

SOBRE EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA

José Miguel Rodríguez

"H.G.: Una vez más pregunto, Señor Horkheimer, qué significa aquí teología.

Max Horkheimer: En ningún caso se considera aquí la teología como la ciencia de lo divino o la ciencia de DIOS.

La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología es —me expreso conscientemente con prudencia— la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse la última palabra.

H.G.: ¿La teología como la expresión de una esperanza?

Max Horkheimer: Yo más bien diría: expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente" (*).

1. Introducción

"El miedo es el Señor de la historia", podría afirmar un observador contemporáneo. Miedo, angustia, incertidumbre están más cerca de nosotros que nuestros propios hijos. La información diaria nos habla continuamente del terror; nadie escapa de él: de campesinos al Papa, de Oriente a Occidente la sombra oscura y espesa de la violencia extiende su proximidad. Al meditar sobre esto se llega a la pregunta de si hubo alguna época en la que los hombres fueron felices. Bien es cierto que en todos los pueblos —en el mundo primitivo, en el mundo antiguo de los egipcios e israelitas, en el mundo clásico, en las civilizaciones indígenas, en el medioevo cristiano —se hallan ideas acerca de la felicidad; una dicha que a veces no se cumple sino más allá de la muerte. Pero, ¿tenemos derecho a buscar la vida en medio de la muerte? O mejor

dicho, ¿Tenemos derecho a ocultar la vida con la muerte? ¿Podemos de alguna manera enfrentar el miedo que surge de la destrucción? En una palabra: ¿Cuál es el antídoto contra la violencia?

Se creyó una vez que la ciencia conduciría a los hombres a la paz. Pero la ciencia, orgullosa de sí misma, condujo a nuevas y espantosas formas de destrucción. En el arte, por otro lado, advertimos la idea de la belleza; pero el arte, degradado y vulgarizado por la propaganda, constituye hoy un arma de guerra más violenta que una bomba. A su vez, la religión siempre clama por la paz. Pero las guerras religiosas y el fanático creyente no son los menos violentos de todos.

Sin embargo debemos evitar que estas reflexiones conduzcan al escepticismo, pues este siempre desemboca ya sea en el hiriente cinismo o en el cruel nihilismo. El punto arquimédico —si es que existe alguno— para encontrar respuesta a las preguntas anteriores no se encuentra en esos extremos.

El primer paso consiste en detectar las causas de la violencia y su relación con el miedo. ¿Cuál

(*) Horkheimer, Marcuse, Popper *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1976. Entrevista con Helmut Gumnior, p. 106.

engendra cuál? Miedo, angustia, violencia, destrucción, egoísmo, parece que van juntos. Y juntos son indestructibles. Por eso hay que aislarlos, uno a uno, analizarlos hasta que la luz del día ilumine sus entrañas.

2. Violencia como negación del otro

Dice Ernst Bloch:

“Cuando alguien se maneja con sentimientos, por lo general se aproxima mucho a sí mismo. Quizás demasiado...” (1).

Pero no se puede hablar de violencia sin una mezcla de razón y de pasión. Se está a favor o se está en contra, pero nadie es neutral. La indiferencia frente a la violencia es cómplice de los actos irracionales. Pero, ¿cuál es el papel de la razón frente a la violencia?

Con Parménides encontramos una forma particular de concebir la razón. Afirma este filósofo:

“El ser es y no puede no ser, que no es y que es necesario que no sea (...) no hay ni habrá nunca ninguna cosa fuera del ser, pues el destino lo ha encadenado a ser todo enteramente inmóvil” (2).

El ser de Parménides es eterno, absoluto y verdadero. Es la totalidad omniabarcante. Es la afirmación absoluta de la totalidad que es. El ser triunfa sobre el no ser en su afirmación racional. El ser es el “logos” griego, el no ser es la barbarie, la negación del otro, la muerte. La razón lógica se autofirma como “la totalidad”; pero la ontología de la totalidad, cuando se transforma en praxis política conduce, por ello mismo, al totalitarismo. La razón es la verdad, lo demás es absurdo y debe rechazarse. La totalidad es lo verdadero, “lo otro” es lo falso. La ética de la totalidad exige la eliminación del otro porque el otro impone un límite, un compromiso. La totalidad encuentra su negación en el otro: el extranjero, el judío, la mujer, el estudiante, los trabajadores, el comunista; a otro nivel, son las naciones periféricas subdesarrolladas. Las colonias son “lo otro” del centro, del mercado capitalista. América Latina es lo otro; en su afirmación es la negación del sistema

capitalista occidental.

