



La
primacia
de la razón
produce
monstruos

“La primacía de la razón produce monstruos” (2012) | Felicitas Argerich
Técnica mixta



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera de Ciencias de la Comunicación Social

Tesina Ensayística

“La primacía de la razón produce monstruos”

La involución del progreso

Alumno: Facundo Vila (facuvila@hotmail.com)

Tutor: Ernesto Lamas

Vila, Facundo

La primacía de la razón produce monstruos : la involución del progreso . - 1ª ed.-
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2013.
E-Book.

ISBN 978-950-29-1456-5

1. Ciencias de la Comunicación. 2. Progreso. I. Título
CDD 302.2

Fecha de catalogación: 09/09/2013

**Esta obra se encuentra protegida por derechos de autor (Copyright) a nombre de
Facundo Vila (2013) y se distribuye bajo licencia Creative Commons atribución
No Comercial / Sin Derivadas 2.5.**

**Se autoriza su copia y distribución sin fines comerciales, sin modificaciones y
citando fuentes.**

**Para más información ver aquí: [http://creativecommons.org/licenses/byncnd/
2.5/ar/](http://creativecommons.org/licenses/byncnd/2.5/ar/)**

La primacía de la razón produce monstruos

La involución del progreso

Título e ilustración en alusión al aguafuerte de Francisco de Goya “El sueño de la razón produce monstruos” de 1799, que pertenece a su serie de grabados *Los Caprichos*.



ÍNDICE

Introducción	9
La modernidad	15
Tiempo mecánico	21
Revolución Copernicana	26
Secularización y desencantamiento del mundo	34
Aproximación al imaginario medieval	41
Reforma de las brujerías	47
Proceso civilizatorio	58
Disciplinas para la dominación	69
De la comunidad al individualismo	80
Revoluciones	86
Capitalismo	92
Conclusión	103
Bibliografía	105

Notas:

- Las pinturas que ilustran cada uno de los capítulos fueron seleccionadas especialmente por la época en que fueron realizadas para que así también puedan brindarle al lector un acercamiento al imaginario de cada momento histórico –que suele reflejarse en el arte– con respecto a los diferentes temas abordados.
- A fin de respetar las citas de los autores, algunos verbos de las frases transcritas pueden no corresponderse con el tiempo del relato.

“A fin de descubrir qué es lo verdadero, jamás debes aceptar, jamás debes ser influido por lo que puedan decir los libros, los maestros o cualquier otra persona. Si eres influido por ellos, sólo encontrarás lo que ellos quieren que encuentres. Y debes saber que tu propia mente puede crear la imagen de lo que ella desea: puede imaginar a Dios con barba o con un solo ojo, puede hacer que sea azul o púrpura. De modo que has de estar atento a tus propios deseos y no has de dejarte engañar por las proyecciones de tus propias necesidades y anhelos. Si anhelas ver a Dios de cierta manera, la imagen que verás estará de acuerdo con tus deseos; y esa imagen no será Dios, ¿verdad? Si estás sufriendo y deseas ser consolado, o si te sientes romántico o sentimental en tus aspiraciones religiosas, a la larga crearás un Dios que proveerá lo que necesitas; pero eso tampoco será Dios.”

Jiddu Krishnamurti

INTRODUCCIÓN



"Guernica" (1937) | Pablo Picasso

La idea para la presente tesina surgió a partir de un mismo pensamiento o sensación que se me fue haciendo cada vez más recurrente con el correr de las materias y las lecturas de la carrera. Por eso para concluirla me pareció oportuno –obligado a hacer un recorte espacio-temporal para adecuarme a una tesis de grado– articular una selección de los distintos autores para así hablar con y a través de ellos y poder expresar, en un modo académico, lo que hoy tengo para decir. De todos modos, los que no se nombran o citan, no están necesariamente ausentes.

Mi inquietud es el proceso de alienación creciente que sufrió el hombre en Occidente a partir de la entrada en la Modernidad. Alienación no el sentido que le da Marx al término, sino en su sentido literal: “proceso mediante el cual el individuo o una colectividad transforman su conciencia hasta hacerla contradictoria con lo que debía esperarse de su condición”¹. De ahí que le atribuya a este proceso una pérdida de espiritualidad, no en cuanto religiosidad, sino como alejamiento del hombre de su esencia y su naturaleza.

Esta es la hipótesis que me guió en el recorrido retrospectivo de corte longitudinal que va desde la invención del reloj mecánico y la Revolución Copernicana hasta las Revoluciones Francesa e Industrial y el consecuente inicio del período capitalista. El objetivo es indagar y tratar de entender algunos aspectos que sostienen y perpetúan el *statu quo* actual del mundo. Para eso los temas y hechos elegidos debían ser aquellos que de una u otra manera modificaron más la superestructura del edificio social que su estructura material: cosmovisiones y creencias.

¹ Real Academia Española

Mi propósito, además de aportar al debate filosófico, es empezar –e invitar a los lectores– a pensar en profundas posibilidades reales de cambio en el mundo. Un mundo en el que, simultáneamente a avances tecnológicos que rompen las barreras de la imaginación, sigue habiendo muertes y enfermedades por inanición y falta de agua potable –las dos necesidades básicas principales– en determinadas zonas del globo, además de otros tantos problemas y carencias.

Estamos en un momento crucial en la historia, luego de haber transitado un siglo en el que la razón fue puesta al servicio de la ambición y de la muerte como nunca antes: además de varios genocidios por cuestiones religiosas, raciales, ideológicas, económicas o nacionalistas, tuvo lugar la aberración más perversa en la historia de la humanidad. Las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki en 1945, además de la devastación y exterminación, penetraron hasta el nivel molecular de los seres vivos. La radiación tiene la capacidad de alterar el ADN y por lo tanto, aún hoy a casi 70 años del bombardeo, sigue habiendo deformaciones, malformaciones, enfermedades y secuelas de todo tipo. Resulta lógico, aunque lamentable, que este tipo de sucesos que no son retomados en Hollywood para realizar películas, sean olvidados con tanta facilidad. O quizá sea una manera de negar o no afrontar la patología del espíritu.

Por otro lado, el paradigma actual está encontrando sus límites debido a la finitud de los recursos naturales y los altos niveles de una contaminación omnipresente. Los residuos deberían servirnos para replantearnos qué es lo que estamos haciendo, y cómo es que, según advierte Eduardo Galeano, en

menos de 40 años produjimos más basura que en más de 5000 que tiene la historia de la humanidad.

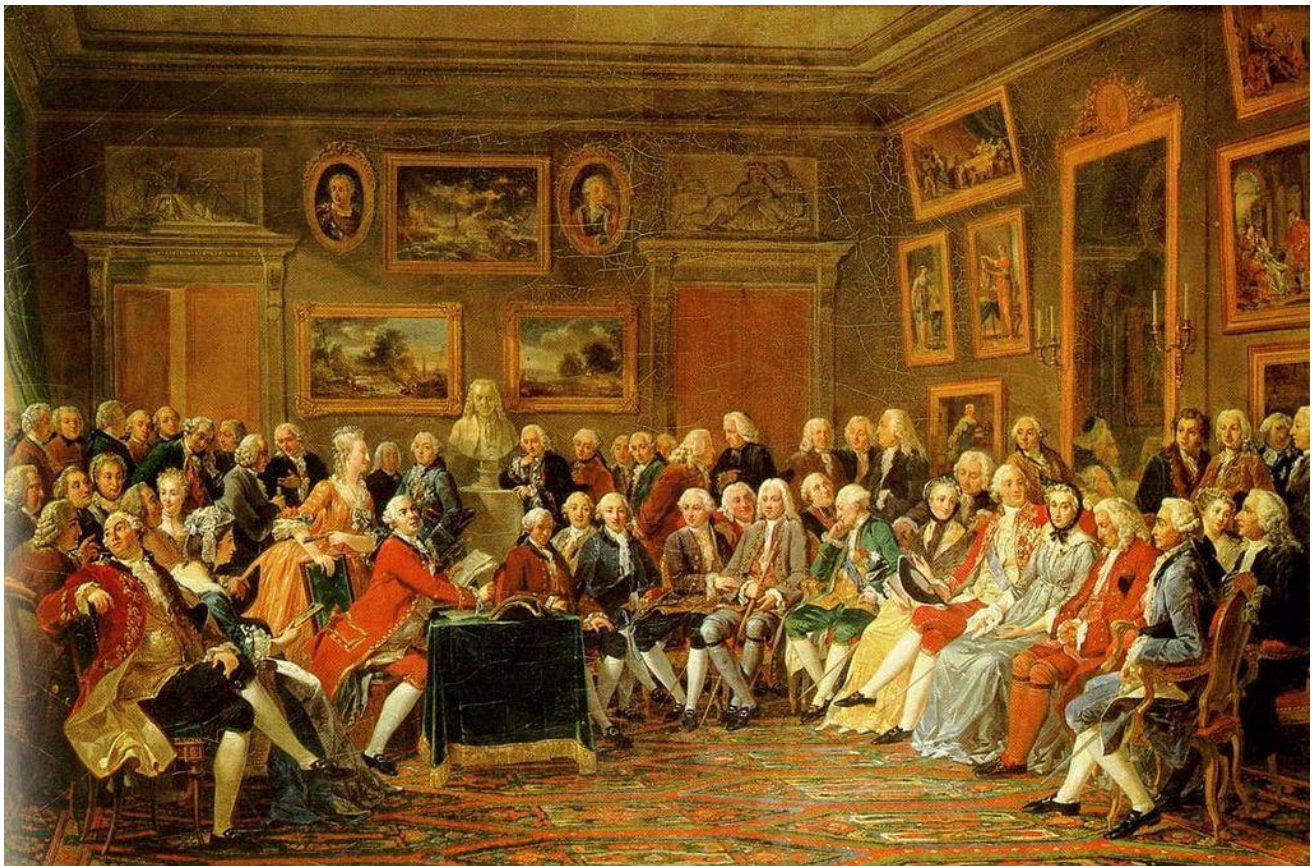
La premisa de este análisis está en que el capitalismo sigue encontrando en los hombres todo lo necesario para perpetuarse. Por eso a partir de los ejes de la pérdida del sentido comunitario de vida y la ruptura de la comunión del hombre y la naturaleza, se seleccionaron determinados hitos de la modernidad para intentar rastrear los orígenes y cómo se fueron moldeando algunas facetas de la mentalidad occidental que hoy nos condiciona.

“Hay una destrucción espantosa a causa del llamado progreso; y es en este mundo donde ustedes van a crecer. Podrán pasarlo bien, dichosamente mientras son jóvenes; pero cuando se vuelvan adultos, a menos que estén muy alerta, atentos a sus pensamientos, a sus sentimientos, perpetuarán este mundo de batallas, de ambiciones despiadadas, un mundo donde cada uno está compitiendo con otro, donde hay miseria, inanición, superpoblación y enfermedad.”

“La ciencia ha ayudado a curar enfermedades; pero también nos ha dado la bomba de hidrógeno, que puede matar a millares de seres humanos. Por lo tanto, como la ciencia está descubriendo constantemente más y más, si no empezamos a utilizar con inteligencia, con amor el conocimiento científico, vamos a destruirnos a nosotros mismos.”

Jiddu Krishnamurti

LA MODERNIDAD



“Lectura de la tragedia de Voltaire *L’Orphelin de la Chine*, en el salón de Madame Geoffrin” (1812) | Anicet-Charles-Gabriel Lemonnier

Hay un amplio consenso sobre ubicar cronológicamente a la Modernidad entre los siglos XVII y XVIII, tiempo en que se produjeron las grandes rupturas económicas, políticas, sociales y culturales que marcaron esta nueva etapa de la historia. “Se produjeron revoluciones, pero más por casualidad que por intención. La revolución agrícola (...), la metalúrgica (...) el ascenso de las ciudades y similares desarrollos “ocurrieron” por así decirlo y no estuvieron organizados conscientemente, y su ritmo fue tan lento que sólo en la contracción temporal de la retrospección histórica ganan el aspecto de “revoluciones” (...).”²

Nicolás Casullo define a la Modernidad como “ese proceso de racionalización histórica que se da en Occidente, que conjuga y consume el desencantamiento del mundo instituido por las imágenes religiosas, míticas y sagradas”³; y agrega que el mundo pierde su representación desde lo sagrado, místico o religioso, dando lugar a una basada en la razón, la que a su vez se apoya en el método científico-técnico. Justamente por medio de la vía científico-técnica podía llegar a conocerse esa verdad objetiva de la que estaba privado el hombre, encerrado en una falsa conciencia. Así es que “el mundo físico y la propia conducta humana son sometidos a la lógica instrumental del conocimiento científico”⁴: “(...) las ciencias y las matemáticas se imponen como conocimientos imbuidos del máximo prestigio y apenas susceptibles de ser

² JONAS, H.; “Por qué la técnica moderna es objeto de la filosofía” en *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona, 1997

³ CASULLO, N.; “La modernidad como autorreflexión” en *Itinerarios de la Modernidad*, Eudeba, Buenos Aires, 2006

⁴ CAMPILLO, A.; “Introducción: El amor de un ser mortal” en *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996

contrastados o puestos bajo sospecha”⁵ –como había sucedido tiempo antes con el oráculo y la astrología–. Esto devino en el “Siglo de las Luces”, época del “Iluminismo”, que tuvo lugar durante el siglo XVIII en Europa. Este proceso de racionalización, que Max Weber denominó “desencantamiento del mundo”, se sitúa en el optimismo de la Ilustración, en el progreso indefinido hacia una felicidad definitiva para el hombre”⁶ (cfr. Casullo 2006).

“La idea del progreso humano (...) se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente en una dirección definida y deseable e infiere que este progreso continuará indefinidamente.”⁷ Esta noción aparece una vez que se concibe a la civilización como destinada a avanzar hacia el futuro. Pues las ideas necesitan de un clima intelectual, y justamente no existía uno tal en la Antigüedad clásica y en los tiempos posteriores que fueran propicios para el nacimiento de una doctrina del progreso (cfr. Bury 1971). Recién en la última fase del Renacimiento (siglo XVII) el terreno empezaba a ser propicio para la futura idea del progreso.

Según la filosofía de la historia de Platón, “el mundo fue creado y puesto en marcha por la Divinidad y, al ser obra suya, era perfecto, pero no era inmortal y llevaba en sí el germen de la decadencia”⁸. Si a esto se le suma en consideración el prejuicio en contra del cambio debido a la creencia en la teoría de los ciclos universales, según la que cada ciclo repetía detalladamente el curso y los acontecimientos, se logra entender la imposibilidad de considerar la

⁵ LIZCANO, E.; “La construcción teórica de la imagen pública de la tecnociencia: impactos, invasiones y otras metáforas” en *Revista Política y Sociedad* nro. 23, 1996

⁶ CASULLO, N.; “La modernidad como autorreflexión” en *Itinerarios de la Modernidad*, Eudeba, Buenos Aires, 2006

⁷ BURY, J.; *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971

⁸ BURY, J.; *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971

civilización en un movimiento progresivo durante la Antigüedad. El pesimismo del Estoicismo⁹, por ser una filosofía de resignación, también era incompatible con la idea del progreso (cfr. Bury 1971). Más tarde la teoría medieval abandonó la teoría cíclica griega y pasó a entender la historia “no como un desarrollo natural, sino como una serie de acontecimientos ordenados por la intervención divina y las revelaciones”¹⁰. Además existían la doctrina de la providencia –que tal como la desarrolló San Agustín en la *Ciudad de Dios* dominó el pensamiento de la Edad Media– y la doctrina del pecado original, según la que todos nacían malos, lo que volvía imposible la idea de un avance moral de la humanidad hacia la perfección (cfr. Bury 1971). Pasaron 300 años más para pasar del clima mental del Medioevo al del mundo moderno, y una vez en el Renacimiento (siglo XIV - siglo XVII), “se restauró la confianza en la razón humana y se reconoció que la vida en este planeta poseía un valor independiente de cualquier temor o esperanza relacionados con una vida ultraterrena”¹¹.

