así como Virginia Woolf dice que la autonomía creadora de una mujer requiere de una “habitación propia”, podemos parodiarla diciendo que la independencia singularizadora de cada uno

de los amantes reclama su “casa propia” y su “tiempo propio”, de igual manera sus “relaciones propias”, con el fin de garantizar, por un lado, la siempre necesaria soledad (ese potente recogimiento sobre sí), y, por otro, los encuentros productivos y significativos con otros seres que llegan como amigos o conciudadanos y que propician el enriquecimiento de sí y la “cosecha de miel” que acompañarán a los amantes en su reencontro. Si bien las mujeres del amor no—todo siguen siendo pocas, constituyen, hoy por hoy, en el dominio del amor y más allá de éste, un innovador paradigma que coexiste con otros, confeccionándose así un abanico de posibilidades, ninguna por principio inválida, y ante las cuales cada mujer debe decidir, sopesando qué gana y qué pierde en cada caso y, ojalá, optando por una que le permita estar a la altura de sus capacidades y que le signifique la mejor aventura y realización posible para su ser.

**DIÁLOGO ENTRE RAZÓN Y FE. A PROPÓSITO
DE LA *IDEOLOGÍA DE GÉNERO***

Juan David Gómez

Miembro del Centro de Estudios Estanislao Zuleta

La relación entre razón y fe ha sido desde siempre áspera. Algunos religiosos insisten en que en el corazón de los conceptos de *bueno* y *malo* se encuentra la voluntad divina, por lo que una persona por más racional que sea, si carece de fe no podría comprender en último término la dimensión de éstos. Por otro lado, muchos ateos que se jactan de racionales miran, a veces con desprecio, a veces con lástima, a quienes asumen su existencia de manera religiosa. Ante la ausencia del reconocimiento del otro como un interlocutor válido los argumentos de uno y otro lado van siempre a dar al mismo vertedero. Por este motivo el diálogo, como construcción mancomunada de las partes, queda generalmente en deuda. Y no es para menos, tan lejos está de la palabra quien considera al otro ajeno a toda verdad como quien le impone su verdad sin más criterio que su certidumbre.

El diálogo entre razón y fe sólo será posible una vez superado el esquematismo que ubica al dogmatismo del lado exclusivo del religioso y el racionalismo del lado del ateo. Así presentado el problema se olvida el potencial emancipador de la religión y el entrelazamiento histórico entre ciencia e ideología. Según mi

modo de ver, es necesario asumir el diálogo desde un enfoque diferente a éste. En primera instancia hay que superar la idea de que los dos términos del diálogo corresponden a esferas aisladas la una de la otra. Lo contrario de la razón no es la fe sino el dogmatismo, motivo por el cual, resultan igual de lejanos a la razón un ateo como un religioso cuando el único criterio que tienen a su favor es el de la fuerza de su sentimiento. El enfoque que propongo no entiende de manera disyuntiva la razón y la fe a la manera de dos caminos que nunca se tocan, sino que trata de destacar en el mismo camino de la fe el elemento racional. Esto a fin de proveer una clave interpretativa que permita al cristiano leer bajo lentes renovados la situación de una persona no heterosexual sin necesidad de renegar de su fe.

Quizás algún cristiano pueda encontrar ofensivo que un hombre escéptico en cuestiones religiosas como yo pretenda ofrecerle una perspectiva para llevar su vida práctica. En una situación como ésta Albert Camus denunció desde su ateísmo esa actitud de algunos hombres ateos que se arrogan el derecho de decirle a los cristianos cómo han de vivir, actitud a la que denominó *fariseísmo laico*:

Llamo fariseo laico a quien finge creer que el cristianismo es cosa fácil y aparenta exigir del cristiano, en

nombre de un cristianismo visto desde fuera, más de lo que se exige a sí mismo. Creo, efectivamente, que el cristianismo tiene muchas obligaciones, pero no corresponde a quien las rechaza recordárselas al que las acepta. Si alguien puede exigir algo del cristianismo es otro cristiano¹.

Me considero en total acuerdo con Camus y quisiera contestar a esta posible objeción diciendo que sinceramente no creo caer en ese fariseísmo laico, por lo que he de aclarar a quien albergue la sospecha que lo que intento entregar al cristiano lejos está de pretender tener la última palabra; al contrario, aspira a la apertura de palabras nuevas. Me interesa contribuir a la conversación, no a engrosar la lista de respuestas escuetas que con un imperativo dan por resuelto el problema cuando en realidad evaden su complejidad. He de decir también que si por momentos mi argumentación se sale de la cordialidad hermenéutica y asume el tono de un imperativo, no se debe esto a que me crea con el derecho de decirle a un cristiano cómo ha de vivir cuando no participo del cristianismo, sino a que me siento en el pleno derecho de argumentárselo a un ser humano en tanto participo de la humanidad; así las cosas, mis exigencias se harán no desde

¹ CAMUS, Albert. *El no creyente y los cristianos*. En: Moral y política. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 113.

un horizonte teísta sino humanista. Esto otra vez en la línea del planteamiento de Camus: “La conclusión es que si yo me permito, al final de esta conferencia, reclamar de ustedes algunos deberes, no podrá tratarse más que de deberes que se deben exigir a todos los hombres en la actualidad, sean cristianos o no”².

Quisiera aclarar también en qué sentido estoy usando el concepto de *diálogo* para evitar algunas confusiones. Se suele pensar que el diálogo es un mecanismo que, en términos ideales, busca llevar a las partes involucradas a una misma posición. Me declaro enemigo de esta idea de diálogo, no creo que sea posible ni deseable una identidad final de posturas. La riqueza del diálogo está, según creo, precisamente en que permite la vehiculación de las diferencias de manera democrática. Esto nos puede llevar al otro extremo de la confusión: el de aquellos que dicen que cada cual tiene su visión de la realidad, que la nuestra no tiene por qué ser ni mejor ni peor y que lo único que nos queda es *tolerar* todo en cuanto existe. Lejos de mí se encuentra reivindicar esa lastimera concepción de la tolerancia que nos obliga a anular cualquier criterio para juzgar visiones de mundo distintas a la nuestra. Estoy convencido de que la verdadera tolerancia pasa por la crítica de quien piensa diferente y que, por contradictorio que parezca,

² *Ibidem.*

es la que no tolera al intolerante. Sólo es posible el diálogo entre aquellos que en lugar de anular sus criterios, los cualifican y que en lugar de buscar una identidad de posturas, construyen un marco común que les permita tramitar sus diferencias de manera eficiente —así sus diferencias sólo puedan expresarse en el plano de las ideas mientras en el plano personal exista una profunda apatía. No me interesa pues que el cristiano piense como yo pienso en último término: no pretendo que el cristiano deje de ser cristiano para que entienda mis argumentos, ni estoy dispuesto a aceptar que se me exija abandonar mi escepticismo religioso para compartir una idea con un cristiano. También en este respecto me identifico con las palabras de Camus:

No trataré de modificar nada de lo que pienso, ni nada de lo que ustedes piensan (al menos lo que creo que piensan) con el fin de ofrecer una conciliación que nos resulte agradable a todos. Al contrario, lo que deseo decirles hoy es que el mundo necesita el verdadero diálogo, que lo opuesto al diálogo es tanto la mentira como el silencio y que el diálogo sólo es posible entre personas que se mantienen en lo que son y dicen la verdad. Esto equivale a afirmar que el mundo de hoy necesita cristianos que continúen siendo cristianos. El otro día, en la Sorbona, dirigiéndose a un conferencista marxista, un sacerdote católico decía al público que él también era anticlerical. ¡Pues bien!, no me gustan los

sacerdotes anticlericales, como tampoco las filosofías que se avergüenzan de sí mismas. No trataré, pues, por mi parte, de hacerme el cristiano ante ustedes³.

No es por falta de madurez que dos contrarios se citan a diálogo, todo lo contrario: una sociedad verdaderamente democrática es aquella que sabe tramitar sus conflictos dialógicamente⁴. Aquellos que no tienen oídos para el diálogo se encuentran en una penosa situación, pero aquellos que a más de no tener oídos, se articulan políticamente en contra del diálogo son una verdadera amenaza para la democracia. Me refiero muy específicamente a esos personajes que se valen de un discurso cristiano para satanizar todo en cuanto cues-

³ *Ibid.*, p. 114.

⁴ Al respecto argumenta Estanislao Zuleta: “Si alguien me objetara que el reconocimiento de los conflictos y las diferencias, de su inevitabilidad y su conveniencia, arriesgaría paralizar en nosotros la decisión y el entusiasmo en la lucha por una sociedad más justa, organizada y racional, yo le replicaría que para mí una sociedad mejor es una sociedad capaz de tener mejores conflictos. De reconocerlos y de contenerlos. De vivir no a pesar de ellos, sino productiva e inteligentemente en ellos. Que sólo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra, maduro para el conflicto es un pueblo maduro para la paz. (ZULETA, Estanislao. *Sobre la guerra*. En: *Elogio a la dificultad y otros ensayos*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2007, pp. 57–58).

tionese sus intereses particulares, pero que no tienen ningún escrúpulo en desautorizar al mismo papa si es necesario⁵. Ante este caso los argumentos y hasta el tono deben ser otros: no se argumenta ya para *convencer* sino para *refutar*.

Es a aquellos cristianos que no encuentran suficientes los argumentos que cierta interpretación del cristianismo les entrega para condenar a personas no heterosexuales y que a falta de otra explicación terminan por aceptar las falacias de los conservadores a quienes deseo poner en consideración mis argumentos. Trataré de presentarles mis ideas presuponiendo su intención de escucharlas para luego defenderlas ante los argumentos más reiterados de los conservadores que estarían en contra de lo que pienso.

En situaciones de argumentación ética la figura de un dios que determina lo bueno y lo malo es ineludible.

⁵ Tal es el caso de José Galat, representante de un importante sector del Partido Conservador y fundador del canal religioso *Teleamiga*, quien luego de que el Papa Francisco declarara su apoyo a los Diálogos de Paz en Colombia, inició un sistemático desprestigio contra éste, esgrimiendo juicios que van desde el cuestionamiento a la legitimidad de su elección hasta la identificación de su persona con el *Anticristo*.

Mucha gente concibe de manera tan estrecha la relación entre ética y religión que desvincular la primera de la segunda le resulta prácticamente imposible; no les cabe en la cabeza que nociones como bueno y malo puedan siquiera existir al margen de una divinidad, motivo por el cual escuchar un discurso ético marcadamente secular les genera no pocas angustias y hasta les lleva a hacer suyo el juicio de Iván Karamazov “Si Dios no existiera todo estaría perdido”.

Muchos filósofos han sido conscientes de la necesidad de reflexionar esta angustia suscitada por el estrecho vínculo entre lo bueno y los designios divinos. El problema es formulado de manera clara y precisa por Platón en el diálogo *Eutifrón*, cuando pone en boca de Sócrates la pregunta: “¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?”⁶. La sencillez de este cuestionamiento contrasta con la complejidad del problema que permite resolver. Si seguimos la argumentación nos daremos cuenta de que no sólo es posible que lo bueno y lo malo existan al margen del mandato de los dioses, sino también que es necesario mantener separadas estas dos esferas y, aún más, que tanto un creyente como un no creyente estaremos de acuerdo en la necesidad de tal

⁶ PLATÓN. *Eutifrón*. En: Diálogos I. Madrid: Gredos, 1985, p. 231.

separación. El argumento podría desarrollarse de la siguiente manera:

Existe un vínculo indiscutible entre las cosas buenas y las cosas que Dios ordena. Hay que preguntarse entonces por la *naturaleza* de este vínculo, cuál es la *causa* y cuál el *efecto*, con lo que tendremos dos posibilidades:

- a. *Dios es la causa* de que las cosas buenas (efecto) sean buenas, esto es: las cosas buenas son buenas *porque* Dios las ordena
- b. *Las cosas buenas son la causa* de la orden de Dios (efecto), esto es: Dios ordena las cosas buenas *porque* son buenas en sí mismas

¿Pueden las cosas buenas existir por sí mismas, más puntualmente, existir al margen del mandato de Dios? En esta cuestión se resume el asunto. Para una persona religiosa la idea de que Dios es la causa de todo resulta tentadora, por lo que podría juzgar como la opción más adecuada la que dice que las cosas buenas son buenas *porque* Dios las ordena y no porque en sí mismas sean buenas (opción *a*); pero la figura de Dios no sale muy bien librada si continuamos por esta vía. Pronto tendríamos que preguntarnos por los *criterios* que tiene Dios para elegir algo como bueno, y la respuesta sería: ninguno. ¿Por qué está prohibido matar? Porque Dios dice “no matarás”; bien, ¿y si hubiera dicho “mata”? Según esta lógica matar sería bueno y no matar malo. Una

objección del tipo “Pero eso no es algo que mandaría Dios” cae por su propio peso, porque presupone que matar es malo y que por tanto Dios no mandaría hacer tal cosa, pero esto es argumentar en la vía de la opción *b*; si nos mantenemos en la opción *a* tendremos que decir que perfectamente Dios pudo haber considerado bueno el matar y si lo consideró malo no lo hizo bajo ningún criterio previo. Indefectiblemente la opción *a* nos deja la consecuencia de que Dios es *arbitrario*, cosa inaceptable para una persona religiosa pues si Dios es *omnisapiente* no puede carecer de criterios a la hora de juzgar. Pero hay otra consecuencia igualmente inaceptable para un religioso: que la doctrina de la *bondad* de Dios terminaría en un sinsentido. Si Dios es arbitrario, si obra sin criterio alguno, tampoco habrá argumento para decir que es bueno pues ¿cómo habría de elegir Dios lo bueno si lo bueno y lo malo no existen cuando elige aún? Si Dios es arbitrario entonces no puede ser justo, más aún, si lo bueno y lo malo nace cuando Él elige entonces Él mismo no puede ser bueno antes de elegir. De hecho, si se lo mira con cuidado la afirmación “Dios es bueno” no parece decir mucho cuando se define lo bueno como lo que Dios aprueba: ¿qué puede querer decir que Dios es bueno?: ¿que Dios se aprueba a sí mismo?, ¿que Dios es ordenado por Dios? La bondad de Dios no parece pues gran cosa si definimos lo bueno como lo que Él aprueba o manda.