Del centro de la totalidad surge la violencia y el mal; pero también surge la posibilidad de su superación. El ser de Parménides se llena de sangre.

Frente al logos parmenídeo que rechaza lo otro surge la enseñanza de Jesús. Su enseñanza constituye una ruptura de la totalidad dominadora, del egoísmo personal, de la sociedad constrictiva, del imperio opresor. Las Bienaventuranzas (Mt. 5:1-11, Lc. 6:20-23) son a la vez un llamado a romper radicalmente con la totalidad represiva y el anuncio profético (pre-anuncio) de la construcción de un mundo no totalizante. En las Bienaventuranzas, así como en el hermoso relato del Buen samaritano, encontramos una ética de la negación del principio de la violencia, un llamado a romper las cadenas que nos atan a la oscura caverna de la totalidad. Fuera de la totalidad hay algo y mejor que dentro de la misma. Fuera de la totalidad está el prójimo. El mal es la opresión, la dominación, del corazón de donde surge la violencia.

El mal es esencialmente el rechazo del otro, del prójimo, del externo, del salvaje, del no-hombre.

Al principio de la Biblia, en el libro del Génesis, encontramos cuatro mitos sobre el mal: el de Adán y la fruta prohibida, el de Caín y Abel, el de Noé y el diluvio y el de la Torre de Babel. En los cuatro encontramos la “tentación totalitaria” del hombre que “quiere llegar a ser como Dios”, es decir, todopoderoso, omnisciente, omniabarcante, supratrascendente. En el primer mito no aparece la muerte física, pero sí la expulsión del paraíso: violencia radical. En este mito el otro es la mujer, que se deja seducir por el tentador y que además seduce y la superación del dolor y de la muerte; el símbolo de la esperanza es la mujer, es decir, el oprimido. Pero, ¿qué es el mal? De los cuatro mitos, el segundo, el de Caín y Abel, es concreto, frente a los otros que son abstractos, y por eso es más apropiado para encontrar una respuesta (3). El mito presupone una civilización avanzada, la existencia de un culto y probablemente se refiere, no a un solo individuo sino a un clan. Caín mata a Abel y se queda solo, se encierra en sí mismo, queda como “único”. Después de la rebelión contra Dios, viene la rebelión del hombre contra el hombre. Por eso Jesús va a insistir en que el amor de Dios y el amor al prójimo son inseparables. El mandamiento del amor es solo uno pues la negación de la

alteridad, la "tentación totalitaria" es también solo una. Dice el relato que "Caín salió de la presencia de Dios", (Gen. 4:16), es decir, se encerró en sí mismo en la medida en que Dios es "el otro" absoluto. En este relato aparece también el tema de la predilección de Dios por los humildes y el desdén por la riqueza y el poder. El mito parece terminar diciendo que el poder, la riqueza, el egoísmo y la violencia siempre marchan juntos. Este es el pecado original: matar al otro. La creación se abre al ser, pero el mal, el pecado, cierra el horizonte al ser creado. Este horizonte es desde el cual se es y desde el cual se comprende. El mal que cierra el ser cierra también, y necesariamente, el conocer. El mal original, la negación del otro, cierra la propia comprensión del conocer al otro. El "otro" se objetiviza, se vuelve extraño y por lo tanto se le puede destruir impunemente. El otro no es un hombre, un hermano o un prójimo, el otro es el objeto de la violencia. La parábola del Buen samaritano (Lc. 10:29-31) supera todo cierre al otro. En esta parábola no hay ningún rincón para la negación sino una radical apertura. Solo a través de la alteridad se supera el mal original, la violencia contra el prójimo. Solo se es a través de otro y se conoce a través de ese otro. Por eso tiene razón Levinas al afirmar:

"El deseo de Otro —la sociabilidad— nace en un ser al que no le falta nada o, más exactamente, nace más allá de todo lo que puede faltarle o satisfacerle. En el Deseo, el Yo se dirige hacia el Otro, comprometiéndose la soberana identidad del Yo consigo mismo, en la que su necesidad solo es la nostalgia que la conciencia de la necesidad anticipa. El movimiento de la necesidad hacia el otro, en lugar de completarme o contentarme, me pone en una situación que, por un lado, debiera dejarme indiferente y no concernirme: ¿Qué he ido a buscar en este lío? ¿De dónde me viene este choque cuando paso indiferente ante la mirada del Otro? La relación con el otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero no tengo el derecho de guardarme nada. ¿El deseo de Otro es un apetito o una generosidad? Lo

deseable no llena mi deseo, sino que lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, de nuevas hambres. El deseo se revela como bondad (+).