⁹ “”Todo el mundo está loco, es insensato, impío, injusto, y vive la peor de las suertes, la máxima de las desgracias. Nuestra vida no puede ser superada en vicios y calamidades, y si ella pudiera tomar la palabra diría, como Heracles: ‘De males estoy lleno, ya no hay sitio para otros.’” Tal es el juicio que Crisipo, el gran maestro del Antiguo Pórtico [donde enseñaban los maestros de Atenas], vierte sobre la humanidad. Este pesimismo no es exclusivo del estoicismo de Atenas, sino que, por el contrario, lo sitúa en el espíritu de su tiempo, muy propenso a desesperar del hombre.” DARAKI, M. y ROMEYER-DHERBEY, G.; “Los estoicos” en *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Ediciones Akal, Madrid, 2008

¹⁰ BURY, J.; *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971

¹¹ BURY, J.; *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971

“¿Qué es el progreso? ¿Ha pensado alguna vez al respecto? ¿Es progreso cuando usted puede ir a Europa en pocas horas por avión en lugar de que le tome una quincena yendo en barco? La invención de medios más rápidos de transporte, el desarrollo de armas más grandes, de mayores y mejores medios de destruirnos unos a otros aniquilando a miles de personas con una sola bomba atómica en vez de derribarlas una por una con flechas; esto es lo que llamamos progreso, ¿no es así? Éste ha sido, pues, el progreso en el sentido tecnológico, pero ¿hemos progresado en alguna otra dirección? ¿Hemos terminado con las guerras? ¿Es la gente más bondadosa, más amable, más generosa, más reflexiva, menos cruel? No tiene que decir “sí” o “no”, mire simplemente los hechos. En lo científico y en lo físico hemos logrado progresos enormes, pero internamente estamos atascados, ¿verdad? Para la mayoría de nosotros, la educación ha sido como alargar sólo una pata de un trípode, de modo que nos falta el equilibrio; ¡no obstante, hablamos de progreso, todos los periódicos están llenos de él!”

Jiddu Krishnamurti

TIEMPO MECÁNICO



“Alegoría de la Orden Dominicana” | Andrea Bonaiutti da Firenze

En el siglo XIII el deseo de orden y poder en los monasterios de Occidente llevaron a la aparición del reloj mecánico y de esta manera surgió la medición regular del tiempo que vino a romper con aquel modo de vida conforme a los ritmos naturales. Se pasó de vivir según el día y la noche, las estaciones del año, las épocas de cosecha, el clima y los impulsos naturales, a vivir según los imperativos del reloj. El tiempo se volvió “abstracto”¹², como fuera de contexto, y de este modo empezó a mediar la existencia de las mujeres y los hombres; “se come, no porque se sienta hambre, sino porque el reloj nos lo ordena; se duerme, no porque uno esté cansado, sino porque el reloj lo indica”¹³. Así fue que este tiempo mecánico –sucesión de instantes matemáticamente aislados– comenzó a regular el tiempo orgánico.

Según Levis Mumford, en *Técnica y civilización*, el reloj “es la máquina clave de la época industrial moderna”¹⁴ no sólo por su omnipresencia sino por marcar la perfección hacia la cual aspiran a llegar otras máquinas. Fue la máquina que permitió hacer de la humanidad una gran máquina a partir de la sincronización de las acciones de los hombres y del sometimiento del trabajador a la regularidad. Por eso para Mumford “la primera manifestación del nuevo orden se dio en el cambio de las categorías de tiempo y espacio”¹⁵. Ahora el espacio y el tiempo debían conquistarse para utilizarse y podría decirse que, de alguna manera, simultáneamente empezó la medición de la

¹² MUMFORD, L.; “Preparación cultural” en *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1998

¹³ MUMFORD, L.; “Preparación cultural” en *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1998

¹⁴ MUMFORD, L.; “Preparación cultural” en *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1998

¹⁵ MUMFORD, L.; “Preparación cultural” en *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1998

vida en dinero: el tiempo y el espacio eran dinero. La riqueza espiritual impalpable se fue dejando de lado y el dinero se presentó como la única forma de la riqueza a la que no se le podía asignar límites. Asimismo, así como la “Eternidad” dejó gradualmente de servir como medida y foco de las acciones humanas, del interés por el mundo celestial se pasó al interés por el mundo natural, pero para conquistarlo y ya no para convivir en comunión con él. Por eso también el animismo¹⁶ del mundo se convirtió en un obstáculo ya que la base de los progresos técnicos era la disociación de lo anímico y lo mecánico. Como el mundo parecía animista y esos poderes amenazaban al hombre, el único método de huida era la disciplina de sí mismo o la conquista de otros hombres: la religión o la guerra (cfr. Mumford 1998). Durante la Edad Media la Iglesia, los monasterios y las universidades se encargaron de la disciplina: “el animismo fue desalojado por el sentido de la omnipotencia de un solo Espíritu (...) [y sólo] la Iglesia podía tender un puente entre el hombre y lo absoluto”¹⁷.

¹⁶ Etimología. De *ánima*: alma. BARCÍA, R.; *Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1945

Creencia que atribuye vida anímica y poderes a los objetos de la naturaleza. || Creencia en la existencia de espíritus que animan todas las cosas. *Real Academia Española*

¹⁷ MUMFORD, L.; “Preparación cultural” en *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1998

“La mayoría de los adultos piensa que es necesaria alguna clase de disciplina. ¿Saben ustedes qué es la disciplina? Es un proceso por el cual se les fuerza a hacer algo que no quieren hacer. Donde hay disciplina, hay miedo; por consiguiente, la disciplina no es la vía del amor. Es por eso por lo que la disciplina debe evitarse a toda costa, siendo la disciplina coacción, resistencia, compulsión, forzarles a hacer lo que no comprenden o persuadirles a que lo hagan ofreciéndoles un premio.”

Jiddu Krishnamurti

REVOLUCIÓN COPERNICANA

“Cuando somos jóvenes debemos tener libertad para crecer; pero no hay un sistema que nos haga libres. Un sistema implica hacer que la mente se ajuste a un patrón, ¿verdad? Significa encerrarnos dentro de una estructura que no nos da libertad. En el momento en que confiamos en un sistema no nos atrevemos a salir de él, y entonces el pensamiento mismo de salirnos del sistema engendra temor.”

Jiddu Krishnamurti



“Los embajadores” (1533) | Hans Holbein

Si bien Nicolás Copérnico murió en el siglo XVI, su descubrimiento fue un paso crucial hacia la Modernidad que de a poco empezaba a forjarse. Fue el autor de la primera de las tres heridas narcisistas del hombre establecidas por Sigmund Freud, que venía a desplazar a la tierra como centro del universo. La teoría ortodoxa era la ptolemaica¹⁸ (año 130 d.C.), aunque se considera que Aristarco de Samos ya había enseñado, en el siglo III a.C., que la tierra se movía (cfr. Russell 1987). Por lo tanto, “no es sorprendente que las iglesias cristianas, la protestante al igual que la católica, sintieran hostilidad hacia la nueva astronomía y buscaran razones para infamarla como herética”¹⁹. Sentenció Calvino: “¿Quién se atreve a colocar la autoridad de Copérnico sobre la del Espíritu Santo?”²⁰. Pues con Copérnico y luego, especialmente, con Galileo Galilei, “la estructura del universo se desplaza de su eje anterior, milenario, y proyecta a la tierra en el anonimato de un espacio infinito en el que es imposible situar el lugar de la Revelación”²¹. Así fue que “el Papa conminó a Galileo a que apareciera ante la Inquisición, la que le ordenó abjurara de sus errores, lo que hizo el 29 de febrero de 1616. Solemnemente prometió que ya no sostendría la opinión copernicana ni la enseñaría, ya fuera por escrito o de palabra. (...) A instancias del Papa [Pablo V], todos los libros que enseñaban que la tierra se mueve fueron puestos en el índice²², y por primera vez la obra del mismo Copérnico fue condenada”²³.

¹⁸ Geocéntrica.

¹⁹ RUSSELL, B.; “Bases del conflicto” en *Religión y ciencia*, Nuevo País, Buenos Aires, 1987

²⁰ RUSSELL, B.; “Bases del conflicto” en *Religión y ciencia*, Nuevo País, Buenos Aires, 1987

²¹ LE BRETON, D.; “Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

²² Índice de libros prohibidos (*Index librorum prohibitorum* o *Index expurgatorius*)

²³ RUSSELL, B.; “Bases del conflicto” en *Religión y ciencia*, Nuevo País, Buenos Aires, 1987

Como analiza Bertrand Russell, el choque entre la teología y la ciencia se basa en el conflicto entre la autoridad y la observación. Mientras que el credo religioso pretende encarnar una verdad eterna, la ciencia sabe que sus teorías son temporales y nunca acabadas. A partir de las diferentes etapas epistemológicas que marcan los trabajos de Nicolás Copérnico, Giordano Bruno, Johannes Kepler²⁴ y Galileo Galilei, “la sociedad “erudita” occidental, infinitamente minoritaria pero activa, pasa del mundo cerrado de la escolástica al universo infinito de la filosofía mecanicista^{25”26}; con este advenimiento la Europa occidental del siglo XVII perdió su fundamento religioso. Y en particular con la ruptura epistemológica que introdujo Galileo las matemáticas pasaron a proporcionar la fórmula del mundo (cfr. Le Breton 2002). Sin embargo, David Le Breton en su libro *Antropología del cuerpo y modernidad*, advierte: “de qué le sirve al hombre conquistar el universo si llegará a perder el alma”²⁷. Pues “con la llegada del pensamiento mecanicista, que le otorga a la creación una relación de dominio sobre el conjunto de las características del mundo, desaparecen los himnos sobre la naturaleza, que aparecían en la mayoría de

²⁴ Johannes Kepler (1571-1630) completó la teoría copernicana al corregir que las órbitas eran elípticas y no circulares como se creía desde los griegos, y sus leyes proporcionaron la prueba de la ley de gravitación de Isaac Newton (1643-1727).

²⁵ Mecanicismo: *Fil.* Doctrina según la cual toda realidad natural tiene una estructura semejante a la de una máquina y puede explicarse mecánicamente. *Real Academia Española*

²⁶ LE BRETON, D.; “Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

²⁷ LE BRETON, D.; “Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

los pensadores de las épocas anteriores, desde Platón hasta los filósofos del Renacimiento”²⁸.

En ese período de la historia se quebró la continuidad entre el hombre y su entorno, la comunidad entre el hombre y la naturaleza: él la subordinó para volverse dueño y poseedor de ella porque ahora el conocimiento debía ser útil, racional, desprovisto de sentimiento y que produzca eficacia social (cfr. Le Breton 2002). Si bien esta racionalidad revolucionó los sistemas simbólicos anteriores, “la inmensa mayoría de los hombres sigue utilizando el mismo marco de pensamiento precopernicano, aunque en sus existencias comiencen a repercutir los efectos de esta nueva empresa sobre la naturaleza, especialmente en las condiciones de trabajo en las manufacturas. La ruptura epistemológica galileana es sólo una ola superficial: aunque haya alterado el orden del mundo, no afectó en nada las mentalidades populares”²⁹.

“(…) Hay que esperar a la ampliación del horizonte hasta las lejanías del espacio cósmico que trajo consigo la revolución copernicana para que la parte proporcional de la vida dentro de la totalidad de las cosas se haga tan pequeña que pueda fundirse en lo que, a partir de ese momento, constituirá el contenido del concepto de “naturaleza”. El hombre anterior, con la tierra bajo sus pies y la cúpula del cielo sobre su cabeza, no podía imaginar que la vida fuese una excepción o un fenómeno secundario del universo, en vez de la regla que lo domina por entero. Su panvitalismo era una verdad perspectivista, a la que sólo una modificación de la perspectiva podía destronar. (...) Así, no es de extrañar que toda la reflexión de las primeras

²⁸ LE BRETON, D.; “Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

²⁹ LE BRETON, D.; “Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

etapas de la humanidad pugne con el enigma de la muerte e intente darle respuesta con el mito, el culto y la religión.”³⁰

Como agrega Hans Jonas en *El principio-vida. Hacia una biología filosófica*, el pensamiento moderno que empezó con el Renacimiento se encontró con la situación invertida, pues ahora lo natural y comprensible era la muerte, y lo problemático la vida. Por eso para dar explicación a la vida dentro de un universo mecánico –“el advenimiento del modelo mecanicista como principio de la inteligibilidad del mundo está asociado a la difusión de mecanismos de todo tipo a partir del siglo XVI”³¹– se tomaban conceptos de lo carente de vida. La Revolución Copernicana trajo aparejado el dualismo, que fue uno “de los sucesos decisivos de la historia espiritual de la humanidad”³² ya que dejó tras de sí “un mundo extrañamente despojado de todo atributo espiritual”³³. El animismo era propio del monismo vitalista anterior (panvitalismo) que, además de darle sentido a la muerte desde la vida, era integral, mientras que su mundo sagrado era de carácter ambivalente y no dual, hasta que se fue desdoblando y “dando origen a las diversas formas de dualismo: lo puro y lo impuro, lo divino y lo diabólico, el bien y el mal, el espíritu y la materia se oponen ahora como dos realidades separadas”³⁴. De ahí surgen, como productos de la descomposición del dualismo, el idealismo y el

³⁰ JONAS, H.; El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser” en *El principio-vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000

³¹ LE BRETON, D.; “Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

³² JONAS, H.; El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser” en *El principio-vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000

³³ JONAS, H.; El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser” en *El principio-vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000

³⁴ CAMPILLO, A.; “Introducción: El amor de un ser mortal” en *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996

materialismo –o monismo materialista moderno– que parten de dos casos particulares distintos –el espíritu y la materia respectivamente– y no de la realidad íntegra (cfr. Jonas 2000).

SECULARIZACIÓN

Y

DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO



“La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp” (1632) | Rembrandt

“El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura. El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación.”³⁵

“La liberación de la superstición se llama Ilustración (...).”³⁶

El incipiente paradigma moderno trajo aparejado consigo la secularización³⁷ que Georges Bataille, siguiendo a Max Weber y Richard Tawney “interpreta como una separación radical entre el orden profano de la racionalidad económica y política y el orden sagrado de la religión”³⁸ que ya se venía dando desde la Reforma protestante. Peter Burke define la secularización como el “rechazo de la religión” o como “la creciente expresión de las esperanzas y los miedos en términos mundanos, la decadencia de lo sobrenatural o, como lo definió Weber, el “desencanto del mundo””³⁹. El desencantamiento del mundo implicaba también la desacralización⁴⁰ de los objetos, las personas y las acciones externas (cfr. Campillo 1996). Como expresan Ágnes Heller y Ferenc Fehér en su libro *Biopolítica*, el término

³⁵ ADORNO Y HORKHEIMER; *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sur, Bs. As., 1971

³⁶ KANT, I.; *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (1784)

³⁷ Etimología. De secular: SEGLAR, particularmente, como contrapuesto a regular o religioso. BARCÍA, R.; *Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1945

³⁸ CAMPILLO, A.; “Introducción: El amor de un ser mortal” en *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996

³⁹ BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

⁴⁰ Desacralizar: Quitar el carácter sagrado. || Perder el carácter sagrado. *Real Academia Española*

weberiano “desencantamiento” es “janiforme”⁴¹ –de dos caras–, ya que por un lado implica la penetración racional de lo “mágico” del orden premoderno y la superioridad de la explicación científica sobre las técnicas mágicas y místicas, y por otro, “es indicio simultáneo y doloroso de que se ha perdido algo en el camino”⁴².