Muchos religiosos sensatos como Tomás de Aquino o Leibniz se han percatado de este hecho y razonablemente han optado por la otra vía. Éste último dice por ejemplo:

Además, al decir que las cosas no son buenas por ninguna regla de bondad, sino sólo por la voluntad de Dios, se destruye, a mi juicio, sin pensarlo, todo el amor de Dios y toda su gloria. Pues ¿por qué alabarlo de lo que ha hecho, si sería igualmente loable haciendo lo contrario? ¿Dónde estará su justicia y su sabiduría, si no queda más que cierto poder despótico, si la voluntad sustituye a la razón y si, según la definición de los tiranos, lo que complace al más poderoso es por eso mismo justo?⁷.

Así pues, si Dios es *omnisapiente* y *bondadoso*, no será arbitrario, y, por tanto, tendrá criterios para elegir. Tendremos entonces que Dios ordena las cosas buenas *porque* en sí mismas son buenas. Así las cosas, la opción más adecuada en términos lógicos sería la *b*. El hombre de fe encontrará por esta vía una grata solución, podrá decir por ejemplo: “matar es en sí mismo malo, y Dios, en su infinita sabiduría, conoce este hecho; como además de ser omnisapiente es bueno y ama a sus creaturas, les entrega el *No matarás* como una ley inviolable”. No es por

⁷ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, pp. 58–59.

falta de fe que un hombre como Immanuel Kant pretendió sacar la idea de Dios del centro de la moral y en su lugar poner a la *razón*. Kant, un cristiano muy devoto, sabía que no era la religión la que debía direccionar los actos morales sino la humanidad misma: quien necesite de Dios para rechazar el homicidio seguirá todavía una moral muy heterónoma, sólo conquistará la más elevada moral quien aborrezca el homicidio por sí mismo.

Es pues un error considerar desde un punto de vista religioso que lo bueno y lo malo están determinados por el mandato Divino. Es *la razón*, a fin de cuentas, la instancia que puede determinar qué es lo bueno y qué lo malo. Reconocer el lugar de la racionalidad en asuntos de fe no sólo es posible sino también necesario desde un punto de vista teísta: toda la obra de Tomás de Aquino es la apuesta por justificar la necesidad de la razón en el conocimiento divino, para el filósofo y santo desatender a la razón es desatender el mandato de Dios. Esto nos deja en una feliz conclusión: que creyentes y no creyentes podemos encontrarnos ahora en un suelo común y que el diálogo entre ambos es en teoría posible.

Pero a este optimismo teórico no le corresponde un optimismo práctico. En efecto, si bien no han faltado hombres y mujeres de fe empeñados en sustentar racio-

nalmente sus ideas, lo cierto es que la reflexión sobre el mandato Divino no ha sido asumida por el grueso de los creyentes. La ausencia de reflexión es uno de los peligros más graves de la humanidad; a ella se debe que del más sincero anhelo de justicia pueda derivar una situación injusta. Basta pensar, por ejemplo, en lo ingenua y peligrosa que resulta la posición de una persona que sienta la profunda necesidad de ser sincera en toda situación y que crea que con seguir fielmente a este impulso tenga garantizado que obrará siempre de la mejor manera. Si bien la sinceridad es una virtud socialmente valorada, no es difícil imaginar situaciones donde mentir sea moralmente necesario, como salvar la vida de un inocente o proteger la integridad psicológica de una persona vulnerable; en situaciones así ser sincero resulta ser la postura más injusta. Incorporar un valor a nuestra *conciencia moral* (lo que pensamos y sentimos en materia de moral) no nos exime de atender a la complejidad del contexto. El *No matarás* es un noble mandato del que nuestra conciencia se debe apropiarse, pero justificar la prolongación del sufrimiento del enfermo sin esperanza de cura que ruega por una muerte digna con base en aquél precepto redundante en la más cruel de las acciones.

En cuestiones de ética los sentimientos morales no pueden tener la última palabra, de hecho éstos suelen ser un obstáculo a la hora de juzgar. Si se mira con

atención se notará que los grandes progresos morales de la humanidad se han logrado no en virtud sino en contra de los sentimientos morales de la mayoría: si se hubiera dejado que los sentimientos morales de los norteamericanos de mediados del siglo pasado tuvieran la última palabra respecto a la igualdad de derechos entre negros y blancos, con toda seguridad los negros seguirían viviendo en una sociedad de segregación racial legal. No existe ningún argumento racional que demuestre que entre negros y blancos haya una diferencia en materia de estatus moral, así muchas personas piensen y sientan que los negros son personas de menor valía. La ética exige que cuestionemos nuestras certezas más enraizadas y nos invita a preguntarnos siempre ¿es esto bueno porque yo lo siento así o tengo argumentos objetivos para demostrar que en realidad es como lo pienso y siento?

Para muchos cristianos la sola invitación a cuestionar aquello que sienten es ya una afrenta, éste ha sido el motivo principal de la ausencia del diálogo entre razón y fe. La gente suele pasar de lo que dice la Biblia —o de lo que cree que dice— al enjuiciamiento moral sin mediar sus ideas por el tamiz de la razón. Pero precisamente por esta confianza en sus creencias no se da cuenta de la cantidad de dificultades prácticas que la palabra Divina acarrea para el mundo contemporáneo. De allí que muchos cristianos experimenten

una contradicción interna cuando en la Biblia encuentran expresiones como: “la mujer que haya concebido y dé a luz un hijo varón será impura siete días, será impura como en el tiempo de la menstruación” o “adquirirás tus esclavos y tus esclavas en las naciones circunvecinas; en ellas comprarás esclavos y esclavas”. Pocos cristianos en realidad creerían hoy que tienen el legítimo derecho a esclavizar a pueblos de otras religiones o que la mujer es un ser impuro por periodos relativos a la concepción, al parto y a la menstruación. El argumento de que la Biblia no puede ser leída de manera literal sale al paso. Paradójicamente una expresión del tipo “No te acostarás con un varón como quien se acuesta con una mujer, es cosa abominable” goza de una alta aceptación y argumentos como “es la palabra de Dios” o “lo dice la Biblia” suelen esgrimirse como férrea justificación. Quizá se sorprenda el lector al saber que esta última cita y las dos anteriores corresponden al mismo texto: el Levítico (la primera cita se encuentra en Lev. 12, 2, la segunda en Lev. 25, 44 y la tercera en Lev. 18, 22). Así las cosas, si el cristiano sensato juzga retrógradas ideas como la defensa de la esclavitud o el trato de la mujer como un ser cuya pureza está determinada por su organismo, deberá reconocer la necesidad de abrir la puerta de su conciencia moral para considerar obsoleta la condena a la homosexualidad.

Con todo y lo fastidioso que pueda resultar cuestionar las propias convicciones, es necesario hacerlo. Muchos cristianos entienden la invitación a cuestionar sus convicciones como la invitación a renunciar a su fe, por lo que prefieren abandonarse en la obediencia acrítica, pero hay que insistir en que la exigencia de reflexión no es algo que deba verse como algo ajeno a la fe. La máxima cristiana “la verdad os hará libres” (Jn. 8, 32) implica que la tradición no pueda ser puesta legítimamente por encima de la razón; “Jesús decía “yo soy la verdad” y no “yo soy la costumbre”, recuerda San Agustín”⁸.

Para justificar por qué la homosexualidad no tiene nada de aberrante y que es una elección tan legítima como la heterosexual —o como cualquier otra— es necesario entender primero por qué la tradición religiosa la consideró como una aberración todo este tiempo. Ya sabemos que no es suficiente con que lo diga la Biblia, debemos ir más allá de la sola enunciación y preguntarnos

⁸ SAN AGUSTÍN. *De Baptismo*, Libro 3. VI .9. Citado por: ABELARDO, Pedro. *Carta V*. En: JAKUBECKI, Natalia. *Cartas de Abelardo y Eloísa*. Buenos Aires: La parte maldita, 2013, p. 144.

por el *criterio* sobre el cual esta enunciación se encuentra erigida, pues si Dios no es arbitrario y siempre que juzga lo hace según un criterio, hemos de identificar este criterio para después juzgar la pertinencia de su actualidad. A mi modo de ver el criterio puede encontrarse en la misión que, según el Génesis, encomienda Dios a hombre y mujer recién los creó: “Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla; mandad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que reptá sobre la tierra” (Gén. 1, 28).

El libro del Génesis cuenta la historia de la creación Divina y la tarea al hombre asignada de *recrear* ésta con su palabra y su actividad. El pueblo de Dios estuvo atravesado por este mandato. De allí puede comprenderse la alta valoración que a la reproducción se le da en el texto sagrado: una descendencia numerosa era la más alta fortuna, mientras la infertilidad era considerada una desgracia. El matrimonio y la reproducción eran una necesidad para los hombres y mujeres de la época, por lo que la desobediencia al mandato era una costosa rareza.

Un caso puede resultar aquí ilustrativo: Onán, hijo de Judá (cuya historia se narra en Génesis 38, 4–10), fue castigado por Dios de una manera que hoy podríamos considerar severa a causa de desobedecer la misión de ser fecundo y multiplicarse. Considerando el sumo valor del matrimonio y la reproducción, el

pueblo de Israel incluyó en su sistema de leyes al *levirato*. Se trata de una ley que obliga a un hombre a dar hijos a su cuñada en caso de que su hermano (el esposo de la mujer) muera sin darle los suyos propios. Los hijos nacidos bajo levirato no serían del padre biológico sino del difunto, motivo por el cual éstos gozarían de la herencia del matrimonio del que por ley son producto (Cfr. Dt. 25, 5–10). Este era el caso en el que se encontraba Onán: su hermano mayor Er recién había muerto dejando a su esposa Tamar sin haber dado a luz. Onán, a quien no le gustaba la idea de que sus hijos no fueran *suyos*, “cuando se acercaba a la mujer de su hermano derramaba por tierra” (Gén. 38, 9). Es decir, como método anticonceptivo, Onán practicaba *coitus interruptus*; otra lectura dice que Onán se masturbaba previamente a tener relaciones sexuales con su cuñada para deshacerse de toda su fertilidad (de allí el término *onanismo* como sinónimo de *masturbación*); en cualquiera de los casos la falta era la misma: *la desobediencia al mandato Divino de aumentar la descendencia*. Como castigo Dios quitó la vida a Onán. Una lectura literal del pasaje podría llevarnos a confundir los motivos de la condena y decir, por ejemplo, que Dios castigó a Onán porque se masturbaba o porque practicaba un método anticonceptivo y que por esto estas prácticas son pecaminosas. Si tomamos el hecho en su complejidad nos daremos cuenta claramente de la superficialidad de esa lectura.

La masturbación y las prácticas anticonceptivas tienen algo en común con la homosexualidad: son prácticas sexuales no reproductivas. Es quizá este el motivo por el que el pueblo judeocristiano haya sido taxativo en su condena. De hecho toda práctica sexual que no tenga fines reproductivos y no se encuentre inscrita en la institución matrimonial ha sido de alguna manera rechazada por esta tradición —de allí que la normatividad religiosa respecto a la sexualidad haya llegado hasta a decretar lo que es y no es legítimo para los esposos en el lecho.

Si la moral es un asunto que debe pensarse contextualmente, la pregunta que cabría hacerse ahora es: ¿tiene algún sentido para nosotros aún el precepto *sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla*? En un planeta donde superamos ya los siete mil millones de habitantes, con países cuya sobrepoblación es tal que las políticas de control demográfico se cuentan entre las obligaciones de primer orden, donde además la lógica de lucro acelerado de nuestro sistema económico imperante nos ha llevado a consumir no ya los frutos de la naturaleza sino a la naturaleza misma, al punto de que tengamos hoy los humanos la deshonrosa responsabilidad de ser la causa de la sexta extinción masiva de especies animales de la tierra, dejando como legado un panorama apocalíptico a las generaciones que nos sucederán; en un planeta así, digo, ¿verdaderamente estamos obligados a multiplicarnos y

someter más la naturaleza? ¿No habremos alcanzado ya, por mucho, la negación histórica de aquel mandato Divino? ¿No podemos ponernos de acuerdo hoy, creyentes y no creyentes, en que nuestra época nos permite las condiciones materiales e intelectuales suficientes para elegir un modo de vida libre de este principio de explotación del hombre por la naturaleza y del hombre por el hombre? Y siendo esto así, ¿no somos acaso históricamente libres ya para elegir también el amor y la sexualidad que queremos, siendo la institución matrimonial y familiar tradicional una opción, pero no la única? Una exhortación de esta naturaleza podría parecer desproporcionada, pero lo cierto es que cada vez más cristianos y cristianas se avergüenzan menos del autoerotismo, de la sexualidad extramatrimonial, del uso de métodos anticonceptivos, de divorciarse, de convivir con una pareja sin casarse, de tener hijos en soltería, de emparejarse con alguien de su mismo sexo. No se trata de anular toda normatividad a nuestras prácticas amorosas y sexuales —como muchos conservadores lo quieren hacer ver—, sino de fundar una nueva normatividad, bajo criterios afines a nuestras realidades históricas.