Ese "otro" es un ser "situado", es decir, conocido en la profundidad de lo cotidiano. En este sentido "situar" para Sartre, es conocer al otro en su individualidad irreductible, no como símbolo ni abstracción, sino en su concreción. Pero es a la vez conocer al otro en su relación con una época, con su condición de clase, ubicado dentro de la correlación de fuerzas históricas, en una práctica social determinada (5). Así se entiende su famosa frase:

"Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeño-burgués no es Valéry" (6).

De esta manera se rescata el ámbito del ser concreto y del ser universal, ambos en relación dialéctica continua. La negación del otro, del prójimo lo realiza la relación objetivante de la ideología que suprime la determinación particular y la sustituye por una abstracción irreconciliable, totalizante y violenta.

La última palabra no la tienen las determinaciones contingentes; la última palabra la tiene la total apertura "hacia el otro" y "hacia lo Otro". Este es el mensaje lleno de esperanza del libro más actual de la Biblia, el Apocalipsis. Es en la "nueva tierra" y en el "nuevo cielo" donde el mal ya no triunfa más.

3. La negación del otro en la sociedad contemporánea

La violencia, tal como se ha visto, es una circunstancia humana. La violencia es consecuencia del encerrarse en sí-mismo y rechazar la alteridad con el uso de la fuerza. La violencia no es la fuerza en sí, esta existe en la naturaleza, sino su negación para la alteridad. El hombre es fuerza y puede usarse a sí mismo como fuerza violenta.

De acuerdo con Fromm y con Denker, quienes siguen la tradición inaugurada por Rousseau (7), se puede aceptar el hecho de que la violencia es parte de un carácter social y no un rasgo conductual aislado. Esto mismo parece insinuarlo el mito de Adán y la expulsión del Paraíso,

donde el origen del mal, la serpiente, es una fuerza externa al hombre. Si bien existe una "agresividad benigna", que tiende a la defensa de la vida del individuo y de la especie, la agresividad "Maligna", destructiva, no es instintiva sino que es el fruto de un proceso histórico. La aparición de la idea de que se puede usar al hombre como fuerza de trabajo, el hacinamiento urbano y la aparición de la "razón instrumental", el logos que marca la ruptura con la naturaleza, son elementos que anticipan el origen de la belicosidad como forma social (8).

En los mitos bíblicos se ve cómo efectivamente el mal se identifica con la violencia hacia el otro. El mal es la afirmación de sí mismo sobre el otro. Mal, violencia y egoísmo son términos inseparables. Pero estos términos no son absolutos, metafísicos, sino relativos e históricos.

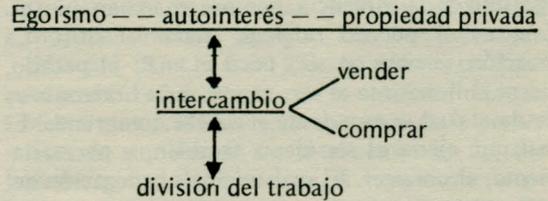
En nuestras sociedades la negación de la alteridad, es decir, el núcleo de la violencia, toma la forma de la "enajenación". La enajenación o alienación consiste en cerrarse al otro y a sí mismo sin percatarse de ello y aceptar como absoluto lo que es contingente y socialmente determinado. La enajenación es un fenómeno inseparable del llamado "fetichismo de la mercancía". Por eso el estudio de la agresión en nuestra sociedad debe comenzar por la base, el fetichismo.