“Se disuelven así las mediaciones que el cristianismo medieval había establecido entre la religión y la economía (el gasto ostentatorio en donaciones y demás “obras” piadosas), pero también entre la religión y la política (el carácter sagrado de los soberanos reales y eclesiásticos), e incluso entre la religión y la ciencia (pues el mundo físico deja de ser concebido como la obra sagrada de un Dios providente). La lógica económica, política y científica del mundo profano se autonomiza por completo del ámbito sagrado. Entre lo profano y lo sagrado se abre un abismo insalvable.”⁴³

En la época moderna pasó a considerarse válido sólo aquello que tuviera explicación científica o racional. Así fue que de este modo, todo lo que no la tuviera no permanecía y la magia desapareció. Según Michel Foucault en su libro *Microfísica del poder*, “la verdad está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen”⁴⁴, y define la verdad como “el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso”⁴⁵.

⁴¹ HELLER, A. y FEHÉR, F.; “La modernidad y el cuerpo” en *Biopolítica*, Ediciones Península, Barcelona, 1995

⁴² “El “elemento perdido” es la conciencia del carácter único de la existencia corporal, la capacidad de captar la maravilla del Cuerpo, que existe sólo una vez y desafía normas generalizadas y explicaciones científicas.” HELLER, A. y FEHÉR, F.; “La modernidad y el cuerpo” en *Biopolítica*, Ediciones Península, Barcelona, 1995

⁴³ CAMPILLO, A.; “Introducción: El amor de un ser mortal” en *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996

⁴⁴ FOUCAULT, M.; “Poderes y estrategias”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979

⁴⁵ FOUCAULT, M.; “Poderes y estrategias”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979

Dentro de los principios del método de la ciencia física imperante se encontraban: la atención únicamente a lo mensurable en el tiempo y espacio, lo propio del mundo, lo inorgánico y lo no-histórico; esto es, las cosas fuera de su contexto de manera de poder tener una mirada holística sobre los hechos. Se apuntaba a la mayor objetividad posible considerando a las subjetividades como irreales y a lo invisible como inexistente. De esta manera se relegaron las intuiciones y los sentimientos, y el mundo interior de las personas fue haciéndose cada vez más pequeño e insignificante frente al exterior que se constituyó como el único “real”. En definitiva este desdoblamiento de la realidad y descontextualización de los sucesos alejó aún más al hombre de su esencia y de la naturaleza (cfr. Mumford 1998). Según Mumford, “el paso siguiente en la evolución fue en parte efectuado por el mismo René Descartes, y consistió en transferir el orden de Dios a la Máquina”⁴⁶. Así la naturaleza quedó despojada de todo atributo divino o sagrado y se objetivó: se volvió objeto de dominio como mero recurso. Al respecto escribió Francisco Soler en el prólogo del libro de Martín Heidegger, *Ciencia y técnica*, que “desde Descartes –“ha llegado el momento en que el hombre sea señor de la tierra”⁴⁷– el hombre moderno se ha puesto en camino hacia el dominio de todo lo que hay: impone sus condiciones a lo real –caos–, domina, aplasta, explota, tritura, transforma, acumula, distribuye; en suma, *produce*, fabrica el mundo.”⁴⁸ Pues como acota Le Breton en una nota al pie citando a Claude Tresmontant, Descartes confunde orgánico y mecánico, y por lo tanto creación y fabricación.

⁴⁶ MUMFORD, L.; “Preparación cultural” en *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1998

⁴⁷ SOLER, F.; Prólogo en HEIDEGGER, M.; *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1983

⁴⁸ SOLER, F.; Prólogo en HEIDEGGER, M.; *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1983

Si bien la filosofía cartesiana elevó el pensamiento al mismo tiempo que denigró el cuerpo, “revela la sensibilidad de una época, no la inaugura. No es el resultado de un solo hombre, sino la cristalización, a través de la palabra de un hombre, de una [cosmovisión] (*Weltanschauung*) difundida en las capas sociales más avanzadas.”⁴⁹ O, como dice más adelante en su texto, para Descartes, el cuerpo y el hombre en su totalidad son una máquina, y esta teoría del animal-máquina o el hombre-máquina manifiesta la sensibilidad de una época o la de los sectores sociales que elaboran la cultura erudita (cfr. Le Breton 2002). Sin embargo bajo todo esto subyace la creencia religiosa ya que, por un lado, la ciencia retomó la visión del mundo judeocristiana con respecto al vínculo hombre-naturaleza, según la que se concibe a esta última como campo de dominio del hombre (cfr. Galimberti 2001); por otro lado el judaísmo legó al cristianismo su hostilidad hacia la magia (cfr. Weber 1941); y además la Iglesia católica sentó las bases del desprecio del cuerpo en contraposición a las culturas clásicas del pasado que profesaban un profundo respeto por el mismo (cfr. Mumford 1998).

“Cuando en China se quiso iniciar la construcción de ferrocarriles y fábricas sobrevino el conflicto con la geomancia⁵⁰. Exigía ésta que al hacer las instalaciones respetaran determinadas montañas, selvas y túmulos, porque de otro modo se perturbaría la paz de los espíritus. (...) Quebrantar la fuerza de [la magia] e impregnar la vida con el racionalismo sólo ha sido posible en todos los tiempos por un procedimiento: el de las grandes profecías racionales. (...) Las profecías han roto el encanto mágico del mundo

⁴⁹ LE BRETON, D.; “Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

⁵⁰ Especie de magia y adivinación que se pretende hacer valiéndose de los cuerpos terrestres o con líneas, círculos o puntos hechos en la tierra. *Real Academia Española*

creando el fundamento para nuestra ciencia moderna, para la técnica y el capitalismo.”⁵¹

⁵¹ WEBER, M.; “Desarrollo de la ideología capitalista” en *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1941

APROXIMACIÓN AL IMAGINARIO MEDIEVAL



“El combate entre don carnaval y doña cuaresma” (1559) | Pieter Brueghel

“[El] alejamiento de la cultura popular se produjo a distintas velocidades en las varias zonas de Europa, sin embargo las tendencias principales parecen bastante claras. De forma similar, la explicación para estos cambios (...) también parece bastante sencilla; la razón fue un rápido cambio en la cultura de los instruidos entre 1500 y 1800, la época del Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma, la revolución científica y la Ilustración (todas ellas palabras que resumen un movimiento que no sólo fue complejo, sino que estuvo cambiando continuamente).”⁵² * [Continúa en la página 60]

Resulta interesante abordar aspectos, prácticas e imaginarios del pasado, no para volver necesariamente a ellos, sino fundamentalmente para entender procesos, comprender el presente y ver qué se ganó o se perdió en el camino. Como dice Edward Thompson en *Costumbres en común*, “jamás volveremos a la naturaleza humana precapitalista, pero un recordatorio de sus otras necesidades, expectativas y códigos puede renovar nuestro sentido de la serie de posibilidades de nuestra naturaleza”⁵³. Para traer a colación la Reforma y el proceso *civilizatorio* durante la época de la Ilustración, es indispensable remontarse al punto anterior de la ruptura que dio origen a la modernidad; y la cultura popular de la Edad Media reflejada en el carnaval y en el imaginario del cuerpo nos trae una idea de la cosmovisión de aquellos días ya que “en los sectores populares la *persona* está subordinada a una totalidad social y cósmica que la supera. (...) Todo está vinculado, todo resuena en conjunto, nada es indiferente, todo acontecimiento significa.”⁵⁴

⁵² BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

⁵³ THOMPSON, E.P.; *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona

⁵⁴ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

“La civilización medieval, e incluso renacentista, es una mezcla confusa de tradiciones populares locales y de referencias cristianas. Se trata de un ‘cristianismo folklorizado, según sostiene, con justicia Jean Delumeau, que alimenta las relaciones del hombre con su entorno social y natural. Una antropología cósmica estructura los marcos sociales y culturales. El hombre no se distingue de la trama comunitaria y cósmica en la que está inserto, está amalgamado con la multitud de sus semejantes sin que su singularidad lo convierta en un individuo en el sentido moderno del término. Toma conciencia de su identidad y de su arraigo físico dentro de una estrecha red de correlaciones.”⁵⁵

La fiesta popular medieval, el carnaval, fue el centro de la vida social, especialmente en el siglo XV. El cuerpo grotesco estaba formado por salientes y protuberancias, entremezclado con la multitud y en contacto con el cosmos a través de los orificios y excrecencias: “bocas abiertas, órganos genitales, senos, falos, vientres, narices”⁵⁶; justamente los órganos que luego pasaron a avergonzar a la cultura burguesa. Los cuerpos se entremezclaban sin distinciones en una confusión que se burlaba de los “usos y cosas de la religión”⁵⁷, ya que las prácticas y las costumbres quedaban suspendidas durante el júbilo carnavalesco para que mediante risotadas se renovaran y purificaran el espacio y los hombres (cfr. Le Breton 2002). En esa comunión, más allá de las tensiones de toda vida social, el carnaval celebraba “el hecho

⁵⁵ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

⁵⁶ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

⁵⁷ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

de existir, de vivir juntos, de ser diferentes, incluso desiguales”⁵⁸. Según Mijaíl Bajtin en su libro *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, el carnaval constituía una liberación transitoria que hacía desaparecer provisionalmente la alienación en que se encontraba el individuo y de esta manera “el hombre volvía a sí mismo y se sentía un ser humano entre sus semejantes”⁵⁹.

“Por el contrario, las fiestas oficiales instituidas por las capas dirigentes no se alejan de las convenciones habituales, no ofrecen un escape hacia un mundo de fusiones. Están basadas en la separación, jerarquizan a los sujetos, consagran los valores religiosos y sociales y, de este modo, afirman el germen de la individualización de los hombres.”⁶⁰ Las fiestas oficiales “no sacaban al pueblo del orden existente (...). Al contrario, contribuían a consagrar, sancionar y fortificar el régimen vigente”⁶¹. En el siglo XVI, en las capas más formadas de la sociedad “el cuerpo” se volvió “liso, moral, sin asperezas, limitado, reticente a toda transformación eventual (...), aislado, separado de los demás, en posición de exterioridad respecto del mundo, encerrado en sí mismo”⁶², y pasó a marcar la clausura del sujeto, la frontera entre un individuo y otro. Todo lo que caracterizaba al carnaval empezó a ser despreciado y a circunscribirse al

⁵⁸ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

⁵⁹ BAJTIN, M.; *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987

⁶⁰ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

⁶¹ BAJTIN, M.; *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987

⁶² LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

ámbito privado por pudor. Por lo tanto las fiestas pasaron a regirse por los modales, el decoro y el orden. “Para Hogarth, los cuerpos que se tocaban eran signo de conexión y orden sociales (...). Hoy en día, el orden significa falta de contacto.”⁶³ En definitiva, las clases dirigentes rechazaban toda la visión del mundo que tenía el pueblo y no sólo las fiestas, como puede advertirse en las actitudes cambiantes sobre la medicina, la profecía y la brujería (cfr. Burke 1978).

⁶³ SENNETT, R.; “El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental” en *Carne y piedra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997

REFORMA DE LAS BRUJERÍAS

“Desde la infancia se nos educa para obedecer, sin que sepamos nada al respecto. (...) También se nos dice qué es lo que debemos pensar. Nuestras mentes son purgadas de todo pensamiento que no sea aprobado por el Estado, por las autoridades locales. Jamás se nos enseña ni se nos ayuda a pensar, a descubrir, sino que se nos exige obedecer. El sacerdote nos dice que es así, y nuestro propio miedo interno nos obliga a obedecer, porque de lo contrario nos confundiremos, nos sentiremos perdidos.”

Jiddu Krishnamurti



Piazza della Signoria (1498) | Anónimo

Peter Burke divide a la época de la Reforma en dos períodos, el primero entre los años 1500 y 1650, y el segundo que va hasta 1800. En la primera parte tuvo más fuerza el interés religioso y, en cambio, la segunda fue encabezada por reformadores laicos. Por lo tanto el foco de este estudio está puesto en la primera, para dar cuenta, sobre todo, de la influencia de la creencia sobre la mentalidad y las prácticas de los individuos, ya que “la creencia, lejos de ser un estado “íntimo”, puramente mental, se *materializa* siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social”⁶⁴. Si bien la Reforma tiene precedentes medievales, en el período que se señala a continuación fue mucho más efectiva que la anterior debido al avance en las comunicaciones en cuanto a los caminos y los libros (cfr. Burke 1978).

La Reforma entre 1500 y 1650 consistió en la pretensión de las clases cultas, especialmente el clero, de cambiar actitudes y valores del resto de la población; “perfeccionarlas”, “como solían decir los victorianos”⁶⁵. Según Burke ese movimiento reformista tenía dos caras: una negativa que intentaba suprimir elementos de la cultura popular tradicional, y otra positiva que trataba de llevar las reformas católicas y protestantes a los artesanos y campesinos. Sin embargo la mayor preocupación era contra la religiosidad popular y los elementos seculares de aquella cultura; y como muchos de esos elementos estaban asociados con el carnaval, los reformadores atacaron esa fiesta mediante repulsas verbales, quema de libros, destrucción de imágenes, etc. Las dos objeciones religiosas principales fueron resumidas por Erasmo de

⁶⁴ ZIZEK, S.; “Cómo inventó Marx el síntoma”, en *El sublime objeto de la ideología*, S XXI, México, 1992

⁶⁵ BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

Rotterdam como el desenfreno y la no cristiandad del carnaval por contener restos del paganismo clásico –“supersticiones”⁶⁶–. El carnaval, además de ser denunciado por ser propicio para el pecado, desagradaba a Dios porque “se malgastaba el tiempo y el dinero”⁶⁷; concepción en la que se pueden advertir las bases del futuro espíritu burgués que le dio otro vuelco al espíritu de los hombres.

Mientras los reformadores católicos intentaban purificar a la cultura popular de hechizos y ensalmos, los reformadores protestantes acusaron a los católicos de practicar una religión mágica y rituales precristianos; los primeros tendían a la modificación y los segundos a la abolición. Sin embargo la quema de brujas se dio tanto en países católicos como protestantes por ser heréticas, seguidoras de una religión falsa y adoradoras de diosas paganas. Por otro lado, la Contrarreforma no sólo consistía en luchar contra los protestantes, cuyas reformas habían ido demasiado lejos, sino también contra la inmoralidad y la “superstición” de la cultura popular (cfr. Burke 1978).

“El momento comprendido entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII, se convirtió en el momento más álgido de la “caza de brujas”, con un número de juicios y ejecuciones superior a cualquier época anterior. Sin embargo, desde 1650 el número de juicios comenzó a decaer, al menos en la Europa

⁶⁶ “Los cambios en los significados de las palabras, a veces son indicadores de amplios cambios en las actitudes. En este contexto, uno de los términos a considerar es el de “superstición”. En inglés y en las lenguas románicas, esta palabra tenía durante la época moderna dos significados básicos. Antes de 1650, el que dominaba era el referido a “religión falsa”, y de ahí frases como la “superstición mahometana”. A menudo también se utilizaba para referirse a la brujería o a la magia, con el fin de sugerir que estos rituales eran eficaces, pero también malvados. Sin embargo, después de 1650 el sentido dominante era aquél que se refería a los “temores irracionales” y a todos los rituales relacionados con ellos; creencias y prácticas que no sólo eran ridículas, sino también inofensivas, porque carecían de efectividad.” BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

⁶⁷ BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

occidental. Esto no fue debido a que las personas dejaran de acusar a otras de brujería, sino a que los instruidos dejaron de creer en ella.”⁶⁸

Hay quienes consideran como el final de la Edad Media el momento en que las personas cultas y educadas dejaron de tomarse en serio las profecías (cfr. Burke 1978). Sin embargo detrás de todo esto no hay tanto racionalismo como parece, ya que “solamente las profecías que contenía la Biblia seguían siendo consideradas con seriedad por los instruidos”⁶⁹. Y así como Zizek dice que los hombres encuentran razones que confirman la creencia porque ya creen, y no es que creen porque hayan encontrado suficientes buenas razones para ello (cfr. Zizek 1992), lo mismo puede extenderse para la descreencia o el escepticismo.