Pero el argumento bíblico no es el único que se suele esgrimir para justificar la ilegitimidad moral de prácti-

cas amorosas y sexuales distintas a la *hetero*, existe un argumento más cuya buena fe resulta sospechosa. Muchos conservadores, ante la imposibilidad de justificar sus posturas religiosas en un escenario político laico, arguyen, como sacando un as bajo la manga, que sus argumentos se encuentran amparados por la objetividad de la ciencia; así en lugar de ser la voluntad Divina la que condena la sexualidad con fines no reproductivos, dicen que es la *naturaleza*. Esta estratagema argumentativa viola el principio de honestidad que debe estar a la base de cualquier conversación. Un diálogo logrado parte del supuesto de que los agentes involucrados obran de buena fe y que entregan mutuamente tanto palabra como oídos. La actitud dogmática en la conversación es aquella que es pletórica en su palabra, mezquina en la escucha y hábil para camuflar sus argumentos. Ante una actitud de tal naturaleza se han de cambiar las condiciones de la argumentación: no se argumenta ya con el fin de convencer a quien tiene una tesis contraria a la propia sino de refutar. Así las cosas, intentaré develar en lo sucesivo la falacia sobre la que está cimentada la estructura argumentativa del conservador, con la esperanza de que el lector pueda percatarse de esta artimaña y se resguarde de ese estéril discurso dogmático que sólo se escucha a sí mismo y a los de su séquito.

Como reacción a la decisión del pasado año de la Corte Constitucional de aprobar el matrimonio entre personas del mismo sexo en Colombia, el congresista por el Centro Democrático Álvaro Uribe declaró:

El respeto a la intimidad es una norma fundamental para la vida en sociedad. Recíprocamente, la intimidad no tiene por qué desafiar a las leyes naturales que fundamentan la existencia y mantenimiento de la especie humana. En nombre del respeto a la intimidad se debe respetar la relación de pareja homosexual, pero en nombre de las leyes naturales, que no necesariamente son un dogma religioso, se debe respetar que el mantenimiento de la especie humana, en lo cualitativo y cuantitativo, deriva de la familia, cuya unión gira alrededor del matrimonio, no como expresión formal y protocolaria, sino como institución de valores, que son fuente insustituible de armonía social⁹.

Las declaraciones del exmandatario y hoy congresista de la República sintetizan de la manera más precisa la postura de la derecha en el país. Con la discreción que lo caracteriza en sus comunicados, Uribe inicia reconociendo el derecho a la intimidad de las parejas

⁹ Disponible en: <http://www.alvarouribevelez.com.co/es/content/matrimonio-homosexual>

homosexuales, para luego negárselo en sus demandas concretas, bajo el pretexto de que las “leyes naturales” deben estar por encima de los intereses particulares. El argumento a simple vista puede parecer muy plausible: los intereses particulares, no pueden estar por encima de lo general. Pero un análisis concienzudo revela una trampa argumentativa. Vale la pena detenerse a pensar: ¿pueden realmente irrespetarse las leyes de la naturaleza?, ¿cómo se viola, por ejemplo, la ley de la gravedad o de la transformación de la energía?

Decir que las leyes de la naturaleza se encuentran amenazadas es un sinsentido si se sigue la concepción de la *ciencia moderna*. En efecto, cuando el conservador da cuenta de su concepción de la naturaleza revela cuán lejano se encuentra su juicio de la objetividad y cuán cercano a los dogmas religiosos —por más que insista en lo contrario. Si se dice que lo natural es que un hombre se case con una mujer, se reproduzca, y a su vez procure en sus hijos la valoración de esta concepción de familia, entonces la concepción de *naturaleza* que se presenta está claramente lejos de la que nos lega la ciencia que hoy conocemos; se trata más bien de una ciencia *premoderna*.

Para la ciencia moderna las leyes naturales no son normativas en lo absoluto, el juicio “todos los cuerpos tienden hacia el centro de la tierra” es *apodíctico*, es decir, es *necesario* que todos los cuerpos sean atraídos hacia el

centro de la tierra, no porque sea lo *justo*, sino porque *no puede ser de otra manera*. Cuando el conservador dice que el matrimonio homosexual va en contra de las leyes de la naturaleza porque imposibilita la realización de la familia, está operando con una concepción normativa: en la naturaleza habría un propósito dado de antemano que estaríamos en obligación de realizar, no hacerlo nos haría *injustos* o *inmorales*.

Habría que remontarse mucho más atrás de Galileo y Newton para hallar el origen de aquella noción de naturaleza: hasta la física aristotélica y su deriva tomista. Según Aristóteles nada hay que sea arbitrario, todo en cuanto existe tiene una finalidad. El universo es un todo ordenado (*cosmos*) cuyas partes tienden a la realización de un proyecto (*teleología*).

De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre¹⁰.

¹⁰ ARISTÓTELES. *La Política*. Madrid: Gredos, 1988, pp. 66–67.

Podría parecernos hoy muy simplista decir que la lluvia cae para el provecho de las plantas, las plantas existen para el provecho de los animales y los animales existen para el provecho humano, pero esta noción de la física daba respuesta a un auténtico problema de la época: la cohesión del universo en virtud de la razón. Así las criaturas menos racionales debían estar puestas al servicio de las más racionales. Aristóteles no abandonó la gradación cuando llegó a la especie humana, en cambio siguió considerando, según la racionalidad, que al interior de ésta existía una jerarquía:

El arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza¹¹.

No sólo la esclavitud sino también la inferioridad de las mujeres y de los niños fue fundamentada bajo este paradigma. La física aristotélica se erigió como una teoría suficiente del universo, pues dio explicación no sólo del mundo natural sino también del práctico-social: qué sería lo bueno y qué lo malo y cuál sería el grado de dignidad de las cosas y las personas.

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

Posteriormente, en la Edad Media, esta cosmovisión fue reformada por Tomás de Aquino, quien incorporó a Dios como el elemento que a su juicio le faltaba a la teoría: si el universo se trata un proyecto racionalmente constituido, ¿quién sino Dios podría ser el artífice de ese proyecto? La *teleología* aristotélica devino así en la *teología* tomista.

Si bien este modelo científico quedó atrás con el paradigma matemático de la física introducido por Galileo en el siglo XVII, los espíritus más conservadores no han dejado de insistir en avivarlo barnizándolo un poco con argumentos amputados de las ciencias de vanguardia¹² o apelando a estudios parcializados de intelectuales a sueldo debidamente autorizados por la

¹² Este fue el caso de la senadora Viviane Morales —conservadora pese a su partido— quien usó un trabajo del psiquiatra infantil Kyle Pruett de la universidad de Yale para justificar su tesis según la cual la crianza de un niño por parte de padres del mismo sexo tiene efectos nocivos para su desarrollo. La revista *Semana* entrevistó a Pruett para conocer su punto y éste manifestó “me sorprendió y me decepcionó saber que la senadora Morales usó mi investigación para sustentar su oposición al matrimonio y eventual adopción de parejas del mismo sexo porque no hay nada en mi investigación que lo soporte. (...) Ella y su equipo de trabajo han escogido unas cuantas frases de mi trabajo que les servían perfectamente para apoyar su tesis y persuadir desde la ciencia”.

academia, que nunca faltan entre las filas de los conservadores. Este falso sincretismo entre argumentos científicos modernos con el espíritu científico premoderno no hace sino desviar la discusión a cuestiones de detalle. En lugar de detenerme en estas cuestiones creo pertinente considerar las dificultades éticas que se derivan del espíritu de esta concepción teleológica de la naturaleza.

Si tomamos la idea de que la naturaleza debe obedecer al fin para el cual intuimos que está destinada, no sólo habremos justificado la condena moral a la homosexualidad, sino que habremos obtenido más de lo que buscamos. Si decimos que los órganos genitales están diseñados para la procreación y que por este motivo las leyes de la naturaleza dictan que deben ser usados de conformidad a su fin, tendremos que todo uso de los órganos genitales que no tenga como resultado un óvulo fecundado es contranatural. Nos encontramos así en una aparente coincidencia entre este discurso y el que supuestamente se deriva de la Biblia: el sexo homosexual es contranatural, la masturbación es contranatural, el uso

(Disponible en: <http://www.semana.com/nacion/articulo/adopcion-de-parejas-gay-kyle-pruett-habla-sobre-investigacion-que-uso-viviane-morales/489622>).

de anticonceptivos es contranatural, el sexo por una vía alterna a la vaginal es contranatural, etc¹³. Pero el conservador se ve luego en calzas prietas cuando debe justificar, según este criterio, la naturaleza del matrimonio. En efecto, ningún órgano de nuestro cuerpo parece solicitar como destino el lazo matrimonial, y si nos fijamos en el Reino Animal, la *monogamia* —valga aquí el abuso del lenguaje— no parece ser la regla. Así las cosas, por un lado, la familia tradicional puede mantener la especie humana en su dimensión *cualitativa*, no obstante no es esto algo que suceda en honor a las leyes de la naturaleza; de la misma manera, en su dimensión *cuantitativa* hace justicia a las leyes de la naturaleza, pero sólo de manera parcial. Si queremos acatar de la manera más honesta el criterio de que los órganos genitales están diseñados para la procreación ¿con qué autoridad limitamos la naturaleza y reducimos la procreación a la única esfera del matrimonio?

A este punto, la unidad entre matrimonio tradicional y leyes de la naturaleza no parece tan clara. Si ante la posesión de un sistema reproductor masculino

¹³ Habría que decir también, así los conservadores no hayan atendido mucho a estos casos, que el sexo en el que uno o ambos de los actores son estériles es también contranatural o que el sexo que practican las mujeres luego de la menopausia también lo es.

deducimos como exigencia moral de primer orden fecundar un órgano femenino, no se entiende por qué habríamos de ser juzgados luego si la dueña de ese órgano llegara a ser la mujer del prójimo. Ésta puede parecer una consecuencia exagerada pero no ha faltado quienes lo encuentren perfectamente razonable, un filósofo de la talla de Arthur Schopenhauer dice por ejemplo:

Que todo amor sexual se basa en un instinto dirigido al ser que se ha de engendrar será plenamente certificado mediante un análisis más exacto al que no nos podemos sustraer. —A él pertenece en primer lugar el hecho de que el hombre tiende por naturaleza a la inconstancia en el amor, la mujer, a la constancia. El amor del varón disminuye notablemente desde el instante en que ha obtenido la satisfacción: casi cualquier otra mujer le excita más que la que ya ha poseído: él desea el cambio. Por el contrario, el amor de la mujer aumenta precisamente desde ese instante. Esa es una consecuencia de la finalidad de la naturaleza, que se dirige a la conservación y por lo tanto al mayor incremento posible de la especie. El hombre, en efecto, puede engendrar cómodamente más de cien hijos por año, siempre y cuando tuviera otras tantas mujeres a su disposición; la mujer, en cambio, por muchos hombres que tuviera, no podría traer al mundo más de *un* hijo por año (prescindiendo de los partos múltiples). Por eso *él* siempre mira a su alrededor en busca de otras mujeres; *ella*, en cambio, se aferra firmemente a un sólo

hombre: pues la naturaleza le impulsa instintivamente y sin reflexión a conservar al que ha de alimentar y sustentar a la futura prole. En consecuencia, la fidelidad matrimonial es artificial en el hombre y natural en la mujer; así que el adulterio en la mujer es mucho más imperdonable que en el hombre, tanto objetivamente, por las consecuencias, como subjetivamente, por su carácter antinatural¹⁴.

Cuando el conservador condena el adulterio, lo hace en contra de sus defendidas leyes de la naturaleza; no deja de resultar paradójico que ante una actitud sexual libertina a sus ojos, el conservador formule juicios del tipo “¡controlen su naturaleza!”, “¡parecen animales!”. Cuando el argumento naturalista se lleva hasta sus últimas consecuencias, el conservador termina por considerarlo contraproducente. En efecto, quien busca en la naturaleza un *modelo moral* olvida que ésta no tiene un funcionamiento unilateral como intuitivamente lo hemos asumido. Así como encontramos animales que tienen una única pareja a lo largo de su vida, encontramos también —y de manera mayoritaria— animales que tienen una pareja de apareamiento distinta en cada ocasión; o así como encontramos animales que cuidan de sus crías por un periodo razonable hay otros que las

¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (Vol. II). Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 595.

abandonan al nacer o incluso que se las comen. Si se toma a la naturaleza como modelo desde el punto de vista moral se puede fundamentar prácticamente cualquier cosa, desde el hipismo hasta el nazismo.

Pero el conservador sabe que el discurso de la naturaleza sigue siendo la única carta que le queda a su favor para presentar sus ideas doctrinarias como un argumento secular, por lo que en lugar de renunciar a él le instalan un correctivo: la normalidad. Con esto el conservador se autohabilita para hablar de naturaleza en un segundo frente, *como un dato estadístico*. Así pues, si entre los animales algunas especies abandonan sus crías o se las comen, el conservador apela a la normalidad para decir luego que ese no es el caso del ser humano porque en la mujer existe un *instinto materno*, motivo por el cual los seres humanos perteneceríamos a ese grupo de especies que cuidan a sus crías. Con ello el conservador puede decir también que lo natural, en tanto que normal, es la familia compuesta por papá, mamá e hijos y que todo lo que atente con la familia, como la promiscuidad o el adulterio, sería contranatural. Con la normalidad como correctivo el conservador vuelve a poner su argumento a salvo.

La consecuencia necesaria de apelar a la normalidad es bien conocida: aquello que queda por fuera es condenado por el hecho de no participar del dato mayoritario. Así las cosas el conservador no sólo justifica

como natural su idea de familia, también se encuentra habilitado para considerar contranatural a la mujer que no sienta ningún deseo de ser madre. Definir lo natural como lo normal es tan problemático como definirlo bajo criterios teleológicos. Si se dice que la sexualidad natural es la heterosexual porque es la normal —en el sentido en que es la que más se repite— y que por este motivo toda forma de amar y desear eróticamente distinta a ésta es contranatural, habría que decir también entonces que las personas zurdas son contranaturales, pues lo normal y por tanto natural es que las personas escriban con la mano derecha; pero no creemos, por lo menos hoy, cosa semejante de los zurdos. Más aún, ser una excepción a la regla no es algo por principio condenable, de hecho es algo en ocasiones benéfico. Una de las condiciones de la virtud es la excepcionalidad: pocas personas tienen la capacidad de escribir buena poesía, eso no los hace inmorales, al contrario, los hace virtuosos.