Se ha dicho que "la condición de la paz es la justicia". Sin definir lo que es la justicia se puede afirmar que un elemento de esta lo constituye el hecho de que los hombres puedan satisfacer sus necesidades físicas y espirituales en libertad. El ejercicio de la libertad constituye, de esta forma, el presupuesto de la vida no agresiva. A su vez, el ejercicio de la libertad, la posibilidad de vivir, se centra en el problema de la división del trabajo. Esta es la clave sobre la cual se puede elaborar el análisis específico de las instituciones humanas. Sin embargo, la teoría del fetichismo no se detiene en el estudio de las instituciones, sino que se refiere a la libertad del hombre "a partir de las posibilidades de vida y de muerte" (9). Se puede afirmar que:

"el ejercicio de la libertad es solamente posible en el marco de una vida humana posibilitada. Esta teoría parte del análisis de la división social del trabajo y los criterios de la coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir productos materiales

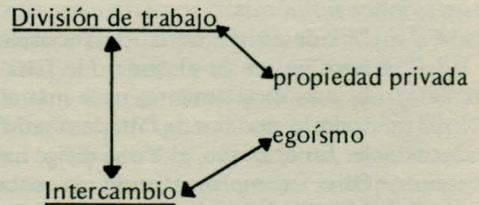
que permitan la supervivencia de todos" (10).

El origen de la división del trabajo fue visto por los economistas clásicos según el siguiente esquema:



De esta forma el egoísmo y la propiedad privada aparecen como condiciones absolutas, determinantes de la historia. No son un producto social (1-1). Marx, en cambio, en su teoría destaca precisamente que el afán de lucro, motor del sistema capitalista, y la propiedad privada son productos históricos en mutua interacción.

Se puede esquematizar como sigue:



Con este esquema tenemos que la división del trabajo como primer término, intercambio, como segundo y egoísmo y propiedad privada, como el último son inseparables. La consecuencia importante es que la propiedad privada es un resultado histórico y no un ente metafísico eterno e inmutable. La inversión se realiza precisamente debido al proceso de la enajenación. Todos los problemas del fetichismo y de la enajenación están contenidos en este esquema. Se define la división del trabajo como una expresión económica que repercute profundamente en los diversos niveles o instancias de la vida social. El fetichismo invierte las relaciones económicas, la enajenación invierte las relaciones socio-políticas. Esto se puede ver en forma sinóptica comparando diversas formas eco-

nómicas.

Forma de propiedad dominante	Forma dominante de trabajo	Fase de la economía	Etapa de referencia y plusvalía
Propiedad de la tierra con cierto grado de riqueza	servidumbre	sistema monetario	circulación: no hay claridad en cuanto a plusvalía
Comercialmente interesado y colonialmente desarrollado. Nación consciente de la propiedad de la tierra	Feudal, trabajo obligado. Primeras medidas para la emancipación política	sistema mercantil	Circulación, plusvalía se identifica con dinero
Con el avance del capital comercial y con el sistema de manufactura muy afectado, se moderniza la propiedad de la tierra	Labor agrícola aún sometida a las determinaciones políticas	Fisiocracia	Producción agrícola, plusvalía como el trabajo agrícola, puesta en circulación por la producción de la propiedad alquilada
Capital industrial, liberado de las determinaciones políticas y naturales	El trabajo industrial está emancipado políticamente	Economía política liberal	Producción en general, plusvalía se define como producida por el trabajo en general, puesto en circulación por el capital

Fuente: /12

Con esta tabla se destaca el hecho de que el desarrollo de la forma económica de propiedad está en relación con la esfera de la circulación y producción de la plusvalía y consecuentemente de una cierta forma de organización laboral y de una forma de interpretación, representada aquí por la teoría económica particular. La cuestión de la enajenación está en relación directa con el plusproducto y la plusvalía está de acuerdo con las diversas fases del desarrollo económico y político. Se puede ver que la teoría económica liberal es la culminación de este proceso. La competencia basada en la propiedad privada hace que el modo de producción correspondiente aparezca en la conciencia de las personas como gobernada por una ley natural. Aquí se reconoce el problema del fetichismo.

En el proceso en que se van desarrollando las relaciones mercantiles hacia la forma del capital, también se desarrolla el fetichismo mercantil hacia la forma de fetichismo de capital.

“Estas son las tres etapas centrales del análisis desarrollado por Marx. Pueden ser consideradas a la vez como etapas históricas del fetichismo, o también como yuxtaposiciones en la sociedad capitalista actual” (13).

