

ECONOMÍA, CREMATÍSTICA Y ECOSOFÍA

Gabriel Restrepo

Resumen

El futuro dei mundo depende de un giro epistemológico: modificar de raíz la metáfora cibernética consistente en transformar energías en información y control, por otra que considere transformar energías en sabiduría, en la dirección de una ecosofía. Para realizar este tránsito es indispensable, como lo ha propuesto Paulo Henrique Martins, socavar los fundamentos utilitaristas de la dogmática dei egoísmo y los axiomas de un estado de naturaleza eterno e inmutable regido por la equivalencia de la moral, la economía y la política de una felicidad fundada en una supuesta identidad natural de intereses egoístas. Dicho tránsito ha de operar desde un mundo de la vida enriquecido por la estética, la fiesta, la poesía y la disidencia que, por su potencia, altere los puntos cardinales y el deseo de individuos, lugares, naciones y mundo. Una profecía poética de la fiesta como medio de emancipación enunciada por Schiller, Hölderlin, Mallarmé y Bajtin sirve como hilo de Ariadna para salir dei laberinto de una contemporaneidad regida por una invidente envidia.

Palabras claves

Cibernética imperial. Ecosofía. Crítica ai utilitarismo. Fiesta, arte y poesía como medios de disidencia creadora.

ECONOMY, CHREMATISTICS Y ECOSOPHY

Abstract

The words future is depending of an epistemological tum: it is necessary to review the prevalent cybernetic metaphor which states the transformation of energies into information and control, so as to create a new relation: the transformation of energies in wisdom. To make this tum possible it is necessary, as has been proposed by Paulo Henrique Martins, to undermine the utilitarian bases of the egoism dogmatic and the assumptions of a natural state, eternal and inmodifiable, based upon a supposed natural identity of egoisms. Such a tum must take into account a life s world enriched by

the aesthetic, the feast, the poetry and the dissidence, so as to open a new perspective to view with a new vision the local, national and world spaces. A poetical prophecy that considers the feast as a way to emancipation, stated by Schiller, Hölderlin, Mallarmé and Bajtin, is a sort of Ariadna file to find the gates out of a labyrinth which is ruled by an evident envy.

Keywords

Ecosophie. Antiutilitarian approach. Party, art and poetry as a means of creative dissent.

El dilema del mundo

El camino del mundo se resume en el paso milenario de la domesticación local del neolítico a la domesticación global contemporánea, una obra negra en la construcción de una ecosofía: amor a la casa de la multitud. Con la invención femenina de la casa, que domesticó del todo la mujer y en parte al hombre, se produjo una doma violenta de animales y naturaleza. Violenta, pues no sólo tajó a la especie humana de otras especies al convertir al *homo sapiens* y *demens* en "selector natural" y demiurgo absoluto, sino que escindió a la especie de la misma especie al encuadrar a la multitud en la dominación, la explotación y el sujetamiento.

Este camino "contra natura" se corrobora en la filogenia y en la ontogenia. En la ontogenia se revela en la crianza como imposición de un *ethos* marcado con incisión imperativa: quien realice la experiencia humillante de la toma del yagé sabe lo que significa la expresión de San Agustín en *Las Confesiones*: "nacemos entre lágrimas y excrementos". El precioso relato de Kafka, *En la Colonia Penitenciaria*, revela la herida profunda de la inscripción ética sobre la nuda estética de cada sujeto (LYOTARD, 1997, p. 1-57). El veneno moral instilado en la infancia de cada cual debe redimirse como don a través del penoso madurar a una incierta sabiduría.

En la filogenia, la historia se resume en el paso de la casa a la aldea, a la ciudad, a la ciudad estado, al estado imperio y al imperio mundial constituido

como biopoder: el poder global de control sobre los 6.500.000 millones de habitantes de esta maltrecha casa global, habitada por los fantasmas de los cien mil millones de seres parlantes que han existido. Es un camino marcado por la ecuación cibernética: transformar energías naturales, sociales y, hoy, psíquicas, en información y control mediante dispositivos de red y dinámicas imperativas para extraer plusvalía con la correlativa minusvalía de aquellos de quienes se extrae energía. La concentración de capital va a la par con la dispersión de la multitud, sujeta por la producción a distancia del deseo, *Begierde* o apetencias (HEGEL, 1970, p. 139), a través de esa caja negra del capitalismo tardío que es la publicidad.

Hoy en la obra negra de la ecúmene, inquilinato de la multitud, se experimenta la sensación de los *homeless*, el sentimiento del *heimweh*, dolor en el retomo, y la necesidad del *homing*, esa experiencia de las especies que vuelven a procrear y a morir en el nacedero. La parábola ya fue fijada en la *Odisea*, no en Homero, sino en el canto 27 de la *Divina Comedia* de Dante:

Cuando me separé de Circe, que me mantuvo más un afio
preso en Gaeta, antes de que Eneas la llamase así, ni la
dulzura del afecto a mi hijo, ni la piedad por mi anciano
padre, ni el amor que debía hacer feliz a Penélope
pudieron vencer en mí el ansia que sentía de conocer bien
el mundo y los vicios y el valor humanos, por lo cual me
lancé por el ancho mar vierto, solo, con una barca y los
pocos compañeros que no me abandonaron nunca [...]
(DANTE, 1973, p. 147-149).