Ni la teleología ni la normalidad son argumentos suficientes para justificar que la sexualidad natural sea la heterosexual; pero la lógica nos permite hacer una concesión e ir más allá: incluso si aceptáramos que la sexualidad natural fuera la heterosexual, todavía no habrían suficientes argumentos para condenar la homosexualidad. Supongamos que de alguna manera se logra demostrar que la sexualidad natural es la heterosexual y

que en consecuencia toda divergencia sería contranatural, ¿tendríamos con ello el criterio suficiente para decir que todos los seres humanos deben ser heterosexuales? Parecería que sí, si el ser humano es heterosexual por naturaleza, *debe* entonces ser heterosexual. Pero no es tan sencillo: algunos teóricos morales han señalado que es un abuso de lógica decir que el *deber ser* de las cosas se deduce del ser —han llamado a esto *la ley de Hume*¹⁵. Decir que los seres humanos son heterosexuales por

¹⁵ Esta denominación se debe a la siguiente referencia de David Hume: “En todo sistema moral del que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante un cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes” (HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana* (Tomo III: De la moral). Buenos Aires: Ediciones Orbis, 1984, pp. 689–690).

naturaleza no explica por qué estaríamos obligados a serlo; esto es tan falaz como decir que como todos los seres humanos mentimos, estamos obligados a mentir. Como se ve, aún si tuviéramos un concepto de lo natural en lo humano, no tendríamos con ello una norma suficiente de conducta.

Georg Eduard Moore ha llamado a esta forma de argumentar que deduce el deber ser de las cosas a partir de un concepto de naturaleza la *falacia naturalista*¹⁶. Si decimos por ejemplo que los hombres estamos facultados por naturaleza para embarazar a cien o más mujeres al año y que la misma naturaleza sólo permite a las mujeres traer un hijo al mundo en el mismo lapso, no estaríamos con ello habilitados para justificar la poligamia masculina y la monogamia femenina. Los ejemplos abundan, podemos decir, por ejemplo que del hecho de que nuestros ojos sirvan para ver no se sigue que estemos obligados moralmente a ver, de la misma manera del hecho de que tengamos piernas y pies que nos sirvan para caminar no se sigue que seamos inmorales si los usamos para algo distinto, como bailar. Y podríamos decir ahora en buena lógica que del hecho de que los seres humanos no tengamos alas no se sigue que seamos inmorales si decidimos montarnos a

¹⁶ Vide. MOORE, Georg Eduard. *Principia Ethica*, México D.F.: UNAM, 1997.

un avión y volar: tan contranatural sería en este sentido que una mujer se ponga una inyección para evitar tener hijos como que el pasajero de un vuelo trasatlántico se recline en su asiento para conciliar el sueño. Y es que si nos fijamos bien, el concepto de *naturaleza humana* no es en más que una cáscara vacía, al fin y al cabo lo que nos hace humanos ¿no es precisamente nuestra capacidad de negar esa consabida naturaleza originaria? La moral, el arte y la religión misma son bondades que sólo nos puede brindar la *cultura*, precisamente la antípoda de la naturaleza.

Mientras lo natural se juega en la esfera de lo *determinado*, lo humano se juega en la esfera de lo *posible*. En esto radica el auténtico humanismo. La naturaleza está regida por leyes que son *inmutables*, mientras que el ser humano, si bien está *condicionado* en grado sumo por leyes de diversa índole, no se encuentra *determinado* por ellas. La ley de la gravedad es la misma hoy, hace doscientos, dos mil y dos millones de años, pero el hombre de hoy, de hace doscientos, mil y dos mil años es esencialmente diferente. El principio de posibilidad que subyace al ser humano se sustenta pues, en la ausencia de una esencia preestablecida a su existencia:

¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. (...) El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser¹⁷.

Quizá el conservador se escandalice ante este tono marcadamente ateo de Sartre, pero antes de pasar a la adjetivación valdría la pena contrastar esta postura con la de un humanista confeso como Pico della Mirandola:

¹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. En: GÓMEZ, Carlos (ed.). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, 2011, pp. 138–139.

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas¹⁸.

Como se ve, los humanismos de corte ateo y teísta tienen un común denominador: el ser humano es *proyecto* y en cuanto tal la naturaleza no es amarra de ningún tipo. Como la esencia no es un punto de partida sino de llegada, el hombre será lo que su capacidad de trascendencia le posibilite ser. A la trascendencia pertenece el auténtico humanismo, a la trascendencia pertenece la auténtica dignidad humana.

¹⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México D.F.: UNAM, 2004, p. 14.

Cabría preguntarse a continuación: si el concepto de naturaleza es tan problemático teóricamente, y peligroso prácticamente, ¿de dónde le viene dada al conservador la necesidad de usarlo como caballo de batalla? La respuesta, según creo, habría que buscarla no en el concepto de naturaleza sino en el conservador mismo. Es una actitud típicamente conservadora pensar que el mundo se encuentra ya acabado, que siempre ha sido así y que siempre seguirá siendo así. Si se llega a registrar algún cambio será para peor, a no ser que el cambio sea para restituir un momento pasado; para el conservador todo tiempo pasado fue mejor y todo progreso cultural es una degeneración de los buenos valores. Así, en tanto el concepto de naturaleza entraña el absoluto determinismo, se convierte en la excusa perfecta para eliminar el carácter histórico—subjetivo e histórico—social que constituye al ser humano. El conservador, por un lado, posa de científico al llevarse la palabra *naturaleza* a la boca y, por otro lado, implanta de manera eficiente su dogmatismo moral. Cuando el conservador elimina la *esencia* histórica de lo humano, le entrega el monopolio de la verdad a la *apariencia*, de allí que esté exhortando una y otra vez al sentido común a ponerse por encima de cualquier argumento —de allí también el típico antiintelectualismo de los

conservadores. “El hombre es la cabeza del hogar, instaura la ley por medio del carácter, pertenece al mundo del trabajo y a la esfera pública, es valiente y fuerte; la mujer es la cuidadora obediente del hogar, instaura la ley por medio del amor, pertenece al mundo de la inmanencia y la esfera privada, es dependiente y frágil”¹⁹: con estas dos o tres determinaciones de lo femenino y lo masculino extraídas del sentido común el conservador da por saldada la cuestión de qué es un hombre y qué es una mujer, motivo por el cual, ante una afirmación del tipo “No se nace mujer: se llega a serlo”¹⁹ entra en pánico y alarma la inminente debacle.

Esta actitud nos es bien conocida ya a los colombianos. Lamentable fue el espectáculo político en el que se sumió el país el pasado año cuando los sectores más influyentes de la campaña por el *NO* para el plebiscito del 2 de octubre, que buscaba refrendar ante la ciudadanía los Diálogos de Paz adelantados en La Habana entre el Gobierno y las entonces Fuerzas Armadas Revolucionarias (*Farc*), integraron a su argumentación el ataque a la llamada *ideología de género*. Alejandro Ordoñez se la pasó diciendo en cuanto micrófono tenía en la mano, que la familia compuesta por un hombre y una mujer es una realidad que cualquiera

¹⁹ BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo, 2007, p. 207.

puede corroborar, motivo por el cual, cualquier intento por decir algo diferente obedece a motivaciones ideológicas y politizadas, y luego de exaltar los ánimos con tal falacia lanzaba frases como: “El gobierno y las Farc pretenden que la ideología de género sea política de Estado”, “Están utilizando la paz como excusa para imponer la ideología de género”²⁰. De esta manera el conservatismo en el país avanzó políticamente en dos vías: fomentó de la manera más enconada la discriminación de género y retardó la oportunidad política más clara que había tenido Colombia para superar las altas cotas de violencia e inequidad de su historia reciente.

El análisis sociopolítico de los resultados del plebiscito es tema de otro trabajo; mi intención en el presente, como he dejado dicho, es la de desentrañar la mala fe que se esconde tras las falacias del pensamiento conservador y contribuir en alguna medida a alertar a quien asaltado en su buena fe termina por caer en este circuito de trampas, por ende quisiera limitarme a llamar la atención sobre el uso de la expresión *ideología* tan extrañamente reivindicada por la derecha para explicitar el sinsentido lógico de esta estratagema.

Hay que decir que la izquierda ha perdido tantos espacios de lucha política con la derecha que se ha visto

²⁰ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-gh3Gd4gv0mM>

obligada a recortar sus conceptos para hacerlos cada vez más inofensivos. El concepto de *ideología* es un claro ejemplo. El discurso de la ideología como *falsa conciencia* fue una de las formulaciones más fuertes de la izquierda del siglo pasado, pero la idea de que los individuos eligen siguiendo no su voluntad libre sino una voluntad manipulada por un orden establecido de antemano no resultó tener muchos adeptos, al punto de que muchos autores al interior de la misma izquierda prefirieron dejar de usar el concepto, o reducirlo a la acepción general de *visión de mundo*. Así, hoy decimos que todas las personas tienen su ideología sin con eso estar emitiendo un juicio de valor y hasta reconocemos en la diversidad de ideologías un logro democrático. *Ideología* dejó pues de ser un concepto denunciador para convertirse en una expresión más del lenguaje políticamente correcto. Pero una vez caída en desuso, la soberbia y el oportunismo de la derecha no tuvo ningún escrúpulo en reactivar la noción de ideología como *falsa conciencia* y reclamarla para sus causas, creando así esa *contradictio in terminis* que es la expresión “ideología de género”.

La ideología²¹ la podemos definir, de manera muy general, como el conjunto de explicaciones y los

²¹ Una clara explicación de este concepto la provee Estanislao Zuleta en su texto *Acerca de la ideología*. Me baso en términos generales de esta explicación, por lo que recomiendo

modos de vida producto de un mecanismo de defensa de nuestra subjetividad ante la inconmensurabilidad del mundo. Los seres humanos tenemos una tendencia a blindarnos contra el vacío que produce la incertidumbre, estamos compelidos a explicar todo en cuanto nos sucede; éste es un rasgo antropológico universal. Esto en principio no parece ser un problema, pero si atendemos a la forma como tramitamos esta compulsión a comprender nos daremos cuenta del peligro. No buscamos eliminar la duda porque nos interese la verdad sino porque odiamos la crisis que produce la incertidumbre, de suerte que terminamos por preferir respuestas fáciles, cortas y precisas, que complejas, profundas y formuladoras de nuevas incógnitas. Es este el motivo por el cual nos seduce tanto la costumbre: así reconozcamos indebidas algunas de nuestras prácticas, no podemos evitar, las más de las veces, actuar según sus lógicas. La ideología provee así cohesión social: impone una forma de concebir lo bello, lo bueno y lo verdadero siguiendo criterios impuestos no por la objetividad sino por la autoridad de la costumbre —de allí el carácter falso de la conciencia que produce la ideología. En este sentido, como insiste el Sócrates de

al lector consultarlo. (*Vide.* ZULETA, Estanislao. *Acerca de la ideología.* En: *Elogio a la dificultad y otros ensayos.* Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2007, pp. 61–77).

Platón, ignorante no es aquel que está *hueco* —como solemos pensar—, sino el que está *lleno* y seguro de sí mismo. Sólo el que asume la crisis de la incertidumbre, el que va más allá de las evidencias y se da cuenta de cuán ignorante es, puede ser considerado fértil de pensamiento. Siendo esto así, es apenas comprensible que quien asuma la tarea de pensar sea socialmente satanizado: a Sócrates lo mataron por exhortar a los jóvenes a pensar autónomamente, a Jesús por cambiar la interminable lista de mandatos del mundo judío por un sólo mandato —el del amor— y a Galileo lo obligaron a adujar de sus avances en la astronomía por cuestionar la gran evidencia de que el sol sale y se esconde mientras la tierra permanece en su sitio.

Así pues, la crítica a la ideología es siempre una crítica a nuestras evidencias. Pensar es ir más allá de la autosuficiencia de nuestras costumbres en búsqueda permanente de objetividad. “¿La mujer? Es muy sencillo, afirman los aficionados a las fórmulas simples: es una matriz, un ovario; es una hembra: basta esta palabra para definirla”²². Eso que el sentido común contesta en un par de fórmulas, Beauvoir se demoró diez años y se gastó dos tomos para responder, y aun así, no se atrevió a decir que había agotado la cuestión. No nos dijo qué es en último término una mujer —y sería

²² BEAUVOIR, Simone de., *Op. Cit.*, p. 35.

sospechoso que lo hubiera hecho—, pero sí nos presentó, con la rigurosidad del caso, *qué no es*. Nos llamó la atención sobre los peligros de deducir el género de la naturaleza, nos exhortó a considerar la historia como un factor determinante en esa deducción y nos señaló lo esencial de la *situación* de quienes subjetivamente se constituyen como mujer para comenzar a entender el problema. Beauvoir luchó contra la ideología porque luchó contra la falsa conciencia de su época y de la historia toda hasta nuestros días que ha sumido a la mujer en el deshonoroso lugar del *segundo sexo*.