En el mundo fetichizado de la mercancía, esta adquiere características humanas y establecen relaciones entre sí. Afirma Marx:

“Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en

relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil. Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías. Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global" (14).

Se producen, por lo tanto

"relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre cosas" (15).

La consecuencia del carácter privado del trabajo hace que los objetos se transformen en sujetos y que los sujetos se conviertan en objetos. Los hombres se deshumanizan y a cambio las mercancías se vuelven hombres y dictan sus leyes sobre los antiguos humanos. De esta forma las relaciones reales que establecen los hombres en la sociedad se reflejan en forma caricaturesca, pero no por ello menos determinante, en las relaciones que establece la mercancía. Con razón puede decir Marx:

"Es de claridad meridiana que el hombre mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene apoyando sus patas sobre el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas

las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar" (16).

El fetichismo de la mercancía es un hecho objetivo, presente en la sociedad burguesa, aunque algún burgués no lo quiera. La estructura propia de la sociedad capitalista implica esta inversión misticadora, mágica. La magia natural de las sociedades primitivas, en las cuales la relación laboral es diferente y en las que se carece de una determinación sobre la naturaleza, abre paso, en la sociedad capitalista al fetichismo de la mercancía, nueva magia oscurecedora de la realidad. El juego de la mercancía conlleva una opción sobre la vida y la muerte, una opción sobre la forma religiosa.

"Religión no es algo como una superestructura. Es una forma de la conciencia social que corresponde a una situación en la cual el hombre ha delegado la decisión sobre la vida y la muerte a un mecanismo mercantil, de cuyos resultados —siendo este mecanismo obra suya— no se hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima: el cual es el Dios de la propiedad privada, de los ejércitos y de la "historia". Pero la verdadera esencia de este Dios es la renuncia del hombre a hacerse responsable de los resultados de la obra de sus manos" (17).

De esta manera el fenómeno del fetichismo de la mercancía se relaciona directamente con la visión religiosa de la sociedad que en última instancia es la decisión sobre la vida y la muerte. La negación del otro se produce a través de la forma de organización inherente a una etapa de la historia y encuentra su origen en la base fetichista de la mercancía. El "otro" ya no es el "hermano" o el "prójimo", el otro es ahora "la mercancía". Y, por ende, "el otro", el "hermano, el "prójimo" se convierte en mercancía, en objeto de ganancia económica y en objeto de explotación santificado por una ideología religiosa de la muerte.

El cristianismo pasa de ser una "religión" de la vida, del amor, de la paz para convertirse en una ideología de la muerte, del odio y de la violencia. El fin de la vida es la búsqueda de la riqueza, del

oro, de la ganancia. Marx menciona esta inversión citando el famoso Salmo 41 (42):

“Solo la mercancía es dinero, isolo el dinero es mercancía! , es el clamor que ahora resuena en el mercado mundial. Como el ciervo brama por el agua clara, el alma del burgués brama por dinero, la única riqueza” (18).

Las mercancías, presentes en el dinero, dictan leyes y obligan a un determinado comportamiento. El dinero es el nuevo dios de la creación. Marx, siguiendo la tradición profética, afirma la vida y rechaza la muerte, la violencia, la negación de “el otro”. “Marx se inscribe así en determinada tradición cristiana. Y las muchas citas de Lutero que Marx hace en *El Capital*, demuestran que sabe esto. Obviamente sabe también que el cristianismo se entiende como negación del Anti-Cristo, y jamás como su afirmación. Marx, sin embargo, entiende su propia crítica del fetichismo también como negación del Anti-Cristo, y no del Cristo. Su análisis de la mercancía lo lleva, a pesar de todo, a afirmar que la negación del Anti-Cristo no es el Cristo —como lo percibe la conciencia religiosa—, sino el hombre dentro de las relaciones humanas conscientemente dominadas. Su conclusión, por tanto, es que la negación del Anti-Cristo como afirmación del hombre, tiene que ser a la vez la negación del propio ser religioso y de cualquier trascendentalidad” (19). La “sacralización”, es decir, la visión metafísica y trascendente de unas relaciones sociales que son un producto histórico, concreto, queda de manifiesto en economistas como Paul Samuelson cuya obra “Curso de economía moderna” es un libro de texto en varias universidades. Para esta interpretación, la economía no responde a una actividad de realización del hombre en relación con otros hombres, sino a una lucha por obtener el mayor beneficio con medios escasos (20). Esta concepción metafísica y religiosa aparece también en Milton Friedman. Para este último ideólogo el hombre se reduce exclusivamente a un objeto de lucro económico. Afirma, por ejemplo, lo siguiente:

“Desde este punto de vista, se ha de admitir, que los hijos juegan un doble papel: son un bien de consumo, una manera de gastar la renta para adquirir satisfacciones, una alternativa a la

compra de automóviles o servicio doméstico u otros bienes; son a la vez un bien de capital producido por una actividad económica, una alternativa a la producción de máquinas, edificios u otras cosas” (21).