“En el siglo XVI, las profecías que llevaban las señas de identidad del “mago Merlín”, eran tomadas lo suficientemente en serio como para ser editadas en Francia e Italia; después de 1600, las “profecías del borracho Merlín”, como las definió el puritano William Perkins, fueron rechazadas.”⁷⁰

Lo más interesante aquí es lo que ocurría detrás de ese escenario. Fue Weber quien indagó “cuáles fueron los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron orientaciones para la vida y mantuvieron dentro de ellas al individuo”⁷¹; ya que estos impulsos variaban con las distintas modalidades confesionales (cfr. Weber 1984). Al igual que para este autor, el interés de este ensayo no es emitir un juicio de

⁶⁸ BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

⁶⁹ BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

⁷⁰ BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

⁷¹ WEBER, M.; “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico” en *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984

valor sino tratar de entender la situación histórica del dogma y su influencia en las mentalidades de la época, en particular a través del instituto de la confesión. Pues “con ayuda de esta arma la Iglesia domesticó a la Europa medieval. Más para los hombres de la Edad Media ello significaba posibilidad de descargarse por medio de la confesión, a costa de ciertas penitencias, sacudiéndose la conciencia de culpa y el sentimiento del pecado que habían sido provocados por los preceptos éticos de la Iglesia.”⁷² Fue la Reforma Protestante la que rompió definitivamente con este sistema. (cfr. Weber 1941).

El Catolicismo consistía en la gracia sacramental para la compensación de los pecados: se acudía al sacerdote con humildad y arrepentimiento para que este administrara las penitencias, otorgara las esperanzas de gracias, asegurara el perdón y garantizara la emancipación de la terrible angustia (cfr. Weber 1984). Asimismo, “para los padres de la Iglesia luterana era dogma incontrovertible que la gracia podía perderse, recuperándose por medio de la humildad y el arrepentimiento, la confianza creyente en la palabra de Dios y los sacramentos”⁷³. Es decir que el católico y el luterano podían redimir sus horas de debilidad y liviandad mediante buenas obras. Sin embargó “lo contrario ocurrió en Calvino (...), su interés religioso [estaba] orientado a Dios y no a los hombres”, y “sólo un pequeño número de hombres está llamado a salvarse”⁷⁴. Por lo tanto para el calvinista la angustia era el destino inexorable y su Dios exigía una santidad en el obrar (cfr. Weber 1984). “De este modo perdió la

⁷² WEBER, M.; “Desarrollo de la ideología capitalista” en *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1941

⁷³ WEBER, M.; “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico” en *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984

⁷⁴ WEBER, M.; “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico” en *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984

conducta moral del hombre medio su carácter anárquico e *insistemático*, sustituido ahora por una planificación y metodización de la misma.”⁷⁵

“Este radical abandono (no llevado hasta sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de “desencantamiento” del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación. (...) Ni medios mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela.”⁷⁶

Esta “doctrina de la predestinación”⁷⁷ inevitablemente había de influenciar en las relaciones entre los hombres y de los hombres consigo mismos, en sus conductas y en sus modos de sentir la vida (cfr. Weber 1984). Al respecto Weber ejemplifica con la literatura inglesa, “singularmente puritana”⁷⁸, en la que se reflejan las consecuencias en la vida social, ya que “se halla repetida con insistencia curiosa la advertencia de no confiar demasiado en la ayuda y la amistad de los hombres. (...) Desconfiar del amigo más íntimo, y (...) no confiar en nadie y no comunicar a nadie nada que sea comprometedor para uno: Dios debe ser el único confidente del hombre”⁷⁹. La consecuencia fue un profundo aislamiento interior (cfr. Weber 1984). Elías

⁷⁵ WEBER, M.; “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico” en *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984

⁷⁶ WEBER, M.; “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico” en *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984

⁷⁷ WEBER, M.; “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico” en *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984

⁷⁸ WEBER, M.; “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico” en *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984

⁷⁹ WEBER, M.; “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico” en *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984

advierde que “en la transición de la constitución católico-medieval del super-yo a la protestante”⁸⁰ hay un cambio en la organización del espíritu humano y “un movimiento decisivo hacia la interiorización de los miedos (...) [y] todas las formas de los miedos internos de un adulto se corresponden con los miedos de los niños en relación con los otros, con los miedos ante las fuerzas externas”⁸¹.

Foucault en una de las clases de su último curso, transcritas en el libro *El coraje de la verdad*, se refiere también a esa desconfianza del hombre de sí mismo:

“(...) A medida que, en la vida del cristianismo, la práctica cristiana, las instituciones cristianas, se marque el principio de obediencia, tanto en la relación consigo mismo como con la verdad, esa relación de confianza –en la cual consistía la *parrhesía*⁸²– del hombre consigo mismo, apoyada en una

⁸⁰ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

⁸¹ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

⁸² En *El coraje de la verdad* se explicita el análisis que realiza Foucault del cinismo y de la *parrhesía* –que la incluye junto con los otros tres “modos fundamentales del decir veraz” o modos de *veridicción* (en *Dictionnaire des philosophes* (1984) bajo el seudónimo de Maurice Florence, Michel Foucault la define como las formas en las que se articulan los diferentes discursos susceptibles de ser juzgados como verdaderos o falsos): la profecía, la sabiduría, y la enseñanza–. El juego parresiástico aparece bajo los aspectos de “el coraje de decir la verdad a aquel a quien se quiere ayudar y dirigir en la forma ética de sí mismo, y el coraje de manifestar frente a todo y contra todo la verdad sobre sí mismo, mostrarse tal cual uno es”. Entonces aparece el cínico, que “tiene el coraje insolente de mostrarse tal cual es; tiene la osadía de decir la verdad, y en la crítica que hace de las reglas, convenciones, costumbres y hábitos, al dirigirse con toda desenvoltura y agresividad a los soberanos y los poderosos, invierte y también dramatiza la vida filosófica, las funciones de la *parrhesía* política”. Este sentido más próximo a la tradición griega clásica y helenística se fue modificando a través de diferentes textos, como por ejemplo en los de Filón de Alejandría (20 a.C.- 45 d.C.): “Esta otra *parrhesía* que vemos esbozarse se define como una especie de modalidad de la relación con Dios, modalidad plena y positiva. (...) La *parrhesía* va a situarse entonces, si se quiere, ya no en el eje [horizontal] de las relaciones del individuo con los otros, de aquel que tiene coraje con respecto a los que se equivocan. La *parrhesía* se sitúa ahora en el eje vertical de una relación con Dios en la cual, por un lado, el alma es transparente y se abre a Dios y, por otro, se eleva hacia Él.” Entonces la *parrhesía* es también un coraje que es la “confianza que se tiene en Dios, y esa confianza no puede dissociarse de la actitud de coraje que se muestra ante los hombres. (...) Confianza en la salvación, en la bondad de Dios, y también confianza en la escucha de Dios.” FOUCAULT, M.; *El coraje de la verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009

relación de confianza con Dios (confianza en la salvación, en que vamos a ser escuchados por Dios, en que estamos cerca de Dios, en que el alma se abre a Dios), va en cierto modo a oscurecerse, va a vacilar en lo que se refiere a su propio principio y su eje primordial, va a parecer empañada. Y el tema de la *parrhesía* como confianza será sustituido por el principio de la obediencia trémula, en la cual el cristiano tendrá que temer a Dios, reconocer la necesidad de someterse a la voluntad de Dios, a la voluntad de quienes Lo representan. Veremos desarrollarse el tema de la desconfianza hacia sí mismo, así como la regla del silencio.”⁸³

“Al mismo tiempo que se desarrollan esas estructuras, el tema de una relación con Dios que sólo puede mediatizar la obediencia va a conllevar, como condición y consecuencia, la idea de que, por sí mismo, el individuo no es capaz de obrar su salvación, no es capaz de recuperar ese frente a frente con Dios, ese cara a cara con Dios que podía caracterizar su existencia primera. Y si no es capaz de tener por sí mismo, por la propia moción de su alma, por la apertura de su corazón, esa relación con Dios, si no puede tenerla como no sea por intermedio de aquellas estructuras de autoridad, ése es el claro signo de que debe desconfiar de sí mismo. (...) Él mismo debe ser para sí un objeto de desconfianza. Debe ser objeto de una vigilancia atenta, escrupulosa, recelosa. Por sí mismo y en sí mismo, no puede encontrar otra cosa que el mal, y sólo a través de la renuncia a sí y la puesta en práctica del principio general de la obediencia podrá el hombre alcanzar su salvación.”⁸⁴

Foucault agrega que la desconfianza en sí mismo, la desconfianza en los demás y el temor a Dios conducen a los hombres a apartarse de toda la familiaridad física y corporal propia de la vida comunitaria. Por otro lado, la idea

⁸³ FOUCAULT, M.; *El coraje de la verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009

⁸⁴ FOUCAULT, M.; *El coraje de la verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009

de los cínicos era de “una vida primitiva que es al mismo tiempo una verdadera vida a la que hay que volver, una vida de despojamiento y desnudez. (...) En ese estado primitivo de la relación de la humanidad con Dios, los hombres tienen plena confianza. Están en la *parrhesía* con Dios: apertura de corazón, presencia inmediata, comunicación directa del alma y de Dios.” Y donde hay obediencia, no puede haber *parrhesía* (cfr. Foucault 2009).

PROCESO CIVILIZATORIO

“Entre los seres humanos existe una enorme desigualdad de capacidades, ¿no es así? Está el hombre que diseña el turborreactor y el hombre que maneja el arado. Estas enormes diferencias en la capacidad –intelectual, verbal, física– son inevitables. Pero ya lo ven, otorgamos una significación tremenda a ciertas funciones. Al gobernador, al primer ministro, al inventor, al científico, los consideramos enormemente más importantes que al sirviente; así es como la función asume el estatus del que la desempeña. Mientras asignemos un estatus a funciones particulares, por fuerza tendrá que haber un sentido de desigualdad, y el vacío que separa a los que son capaces de los que no lo son, se vuelve imposible de llenar. Si podemos mantener la función despojada de estatus, entonces hay una posibilidad de generar un real sentimiento de igualdad. Pero para esto tiene que haber amor, porque es el amor el que destruye el sentido de lo inferior y lo superior.”

Jiddu Krishnamurti



“El matrimonio a la moda: el contrato” (1743) | William Hogarth

* [Viene de la página 43] “Desde luego, la cultura popular estuvo muy lejos de ser un mundo estático durante estos trescientos años, pero no cambió, e incluso no podría evolucionar tan rápidamente. Como hemos visto, hubo todo tipo de contactos entre la cultura de los instruidos y la popular. (...) Sin embargo, todo esto no fue suficiente para evitar que se abriese la brecha entre ambas culturas; en este sentido, la cultura popular estaba basada en unas tradiciones orales y visuales, con lo que no podía absorber con rapidez los cambios o, para variar de metáfora, la cultura popular estaba acostumbrada a recoger lo nuevo y transformarlo en algo que se parecía mucho a lo viejo.”⁸⁵

El proceso de civilización, al igual que el de racionalización, son simultáneamente fenómenos psíquicos y sociales. En palabras de Norbert Elías –según Heller y Fehér, el mejor sociólogo del “proceso civilizatorio”⁸⁶– la “civilización” constituye “transformaciones estructurales de la organización espiritual”⁸⁷ en las que la conciencia y los instintos se hacen menos permeables entre sí (cfr. Elías 1987). “(...) Las estructuras civilizatorias específicas se constituyen al mismo tiempo como un producto y un engranaje en el

⁸⁵ BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

⁸⁶ “En el “proceso civilizatorio” hay una propensión subyacente que parece autocontradictoria: es equivalente a los esfuerzos frenéticos destinados a transformar el hábitat humano en auténticamente “humanístico” eliminando de él todo rastro de la existencia física de humanos. Elías analiza de forma muy acertada cómo el hogar moderno se organiza con la intención de ocultar la presencia del cuerpo, reduciéndolo al nivel de lo inmencionable, haciendo no sólo privadas sino directamente secretas aquellas funciones que habían estado expuestas a la visión pública. El proceso civilizador tiene dos objetivos principales: uno higiénico y otro ético. En principio, estos objetivos estaban auténticamente diferenciados, e “higiénico” era la forma que tenía la ciencia moderna de enfrentarse a los nuevos peligros que la urbanización y la superpoblación habían creado. El objetivo ético se hallaba enraizado en la preferencia que había otorgado a lo espiritual sobre la naturaleza el humanismo clasicista y su elemento social de formación, el *Bildungsbürgertum* [la burguesía ilustrada].” HELLER, A. y FEHÉR, F.; “La modernidad y el cuerpo” en *Biopolítica*, Ediciones Península, Barcelona, 1995

⁸⁷ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

mecanismo de procesos sociales generales”⁸⁸ y consisten en el cambio de los hábitos humanos a partir de la modificación de dicha organización espiritual: “desde la orientación consciente del yo, hasta la orientación completamente inconsciente de los instintos”⁸⁹. Raymond Williams, en su libro *Marxismo y literatura*, considera la noción de “civilizar” con el sentido de “ubicar a los hombres dentro de una organización social”⁹⁰ y su propósito lo encuentra expresado por el adjetivo “civil” en el sentido de “ordenado, educado o cortés”⁹¹. No obstante, agrega que “civilización” habría de significar algo más ya que encerraba dos sentidos históricamente ligados: “un estado realizado, que podría contrastar con la “barbarie”, y ahora también un estado realizado *del desarrollo*, que implicaba el proceso y el progreso histórico. Ésta fue la nueva racionalidad histórica de la Ilustración, combinada de hecho con la celebración autoatribuida de una lograda condición de refinamiento y de orden.”⁹²

“El concepto de *civilité* consiguió su sentido y función específicos, a los que aquí nos referimos, en el segundo cuarto del siglo XVI. Su punto de partida individual puede determinarse con exactitud. El concepto recibe el significado especial, con el que lo asimiló la sociedad de la época, a partir de una obra de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* que,

⁸⁸ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

⁸⁹ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

⁹⁰ WILLIAMS R.; “Cultura” en *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1980

⁹¹ WILLIAMS R.; “Cultura” en *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1980

⁹² WILLIAMS R.; “Cultura” en *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1980

evidentemente, trataba de un tema que estaba de moda, pues tuvo una muy amplia difusión en ediciones sucesivas.”⁹³

Esta obra trataba del decoro externo del cuerpo y la conducta de las personas: actitud corporal, ademanes, vestimenta y expresión del gesto. Su aparición da cuenta de las preocupaciones y necesidades sociales de la época, y constituye un síntoma de una transformación y una materialización de determinados procesos sociales (cfr. Elías 1987). Más allá de los ejemplos que se podrían enumerar, algunos que hoy resultarían signos de “buena educación” (lavarse las manos antes de comer o limpiarse la boca antes de beber) y otros absurdos u obvios (contener los gases apretando las nalgas o “decir a otro “salud” en el trance del estornudo”⁹⁴), es interesante destacar acotaciones derivadas de las recomendaciones como, por ejemplo, “sólo los *campesinos* meten los dedos en la salsa”⁹⁵, “volver a mojar en la salsa un trozo de pan del que ya se ha mordido es de *aldeanos*”⁹⁶ o “limpiarse el moco con el gorro o con la ropa es *pueblerino*”⁹⁷ [las cursivas son del *tesista*]. Aquí se advierte la pretensión de diferenciación de las clases altas respecto de las bajas, a la vez que se vislumbra la hipocresía de la distinción: “Si no puedes tragar un pedazo de comida, vuélvete discretamente y échalo en alguna parte”⁹⁸ o “recoger en pañizuelos el excremento de las narices es decente (...). Si algo de ello se ha