La lucha contra la ideología es siempre una lucha contra la injusticia que la arbitrariedad de la costumbre impone. De allí que los intentos por reivindicar los derechos de quienes históricamente han estado excluidos de la liza política como los negros, las mujeres, los homosexuales, entre otros, han sido siempre álgidos. Ante el avance político de estas fuerzas, la derecha ha contestado siempre disfrazando su reacción de razón: Uribe dice por ejemplo, en el mismo comunicado citado: “[la Corte Constitucional] debió encontrar una forma de respeto a la intimidad homosexual sin igualar estas parejas al matrimonio heterosexual, por la razón del elemento diferencial por excelencia: la fuente de la familia y de la especie humana”. Esa actitud no dista mucho del lema de las leyes de Jim Crow de los Estados Unidos: “separados pero iguales”. De la misma

manera que allí se decía que se acepta la dignidad de los negros, pero que no por eso se deben juntar negros y blancos en los mismos espacios, pues siendo diferentes los unos de los otros las instituciones no podrían ser las mismas, aquí se dice que se acepta la dignidad de la pareja homosexual pero que en virtud de un supuesto “elemento diferencial por excelencia” no se le puede llamar a esa institución de la misma manera a como se le llama a la unión heterosexual. No se trata de una simple palabra: la forma como se enuncian las cosas da cuenta de la forma como se concibe el mundo. Esta actitud salomónica de la derecha lejos está de ser democrática. Cuando se dice “que los homosexuales se unan pero que no se le llame a eso matrimonio” en lugar de solucionar el problema se está evitando. La respuesta realmente democrática sólo puede ser la igualdad.

La lucha contra la ideología es pues una lucha contra nuestros prejuicios, contra la lógica que nos ha hecho prejuiciosos y en defensa de aquellos que han sido víctimas históricas de la exclusión. La lucha contra la ideología lejos está de ser una lucha contra los excluidos —sea abierta o disimulada. Cuando se lucha contra la ideología se lucha por el reconocimiento del otro en su diferencia. Este principio que se encuentra en el corazón de todo humanismo se encuentra por tanto en el corazón del cristianismo; en el momento en que un cristiano habla en nombre de la exclusión ya no

habla más en nombre del cristianismo. Una lucha contra la ideología que en lugar de llevarnos a cuestionar nuestros prejuicios los afirme, que en lugar de articularnos políticamente por la igualdad pretenda hacernos militar por la desigualdad, que en lugar de reivindicar a la víctima la revictimice no es ninguna lucha contra la ideología. Ideológico no es pues decir que el género no lo define la naturaleza, lo verdaderamente ideológico es pensar que el género está definido por la tenencia de unos genitales; podríamos decir incluso, si queremos ser rigurosos con los conceptos, que sería precisamente esa argumentación que apela a la naturaleza y no a la historia subjetiva para definir al género, la única y verdadera *ideología de género*.

**SOBRE EL DINERO Y EL PREJUICIO:
UN COMENTARIO A LA SITUACIÓN HUMANA
EN EL CAPITALISMO**

Leandro Sánchez

Miembro del Centro de Estudios Estanislao Zuleta

“¿Qué está usted haciendo?”, le pregunté. “Aborro luz”, dijo la pobre mujer. Estaba sentada en la cocina a oscuras ya desde hacía mucho tiempo. Eso por lo menos era más fácil que aborrrar comida. Como no hay suficiente para todos, los pobres tienen que colaborar. Trabajan para los señores hasta cuando descansan en solitario.

Ernst Bloch

Las consideraciones sobre el dinero como un problema filosófico no comienzan con Karl Marx y su permanente exposición de este problema en la sociedad capitalista. No era necesario que hubiese capitalismo para que ya Aristóteles se preguntara por las características de un objeto como el dinero. Para él la economía o el arte de la “administración de la casa”¹, tiene como principal tarea la cohesión de la familia que es la primera piedra sobre la cual se construye una comunidad política. Para que la *polis* (para nosotros la ciudad) pueda lograr su plena realización, la familia, la casa y las colonias (conjunto de casas), deben estar en correcta administración de sus recursos. De ahí que uno de los conceptos centrales de la economía sea el de autarquía o auto-sostenimiento. Dice Aristóteles: “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien”². Para lograr

¹ ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 71.

² *Ibíd.*, p. 49.

esta autarquía la comunidad debe saber administrar y conseguir sus recursos correctamente.

Ahora bien, para el pensador griego la adquisición y la administración de recursos no son tareas del mismo arte más allá de que estén estrechamente vinculadas; aquí es donde surge la diferenciación que podemos encontrar en su obra entre economía y crematística: “no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización”³. Así, la economía y la crematística se diferencian en la medida en que la segunda es la que permite la consecución de recursos en función del mantenimiento de la casa y la primera se enfrenta al reto de la administración de esos recursos, de regulación y manejo de todo lo necesario para garantizar no sólo el mantenimiento de la casa, sino para apuntar hacia una buena vida.

La preocupación de Aristóteles sigue su camino y encuentra la dificultad de la justificación de una forma de adquisición de recursos y el rechazo de otra, esta última es una especie de crematística corrupta. Si la crematística permanece dentro de su carácter de *medio*, en función de un fin que es la vida buena, su forma será justificada y correcta. Pero si la crematística olvida que es un *medio* y se convierte en un *fin en sí mismo*, será considerada una forma desviada de adquisición de riqueza

³ *Ibíd.*, p. 65.

y, por lo tanto, dañina y hostil al propósito de una vida buena. Con la justificación y el trazo de las coordenadas de una forma malograda y otra correcta de la crematística no acaba el asunto para Aristóteles, pues de la necesidad de consecución de recursos y de la producción de los mismos, surge el intercambio mercantil que se configura en un tipo de cambio de unos productos por otros ya no sólo para satisfacer una necesidad sino también en función de la circulación de una forma monetaria.

Este tipo de cambio [el que apunta a satisfacer necesidades humanas] ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro [el intercambio mercantil]. Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda, ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios⁴.

La necesidad de un medio de cambio como la moneda está justificada entonces de manera práctica en la medida en que facilita el intercambio de productos que no siempre pueden llevarse en el bolsillo como sí es

⁴ *Ibid.*, p. 69.

posible hacerlo con una pequeña pieza de metal. Hasta aquí el surgimiento de la moneda no es un problema y lejos de ello es una tremenda invención que ayuda a la solución de un problema como lo es el intercambio de objetos de diferentes tamaños y pesos.

Ahora bien, con el progreso de las formas de cambio y con la ya señalada aparición de la moneda, las comunidades empiezan a implantar nuevos caminos que derivan en el comercio, éste es el que Aristóteles encuentra vinculado a la forma malograda de la adquisición: la crematística. Según Aristóteles el propósito de ésta es “obtener máximo lucro”⁵, esta forma de adquisición es una especie de arte de la generación de riqueza y la optimización del beneficio. El problema para Aristóteles está en que este beneficio dentro del estrecho marco de la forma malograda de la crematística siempre está sujeto a la obtención de dinero, así, la riqueza o el beneficio siempre es pecuniario. No obstante, el autor de la *Política* nos abre otro camino para pensar una idea no viciada de la riqueza al reconocer que el valor del dinero, el sentido que éste tiene dentro de una comunidad de seres humanos, es resultado de la consideración social sobre él y no una capacidad natural del mismo:

⁵ *Ibíd.*, p. 70.

Hay la opinión de que el dinero es algo insignificante y completamente convencional, y nada por naturaleza, porque si los que lo usan cambian las normas convencionales, no vale nada ni es útil para nada de lo necesario, y siendo rico en dinero, muchas veces se carece del alimento necesario⁶.

Según la exposición de Aristóteles, existen pues dos tipos de crematística: la que está encaminada a la correcta y bien lograda administración de la casa y de la *polis* en función de la buena vida y la que está enfocada en el incremento del dinero por el dinero mismo, sin vincularse necesariamente a la idea del buen vivir. El problema que se deja ver entre líneas aquí es el fenómeno que sugiere que los seres humanos dotan de un sentido antinatural y dañino a las cosas, olvidándose del propio sentido de sus vidas. Aquella forma de la crematística que se relaciona solamente con el incremento del dinero, deja de lado la idea según la cual los seres humanos no sólo deben sobrevivir, sino también vivir bien en un mundo en el cual pueden administrar de forma correcta toda la riqueza humana y natural de que disponen. Esto no deja de lado la importancia de la adquisición que, en su forma no dañina, es de vital importancia para fortalecer un proyecto de vida digno de ser vivido: “las posesiones son un instrumento para

⁶ *Ibid.*, p. 71.

la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos”⁷, es decir, que la crematística sólo como medio y nunca como fin, es una forma aceptable de la actividad económica humana.

La idea de la ausencia de sentido de la vida humana y la total abundancia de sentido de las cosas adquiere un nuevo nivel de comprensión en Marx. Para él, la dotación de sentido de las cosas adquiere su mayor expresión en la sociedad capitalista. Sólo allí “El dinero no tiene amo”⁸, es decir, el dinero alcanza una posición determinante y pasa a ser la medida universal de todas las cosas, en sus propias palabras esto es: “la dominación total de la materia muerta sobre los hombres”⁹. En sus redacciones de París en 1844, este pensador destina un pasaje muy especial al tratamiento de este fenómeno. En una exposición antropológica comienza delineando la relación del ser humano con las cosas y su capacidad para determinar, crear y administrar el mundo natural externo como su propia condición sensible y humana. Es decir, para Marx el ser humano se relaciona con el mundo relacionándose consigo mismo, sólo él puede dotar de sentido su experiencia del mundo y construir

⁷ *Ibíd.*, p. 54.

⁸ MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 100.

⁹ *Ibíd.*

su propia figura humana. Así, el autor señala cinco rasgos ontológicos del ser humano que configuran sus pasiones y sensaciones. En primer lugar, nos dice:

Que el modo de su afirmación [de las pasiones, de las sensaciones, de su humanidad] no es en absoluto uno y el mismo, sino que, más bien, el diverso modo de la afirmación constituye la peculiaridad de su existencia, de su vida; el modo en que el objeto es para ellas el modo peculiar de su *goce*¹⁰.

Lo anterior quiere decir que el ser humano es universal e histórico y que el desarrollo de su humanidad no se agota en tal o cual definición —bueno por naturaleza, malo por naturaleza, etc.— sino, más bien, que está siempre abierto a diversos modos de afirmación de su condición humana y que esto es lo que marca su particularidad como especie. Estas afirmaciones, o formas de manifestación de lo humano, están vinculadas al goce. El goce no quiere decir otra cosa que la satisfacción y desarrollo de las potencialidades que el ser humano puede desplegar de manera irrestricta, siempre y cuando, como veíamos con Aristóteles, tenga una buena administración de la vida en función del despliegue natural de su necesidad, la cual se vincula con su goce.

¹⁰ *Ibid.*, p. 173.

En segundo lugar, Marx señala: “Allí en donde la afirmación sensible es supresión directa del objeto en su forma independiente (comer, beber, elaborar el objeto, etc.), es ésta la afirmación del objeto”¹¹. Con ello Marx trata de decir que la finalidad de todo objeto, su afirmación como tal, sólo llega a cumplirse cuando se funde con la realización de la necesidad. Esto vale tanto para el mundo natural como para el mundo humano que también es naturaleza. La afirmación de un objeto del trabajo —una mesa— es servir como tal, como un objeto, así como sólo un individuo puede afirmar su condición de mortal cuando cesa de existir.

Luego Marx insiste en el argumento del *ser genérico* cuando marca que existe un goce universal en virtud de la conexión de los seres humanos como especie: “En cuanto el hombre es *humano*, en cuanto es *humana* su sensación, etc., la afirmación del objeto por otro es igualmente su propio goce”¹². El goce del otro es el propio goce porque él también realiza la humanidad al participar del vínculo de la satisfacción de la necesidad, el goce de un artista es el goce de quien ve en su obra la afirmación de la naturaleza humana. El vínculo genérico es humanidad, la realización de un hombre es la realización de toda la especie. Claro está, Marx no

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

está hablando aquí en términos subjetivos que atañen a la voluntad individual, bien sabe que las coordenadas de la realización humana lejos están de la satisfacción de un solo individuo, por ello, al igual que Aristóteles, podemos decir que Marx no ve la riqueza humana en el afán de lucro, sino más bien en la capacidad, medios y deseo de desarrollar todas y cada una de las potencialidades de todo el género humano.

Siguiendo con estos rasgos característicos de la condición humana, Marx nos ofrece un cuarto aspecto que se desarrolla como natural en el marco de la sociedad capitalista y donde la propiedad privada tiene un papel protagónico.

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, pues, un producto de la autoafirmación práctica del hombre¹³.

Para Marx, la propiedad privada como un producto del despliegue de la “ciencia del hombre”, es decir, de la reflexión ordenada y racional del ser humano, es afirmación de éste, es realización de su necesidad, es construcción de su subjetividad, configuración de su poder.

¹³ *Ibíd.*

Más allá de su carácter universal, la propiedad privada también es miseria de la condición humana, devastación de la misma y degradación del ser humano. La paradójica situación en la cual se encuentran los seres humanos dentro del capitalismo responde al despliegue de sus propias capacidades. El argumento de Marx no es ya el mismo de Aristóteles, quien consideraba la forma malograda de la crematística y su principal característica, la acumulación y reproducción del dinero, como un proceso “antinatural”¹⁴; el primero, argumenta que la instauración de la propiedad privada como institución angular de las sociedades modernas, responde precisamente a una creación humana y, por tanto, ella también es afirmación del ser humano y manifestación de sus potencias humanas. No obstante, éste es precisamente el problema para Marx: que una construcción humana, que es afirmación de humanidad, sea, a la vez, destrucción e incapacidad para el despliegue de la misma.