De esta manera, los hijos se reducen a un bien de capital o a una alternativa para comprar una licuadora de doce velocidades.

En estos y otros autores encontramos la idea de que el bien de consumo y la ganancia, son más importantes que “el otro”. “El otro” solo importa en cuanto objeto productor o consumidor. No hay valores éticos más que los que redundan en la mayor ganancia, los otros deben ser desechados porque no ofrecen satisfacciones económicas. Y estos otros valores se desechan siempre en el sistema capitalista con la violencia autoritaria del fascismo.

4. La superación de la violencia.

Entiende Hegel por “astucia de la razón” el fenómeno de que ciertos individuos descoltantes parecen como los autores de grandes acontecimientos en la historia cuando en realidad lo que hacen es poner en práctica “designios” más generales. Pero no solo ciertos individuos sino que también ciertos acontecimientos históricos en realidad son el producto de situaciones más generales. Tal es el caso de la violencia. No son solo los actos violentos los que explican la violencia, sino que es la relación entre estos actos particulares y las circunstancias históricas generales. La violencia se entiende porque se vive en un régimen violento; el régimen violento se expresa a través de los actos violentos particulares. Entre uno y otros existe una relación insuperable que solo desaparece cuando se destruye la negación de “el-otro”.

En *El Capital* encontramos cuatro formas de sociedades en las cuales no se presenta el fetichismo de la mercancía. Dos son ideales y dos son históricas: La primera es la forma sencilla del Robinson donde el trabajo individual se enfrenta en las necesidades individuales en circunstancias insulares. La segunda corresponde al modo de producción de la Edad Media Europea donde no hay hombres independientes sino siervos de la gleba, terratenientes, vasallos, señores, seglares y clérigos. Aquí

“las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, “por eso” los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad” (22).

La tercera forma corresponde a la “industria patriarcal, rural de una familia campesina” donde se da un trabajo colectivo “directamente socializado”. El cuarto tipo de sociedad sin fetichismo corresponde a “una asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción colectivos y emplean, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social” (23). Es decir, en una sociedad socialista. Allí tampoco podrá existir una inversión de los valores económicos con los ideológicos. Afirma Marx:

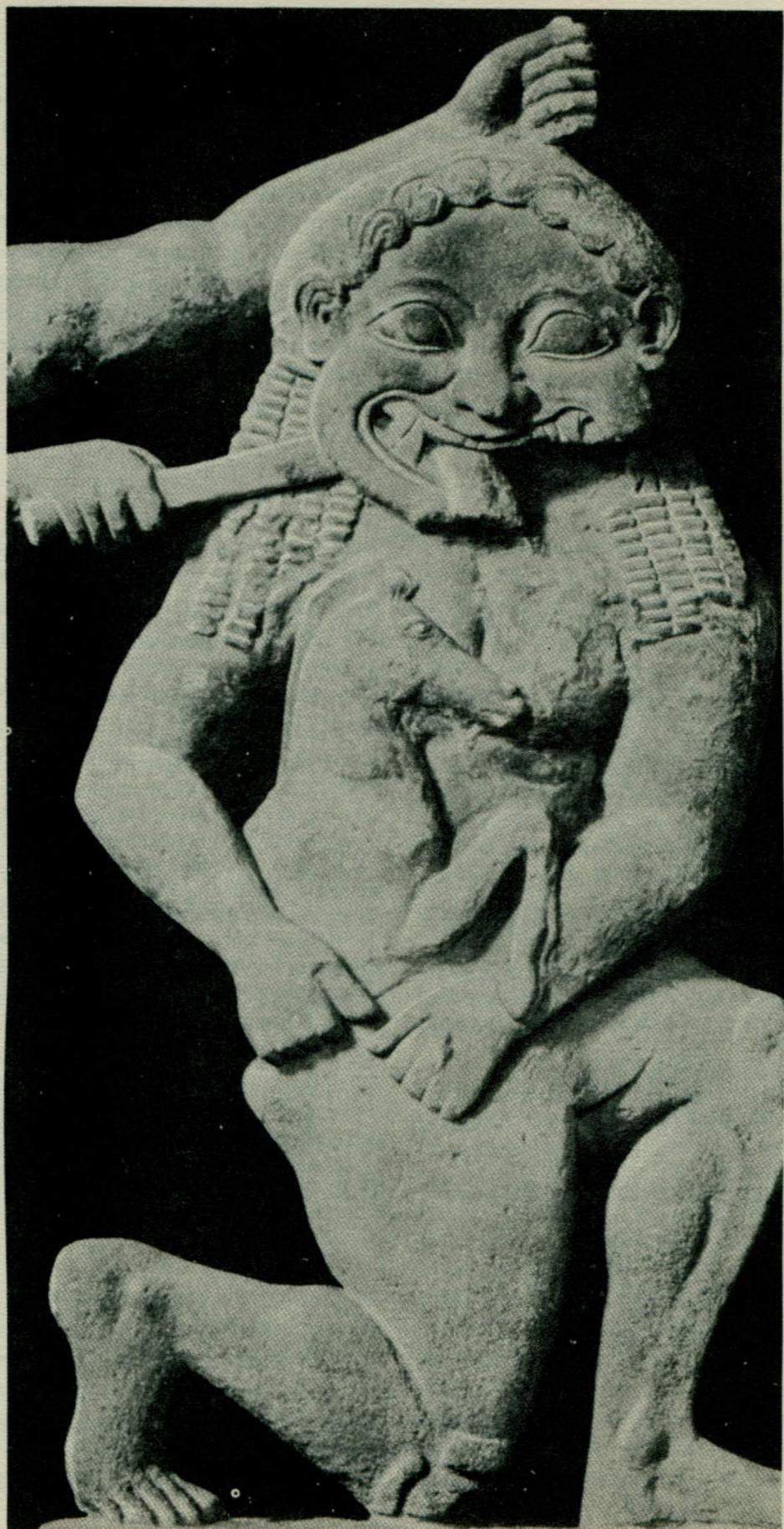
“El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfana-mente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, solo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, estos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva” (24).

Esto correspondería a lo que Fromm entiende como sociedad afirmadora de vida, no agresiva; una forma de organización social frecuente en la historia pero no dominante en occidente. Los otros dos tipos de sociedades son: las agresivas no destructivas y las destructivas y sumamente agresivas, a la cual pertenece el sistema capitalista occidental, ya hemos visto por qué (25). El sistema capitalista se presenta como un sistema necrofílico, amante de la muerte y negador de la vida. Es un sistema que lleva la violencia en su propio seno, pero también, paradójicamente, la negación de la violencia, es decir, la afirmación de la vida.

La idea de la instauración de una sociedad nueva, no violenta y afirmadora de la vida, es el tema central del libro del Apocalipsis. Juan escribe esta obra cuando estaba desterrado en la isla penal de Patmos. Toda la obra es una referencia a la situación de la época, especialmente constituye un ataque frontal contra el imperialismo romano. La Bestia, el Falso profeta y el Dragón, son el símbolo de la negación de la vida, de la incitación a la violencia del régimen político imperante. El imperio romano constituía para San Juan una cruel parodia del reino de Dios. El Imperio Romano era el imperio más poderoso que había conocido la humanidad; por la extensión geográfica, por el poderío militar, por la riqueza material y artística no tenía paralelo en la historia. Pero era un imperio construido sobre el sufrimiento y la explotación de miles de hombres. El emperador se hacía adorar como un Dios y la ideología dominante ocultaba la realidad. En ese contexto el cristianismo, es decir, la apertura libre hacia el otro, la afirmación de la vida y el rechazo de la violencia, era subversivo, como lo constituye todavía. Un régimen que niega la vida debe, por su misma naturaleza, rechazar una teología que afirmaba la vida. Se puede decir que

“la polémica contra el culto imperial, y la figura del pseudoprofeta, sigue muy vigente hoy como advertencia contra “toda religión oficial” que intentara sacralizar cualquier cultura y sociedad o cualquier sistema imperialista en nuestro tiempo” (26).