⁹³ ELÍAS, N.; “Historia del concepto de *civilité*” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

⁹⁴ DE ROTTERDAM, E.; *De la urbanidad en la manera de los niños*, CIDE, España, 1985

⁹⁵ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

⁹⁶ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

⁹⁷ DE ROTTERDAM, E.; *De la urbanidad en la manera de los niños*, CIDE, España, 1985

⁹⁸ DE ROTTERDAM, E.; *De la urbanidad en la manera de los niños*, CIDE, España, 1985

arrojado al suelo, al haberse sonado la nariz con los dos dedos, ha de refregarse luego con el pie.”⁹⁹

Este manual y *El cortesano* –para Burke el manual de cortesía más famoso–, escrito por Baltasar Castiglione en 1528 (dos años anterior al de Erasmo de Rotterdam) representan sólo algunas de las tantas coacciones sociales externas que, de diversos modos, van haciéndose internas hasta llegar a una autodominación continua. Otras son el dominio de las emociones espontáneas, la contención de los afectos, la represión de la alegría, la imposibilidad de satisfacer los instintos sofocados o el ocultamiento de las pasiones, en razón directa “del prejuicio que se puede sufrir si se cede a aquellas”¹⁰⁰. Este prejuicio produce el miedo que luego es inducido como autocoacción (cfr. Elías 1987). En definitiva, lo que les importaba (y todavía hoy) es la apariencia ante la mirada de los otros por el temor “a la degradación personal o, incluso, a la disminución de su prestigio en la propia sociedad”¹⁰¹. Ese miedo se lo conoce como vergüenza y responde ante la degradación social o, desde la visión más general que propone Elías, a los gestos de superioridad de los otros. Sin embargo este conflicto del individuo no es sólo con la opinión social predominante sino que incluso es un conflicto del comportamiento en su espíritu: con aquella parte de su yo que representa a la opinión social y que hace que él mismo se reconozca como inferior (cfr. Elías 1987). En definitiva,

⁹⁹ DE ROTTERDAM, E.; *De la urbanidad en la manera de los niños*, CIDE, España, 1985

¹⁰⁰ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

¹⁰¹ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

“el individuo teme perder el aprecio o la consideración de otros cuyo aprecio y consideración le importa o le ha importado”¹⁰².

“(…) La nobleza cortesana, la abanderada de la *civilité* se ve obligada a practicar una contención más intensa de las emociones y a transformar más profundamente su comportamiento a medida que va integrándose en una red de interdependencias. (...) También la nobleza cortesana utiliza esta reserva a la que le obligan su situación y su función como una forma de prestigio, como un medio de distinguirse de las clases inferiores en ascenso y, por este motivo, hace todo cuanto puede para que no se difuminen las diferencias.”¹⁰³

La “civilización”, que en palabras de Burke podría leerse como “la retirada” respecto de la cultura popular o de lo que pasó a significar el significante “pueblo”¹⁰⁴, primero se produjo por el clero debido a las reformas católica y protestante. Luego la retirada de los nobles y burgueses fue “más por la adopción de las maneras más “refinadas” y los comportamientos inspirados en los manuales de cortesía”¹⁰⁵. Incluso a “finales del siglo XVII [1692], en Inglaterra (...) se fundó una sociedad llamada curiosamente “Sociedad para la Reforma de la Maneras” (del comportamiento, de la conducta)”¹⁰⁶. Según

¹⁰² ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

¹⁰³ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

¹⁰⁴ “La clase social no coincide con el colectivo semiótico, es decir, con el grupo que utiliza los mismos signos de la comunicación ideológica. Así las distintas clases sociales usan una misma lengua. Como consecuencia, *en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas*. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases.” VOLOSHINOV, V.; “El estudio de las ideologías y la filosofía del lenguaje”, en *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976

¹⁰⁵ BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

¹⁰⁶ FOUCAULT, M.; “Conferencia cuarta” en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

Burke, esta reacción de la nobleza se debía a la declinación de su función militar y por lo tanto tenían que encontrar otros caminos que justificasen sus privilegios y demostrasen que eran diferentes al resto (cfr. Burke 1978). Sin embargo, la “civilización” que llevó a cabo la nobleza no llegó a ser tan profunda como la de la sociedad burguesa tiempo después. Pues los cortesanos se sometían a semejante coacción sólo en relación con los de su estamento, mientras que más tarde los burgueses la adoptarían igualmente frente a los socialmente inferiores o incluso en un grado mayor para marcar su superioridad.

En este afán de distinción creciente, los adultos empezaron a crear un “super-yo” estable en los niños desde pequeños, incluso los padres con sus hijos, a partir de la enseñanza del comportamiento adecuado; en parte de modo consciente, en otra de modo automático por medio de sus propias formas de comportamiento. Con la previsión y reflexión permanente que se inculcan en el individuo desde pequeño surgen las coacciones que los hombres ejercen unos sobre otros hasta que terminan convirtiéndose en autocoacciones: coacciones reales que los individuos ejercen sobre sí mismos según el preconocimiento de las consecuencias que puede tener su acción o según las reacciones de los otros (cfr. Elías 1987). En palabras de Pierre Bourdieu al parafrasear a Marcel Proust en su libro *El sentido práctico*, una pedagogía implícita es “capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política a través de exhortaciones tan insignificantes como “mantente derecho” o “no cojas el cuchillo con la mano izquierda”, y de inscribir en los detalles en apariencia más anodinos del *porte*, del *mantenimiento* o de las *maneras* corporales y verbales los principios fundamentales del arbitrio cultural,

situados así fuera de las tomas de consciencia y de la explicitación”¹⁰⁷, pues las concesiones de cortesía encierran siempre concesiones políticas (cfr. Bourdieu 1991).

“¿Cuál es la parte de nuestro pensamiento y de todos los modos de ver las cosas y hacer las cosas que *no* está condicionada o determinada en un grado decisivo por la estructura y las significaciones de nuestra lengua materna, por la organización del mundo que esa lengua expresa, por nuestro primer ambiente familiar, por la escuela, por todos esos “haz esto” y “no hagas esto” que nos han acosado constantemente, por los amigos, por las opiniones que circulan, por las maneras de hacer que nos imponen los artefactos innumerables en medio de los cuales estamos inmersos, etc.?”¹⁰⁸

Por otro lado, la imposición de normas y coacciones a las clases inferiores a través de la violencia, la amenaza del dolor y “de la muerte por la espada, de la miseria y del hambre”¹⁰⁹ generalmente no condujo a una transformación estable de las coacciones externas en autocoacciones (cfr. Elías 1987), “la estabilidad peculiar del aparato de autocoacción psíquica, que aparece como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo “civilizado”, se encuentra en íntima relación con la constitución de institutos de monopolio de la violencia física y con la estabilidad creciente de los órganos sociales centrales. Solamente con la constitución de tales institutos monopólicos estables se crea ese aparato formativo que sirve para inculcar al individuo

¹⁰⁷ BOURDIEU, P.; “La creencia y el cuerpo” en *El sentido práctico*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991

¹⁰⁸ CASTORIADIS, C.; “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial” en *Los dominios del hombre*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

¹⁰⁹ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

desde pequeño la costumbre permanente de dominarse (...).¹¹⁰ Pues el aparato de control y de vigilancia de la sociedad se corresponde con el que se instaura en el espíritu del individuo (cfr. Elías 1987) y “la necesidad que podría acaso escapar al control central es reprimida ya por el control de la conciencia individual”¹¹¹. Para Elías, las huellas de esta transformación no se encuentran sólo en los escritos (o instituciones) que “determinan las pautas de los “buenos modales, sino también en las obras que sirven para la distracción de estas clases”¹¹². Según Williams el carácter contradictorio de este desarrollo resultó decisivo y “la “civilización” no solamente había producido riqueza, orden y refinamiento, sino también, como parte del mismo proceso, pobreza, desorden y degradación”¹¹³. Y en el mismo sentido, así como Las Luces descubrieron las libertades, también inventaron las disciplinas (cfr. Foucault 1991).

¹¹⁰ ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

¹¹¹ ADORNO Y HORKHEIMER; *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sur, Bs. As., 1971

¹¹² ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1987

¹¹³ WILLIAMS R.; “Cultura” en *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1980

DISCIPLINAS PARA LA DOMINACIÓN

“Existe la autoridad externa del Estado, de la ley, del policía. Somos nosotros los que creamos exteriormente esta autoridad, porque tenemos propiedades que proteger. La propiedad es nuestra y no queremos que ningún otro la tenga, y así creamos un gobierno para que proteja lo que poseemos. El gobierno se convierte en nuestra autoridad; es nuestra invención, para que nos proteja, para que proteja nuestro estilo de vida, nuestro sistema de pensamiento.”

“Ahora mirémoslo de otro modo. Si no se les disciplinara, si no fueran controlados o reprimidos, ¿harían ustedes lo que les place? ¿Harían lo que se les antoja si no hubiera nadie para decirles lo que deben hacer? Ahora probablemente lo harían porque están acostumbrados a que los fuercen, a que los sujeten o los pongan en un armazón, y como reacción harían algo contrario a eso. Pero supongamos que desde la infancia, desde el comienzo mismo cuando pasan por la escuela, el maestro discutiera las cosas con ustedes y no les dijera lo que deben hacer, ¿cómo responderían entonces? Si desde el principio mismo el maestro les señalara que ser libres es lo primero, no lo último cuando están a punto de morir, ¿qué ocurriría entonces?”

Jiddu Krishnamurti



Examen en la escuela (1862) | Albert Anker

Michel Foucault traza el recorrido del poder y la transición que se da a partir del “poder soberano”¹¹⁴, al que los hombres debían responder según la “inscripción geográfica”¹¹⁵ (tierra a la que pertenecían) e ir a las guerras en su nombre, ya que de lo contrario se les podía exigir la muerte. Este era el derecho de “*hacer morir o de dejar vivir*”¹¹⁶. Luego “el poder asumió como función administrar la vida”¹¹⁷ y lo hizo a través de las disciplinas, que a su vez necesitaron de la vigilancia. Esta necesidad de vigilar fue perfeccionada a fines del siglo XVIII, en 1791, con el Panóptico diseñado por Jeremy Bentham. “Panoptismo” es como se conoce a la nueva “*anatomía política*, cuyo objeto y fin no son la relación de soberanía sino las relaciones de disciplina”¹¹⁸. Aquella transformación histórica estuvo constituida por “la extensión progresiva de los dispositivos de disciplina a lo largo de los siglos XVII y XVIII [y] su multiplicación a través de todo el cuerpo social”, es decir, la formación de la “sociedad disciplinaria”¹¹⁹.

El Panóptico es una “forma arquitectónica que permite un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu, una especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas”¹²⁰. Cada sujeto está solo, individualizado y

¹¹⁴ FOUCAULT, M.; “Conferencia cuarta” en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

¹¹⁵ FOUCAULT, M.; “Conferencia cuarta” en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

¹¹⁶ FOUCAULT, M.; “Derecho de muerte y poder sobre la vida” en *Historia de la sexualidad /1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992

¹¹⁷ FOUCAULT, M.; “Derecho de muerte y poder sobre la vida” en *Historia de la sexualidad /1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992

¹¹⁸ FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹¹⁹ FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹²⁰ FOUCAULT, M.; “Conferencia cuarta” en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

constantemente visible; no necesariamente debe saber el momento en que es observado, pero siempre puede estarlo (cfr. Foucault 1991). El Panóptico funciona con una torre central de donde pueden verse todas las celdas pero inversamente no es posible ver qué ocurre dentro de la torre desde las celdas. Esto es lo que “garantiza el funcionamiento automático del poder” y “la presión constante actúa aun antes de que las faltas, los errores, los delitos se cometan”¹²¹, además de que permite intervenir a cada instante.

Siguiendo a Julius (Giulius), Foucault dijo en una de sus conferencias que “el surgimiento de este problema arquitectónico es un correlato de la desaparición de una sociedad que vivía en comunidad espiritual y religiosa y la aparición de una sociedad estatal”, y que “no se trata de un simple problema arquitectónico sino que esta diferencia es fundamental en la historia del espíritu humano”¹²².

“En apariencia, no es sino la solución de un problema técnico; pero a través de ella, se dibuja todo un tipo de sociedad. La Antigüedad había sido una civilización del espectáculo. (...) A este problema respondía la arquitectura de los templos, de los teatros y de los circos. (...) La edad moderna plantea el problema inverso: “Procurar a un pequeño número, o incluso a uno solo la visión instantánea de una gran multitud”. En una sociedad donde los elementos principales no son ya la comunidad y la vida pública, sino los individuos privados de una parte, y el Estado de la otra, las relaciones no

¹²¹ FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹²² FOUCAULT, M.; “Conferencia cuarta” en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

pueden regularse sino en una forma exactamente inversa del espectáculo (...).”¹²³

Como ya se introdujo en el capítulo anterior, el proceso civilizatorio se dio paralelamente a la constitución de los monopolios de la violencia física, entendidos como “aparato represivo de Estado” según Althusser. Si bien Foucault advierte sobre la inadecuación de la noción de represión por no dar cuenta de lo que hay de productor en el poder¹²⁴, aquí se sigue el sentido althusseriano, donde “represivo significa que el aparato de Estado en cuestión “funciona mediante la violencia”, por lo menos en situaciones límite (pues la represión administrativa, por ejemplo, puede revestir formas no físicas)”¹²⁵. Por otro lado está el “aparato ideológico de Estado” que incluye el religioso, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, de información y cultural. Sin embargo todo aparato de Estado funciona simultáneamente mediante la violencia y la ideología (cfr. Althusser 1970).

“Los equivalentes foucaultianos de los Aparatos Ideológicos de Estado son los procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del “micropoder” y designan el punto en el que *el poder se inscribe directamente en el cuerpo, pasando por alto la ideología*: por esa precisa razón, Foucault nunca utiliza el término “ideología” para referirse a estos mecanismos de micropoder.

¹²³ FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹²⁴ “Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegia sobre todo la fuerza de prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.” FOUCAULT, M.; “Poderes y estrategias”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979

¹²⁵ ALTHUSSER, L.; “Acerca de la reproducción de las condiciones de producción”, en *La ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Bs As, 1970

Este abandono de la problemática de la ideología produce una debilidad fatal en la teoría de Foucault.”¹²⁶

David Le Breton cita a Foucault para situar la imposición de las disciplinas como “fórmulas generales de dominación” en los siglos XVII y XVIII. Y Foucault define a las disciplinas como los “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad”¹²⁷ —es dócil un cuerpo que puede ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado— (cfr. Foucault 1991). Sin embargo la disciplina no es ni una institución ni un aparato sino un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo a través de instrumentos, técnicas, procedimientos, metas y niveles de aplicación (cfr. Foucault 1991); “es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología.”¹²⁸ Se trata de una “yuxtaposición de los cuerpos según un cálculo que debe lograr la docilidad de los sujetos y la eficacia esperada por la acción emprendida”¹²⁹.