El último rasgo con el que Marx cierra su introducción al problema del dinero sugiere que “el sentido de la propiedad privada —desembarazada de su enajenación— es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, tanto como objeto de goce cuanto como obje-

¹⁴ ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 74.

to de actividad”¹⁵. Este postulado, señala al menos dos cosas de gran relevancia. Primero, que la propiedad privada, como venimos argumentando hasta ahora, es una instancia de realización humana en uno de sus más altos grados: como objeto universal, como creación simbólica y como actividad práctica. Y, en segundo lugar, que esto primero sólo puede darse con la desvinculación entre la propiedad privada y su enajenación, es decir, sólo es posible mediante la abolición de la propiedad privada misma, pues toda propiedad privada ejercida sobre los medios de producción, es necesariamente enajenación y des-realización de lo humano, ya que reproduce un modelo de explotación, injusticia, destrucción y miserias. Estas cinco características de la configuración de la condición humana sirven a Marx para entrar al terreno del fenómeno del dinero como sujeto universal, es decir, como una cosa que interviene en todas las relaciones entre los seres humanos.

El dinero es caracterizado por Marx como el objeto por excelencia, es decir, como el objeto que puede convertirse en cualquier cosa, que puede vincular a los hombres y también separarlos, que puede configurar a lo humano como una cosa y a una cosa como lo humano, en otras palabras, que tiene el poder para

¹⁵ MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 173.

transformar todo lo que se le acerca o está dentro de su dominio. Con dos fragmentos de la literatura universal Marx muestra la consideración general sobre el dinero, un fragmento de Goethe y uno de Shakespeare. Estos pasajes ayudan a caracterizar el dinero como objeto que se convierte en sujeto¹⁶. La interpretación de Marx de estos pasajes es como sigue, primero Goethe:

¹⁶ ¡Qué diablo! ¡Claro que manos y pies, y cabeza y trasero son tuyos! Pero todo esto que yo tranquilamente gozo, ¿es por eso menos mío? Si puedo pagar seis potros, ¿no son sus fuerzas mías? Los conduzco y soy todo un señor. Como si tuviese veinticuatro patas (Goethe, *Fausto*).

¡Oro!, ¡oro maravilloso, brillante, precioso! ¡No, oh dioses no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! (¡Simples raíces, oh cielos purísimos!) Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente (¡oh dioses! ¿Por qué?) Esto va a arrancar de vuestro lado a vuestros sacerdotes ya vuestros sirvientes; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a atar y desatar lazos sagrados, bendecir a los malditos, hacer adorable la lepra blanca, dar plaza a los ladrones y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas; él es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella que revolvería el estómago al hospital y a las mismas úlceras. Vamos, fango condenado, puta común de todo el género humano que siembras la disensión entre la multitud

Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis —de su poseedor— cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad. *Soy feo*, pero puedo comprarme la mujer *más bella*. Luego no soy *feo*, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad soy *tullido*, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el

de las naciones, voy a hacerte ultrajar según tu naturaleza [...] ¡Oh, tú, dulce regicida, amable agente de divorcio entre el hijo y el padre! ¡Brillante corruptor del más puro lecho de himeneo! ¡Marte valiente! ¡Galán siempre joven, fresco, amado y delicado, cuyo esplendor funde la nieve sagrada que descansa sobre el seno de Diana! Dios visible que sueldas juntas las cosas de la Naturaleza absolutamente contrarias y las obligas a que se abracen; tú, que sabes hablar todas las lenguas [XLII] para todos los designios. ¡Oh, tú, piedra de toque de los corazones, piensa que el hombre, tu esclavo, se rebela, y por la virtud que en ti reside, haz que nazcan entre ellos querellas que los destruyan, a fin de que las bestias puedan tener el imperio del mundo...! (Shakespeare, *El Timón de Atenas*). MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 174–175.

bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? Él puede, por lo demás, comprarse gentes ingeniosas, ¿y no es quien tiene poder sobre las personas inteligentes más talentoso que el talentoso? ¿Es que no poseo yo, que mediante el dinero puedo todo lo que el corazón humano ansía, todos los poderes humanos? ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario?¹⁷.

El principal aspecto de esta explicación reside en la capacidad del dinero para transformar todo en su contrario, para dotar de sentido a todo aquello que entra en relación con él. Para el dinero no hay nada imposible, construye, destruye y constituye de la manera que le parece. Ante él todo es servidumbre. Hasta la subjetividad humana, no sólo las cosas, puede transformarse en virtud de su vínculo con el dinero. Y sigue Marx:

Si el *dinero* es el vínculo que me liga a la vida *humana*, que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre, ¿no es el dinero el vínculo de todos los *vínculos*? ¿No puede él atar y desatar todas las ataduras? ¿No es también por esto el medio general de

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 175–176.

separación? Es la verdadera *moneda divisoria*, así como el verdadero *medio de unión*, la fuerza *galvano química* de la sociedad¹⁸.

El dinero como poder universal no sólo transforma, sino que crea relaciones. El punto que le interesa señalar con fuerza a Marx es la construcción de relaciones entre los seres humanos a través de éste. Para Marx, el dinero tiene, en su total capacidad de creación, la destreza y capacidad para construir y romper vínculos entre los seres humanos, es decir, puede construir sociedad o impedirla, un buen ejemplo de esto lo podemos encontrar en el afán de adquisición de poder económico —y, por lo tanto, poder político según el argumento del dinero como medida universal— que ha marcado la amistad o enemistad en términos de la agenda política mundial con decidida fuerza, por lo menos, el último siglo de nuestra historia en la disputa por el llamado oro negro o petróleo y otros recursos similares.

Por el lado del pasaje de Shakespeare, Marx insiste en algunos aspectos que coinciden con el pasaje de Goethe como, por ejemplo, el carácter universal del dinero y su poder de transformarlo todo. Así, como argumentos destacados y que no se repiten, encontramos lo siguiente en su explicación del pasaje del autor inglés: primero, que “la fuerza *divina* del dinero radica en su *esencia*

¹⁸ *Ibíd.*, p. 176.

en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad*¹⁹. Es decir, el dinero se presenta como todopoderoso dado que es una producción humana, que sólo por el depósito de fuerza y capacidades humanas en él es que puede ser un sujeto autónomo y un factor determinante como totalidad, esto es, como factor determinante de todas las relaciones entre individuos bajo la formación capitalista del mundo. Que el dinero sea el poder enajenado de la humanidad quiere decir que es el poder humano que se ha escapado del dominio de su creador, que se ha convertido en naturaleza ajena, dañina y extraña en el capitalismo, no reconocida como parte de la humanidad de los seres humanos, ni como afirmación plena de su potencialidad y necesidades.

El otro argumento para destacar en la segunda interpretación literaria, vital, de Marx es el que sugiere que el dinero puede crear un mundo a su imagen y semejanza, que su poder no sólo es simbólico o, mejor dicho, que incluso su poder simbólico es tan real como la vida misma de los seres humanos. Este poder, determina la forma de vida de los seres humanos sobre la Tierra, sugiere la acción, crea el deseo, determina las capacidades, en una sola palabra, crea subjetividad, crea un tipo de humanidad.

¹⁹ *Ibíd.*

Si no tengo dinero alguno para viajar, no tengo ninguna *necesidad* (esto es, ninguna necesidad real y realizable) de viajar. Si tengo vocación para estudiar, pero no dinero para ello, no tengo ninguna vocación (esto es, *ninguna* vocación *efectiva, verdadera*) para estudiar. Por el contrario, si realmente *no* tengo vocación *alguna* para estudiar, pero tengo la voluntad y el dinero, tengo para ello una *efectiva* vocación. El *dinero* en cuanto *medio* y *poder* universales (exteriores, no derivados del hombre en cuanto hombre ni de la sociedad humana en cuanto sociedad) para hacer de la *representación realidad* y de la *realidad una pura representación*, transforma igualmente las *reales fuerzas esenciales humanas y naturales* en puras representaciones abstractas y por ello en *imperfecciones*, en dolorosas quimeras, así como, por otra parte, transforma las *imperfecciones y quimeras reales*, las fuerzas esenciales realmente impotentes, que sólo existen en la imaginación del individuo, en *fuerzas esenciales reales y poder real*. Según esta determinación, es el dinero la inversión universal de las *individualidades*, que transforma en su contrario, y a cuyas propiedades agrega propiedades contradictorias²⁰.

Desarrollos más extensos y ordenados de este problema se pueden encontrar en la obra *El Capital*. Allí Marx vuelve sobre este asunto y desarrolla el argumento central del dinero en su forma de mercancía.

²⁰ *Ibíd.*, p. 177.

La línea argumentativa no tendrá grandes variaciones, sí desarrollos y extensiones de sentido, que permitirán comprender la totalidad del problema desde una gama de conceptos y relaciones que enriquecerán y, a la vez complejizarán el fenómeno del dinero como objeto dotado de cierta subjetividad. En argumento de Georg Simmel en su *Filosofía del dinero*, podemos encontrar claramente la resonancia de estas consideraciones:

Si existe una filosofía del dinero, únicamente puede situarse más allá y más acá de la ciencia económica del dinero: su función es representar los presupuestos que otorgan al dinero su sentido y su posición práctica en la estructura espiritual, en las relaciones sociales, en la organización lógica de las realidades y de los valores²¹.

Para Simmel, al igual que para Marx y en cierta medida también para Aristóteles, el problema del dinero es digno de reflexión filosófica porque no simplemente tiene que ver con una operación científica aislada, sino que es parte integrante de la vida humana. En todas sus dimensiones el dinero tiene que ver con los latidos humanos sobre el mundo. De lo que se trata pues, es de entender que el dinero es poder,

²¹ SIMMEL, Georg. *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976, pp. 9–10.

poder humano arrebatado a la humanidad y que sólo una construcción tan humana como él puede despojarlo de su poder, de su control, de su dominio general, pues “toda su significación final [la del dinero] no reside en él mismo, sino en su transferencia a otros valores”²².

La forma en que funciona el dinero como sujeto abstracto, es la misma en que funciona el pensamiento como pensamiento abstracto. El dinero cobra independencia en el momento en que se lo considera como absoluto, como separado de un proceso y como única explicación y único medio para la construcción de la vida. El pensamiento, cuando crea conceptos que absolutiza, que fija como prejuicios, como juicios inmodificables, también construye la vida. De modo que todo lo que sucede aparece como resultado de un proceso correcto y natural. Continuemos con la exposición del proceso del pensar abstractamente y veremos cómo se vinculan el sujeto dinero y el sujeto prejuicio.

En un artículo periodístico que escribe Marx en noviembre de 1853 titulado *La cuestión obrera*, dando respuesta a otra publicación que sugería “oportunidades de oro” para los obreros en vista de algunas condiciones accidentales que marcaban una emigra-

²² *Ibid.*, p. 12.

ción masiva de los habitantes de Inglaterra hacia otras partes de Europa, éste entraba en polémica con la idea de que al escasear la mano de obra y tener un número reducido de habitantes; las condiciones materiales de los trabajadores en el Reino Unido mejorarían siempre y cuando ellos supiesen aprovechar las oportunidades que este suceso conllevaba, por ejemplo, la posibilidad de ahorrar y empezar un camino hacia el triunfo como empresarios capitalistas. Esta misma idea, circula en nuestros tiempos bajo la premisa de las oportunidades que ofrece el mercado para que cualquiera pueda comenzar a labrar su propio camino en el ascenso hacia una mejor condición económica. El recurso ideológico de la sociedad capitalista es certero, pone en manos de la voluntad y esfuerzo particular, la posibilidad de construir su propia vida al margen de la estructura clasista que reproduce injusticia, miseria y explotación. Si bien algún individuo puede ser testimonio de un salto *antinatural* en el modelo clasista, precisamente por ser antinatural es la excepción y no la regla. La naturaleza del capitalismo está dada en función de la expansión de la riqueza material en manos de una minoría, y cada evento azaroso que permite una disonancia en su ritmo, no hace más que confirmar el argumento mediante el cual se justifica la libre competencia y el triunfo del trabajo *tesonero, honesto y noble* de quien sabe aprovechar su “oportunidad de oro”. No obstante, la misma oport-

tunidad de oro que podría sacar a un trabajador asalariado de su agobio material, es la que estanca a toda la humanidad y la condena a reproducir un modelo inaceptable de sociedad que mina la posibilidad del desarrollo humano de todo el conjunto. Para Marx, la idea de estas “oportunidades de oro” es como “pretender salvar a un hombre que se muere de hambre diciéndole que las leyes de la Naturaleza exigen al cuerpo humano el perpetuo suministro de alimento”²³. En otras palabras, que el problema de la desgraciada reproducción de la vida en la sociedad capitalista queda intocado cuando se pretende aliviar un simple síntoma que no evita que la enfermedad aparezca más fortificada días después. El capitalismo es una enfermedad crónica, estructural. Sin embargo, sigue estando en las manos de sus creadores, los seres humanos, su total erradicación del cuerpo social. Esta cuestión muestra claramente la separación de situaciones que aparecen como producto de sí mismas y sin ninguna relación con otros momentos que aparentan surgir de la nada como mágica autoproducción. En nuestro mundo: “Al desempleado se lo describe como perezoso”²⁴ y esto se toma como

²³ MARX, Karl. *Escritos periodísticos*. Barcelona: Alba Editorial, 2013, p. 82.

²⁴ ADORNO, Theodor. *Escritos sociológicos II. Vol. I*. Madrid: Ediciones Akal, 2008, p. 133.

verdad santa y absoluta²⁵, no se indaga por las causas materiales del desempleo y se apela a un juicio subjetivo para explicar la condición del desempleado, otra vez se toma como responsabilidad absoluta de la voluntad individual el destino de un ser humano, negando con ello que la construcción del mundo, de la vida y de la propia individualidad también es una del conjunto social.