Porque si bien la derrota de la violencia es terrible: “Y vi un angel de pie sobre el sol, y gritó con gran voz, diciendo a todas las aves que vuelan en lo más alto de los cielos: “venid, reunidos para la gran fiesta de Dios; para comer carne de reyes, de jefes militares, de héroes, de soldados y sus caballos; y todas las aves devoraron esas carnes” (Apc. 19:17-18), así también la esperanza de la nueva situación es de alegría: “Y vi un cielo nuevo y una nueva tierra porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar no existe ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo de parte de Dios, preparada como esposa ataviada para su esposo. Y oí una gran voz que procedía del trono, la cual decía: “Aquí está la morada de Dios con los hombres: y morará con ellos; y ellos serán sus pueblos, y Dios mismo



estará con ellos. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y la muerte ya no existirá, ni llanto ni lamento, ni trabajos existirán; porque las cosas primeras ya pasaron". (APC. 21: 1-4)

En este sentido, la superación del mal y de la violencia constituye la afirmación de lo Absoluto; Absoluto como horizonte inabarcable y eternamente presente en el Otro. Por eso: "El Dios que ha pasado no es el modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser a la imagen de Dios, no significa ser el ícono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cris-

tiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el "orden" personal mismo. Solo se muestra por su huella como en el capítulo 33 del Exodo. Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. Es ir hacia los otros que se encuentran en la huella de la eleidad, (del "Otro"). Es por esa eleidad más allá de los cálculos y de las reciprocidades de la economía y del mundo, que el ser tiene un sentido. Sentido que no es una finalidad. Porque no hay fin ni término. El deseo de Absolutamente Otro no vendrá, como una necesidad, a apagarse en felicidad" (27).

NOTAS

- (1) Bloch, Ernst. *Angustia y esperanza en nuestro tiempo*. En: Nueva literatura alemana. Sudamericana, B.A., 1975. P.125.
- (2) Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo*. Tomo 1. B.A., Losada, 1964. Pp. 79-81.
- (3) Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca. Sígueme, 1974. P.271.
- (4) Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México, S. XXI, 1974, Pp. 55-56.
- (5) Rodríguez, J.M. *El concepto de método social en Sartre*. Revista de Filosofía. U.C.R., No.47, Enero-Junio, 1980.
- (6) Sartre J.P. *Crítica de la razón dialéctica*. B.A., Losada, Tomo 1, P.53.
- (7) Fromm, Erich. *Anatomía de la destructividad humana*. México S. XXI, 1980. P.174 Cf. también: Denker, Rolf. *Elucidaciones sobre la agresión*. Amorrortu, B.A. 1973.
- (8) Fromm, Erich. P.174.
- (9) Hinkelammert, Franz J. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI-EDUCA, Pp. 161-163.
- (10) Idem.
- (11) Meszaros, I. *Marx theory of Alienation*. London, Merlin Press, 1975 P.143.
- (12) Ibid. P.141.
- (13) Hinkelammert, Op.cit. P.13.
- (14) Marx, K. *El Capital*. Tomo 1, Vol.1. México, S.XXI, P.89.
- (15) Idem.
- (16) Ibid. P.87.
- (17) Hinkelammert, Ob. cit. P.22.
- (18) Marx, Ob. cit. P. 169.
- (19) Hinkelammert, Ob. cit. P.27.
- (20) Samuelson, P. a. *Curso de economía moderna*. Madrid, Aguilar, 1972. Un comentario crítico puede encontrarse en Hinkelammert, Ob. cit.
- (21) Friedman, M. *Teoría de los precios*. Cit. Hinkelammer, P. 81. Para un comentario crítico cf. Hinkelammert Pp. 76.
- (22) Marx. Ob. cit. P.94.
- (23) Id. P.96.
- (24) Id. P.97.
- (25) Fromm, Ob. cit. Pp. 175-188.
- (26) Stam, Juan. *El Apocalipsis y el imperia-lismo*. En, E. Tamez y S. Trinidad (Comp.) *Capitalismo: violencia y anti-vida*. Tomo 1. EDUCA-DEI, San José, 1978. P.361.
- (27) Levinas, Op. cit. Pp. 82-83.