De este modo el espacio disciplinario empezó a organizarse en los distintos ámbitos de la vida: el taller y la fábrica, las prisiones, los colegios y los hospitales. El espacio disciplinario era celular y de emplazamientos funcionales ya que a cada individuo le correspondía un lugar y en cada emplazamiento había un individuo. De ahí que los elementos pudieran ser intercambiables y vigilados general e individualmente a partir de los “procedimientos de

¹²⁶ ZIZEK, S.; “El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003

¹²⁷ FOUCAULT, M.; “Los cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹²⁸ FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹²⁹ LE BRETON, D.; “Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

tabicamiento y verticalidad”¹³⁰. Además la disciplina fijaba, inmovilizaba y regulaba los movimientos a través del establecimiento de los ritmos de trabajo, la obligación a ocupaciones determinadas y la regulación de los ciclos de repetición; la exactitud, la aplicación, la regularidad y la rapidez eran “virtudes” de ese tiempo disciplinario –tiempo que penetraba el cuerpo, “y con él todos los controles minuciosos del poder”¹³¹—. De esta manera se fabricaban “individuos útiles”¹³², pues al aumentar las fuerzas del cuerpo “en términos económicos de utilidad”¹³³ y disminuir esas mismas fuerzas “en términos políticos de obediencia”¹³⁴, la disciplina dissociaba el poder del cuerpo. (cfr. Foucault 1991). Y para la reproducción de la fuerza de trabajo es necesaria también la reproducción de la sumisión al orden establecido: a la ideología dominante (cfr. Althusser 1970).

“(…) Se busca también asegurar la calidad del tiempo empleado: control ininterrumpido, presión de los vigilantes, supresión de todo cuanto puede turbar y distraer, se trata de constituir un tiempo íntegramente útil: “Está expresamente prohibido durante el trabajo divertir a los compañeros por gestos o de cualquier otro modo, entregarse a cualquier juego sea el que fuere, comer, dormir, contar historias y comedias.” [Reglamento para la fábrica de M. S. Oppenheim (1809) art.16]”¹³⁵

“En un relato hipotético de los hábitos laborales de los campesinos incas, Mason aventura que: “Como todo trabajo cooperativo, debe haber sido una

¹³⁰ FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹³¹ FOUCAULT, M.; “Los cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹³² FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹³³ FOUCAULT, M.; “Los cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹³⁴ FOUCAULT, M.; “Los cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹³⁵ FOUCAULT, M.; “Los cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

ocasión jovial, no ardua, con mucha chicha [cerveza], canto, y juerga. Las canciones en honor a los dioses cuando se labraba una propiedad del clero, o bien en alabanza al emperador cuando se trabajan en las tierras del Estado, eran muy apropiadas para la ocasión. En cuanto se terminaba con los campos de los dioses, el trabajo era repetido en las tierras gubernamentales, y entonces la gente era libre de cultivar sus propios campos. Había un espíritu comunal de ayuda, y si un hombre era asignado para algún estatuto estatal (como el servicio militar), sus vecinos cuidaban sus campos." (...) Por debajo de la estructura masiva de un Estado despótico, el campesinado vivía una vida totalmente separada y socialmente orgánica."¹³⁶

Respecto al ámbito de la educación, sobre todo después de 1762, el espacio escolar se tornó homogéneo y serial, y la clase pasó a estar compuesta de elementos individuales dispuestos uno al lado del otro bajo la mirada del maestro. Esto permitió sobrepasar el sistema tradicional en el que cada alumno trabajaba unos minutos con el maestro mientras el resto del grupo permanecía ocioso y sin vigilancia, ya que ahora se podía controlar y hacer trabajar a todos simultáneamente. Alumnos distribuidos por edad y luego en hileras que se les atribuía un rango según las tareas y las pruebas realizadas en la sucesión de materias (cfr. Foucault 1991). De esta manera la escuela fijaba a los individuos a un determinado "aparato de transmisión del saber"¹³⁷ que todo el tiempo, aún hoy, castiga y recompensa, vigila, jerarquiza, evalúa, clasifica, y dice quién es el mejor y quién el peor (cfr. Foucault 2002). Y al

¹³⁶ BOOKCHIN, M.; "Dos imágenes de la tecnología" en *Ecología de la libertad*, Nossa y Jara, Madrid, 1999

¹³⁷ FOUCAULT, M.; "Conferencia cuarta" en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

respecto se pregunta Foucault, “¿por qué razón para enseñar algo a alguien, ha de castigarse o recompensarse?”¹³⁸.

Volviendo a Louis Althusser, él dice que la escuela, como los otros aparatos ideológicos, “enseña las “habilidades” bajo formas que aseguran el *sometimiento a la ideología dominante*” y de esta manera reproducen las relaciones de producción; es decir, las relaciones capitalistas de explotación (cfr. Althusser 1970). Y para todo esto, “ningún aparato ideológico de Estado dispone durante tantos años de la audiencia obligatoria (y, por si fuera poco, gratuita...), 5 a 6 días sobre 7 a razón de 8 horas diarias, de formación social capitalista”¹³⁹ como lo hace la escuela. Incluso a través de la escolarización se ha penetrado en las “formas absolutamente específicas de poder que se ejercen en el interior de las familias”, tal como indica el estudio realizado por Jacques Danzelot (cfr. Foucault 1979). Y Althusser agrega al respecto de los maestros:

“Están tan lejos de imaginárselo que contribuyen con su devoción a mantener y alimentar esta representación ideológica de la escuela, que la hace tan “natural” e indispensable, y hasta bienhechora, a los ojos de nuestros contemporáneos como la iglesia era “natural”, indispensable y generosa para nuestros antepasados hace algunos siglos.”¹⁴⁰

“Ahora bien, en los comienzos de la Revolución, el objetivo que se prescribirá a la enseñanza primaria será, entre otras cosas, el de “fortificar”,

¹³⁸ FOUCAULT, M.; “Conferencia cuarta” en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

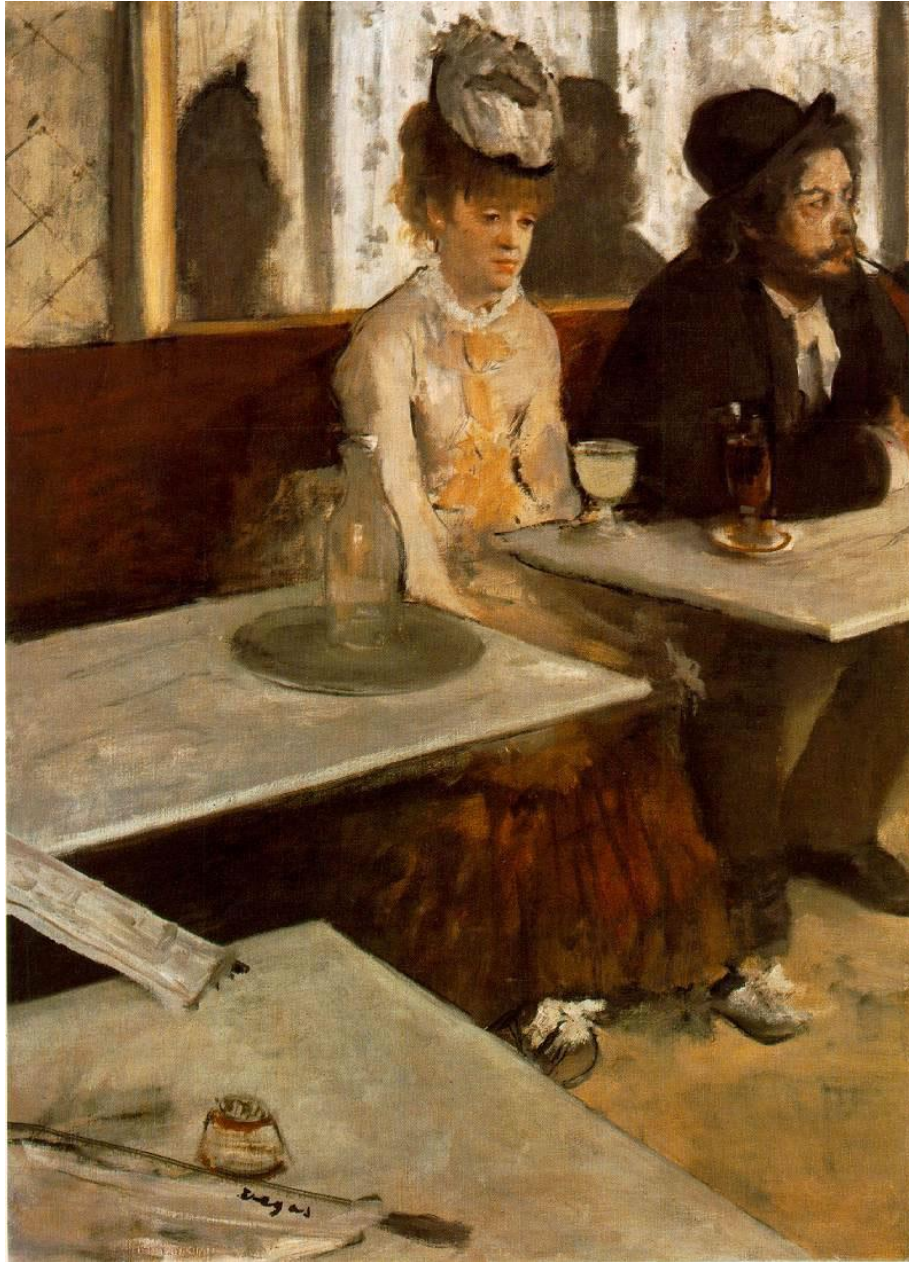
¹³⁹ ALTHUSSER, L.; “Acerca de la reproducción de las condiciones de producción”, en *La ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Bs As, 1970

¹⁴⁰ ALTHUSSER, L.; “Acerca de la reproducción de las condiciones de producción”, en *La ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Bs As, 1970

el de “desarrollar el cuerpo”, el de disponer al niño “para cualquier trabajo mecánico en el futuro”, el de procurarle “un golpe de vista preciso, la mano segura, los movimientos habituales rápidos” (Informe de Talleyrand a la Constituyente, 10 de septiembre de 1791. Citado por A. León, *La Révolution française et l'éducation technique*, 1968)¹⁴¹

¹⁴¹ FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

DE LA COMUNIDAD AL INDIVIDUALISMO



El ajenjo (1876) | Degas

Los puntos anteriores fueron los hitos, entre muchos otros posibles, que se tomaron para tener una aproximación a esta involución que conllevó el progreso, y poder trazar así un recorrido a pasos agigantados que nos permita tener una amplia visión retrospectiva. Una consecuencia de la combinación de muchas de estas variables tomadas fue la pérdida del sentido de comunidad y el consecuente individualismo que prepararía el terreno para los cimientos del capitalismo: la mentalidad que lo necesita. Hoy hay una creencia generalizada sobre la inherencia del egoísmo en el ser humano: “el ser humano es egoísta por naturaleza”. Sin embargo eso habla de lo enraizada que está esa patología que es perpetuada de generación en generación y su germen no es otra cosa que el miedo. Justamente para Karl Marx y Friedrich Nietzsche, una de las dos grandes patologías de la sociedad moderna es el individualismo posesivo; la otra, el nacionalismo militarista (cfr. Campillo 1996).

“En la lucha por adquirir nos volvemos crueles. En la adquisición no hay amor. El modo adquisitivo de vida es una batalla constante con nuestro prójimo, con la sociedad, batalla en la que hay un permanente temor; pero justificamos todo esto y aceptamos los celos como inevitables. Pensamos que debemos ser adquisitivos, aunque designemos eso con una palabra que suena mejor: lo llamamos evolución, crecimiento, desarrollo, progreso, y decimos que es algo esencial.”¹⁴²

Como se expuso, en la entrada a la Modernidad es cuando se produjo la mayor separación del hombre respecto del mundo, de la naturaleza, de los otros hombres y hasta de sí mismo. Antes, en las colectividades humanas de

¹⁴² KRISHNAMURTI, J.; *El arte de vivir*, Kairós, Barcelona, 2011

tipo tradicional, holistas¹⁴³, reinaba una identidad de sustancia entre el hombre y el mundo hasta que el individualismo y la cultura erudita introdujeron la separación (cfr. Le Breton 2002). “El “individuo”, que alguna vez había significado el concepto de indivisible, un miembro de un grupo, fue desarrollado hasta convertirse en un término no sólo esperado, sino incluso contrario: “el individuo” y la “sociedad”.”¹⁴⁴ Así, “con el sentimiento de ser un individuo, de ser él mismo, antes de ser miembro de una comunidad, el cuerpo se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un hombre y otro”¹⁴⁵: el cuerpo como factor de individuación.

Richard Sennett denomina esto como “el triunfo del movimiento individualizado” y advierte la repercusión de este cambio de paradigma en la formación de las grandes ciudades del siglo XIX, donde se fue perdiendo “la conciencia física de los demás seres humanos”¹⁴⁶, sentidos cada vez más como algo amenazante (cfr. Sennett 1997). Luego cita a Lewis Mumford en *The city in history* para decir que “el emergente capitalismo del siglo XVII trató la parcela individual y el bloque, la calle y la avenida como unidades abstractas para comprar y vender, independientemente de los usos históricos, las condiciones topográficas o las necesidades sociales”¹⁴⁷ y agrega que “durante el siglo XIX, el desarrollo urbano empleó las tecnologías del movimiento, de la

¹⁴³ “Adoptamos aquí la definición de holismo (la noción de comunidad está utilizada aquí en el mismo sentido estructural) de Louis Dumont: “una ideología que valoriza la totalidad social y desprecia o subordina al individuo humano”. LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

¹⁴⁴ WILLIAMS R.; “Cultura” en *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1980

¹⁴⁵ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

¹⁴⁶ SENNETT, R.; “Cuerpos cívicos” en *Carne y piedra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997

¹⁴⁷ SENNETT, R.; “Cuerpos cívicos” en *Carne y piedra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997

salud pública y del confort privado, así como los movimientos del mercado, y la planificación de calles, parques y plazas, para oponerse a las reivindicaciones de las multitudes y privilegiar las pretensiones de los individuos”¹⁴⁸. Y en esta misma tendencia el comerciante pasó a ser el prototipo del individuo moderno, “cuyas ambiciones superan los marcos establecidos, el hombre cosmopolita por excelencia, que convierte al interés personal en el móvil de las acciones, aun en detrimento del “bien general””¹⁴⁹.

“La estructuración individualista progresa lentamente en el universo de las prácticas y de las mentalidades del Renacimiento. Limitado en primer término, y por varios siglos, a ciertas capas sociales privilegiadas, a ciertas zonas geográficas, especialmente a las ciudades..., el individuo se diferencia de sus semejantes. Simultáneamente, el retroceso y luego el abandono de la visión teológica de la naturaleza lo conduce a considerar al mundo que lo rodea como una forma pura, indiferente, una forma ontológicamente vacía que sólo la mano del hombre, a partir de este momento, puede moldear. Este cambio con respecto al lugar del hombre dentro del cosmos se da especialmente en los sectores burgueses. La individuación del hombre se produce paralelamente a la desacralización de la naturaleza. En este mundo de la ruptura el cuerpo se convierte en la frontera entre un hombre y otro. (...) La definición moderna del cuerpo implica que el hombre se aparte del cosmos, de los otros, de sí mismo. El cuerpo es el residuo de estas tres contracciones.”¹⁵⁰

¹⁴⁸ SENNETT, R.; “Cuerpos cívicos” en *Carne y piedra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997

¹⁴⁹ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

¹⁵⁰ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

Le Breton cita a Louis Dumont para decir que el pensamiento de Nicolás Maquiavelo, quien fue la expresión política de este individualismo naciente, marcó una “emancipación de la red holística de los fines humanos”¹⁵¹. De a poco las ceremonias grupales, que “refuerzan la solidaridad grupal y vuelven a una comunidad más efectiva en la consecución de sus fines”¹⁵², empezaron a perderse. Además el vivir en comunidad hace a cada uno sentirse alguien para el resto, y por eso con el tiempo apareció el problema de “no sentirse nadie” (cfr. Le Breton 2002). En palabras de Foucault, “la multitud, masa compacta, lugar de intercambios múltiples, individualidades que se funden, efecto colectivo, se anula en beneficio de una colección de individualidades separadas.”¹⁵³

El surgimiento de este individualismo moderno puede verse reflejado también en la pérdida de la risa de la cultura popular de esencia comunitaria que, según Le Breton, en el *Quattrocento* dio origen a la burla, que supone una separación y una distancia individual. Así fue que del “reírse con” los otros se pasó a “reírse de” los otros. Aquella risa popular recogía la esencia carnavalesca de un cuerpo que estallaba en risotadas, “indiferenciado del hombre, un cuerpo que desborda sin cesar hacia la naturaleza, el cosmos, la multitud, el exceso”¹⁵⁴.