Esta tendencia a desconectar las partes de la vida humana de su conjunto, es decir, la producción social

²⁵ Vale la pena analizar el problema del desempleo a la luz del concepto de trabajo en Marx. Una línea de investigación del asunto la podemos seguir en André Gorz, quien complejiza el asunto al plantear el valor del trabajo en la sociedad capitalista de la siguiente manera: “Por el trabajo remunerado (y más particularmente por el trabajo asalariado) es por lo que pertenecemos a la esfera pública, conseguimos una existencia y una identidad sociales (es decir, una «profesión»), estamos insertos en una red de relaciones e intercambios en la que nos medimos con los otros y se nos confieren derechos sobre ellos a cambio de nuestros deberes hacia los mismos” (GORZ, André. *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*. Madrid: Editorial Sistema, 1995, p. 26). Para Gorz el trabajo remunerado es una condición para el reconocimiento social y para el desarrollo humano, lo que establece una relación entre el concepto de salario y la noción de remuneración que no agota la discusión sobre el concepto general de actividad humana como autoproducción humana.

de los seres humanos, de sus ideas, de su individualidad y de su propia praxis, para presentar pequeños segmentos de la misma como principios, categorías y axiomas a partir de los cuales entender y explicar el mundo humano, era denunciada por Hegel en un pequeño texto que ha llegado hasta nosotros bajo el título de *¿Quién piensa abstractamente?* Allí, Hegel se encarga de mostrar el juicio del sentido común como insuficiente ante las situaciones concretas que éste enfrenta diariamente. Para este pensador, esta tendencia inmediata del pensamiento recibe el nombre de abstracción, constituye el prejuicio humano y es el punto de partida de todo conocimiento, pues todos los seres humanos nacen dentro de ciertas coordenadas históricas, es decir, dentro de unas condiciones geográficas, culturales y sociales específicas, que no pueden cambiar tan fácilmente como se cambia un par de zapatos por otro, o como dice el propio Hegel “así como no se desea lo que no se conoce, tampoco se lo puede odiar”²⁶, es decir, el prejuicio no puede ser negado aunque se admita, eso no basta, la praxis como confrontación continua del prejuicio es la única vía para su superación; algo que ya era evidente desde la figura socrática de

²⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *¿Quién piensa abstractamente?* En: Ideas y Valores, N° 133. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 152.

los *Diálogos* de Platón, que enfrentaba una y otra vez la opinión (prejuicio) de los ciudadanos de la antigua Grecia. Así, estas coordenadas históricas que hemos mencionado producen lo que los seres humanos son: la moral, la religión, la política, etc., que se construyen en la interacción de la conciencia y el mundo en el cual ésta se inserta una vez se reconoce como capacidad humana de acción y pensamiento. Veamos entonces la manera en que Hegel introduce el problema y procede en su exposición. Para ello citamos un ejemplo que él pone para desarrollar el asunto:

Un asesino es conducido al patíbulo. Para el común de la gente él no es más que un asesino. Algunas damas quizás hagan notar que es un hombre fuerte, bello e interesante. El pueblo, sin embargo, considerará terrible esta observación: ¿qué belleza puede tener un asesino? ¿Cómo se puede pensar tan perversamente y llamar bello a un asesino? ¡No sois sin duda mucho mejores! Ésta es la corrupción moral que prevalece en las clases altas, añadirá quizás el sacerdote, quien conoce el fondo de las cosas y los corazones²⁷.

La figura del asesino tiene una fuerte carga moral en este pasaje, lo que indica que la raíz del prejuicio es moral, lo que no quiere decir que a veces no sea de otro tipo, como por ejemplo en las figuras axiomáticas

²⁷ *Ibíd.*, p. 154.

o de corte dogmático, las cuales han sido fundamento de las teorías económicas con las cuales discute Marx a lo largo de toda su obra. Bien, el asesino puede ser culpable o no, eso no importa para Hegel, él bien podría admitir la condición de asesino del individuo en cuestión y eso no cambiaría para nada el asunto. Lo que señala el ejemplo es la decidida *definición* de un hombre como simple asesino. Como vemos, este hombre puede ser también “fuerte, bello e interesante”, pero ante el juicio del común de la gente²⁸ sólo *es* y *puede ser* un asesino. Del pasaje podemos extraer, además, que la combinación entre moral y religión es un buen camino para el establecimiento de prejuicios y la afirmación del pensamiento abstracto. Como ambas operan bajo la aceptación irrestricta de principios, una vez se los echa a andar como leyes para la vida, la maquinaria ideológica puede verse complacida con su ayuda para la mantención del *statu quo*.

Tenemos pues el primer acercamiento al pensamiento abstracto y algunas de sus implicaciones: el establecimiento de lo malo, de lo bueno, de lo correcto y de lo incorrecto; de la verdad y la mentira. Además,

²⁸ El común de la gente no significa aquí personas incultas, todo lo contrario. Eso queda claro en la figura de autoridad y conocimiento, de hombre culto, que el sacerdote encarna en el ejemplo.

el argumento de autoridad que representa el sacerdote refuerza estas consideraciones y limita con su juicio lapidario todas las posibilidades de lo que este hombre–asesino puede llegar a ser, argumento que mira hacia el cielo y encuentra su validez en el “conocimiento de las cosas y los corazones”.

Ante este conocimiento de las cosas y los corazones, Hegel nos presenta al conocedor de los hombres. Este conocedor de los hombres se toma su tiempo para ver hacia atrás y ubicar al asesino en un contexto histórico que muestra su desarrollo como ser humano atado a una serie de situaciones que hacen de él lo que es. En esta vista a la historia del hombre en cuestión, se puede encontrar, además del crimen:

Una mala educación, malas relaciones familiares entre el padre y la madre, alguna excesiva severidad ante una pequeña falta de este hombre que lo enconó contra el orden social, una primera reacción en contra que lo condujo a marginarse y a no poder mantenerse más que por medio del delito²⁹.

Estos otros posibles aspectos del hombre–asesino, no exculpan su condición de criminal, solamente sugieren lo dañino de las definiciones absolutas en la medida en que enseñan a que el pensamiento se desa-

²⁹ *Ibíd.*, p. 154.

rolle de manera abstracta y conlleve a una formación abstracta del mundo, que siempre justificará los problemas sociales, económicos y políticos como una falla o acierto de la *parte* y no como una falla o acierto del *todo*. Así, volviendo con Marx, el juicio del mundo común dice que el miserable puede ser rico si se lo propone y que, si se estanca en la pobreza, es porque también se lo ha propuesto. Un plato fuerte y cargado de ideología burguesa. Para Marx, la pobreza al igual que la riqueza, en todas sus formas, es un producto social, del conjunto social humano, del todo, no de la parte que encarna un mero individuo aislado. En definitiva, “esto significa pensar abstractamente: no ver en el asesino más que esto abstracto, que es un asesino, y mediante esta simple propiedad anular en él todo remanente de la esencia humana”³⁰. Criminal y miserable sólo se explican a partir del todo, si se lo hace desde la parte, se absolutiza el prejuicio como principio rector y el devenir de las situaciones de injusticia, desigualdad y miseria general, se justifican como aparentemente naturales.

Años más tarde del escrito de Hegel que venimos comentando, este mismo autor en su texto sobre la *Filosofía del Derecho* considera que el castigo es la negación del delito del delincuente. Dice Hegel: “El hecho delictivo no es un primero, positivo, al que seguiría la pena

³⁰ *Ibíd.*

como su negación, sino que es un negativo, por lo que el castigo es sólo una negación”³¹. Esta consideración apunta a una cierta justificación del castigo como pena que se aplica al delincuente después de que ha cometido algún delito. Si no tenemos en cuenta la consideración del mismo Hegel sobre el pensamiento abstracto que hemos expuesto líneas atrás, podemos estar de acuerdo con Marx y con Estanislao Zuleta cuando ven en este argumento la típica concepción de la filosofía del idealismo alemán que revisten las ideas que los seres humanos se hacen sobre sí mismos y sus concepciones teóricas sobre el mundo, con el manto de la materialidad y realidad de los hombres concretos del mundo concreto. Para Marx:

El castigo no es más que un medio que la sociedad tiene de defenderse frente a la infracción de sus condiciones vitales con independencia del carácter que éstas tengan. Ahora bien, ¿en qué tipo de sociedad vivimos que no conoce mejor instrumento para defenderse que la horca y proclama [...] su propia brutalidad como ley eterna?³²

³¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Editorial Edhasa, 1999, p. 184.

³² MARX, Karl. *Escritos periodísticos*. Barcelona: Alba Editorial, 2013, p. 70.

Para Zuleta lo que propicia la tendencia que justifica el castigo es que “en lugar de los individuos concretos, se erige ‘la libre voluntad’, algo más elevado, más digno y más metafísico. Algo que justifica al verdugo y sostiene el orden establecido”³³. Claramente, la justificación del castigo es una manera de conservar una situación actual del estado de cosas de una sociedad. Ahora bien, la interpretación tanto de Marx como de Zuleta, si bien es correcta, es parcial, pues condena el tono de Hegel como un juicio de valor y no ve en él más que eso. El tono de Hegel no es valorativo y por tanto la justificación del castigo no es producto de su intención teórica, Hegel sólo describe cómo funciona el mecanismo del castigo en función de la defensa del derecho burgués. De esta manera Hegel es culpable y, a la vez, inocente pero lo único que se le puede reprochar es su posición descriptiva y la ausencia de crítica sobre el derecho burgués. Sin embargo, resulta más provechoso tomar este contrapunto como un momento productivo y no desecharlo de tajo como la defensa de una visión liberal del orden establecido, pues dejar que reine el prejuicio es también abrir paso a la concepción abstracta e ideológica sobre el mundo. El prejuicio opera de la misma manera en que el capi-

³³ ZULETA, Estanislao. *Ensayos sobre Marx*. Medellín: Editorial Percepción, 1987, p. 35.

tal domina el mundo, que en palabras de Marx es un “sujeto automático”³⁴ y, al ser un producto de los seres humanos, es decir, una construcción suya, los asemeja “al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros”³⁵.

La novela del inglés Daniel Defoe, *La vida e increíbles aventuras de Robinson Crusoe*, publicada por primera vez en 1719, es sin duda una importante referencia en los estudios de Marx sobre la economía política. Esta novela es otro claro ejemplo de cómo opera el pensamiento abstracto. En ella, Robinson, su protagonista, es un marinero que luego de varios viajes en barco, termina varado en una isla que parece estar desierta, y a partir de esta condición, debe trabajar y producir lo que su necesidad le indica para sobrevivir hasta el punto tal de construir una sociedad a partir de sí mismo. Este modo individual de producción será cuestionado por Marx y su crítica estará al servicio del desvelamiento de la ciencia económica de la sociedad civil como una manifestación del pensamiento abstracto.

En la *Introducción general a la crítica de la economía política*, un texto que pertenece a la voluminosa canti-

³⁴ MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 2010, p. 188.

³⁵ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *El manifiesto comunista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 161.

dad de borradores preparatorios de *El Capital*, Marx se refiere, quizá por primera vez, a la novela de Defoe y lo hace para entrar en la discusión con la economía política:

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización; una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El *contrat social* de Rousseau que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Ésta es sólo la apariencia, apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la “sociedad civil” que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún

se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII —que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia³⁶.

Este pasaje nos muestra varias cosas. En primer lugar, hace referencia al concepto de producción, un concepto central de la vida humana, como ya hemos podido dejar ver más arriba. Este concepto es un concepto social, Marx no considera que la producción humana pueda estar aislada de una comunidad de individuos. Como lo señala, un hombre que produce en soledad sólo es posible como artificio de la imaginación, es decir que, para producir, los seres humanos necesitan una comunidad, lo que se produce siempre está conectado con la necesidad que el hombre encuentra fuera de él y para su satisfacción también tiene que apelar a la conexión con el afuera, el mundo natural, es decir, a un ecosistema natural/humano. El valor de la individualidad, tan enarbolado y defendido en la Modernidad, es el punto de partida

³⁶ MARX, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 1989, p. 33.

y no de llegada de la teoría política y económica burguesa. Para estas ciencias los individuos independientes son una actualidad concreta, una realidad gracias a la cual se construyen las relaciones sociales más racionales y provechosas para el bienestar general, una vez más convierten a los seres humanos en una definición: seres calculadores con tendencias naturales al lucro y al interés particular. En segundo lugar, lo que Marx muestra es la deficiencia que se encuentra en este punto de partida, pues a la mejor manera de la teoría axiomática, se parte de un principio que carece de verificación y que alcanza su validez en un desarrollo que él mismo determina y sugiere como resultado necesario. La coincidencia entre el principio y el resultado es obvia. Como ya hemos visto, este es un rasgo propio del proceder abstracto. El individuo libre, calculador, racional, en otras palabras, el individuo de la Modernidad, es el que construye la sociedad civil como espacio de intercambio de mercancías y satisfacción de necesidades. Construye además el Estado y una cadena de nuevas relaciones que dejan atrás las ataduras de la sociedad feudal. Sin embargo, este individuo libre es más mitológico que real. Es el estandarte de los valores más altos del capitalismo, pero no encuentra su realidad más allá de la promesa de su realización, es decir, sigue siendo, en todo caso, un punto de llegada y no un punto de partida. La presuposición de la libertad en un

mundo enajenado elimina la libertad misma. El proyecto burgués se traiciona cuando establece lo formal, como real y concreto. La deficiencia de este proyecto está dada por la consideración ahistórica de los seres humanos, los cuales sólo encuentran su verdad como individuos burgueses. Todo punto de partida abstracto debe ser confrontado históricamente. Cuando la abstracción cristaliza la posibilidad de su propio desarrollo, Robinson Crusoe es posible, el capital es posible y la producción en soledad es posible, como fantasía que se traslada a lo real. El problema de este proceso es que deja de lado la potencia humana como capacidad de producción y entrega sus decisiones a los contratos, el mercado y el movimiento de la bolsa.

Siguiendo con Robinson, Marx lo invita nuevamente a ser partícipe de sus reflexiones en *El Capital*. Allí, el tema del trabajo en solitario es central. Marx identifica el modo de proceder de este personaje con el modo de proceder de la economía política. En ambas situaciones, el trabajo puede hacerse en soledad y la necesidad puede ser determinada en soledad.