¹⁵¹ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

¹⁵² BOOKCHIN, M.; “Dos imágenes de la tecnología” en *Ecología de la libertad*, Nossa y Jara, Madrid, 1999

¹⁵³ FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

¹⁵⁴ LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

REVOLUCIONES



Ejecución de Luis XVI (1794)

Isidore-Stanislas Helman, Antoine-Jean Duclos, Charles Monnet

Entre la segunda mitad del siglo XVIII y el XIX es el período en que se sitúa el desarrollo de la Revolución Industrial, y en el mismo se halla 1789, año en que aconteció la Revolución Francesa. Alberto Lettieri parafrasea a David Landes para definir a la Revolución Industrial como un complejo de innovaciones tecnológicas que sustituyó la habilidad humana por maquinaria y la fuerza humana y animal por energía mecánica generada por vapor, para dar paso a la producción fabril y a la economía moderna (cfr. Lettieri 2004). Según Thompson, “la Revolución Industrial y la consiguiente revolución demográfica fueron el trasfondo de la mayor transformación de la historia, al revolucionar las “necesidades” y al destruir la autoridad de las expectativas consuetudinarias”¹⁵⁵. Esto devino en la remodelación de la “necesidad”, en “la elevación del umbral de expectativas materiales” y en la “devaluación de las satisfacciones culturales tradicionales”¹⁵⁶. Y tiempo después de las primeras manifestaciones de esta transformación tuvo lugar la Revolución Francesa, para la que vale la pena transcribir algunos párrafos de “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” escrito por Marx:

“Pero cuando estalló el conflicto real y verdadero, el pueblo subió a las barricadas, la Guardia Nacional se mantuvo en actitud pasiva, el ejército no opuso una resistencia seria y la monarquía huyó, la república pareció la evidencia por sí misma. Cada partido la interpretaba a su manera. Arrancada por el proletariado con las armas en la mano, éste le imprimió su sello y la proclamó *república social*.”¹⁵⁷

¹⁵⁵ THOMPSON, E.P.; *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1990

¹⁵⁶ THOMPSON, E.P.; *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1990

¹⁵⁷ MARX, K.; “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1849

“A *la monarquía burguesa* de Luis Felipe sólo puede suceder *la república burguesa*; es decir, que si en nombre del rey, había dominado una parte reducida de la burguesía, ahora dominará la totalidad de la burguesía en nombre del pueblo. Las reivindicaciones del proletariado de París son paparruchas utópicas, con las que hay que acabar. El proletariado de París contestó a estas declaraciones de la Asamblea Nacional Constituyente con la *insurrección de junio*, el acontecimiento más gigantesco en la historia de las guerras civiles europeas. Venció la república burguesa. A su lado estaban la aristocracia financiera, la burguesía industrial, la clase media, los pequeño burgueses, el ejército, el lumpenproletariado organizado como Guardia Móvil, los intelectuales, los curas y la población del campo. Al lado del proletariado de París no estaba más que él solo. Más de 3.000 insurrectos fueron pasados a cuchillo después de la victoria y 15.000 deportados sin juicio. Con esta derrota, el proletariado pasa al *fondo* de la escena revolucionaria.”¹⁵⁸

“Ciertamente, la derrota de los insurrectos de junio había preparado, allanado, el terreno en que podía cimentarse y erigirse la república burguesa; pero, al mismo tiempo, había puesto de manifiesto que en Europa se ventilaban otras cuestiones que la de “república o monarquía”. Había revelado que aquí *república burguesa* equivalía a despotismo ilimitado de una clase sobre otras.”¹⁵⁹

“La fracción burguesa republicana, que había venido considerándose desde hacía tiempo como la legítima heredera de la monarquía de Julio vio así superadas sus esperanzas más audaces, pero no llegó al poder como soñara bajo Luis Felipe, por una revuelta liberal de la burguesía contra el trono, sino por una insurrección, sofocada a cañonazos, del proletariado

¹⁵⁸ MARX, K.; “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1849

¹⁵⁹ MARX, K.; “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1849

contra el capital. Lo que ella se había imaginado como el acontecimiento *más revolucionario* resultó ser, en realidad, el *más contrarrevolucionario*. Le cayó el fruto en el regazo, pero no cayó del árbol de la vida, sino del árbol de conocimiento.”¹⁶⁰

La Revolución implicó un cambio político y social pero sobre todo ideológico por la nueva concepción del hombre y por conducir a revolucionar el conjunto de sociedades occidentales debido a su capacidad de “proyección universal”¹⁶¹. Así fue que la burguesía se consagró como la nueva clase hegemónica rompiendo con la vieja sociedad de tipo estamental (cfr. Lettieri 2004). Esta nueva clase social “nacida a partir de las transformaciones experimentadas por las sociedades europeas desde el siglo XII –y con mayor nitidez, a partir del siglo XV–, expresaba una nueva lógica social asentada sobre el individualismo, la capacidad de enriquecimiento, el ahorro y la inversión”¹⁶². En definitiva los objetivos y resultados fueron principalmente “trasladar el poder de Estado de la aristocracia feudal a la burguesía capitalista-comercial”¹⁶³ y reemplazar los aparatos represivo e ideológico por unos nuevos (cfr. Althusser 1970).

En cuanto a la creencia de los hombres de aquellos días, se puede seguir a Antonio Gramsci para advertir la relación de esta revolución con la religión católica, ya que según él y desde un punto de vista conceptual, “los principios de la Revolución Francesa no superan la religión, pues pertenecen a

¹⁶⁰ MARX, K.; “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1849

¹⁶¹ LETTIERI, A.; *La civilización en debate*, Prometeo, Buenos Aires, 2004

¹⁶² LETTIERI, A.; *La civilización en debate*, Prometeo, Buenos Aires, 2004

¹⁶³ ALTHUSSER, L.; “Acerca de la reproducción de las condiciones de producción”, en *La ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Bs As, 1970

su misma esfera mental¹⁶⁴¹⁶⁵. De esta manera puede entenderse fácilmente “la adhesión en masa de una población que todavía era profundamente religiosa y católica a las nuevas ideas y a la política revolucionaria de los jacobinos contra el clero”¹⁶⁶. Finalmente la Revolución “provocó una escisión en la misma mentalidad fundamental, en la misma concepción del mundo y de la vida”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ “(...) Sólo la superan los principios históricamente superiores (en cuanto que expresan exigencias nuevas y superiores) a los de la Revolución Francesa, es decir, los principios que se fundamentan en la realidad efectiva de la fuerza y de la lucha (...)” GRAMSCI, A.; “Observaciones sobre el folklore” en *Cultura y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1972

¹⁶⁵ GRAMSCI, A.; “Observaciones sobre el folklore” en *Cultura y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1972

¹⁶⁶ GRAMSCI, A.; “Observaciones sobre el folklore” en *Cultura y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1972

¹⁶⁷ GRAMSCI, A.; “Observaciones sobre el folklore” en *Cultura y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1972

CAPITALISMO

“Es el deseo de éxito el que tiene que ser comprendido y no por qué hay ricos y pobres o por qué algunos tienen talento y otros no tienen ninguno. Lo que tiene que cambiar es nuestro deseo de trepar, nuestro deseo de ser grandes, de alcanzar el éxito. Todos aspiramos al éxito, ¿no es así? Allí radica la culpa y no en el karma o en alguna otra explicación. (...) En tanto exista este impulso de ser grande, de ser “alguien” en el mundo, vamos a tener al rico y al pobre, al explotador y a los explotados.”

“Ahora bien, ¿qué es lo que la ambición ha hecho en el mundo? Muy pocos de nosotros hemos pensado alguna vez en eso. Cuando ustedes ven a un hombre luchando por sacar ventaja, por alcanzar y adelantarse a algún otro, ¿alguna vez se han preguntado qué hay en su corazón? Si miraran en su propio corazón cuando son ambiciosos, cuando están bregando por llegar a ser alguien, espiritualmente o en el sentido mundano, encontrarían allí el gusano del miedo. El hombre ambicioso es el más temeroso de los hombres, porque tiene miedo de ser lo que es.”

“Entonces, ¿qué es lo que está sucediendo verdaderamente en el mundo? Todos están luchando con alguien. Un hombre se siente inferior a otro, pugna por llegar bien arriba. No hay amor, no hay consideración, no hay un pensar profundo. Nuestra sociedad es una batalla constante del hombre contra el hombre. Esta lucha nace de la ambición por llegar a ser alguien, y los adultos los alientan a ustedes para que sean ambiciosos. (...) No queremos ser nosotros mismos, cualquier cosa que seamos; queremos ser “alguien”. ”

Jiddu Krishnamurti



El Cuarto Estado (1901) | Giuseppe Pellizza da Volpedo

Suele considerarse al capitalismo como el “sistema culpable” del estado actual del mundo, y sin embargo no es más que la condensación de una mentalidad de época particular y el resultado de la consumación de todos los procesos que introdujeron la modernidad; una mentalidad que encontró respuestas a sus nuevos intereses, necesidades, preocupaciones y ambiciones en este sistema económico-político. Esto coincide con lo que dice Cornelius Castoriadis respecto del nacimiento del capitalismo como forma “a la que no se proponía llegar ningún actor o grupo de actores”¹⁶⁸. Castoriadis observa que entre el siglo XII y XVIII se da “el surgimiento de una nueva significación imaginaria social: la expansión ilimitada del dominio “racional” (que se instrumenta en la expansión ilimitada de las fuerzas de producción), que va acompañada de la acción de un gran número de factores de extrema diversidad”¹⁶⁹.

Un aspecto moderno fundamental se encuentra en el concepto propuesto por Marx, *fetichismo de la mercancía*, según el que, “la relación social determinada existente” entre los hombres adopta la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, mientras que los productos del trabajo al convertirse en mercancías se vuelven “cosas sensorialmente suprasensibles o sociales” y de ahí la “relación social entre los objetos”¹⁷⁰. Zizek explica que la utilización del término *religioso* “fetichismo” es para aludir a la “falsa idolatría que se opone a la verdadera creencia (cfr. Zizek 2003). Que las relaciones sociales, “relaciones entre sujetos humanos”, estén *tras* las

¹⁶⁸ CASTORIADIS, C.; “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial” en *Los dominios del hombre*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

¹⁶⁹ CASTORIADIS, C.; “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial” en *Los dominios del hombre*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

¹⁷⁰ MARX, K.; “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, en *El Capital*, vol. I, (varias ediciones) (edición original: 1867)

cosas y la “relación entre las cosas”¹⁷¹, es lo que se conoce como reificación (cosificación) (cfr. Zizek 1992). “(...) El rasgo esencial del fetichismo de la mercancía no consiste en el famoso reemplazo de los hombres por cosas (...) sino (...) en un falso reconocimiento con respecto a la relación entre una red estructurada y uno de sus elementos (...).”¹⁷²

En la edad premoderna, el fetichismo de la mercancía no estaba desarrollado todavía porque predominaba la producción “natural” o artesanal, y no la producción para el mercado de carácter universal (cfr. Zizek 1992). Sin embargo ya existía otro tipo de deformación: “el fetichismo en las relaciones entre los hombres”¹⁷³, en palabras de Marx, “relaciones de dominio y servidumbre”, es decir, “la relación de Señorío y Servidumbre en un sentido hegeliano [amo y esclavo] (...).”¹⁷⁴ Conceptualmente podía haber esclavitud pero no explotación¹⁷⁵ ya que “el intercambio en el mercado es equivalente [y] por cada mercancía se paga su valor total”¹⁷⁶. En cambio en la época entrante los trabajadores pasaron a estar obligados a vender su propio trabajo en el mercado, en vez de los productos de su trabajo, y así la fuerza de trabajo (los obreros) se convirtió en la nueva y paradójica mercancía. La explotación

¹⁷¹ ZIZEK, S.; “Cómo inventó Marx el síntoma”, en *El sublime objeto de la ideología*, S XXI, México, 1992

¹⁷² ZIZEK, S.; “Cómo inventó Marx el síntoma”, en *El sublime objeto de la ideología*, S XXI, México, 1992

¹⁷³ ZIZEK, S.; “Cómo inventó Marx el síntoma”, en *El sublime objeto de la ideología*, S XXI, México, 1992

¹⁷⁴ ZIZEK, S.; “Cómo inventó Marx el síntoma”, en *El sublime objeto de la ideología*, S XXI, México, 1992

¹⁷⁵ “(...) No tomamos en consideración la explotación de los aprendices y otras (...).” ZIZEK, S.; “Cómo inventó Marx el síntoma”, en *El sublime objeto de la ideología*, S XXI, México, 1992

¹⁷⁶ ZIZEK, S.; “Cómo inventó Marx el síntoma”, en *El sublime objeto de la ideología*, S XXI, México, 1992

consiste en la apropiación del *plusvalor* por parte de los propietarios de los medios de producción (cfr. Zizek 1992).

En la Edad Media europea,

[como] “las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad. (...) La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor. (...) Las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo.”¹⁷⁷

Por el contrario,

“(...) La sociedad moderna que se forma a comienzos del siglo XIX (...) tiene necesidad de que los hombres coloquen su tiempo a disposición de ella. (...) Dos son las cosas necesarias para la formación de la sociedad industrial: por una parte es preciso que el tiempo de los hombres sea llevado al mercado y ofrecido a los compradores quienes, a su vez, lo cambiarán por un salario; y por otra parte es preciso que se transforme en tiempo de trabajo.”¹⁷⁸

“Si las mercancías (alimentos, ropa, máquinas, materias primas, objetos de lujo, bienes culturales e incluso el cuerpo de las[os] prostitutas[os], en suma, todo el mundo de los objetos humanos producidos o consumidos) parecen

¹⁷⁷ MARX, K.; “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, en *El Capital*, vol. I, (varias ediciones) (edición original: 1867)

¹⁷⁸ FOUCAULT, M.; “Conferencia cuarta” en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

tener un valor de cambio, el dinero, por su lado, parece ser el valor de cambio mismo y poseer a la vez intrínsecamente la facultad de comunicar a las mercancías que “se relacionan con él”, esa virtud o potestad que lo caracteriza. Por eso es buscado por sí mismo, atesorado, considerado como el objeto de una necesidad universal que está acompañada de temor y respeto, deseo y asco (...)”¹⁷⁹.

El capitalismo moderno (entendido como el capitalismo europeo-occidental y estadounidense) subvirtió la integridad de la comunidad humana, redujo las relaciones entre individuos a las de comprador-vendedor y la comunidad empezó a desaparecer. El capitalismo invadió y sojuzgó áreas de la vida social que ninguno de los grandes imperios del pasado había podido penetrar (cfr. Bookchin 1999). Además corrompió la noción clásica del “vivir bien” y fomentó “un temor irracional por la carestía material [...] al establecer criterios cuantitativos para la “buena vida”, ha disuelto las implicancias éticas del “límite””¹⁸⁰. Murray Bookchin en *La ecología de la libertad* hace un paralelismo entre las concepciones de la vida moderna y clásica con las concepciones de la técnica de cada época y concluye que la mente moderna identifica “a la sofisticación técnica con una “buena vida” y con un progresismo social que culmina en la libertad del hombre (...) [y] la “buena vida” (...) como a una vida materialmente segura, en realidad sumamente abundante”¹⁸¹; en cambio el “vivir bien” clásico era descrito por Aristóteles como una vida ética, equilibrada y autosuficiente comprometida también con la polis y no sólo con el

¹⁷⁹ BALIBAR, E.; “El `fetichismo de la mercancía””, en *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000

¹⁸⁰ BOOKCHIN, M.; “Dos imágenes de la tecnología” en *Ecología de la libertad*, Nossa y Jara, Madrid, 1999

¹⁸¹ BOOKCHIN, M.; “Dos imágenes de la tecnología” en *Ecología de la libertad*, Nossa y Jara, Madrid, 1999

bienestar personal (cfr. Bookchin 1999). Bookchin cree que el cristianismo fue el factor ideológico más importante que fomentó el desarrollo del capitalismo en la sociedad europea por “su fuerte énfasis en la individualización, su alta estima del rol redentor del trabajo, su elevación de una supernaturaleza abstracta por sobre una naturaleza concreta, y su negación de la importancia de la comunidad como algo distinto de la congregación papal universal”¹⁸².

En un capítulo anterior se mencionó eso que parece ser un consenso sobre la naturaleza egoísta del hombre. Sin embargo una prueba que puede refutarlo fue elaborada por Weber en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde demostró que “el alza de los salarios no aumentó en los trabajadores la intensidad de su rendimiento, sino que más bien hubo de disminuirla. (...) [El hombre] prefirió trabajar menos a cambio de ganar menos también; (...) [y se preguntó] cuánto tendría que trabajar para seguir ganando los dos marcos y medio que ha venido ganando hasta ahora y que le bastan para cubrir sus necesidades tradicionales. (...) Lo que el hombre quiere “por naturaleza” no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo”¹⁸³. Esta mentalidad y conducta es lo que Weber denominó como “tradicionalismo” y fue contra lo que tuvo que luchar el nuevo “espíritu del capitalismo”¹⁸⁴. Por lo tanto para combatirlo y someterlo al trabajo, “se rebajaron los tipos de salarios para forzar a los trabajadores a trabajar más que hasta ahora, para que pudiera conservar lo que actualmente ganaba. (...) Y durante varios siglos ha sido un

¹⁸² BOOKCHIN, M.; “Dos imágenes de la tecnología” en *Ecología de la libertad*, Nossa y Jara, Madrid, 1999

¹⁸³ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

¹⁸⁴ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

artículo de fe que los salarios inferiores son “productivos”, es decir que aumentan el rendimiento del trabajador, ya que, como había dicho Pieter de la Cour, el pueblo sólo trabaja porque y en tanto es pobre”¹⁸⁵. Y se pueden advertir los límites a los que eran capaces de llegar los dueños de los medios de producción con su frialdad y su patología, ya que comprobaron que “el rendimiento del trabajo desciende fatalmente cuando el salario no basta para satisfacer las necesidades fisiológicas del obrero, y si esa insuficiencia es permanente constituye, en verdad, una “selección de los más inútiles””¹⁸⁶.

Del otro lado, el hombre precapitalista consideraba todo esto como inconcebible, misterioso, sucio y despreciable. Pues la concepción del enriquecimiento como un fin contradecía el sentimiento ético anterior. Weber resume como racionalismo el crecimiento de la productividad del trabajo que rompió los límites “orgánicos” de los hombres y la subordinación de ese proceso de producción a puntos de vista científicos. Además cree poder comprender la evolución del “espíritu capitalista” como un caso especial de la evolución del racionalismo, y que el protestantismo anticipó las concepciones racionalistas de la vida (cfr. Weber 1993). Así es que, “en oposición al estilo de vida del campesino que vive al día, a la privilegiada parsimonia del viejo artesano”¹⁸⁷, surge la economía privada capitalista, “racionalizada sobre la base del más estricto cálculo”¹⁸⁸. En definitiva se trataba de “la adquisición

¹⁸⁵ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

¹⁸⁶ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

¹⁸⁷ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

¹⁸⁸ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado”¹⁸⁹. Es decir que la ganancia constituye el fin de la vida y no un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales (cfr. Weber 1993). Al hombre precapitalista, “que alguien pase su vida trabajando, guiado por la sola idea de bajar un día a la tumba cargado de dinero, sólo le parece explicable como producto de instintos perversos, de la *auri sacra fames*”¹⁹⁰. Benjamin Franklin (1706-1790) predicó los principios de este espíritu, y además de las clásicas frases “el tiempo es dinero” o “el dinero puede producir más dinero”, exclamaba:

“Quien malgasta una pieza de cinco chelines, asesina (!) todo cuanto hubiera podido producirse con ella: columnas enteras de libras esterlinas”;
“lleva cuenta de tus gastos e ingresos. Si te tomas la molestia de parar tu atención en estos detalles descubrirás cómo gastos increíblemente pequeños se convierten en gruesas sumas, y verás lo que hubieras podido ahorrar y lo que todavía puedes ahorrar en el futuro”¹⁹¹.

En palabras de Weber, a esta “filosofía de la avaricia”¹⁹² se le suma la “moral exterior”¹⁹³, que permitía lo que condenaba “entre hermanos”: se admitía el comercio libre (no sujeto a normas o reglas) en las relaciones con las razas extrañas. Por eso tampoco es de extrañar que estuvieran permitidas la guerra y

¹⁸⁹ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

¹⁹⁰ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

¹⁹¹ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

¹⁹² WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

¹⁹³ WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

la piratería. Además asegura que una mentalidad como la que se expresa en los razonamientos citados de Benjamin Franklin hubiera sido proscrita como expresión de impura avaricia y de sentimientos indignos en la Antigüedad o la Edad Media (cfr. Weber 1993). En definitiva, la sociedad burguesa, coherentemente con la razón propia del cálculo, se oponía tanto a la esterilidad como al gasto y de esta manera “no ha conseguido más que desarrollar la mezquindad universal”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ BATAILLE, G.; “La noción de gasto” en *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987

CONCLUSIÓN

Luego de algunas conclusiones inferidas en los capítulos propuestos se pretende cerrar ahora el entramado tejido entre esos diferentes aspectos y hechos seleccionados entre los siglos XII y XIX inclusive, a modo de perspectiva posible para observar un presente posmoderno.

Antes es necesario aclarar que el recorte realizado no pretende negar ni ignorar los beneficios fácticos que se produjeron en o a consecuencia de ese mismo período. Simplemente el foco está puesto en la pérdida de la espiritualidad, cosa que tampoco postula una regresión a algún tipo de animalidad perdida, para poder cuestionar nuestro modo de vida actual y ver cuán lejos está de lo esencial –la naturaleza–, y por lo tanto, cuánto lo estamos nosotros de la nuestra.

La creencia generalizada de considerar al capitalismo como necesario o inevitable debido al presunto egoísmo inherente del hombre fue una de las inquietudes que subyacieron al trabajo. Por ello la pretensión de desmitificar esa inherencia adjudicada debido al conformismo, la resignación y la inmersión en ese mismo egoísmo que se termina aceptando, justificando y dando por sentado.

Aquí se postula la necesidad primaria de un cambio radical en el seno de la individualidad: un cambio de conciencia que no podrá ser global sin antes ser personal. Puede parecer romántico pero es inconcebible un cambio social que primero no surja de sus individuos. De este modo en una primera instancia el capitalismo actual dejaría de tener un público ávido a esa normalidad que genera la perpetuación y una inercia ciega y automática, y luego, una vez que el sistema se quede sin su paradigma que lo engendra y sostiene, se podrá continuar con la profundización desde “arriba” mediante políticas públicas.

Pues un mero cambio formal –económico y político– no podrá lograr un cambio radical de la sociedad sino que necesitamos primero transformar nuestra concepción materialista, adquisitiva, acumulativa y competitiva. (Incluso en el caso de que las medidas fueran lo suficientemente revolucionarias, no encontrarían aceptación y eco en el público a menos que ya exista un cambio de conciencia manifiesto o latente; cuestión que además sería imposible porque la clase dirigente es primero un conjunto de individuos.)

De todos modos ciertas cosas parecen estar cambiando de a poco y una de esas tendencias es, por ejemplo, ecológica. Sin embargo, si esta supuesta toma de conciencia es por miedo a los accidentes climáticos que podrían afectarnos o para poder encontrar una forma de viabilidad que nos permita seguir produciendo y acumulando, y no por la cuestión esencial y originaria de reconocer la conexión inevitable con la naturaleza –totalidad que nos abarca–, no hemos aprendido nada. De ahí la importancia de observar las espaldas de los cambios meramente formales para advertir si es el mismo paradigma obsoleto el que ejerce influencia y mueve a la acción, o si realmente hay un cambio de conciencia.

Si bien este ensayo es de un recorrido oscuro, su propósito intenta ser esperanzador. En definitiva la idea fue mostrar los grandes y determinantes cambios ocurridos en las creencias y cosmovisiones –y consecuentemente en las prácticas y la cultura– a partir de diferentes hitos, hechos o invenciones que tuvieron lugar en un lapso de ocho siglos, suficientes como para poder excluir al siglo XX del recorte ya que merecería varios tomos de análisis, sobre todo por las dos Guerras Mundiales y el surgimiento de la espectacular maquinaria ideológica de los medios de comunicación de masas. Justamente estas

tecnologías que traspasaron los límites de nuestra imaginación anterior a través de Internet son las que permitirían hoy profundizar un cambio de conciencia global y radical sin necesidad de grandes cambios económicos y políticos previos. El impacto y efecto posibles mediante los mensajes audiovisuales y la unificación de una masa crítica sin precedentes a través de las redes sociales son un fenómeno con un potencial incalculable. Por lo tanto el desafío es aprovecharlo, ya no en función del mercado y del ánimo de lucro a través de la publicidad, sino con fines –por fin– humanitarios. Esto significa con bondad, sensibilidad, respeto, consideración y empatía; en otras palabras, con un sentimiento de amor (término tan olvidado entre los ámbitos académicos e intelectuales).

¿Por qué nos cuesta tanto ser humanos? Las soluciones a la mayoría de los problemas contemporáneos no están en la sanción de más y más leyes. Pues la ley no puede compensar la patología del espíritu que, a menos que bajemos a la tierra, será cada vez más profunda.

La propuesta de este trabajo es ver más allá del sistema económico y político, y ver qué nos mueve: creencias, deseos, necesidades, preocupaciones y miedos. Para ello será menester volvernos primero hacia dentro para poder observar si hay coherencia entre nuestros pensamientos, nuestras palabras y nuestras acciones. Pues no se trata de moral sino de actuar en consonancia con lo que pensamos y decimos. De esta manera podríamos intentar dejar de perpetuar el sistema en nosotros, o aquello con lo que no estemos conformes, para luego cambiar en primera instancia –al menos– nuestro entorno.

Un fiel creyente de esta idea fue quien generó y lideró una de la revoluciones más importantes y significativas de la historia, ocurrida en 1947:

Mohandas Karamchand Gandhi, más conocido como “Mahatma”¹⁹⁵, en un hecho sin precedentes ni pronósticos de viabilidad liberó a la India del Imperio Británico tras más de tres siglos de ocupación y colonialismo a través del *Satyagraha*¹⁹⁶, método pacífico de resistencia. Y de esta manera, además de predicar con el ejemplo, logró dejar una prueba irrefutable a la fuerza de su creencia “seamos el cambio que deseamos ver en el mundo”.

Gracias.

195 “Alma Grande” o “Gran Alma”.

196 “Conjunción de las palabras *sat* (verdad) y *agraha* (firmeza); “resistencia pasiva” (...). Voto por la verdad.” GANDHI, M.; *Autobiografía*, CS Ediciones, Buenos Aires, 2007

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO Y HORKHEIMER; *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1971

ALTHUSSER, L.; “Acerca de la reproducción de las condiciones de producción”, en *La ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970

BAJTIN, M.; *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1987

BALIBAR, E.; “El `fetichismo de la mercancía’”, en *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000

BARCÍA, R.; *Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1945

BATAILLE, G.; “La noción de gasto” en *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987

BOOKCHIN, M.; “Dos imágenes de la tecnología” en *Ecología de la libertad*, Nossa y Jara, Madrid, 1999

BOURDIEU, P.; “La creencia y el cuerpo” en *El sentido práctico*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991

BURKE, P.; *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1978

BURY, J.; *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971

CAMPILLO, A.; “Introducción: El amor de un ser mortal” en *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996

CASTORIADIS, C.; “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial” en *Los dominios del hombre*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

CASULLO, N.; “La modernidad como autorreflexión” en *Itinerarios de la Modernidad*, Eudeba, Buenos Aires, 2006

DARAKI, M. y ROMEYER-DHERBEY, G.; “Los estoicos” en *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Ediciones Akal, Madrid, 2008

DE ROTTERDAM, E.; *De la urbanidad en la manera de los niños*, CIDE, España, 1985

ELÍAS, N.; “Bosquejo de una teoría de la civilización” en *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987

ELÍAS, N.; “Historia del concepto de civilité” en *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987

FOUCAULT, M.; “Conferencia cuarta” en *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires, 2002

FOUCAULT, M.; “El panoptismo” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

FOUCAULT, M.; “Los cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1991

FOUCAULT, M.; “Poderes y estrategias”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979

FOUCAULT, M.; *El coraje de la verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009

FOUCAULT, M.; “Derecho de muerte y poder sobre la vida” en *Historia de la sexualidad /1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992

GANDHI, M.; *Autobiografía*, CS Ediciones, Buenos Aires, 2007

GRAMSCI, A.; “Observaciones sobre el folklore” en *Cultura y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1972

HELLER, A. y FEHÉR, F.; “La modernidad y el cuerpo” en *Biopolítica*, Ediciones Península, Barcelona, 1995

JONAS, H.; “Por qué la técnica moderna es objeto de la filosofía” en *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona, 1997

JONAS, H.; El problema de la vida y del cuerpo en la doctrina del ser” en *El principio-vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid, 2000

KANT, I.; *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (1784)

KRISHNAMURTI, J.; *El arte de vivir*, Kairós, Barcelona, 2011

LE BRETON, D.; “En las fuentes de una representación moderna del cuerpo: el hombre anatomizado” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

LE BRETON, D.; “Los orígenes de una representación moderna del cuerpo: el cuerpo máquina” en *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002

LETTIERI, A.; *La civilización en debate*, Prometeo, Buenos Aires, 2004

LIZCANO, E.; “La construcción teórica de la imagen pública de la tecnociencia: impactos, invasiones y otras metáforas” en *Revista Política y Sociedad nro. 23*, 1996

MARX, K.; “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte” en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1849

MARX, K.; “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, en *El Capital*, vol. I, (varias ediciones) (edición original: 1867)

MUMFORD, L.; “Preparación cultural” en *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1998

RUSSELL, B.; “Bases del conflicto” en *Religión y ciencia*, Nuevo País, Buenos Aires, 1987

SENNETT, R.; “Cuerpos cívicos” en *Carne y piedra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997

SENNETT, R.; “El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental” en *Carne y piedra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997

SOLER, F.; Prólogo en HEIDEGGER, M.; *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1983

THOMPSON, E.P.; *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona

VOLOSHINOV, V.; “El estudio de las ideologías y la filosofía del lenguaje”, en *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976

WEBER, M.; “Desarrollo de la ideología capitalista” en *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1941

WEBER, M.; “El espíritu del capitalismo” en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

WEBER, M.; “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico” en *La ética protestante*, Sarpe, Madrid, 1984

WILLIAMS R.; “Cultura” en *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1980

ZIZEK, S.; “Cómo inventó Marx el síntoma”, en *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992

ZIZEK, S.; “El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003