Como la economía política es afecta a las robinsonadas, hagamos primeramente que Robinson comparezca en su isla. Frugal, como lo es ya de condición, tiene sin embargo que satisfacer diversas necesidades y, por tanto, ejecutar *trabajos útiles de variada índole*: fabricar herramientas, hacer muebles, domesticar llamas,

pescar, cazar, etcétera. De rezos y otras cosas por el estilo no hablemos aquí, porque a nuestro Robinson esas actividades le causan placer y las incluye en sus esparcimientos. Pese a la diversidad de sus funciones productivas sabe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinson, es decir, nada más que diferentes modos del trabajo *humano*. La necesidad misma lo fuerza a distribuir concienzudamente su *tiempo* entre sus diversas funciones. Que una ocupe más espacio de su actividad global y la otra menos, depende de la mayor o menor dificultad que haya que superar para obtener el efecto útil propuesto. La experiencia se lo inculca, y nuestro Robinson, que del naufragio ha salvado el reloj, libro mayor, tinta y pluma, se pone, como buen inglés, a llevar la contabilidad de sí mismo. Su inventario incluye una nómina de los objetos útiles que él posee, de las diversas operaciones requeridas para su producción y por último del *tiempo de trabajo* que, término medio, le insume elaborar determinadas cantidades de esos diversos productos³⁷.

Nuevamente, como el punto de partida, tanto para Robinson como para el economista, es el mismo; un hombre calculador, inteligente y trabajador que saca de su cabeza las necesidades más diversas y las satisface con su actividad, el desarrollo necesario de la economía

³⁷ MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 2010, pp. 93–94.

es un desarrollo capitalista de individualidades que crean su propio destino al margen de las demás. Otra vez, la falencia es la misma. Marx vuelve a mostrar, irónicamente, la imposibilidad de la producción aislada. En primer lugar, Robinson no ha llegado virgen a la isla, él es un producto social tanto como su calculadora, su pluma y su libro de cuentas. Cazar, pescar, y las demás actividades que Marx describe no son invenciones aisladas de Robinson, no son creaciones genuinas de su intelecto, Robinson carga con un pasado que explica el desarrollo de su actividad de manera histórica, es un ser social y por ello, sólo puede producir socialmente; la soledad en la isla no lo aparta de la sociedad que lo ha configurado, su nombre, su ropa, su sentimiento de soledad, no fueron posibles por sí mismo, sólo la vida social configura la subjetividad. No se necesitan otras personas en la isla para que Robinson pueda hacer cuentas, o para que mida el tiempo, sin embargo, para poder hacerlo no puede renunciar al vínculo social que tiene con ellas y que lo define como lo que es, pues tanto calculadora como reloj han sido logros del desarrollo de la humanidad, en otras palabras, han sido producidos socialmente. Estanislao Zuleta nos ofrece una consideración sobre el sentido y alcance del pensamiento abstracto:

Para Marx, la robinsonada es la imagen de la vida social reducida a la vida individual. Es la pretensión, implícita

en toda la economía burguesa, de identificar el conjunto del proceso de producción social con los intereses particulares. Es constitutiva de la robinsonada la idea de que los procesos de conjunto son características del elemento³⁸.

La tremenda reducción de los fenómenos de la producción social a productos de la voluntad individualista es el arma más potente con la que cuenta la reproducción capitalista de los mecanismos ideológicos sobre los cuales se sostiene. Un ejemplo más que sirve para argumentar en la vía de la superación del pensamiento abstracto, lo encontramos en la manera en que funciona un código de conducta y la reglamentación constitucional de una comunidad política. No se rechaza la normatividad que intenta regular la vida en común para reducir la manera violenta en que se resuelven los conflictos, pero se exige su realización práctica, efectiva y real.

Una sociedad no debe ser juzgada por lo que diga su carta constitucional, sino por el tipo de relaciones que en ella tienen los hombres entre sí, y por las posibilidades que ofrezca a todos para su desarrollo personal; lo otro está bien si conduce a esto; pero no si sólo sirve

³⁸ ZULETA, Estanislao. *Comentarios a la "Introducción general a la crítica de la economía política de Carlos Marx"*. Bogotá: Editorial La Carreta, 1977, p. 11.

de justificación ideológica para eternizar relaciones de explotación y de dominación³⁹.

El problema de las condiciones materiales de existencia también es seguido mediante las consideraciones del pensamiento abstracto que representan las robinsonadas. En su libro *Anti-Dühring*, Friedrich Engels señala lo problemático que resulta pensar la configuración de un modelo de clases y de división social del trabajo como un proceso de natural surgimiento. Engels discute con la teoría de Karl Eugen Dühring, un economista alemán contemporáneo suyo, quien planteaba que la constitución política y social de una comunidad de seres humanos no tiene su raíz en las condiciones materiales de existencia, sino que el punto de partida es la actividad política entendida como confrontación violenta que crea dominio y servidumbre. De esta manera, Dühring justificaba la división de clases, el trabajo asalariado y la explotación capitalista como productos de un proceso que parte de la igualdad de condiciones entre los seres humanos. Engels admite que la violencia hace parte del proceso de construcción del capitalismo, que bien puede estar a la base de él, pero demuestra que no es la condición principal, fundamental, para el desarrollo del capitalismo. Si consideramos, como lo hace Dühring, que

³⁹ ZULETA, Estanislao. *Ensayos sobre Marx*. Medellín: Editorial Percepción, 1987, p. 34.

la violencia es la causa primera del capitalismo y de la opresión de clase, tendríamos un diagnóstico peligroso e imparcial. Para Engels el factor fundamental tiene que ver con las condiciones materiales en las cuales aparecen los individuos, no como un condicionamiento mecánico, sino como un condicionamiento histórico, la famosa tesis del *Manifiesto comunista* que sugiere que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”⁴⁰, no quiere decir que hay algo en los seres humanos que hace que naturalmente sean violentos, más bien da a entender que históricamente las sociedades se han configurado de forma violenta dadas sus condiciones materiales de existencia. Así, hace falta mucho más que el ejercicio de la violencia para construir una civilización como la capitalista; veamos como lo señala Engels tomando como recurso nuevamente *La vida e increíbles aventuras de Robinson Crusoe*:

Robinson, “con el puñal en la mano”, convierte a Viernes en esclavo suyo. Mas para conseguirlo Robinson necesita algo más que el puñal. Un esclavo no es útil para cualquiera. Para poder usarlo hay que disponer de dos cosas: primero, de los instrumentos y los objetos necesarios para el trabajo del esclavo; segundo, de los medios para su miserable sustento. Así, pues, antes de

⁴⁰ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *El manifiesto comunista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 155.

que sea posible la esclavitud tiene que haberse alcanzado ya un cierto nivel de producción y tiene que darse cierto grado de desigualdad en la distribución⁴¹.

Esta consideración nos arroja como resultado que no sólo la violencia es partícipe del proceso de surgimiento y desarrollo del capitalismo, también hace falta un cierto grado de desarrollo material para imponer relaciones de dominio y explotación, “la propiedad privada no aparece en absoluto en la historia como resultado exclusivo del robo y de la violencia”⁴². Quedarse sólo con el argumento de la violencia es creer en el pecado original de la economía política que se propone explicar el surgimiento de la acumulación capitalista como algo inexplicable, como un dogma, como un axioma que no es susceptible de ser cuestionado. Tratar de esgrimir un argumento para justificar como natural e inmodificable el curso de la historia siempre encuentra una fantasía como pilar de su teoría: “Robinson somete a Viernes ‘con el puñal en la mano’. Pero ¿de dónde ha sacado el puñal? Ni en las fantásticas islas de las robinsonadas crecen hasta ahora los puñales como las hojas de los árboles”⁴³.

⁴¹ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dübring*. México: Editorial Grijalbo, 1968, p. 153.

⁴² *Ibid.*, p. 154.

⁴³ *Ibid.*, p. 159.

Para terminar, volvamos a Marx. Igual que Hegel, él sabía bien de los excesos de pensar abstractamente. Aunque, superficialmente, el capitalismo puede mostrar la producción como un asunto meramente económico, no puede negar las conexiones vitales y la construcción social que desborda su proceder. El capitalismo no sólo produce riqueza, así como el delincuente no sólo produce delitos. En el siguiente pasaje veremos la claridad que nos ofrece Marx sobre el tema:

El filósofo produce ideas, el poeta poemas, el cura sermones, el profesor compendios, etc. El delincuente produce delitos. Fijémonos más de cerca en la conexión que existe entre esta última rama de producción y el conjunto de la sociedad y ello nos ayudará a sobrepornos a muchos prejuicios. El delincuente no produce solamente delitos: produce, además, el derecho penal y, con ello, al mismo tiempo, al profesor encargado de sustentar cursos sobre esta materia y, además, el inevitable compendio en que este mismo profesor lanza al mercado sus lecciones como una “mercancía”. Lo cual contribuye a incrementar la riqueza nacional, aparte de la fruición privada que, según nos hace ver, un testigo competente, el señor profesor Roscher, el manuscrito del compendio produce a su propio autor⁴⁴.

⁴⁴ MARX, Karl. *Elogio del crimen*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008, pp. 29–30.

Marx va mucho más allá de Hegel al señalar no sólo las infinitas determinaciones de un delincuente, también todas sus conexiones sociales, las cuales hacen de él lo que es. Muestra con ello que la producción humana dentro de las coordenadas de la sociedad capitalista, gracias a la mercancía, encuentra la conexión universal de la vida de todos los individuos como productores de un conjunto que no puede funcionar en la separación de sus partes. El truco ideológico del capitalismo es presentar a las partes como átomos separados que no tienen nada que ver uno con otro: la pobreza no tiene que ver con la riqueza, el progreso no tiene nada que ver con los movimientos retrógrados, la deformación humana nada que ver con la producción de la alta cultura. Seguimos con el delincuente y sus producciones:

El delincuente produce, asimismo toda la policía y la administración de justicia penal: esbirros, jueces, verdugos, jurados, etc., y, a la vez, todas estas diferentes ramas de industria que representan otras tantas categorías de la división social del trabajo; desarrollan diferentes capacidades del espíritu humano, crean nuevas necesidades y nuevos modos de satisfacerlas. Solamente la tortura ha dado pie a los más ingeniosos inventos mecánicos y ocupa, en la producción de sus instrumentos, a gran número de honrados artesanos⁴⁵.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 30.

Marx muestra que la producción humana en general y la producción capitalista en particular generan una conexión de la vida social de los individuos y crean cada vez nuevas necesidades y nuevos modos de satisfacción de éstas, necesidades y satisfacciones que Robinson no seguiría creando en soledad en la isla. La relación de servidumbre y señorío con Viernes —el ya citado personaje de la novela que es esclavizado por Robinson— se crea en virtud de la necesidad que configura su encuentro y las condiciones materiales mediante las cuales Robinson puede someterlo: su reloj y su calculadora crean la esclavitud, así como la excavación minera para extraer la belleza de una esmeralda y también crear la infertilidad y la fealdad de la tierra y agotar los recursos naturales. Además, como si fuera poco, el delincuente también:

Produce una impresión, unas veces moral, otras veces trágica, según los casos, prestando con ello un “servicio” al movimiento de los sentimientos morales y estéticos del público. No sólo produce manuales de derecho penal, códigos penales y, por tanto, legisladores que se ocupan de los delitos y las penas; produce también arte, literatura, novelas e incluso tragedias, como lo demuestran no sólo *La culpa* de Müllner o *Los bandidos* de Schiller, sino incluso el *Edipo* [de Sófocles] y el *Ricardo III* [de Shakespeare]⁴⁶.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 30.

De esta manera Marx deja en claro que la producción de los seres humanos no sólo es producción material, es producción cultural, espiritual. Es también producción de la subjetividad del propio productor. Los seres humanos producen el mundo en el que viven y se producen a sí mismos. La condición enajenada y abstracta que reina en el capitalismo es una actividad que produce, es la vía indirecta mediante la cual el mundo humano es producido por los seres humanos. La religión, la moral, el Estado, son las instituciones, las categorías, las definiciones; en otras palabras, los prejuicios que se han sido dotados de vida y por los cuales los seres humanos tienen que pasar haciendo un rodeo antes de poder decidir, este rodeo no deja intacta la decisión: la condiciona y direcciona. Tanto el dinero como el ejercicio de pensar abstractamente son dos objetos de rodeo previo. La realización de la potencia humana al servicio de la construcción de ídolos ha sido una constante en la historia del capitalismo. No obstante, el prejuicio mismo es la posibilidad de la formación de un mundo humano, previo rodeo revolucionario, donde ningún poder extraño se anteponga al poder humano. No se elige partir del prejuicio, llegamos al mundo inmersos en relaciones ya establecidas, enfrentarlas y apropiarse de ellas es la única vía para la emancipación y la construcción de un mundo más humano.

Se terminó de imprimir en el mes de octubre de
2017, en los talleres de Todográficas Ltda. en
Medellín, Colombia.

Con los *Cuadernos del Centro de Estudios Estanislao Zuleta para la Reflexión y la Crítica* buscamos sumarnos a la problematización de la realidad y a la disputa de las interpretaciones, teniendo como horizonte la transformación de la sociedad.

En esta segunda entrega, el lector encontrará tres textos que aportan a la comprensión, reflexión y discusión de problemas, tales como la difícil conquista de la libertad por parte de las mujeres y el amor como potenciador o inhibidor de la misma; los límites y posibilidades para un diálogo entre fe y razón en torno a las sexualidades y sentimientos no heteronormativos; el dinero como amo de la sociedad capitalista, fin en sí mismo y no medio para suplir las necesidades de la existencia.