Üdiseo pena en el círculo del infierno que encierra a los arrogantes, y
relata su periplo catastrófico por el otro costado del mediterráneo: .

Pronto nuestra alegría se tomó en llanto, pues de la nueva
tierra arrancó un torbellino que sacudió el barco por la
proa, lo hizo girar tres veces en el agua y a la cuarta
levantar la popa en alto, mientras la proa se hundía como
quiso Aquél, hasta que el mar se cerró sobre nosotros.
(DANTE, 1973, p. 147-149).

Ítaca aún espera el retomo de üdiseo. Penélope sigue tejiendo
y destejiendo la tela en medio de guerras locales y globales. La metáfora

cibernética imperial concluye en el abandono. Telémaco somos todos, en el vaivén entre el mito patriarcal y el matricial, esperando a Godot, según el drama de Beckett, lo que no llega, lo que jamás llegará si no hay sabiduría.

Pero es preciso confiar en la obra, como enunciaba de modo críptico Hölderlin en su poema *Fiesta de la Paz*: «porque oyen la obra, *das Werk*, / preparando desde hace tiempo, desde la mañana/hasta la tarde" (HÖLDERLIN, 1994). Pues en el advenimiento del trabajo, *das Werk*, la sabiduría adivina el trabajo del advenimiento: la obra universal de la justicia, como la anunciaba del mismo modo el poeta simbolista Mallarmé, cuando refiriéndose a "las fiestas futuras", decía: "A pesar de todo sobreviviría, común aceptación de una entre las Quimeras, la religión, en esta orueba liminar, la Justicia" (MALLARMÉ, 1993, p.104).

Dante sabía por qué se servía de Virgilio como guía. *La Odisea* es la épica del vencedor, del astuto, del enganador. *La Eneida* es, en cambio, la épica del vencido, quien huyendo de Troya lleva a su padre en los hombros y al hijo de la mano. Pero es la épica del vencido hasta cierto punto. Treinta y tres veces llama Virgilio piadoso a Eneas, hasta cuando en el último canto el héroe clava la lanza en el contrincante que pide clemencia. La crítica se ha preguntado por qué quería Virgilio quemar su inconclusa epopeya. La respuesta es obvia: después de ese acto de la *pax romana*, impuesta por la guerra, cuando el vencido se toma vencedor, murió la piedad que sostenía la epopeya, como ha tendido a morir en el mundo, porque en el cristianismo la piedad cedió a la *libido dominandi* de las cruzadas o a la *libido possidendi* del protestantismo o a la *libido amandi* del sujetamiento contemporáneo: tres formas de pasiones tristes que producen *invidere*, envidia como un no mirar viendo demasiado.

El camino hacia el imperio global no tendría límites desde el imperio latino, con mayor razón cuando fuera vencida la rebelión de los esclavos liderada por Espartaco, derrota que obedeció a una inexorable ley: los esclavos imitan al amo en lo peor. Lo que hará la Iglesia con las cruzadas y con la domesticación espiritual será potenciar esa enorme energía psíquica de la fe o del *trust*, que Henry Adams no por azar apareará con la energía física en el capítulo iluminante *La Virgen y la Dínamo* de su libro clásico (ADAMS, 2004, 393-403). Hasta llegar a un mundo contemporáneo en el cual la reproducción del capital es la reproducción obsesiva de un deseo adicto.

Con Aristóteles distinguimos la economía a secas, *oikos nomos*, regulación del hogar (a cada cual según su necesidad), de la crematística, que es la economía salida de madre, desentrañada, guiada por usura y ganancia: "La crematística tiene que ver ante todo con el dinero ... su función es descubrir las fuentes de dónde acumular más y más" (ARISTÓTELES, 1989, p.151). Para Aristóteles, la economía es "natural" (noción criticable, como veremos), mientras que la crematística no lo es: en términos de los griegos, ello significa que la crematística es simulacro, imagen, fantasmagoría, *eidolon*:

Otros sostienen que el dinero acuñado es mera ficción..." Y, añade: "En cuanto a la riqueza que viene de la crematística, no hay fronteras..." Y luego: "Pera mucha gente todo lo convierte en hacer dinero, como si éste fuera el fin y todo debiera conspirar a él. (ARISTÓTELES, 1989, p.151)

Conocemos los pasos de la crematística exacerbada desde el llamado descubrimiento de América: el camino de Flandes y la enfermedad holandesa: el oro entonces o el petróleo ahora inflaron las burbujas especulativas que allí arruinaron a España y a sus colonias, como pusieron en jaque a la economía neerlandesa en los años ochentas.

Sabemos que el término *revenue*, la ganancia, el dinero engrosado que regresa luego de una expedición por ultramar, se emparenta más que etimológicamente con el *revenant*, aquello que vuelve una y otra vez como fantasma. Marx lo indicaba cuando examinaba el fetichismo de la mercancía (MARX, 1964, T. I, 1-47) Y luego cuando se refería en el tomo tercero al carácter "ficticio" del crédito (MARX, 1964, t III, 381-394). Y ya advertía, con el fondo de Tomás Moro, que el capital arrastraba consigo una legión de fantasmas a partir del despojo, la orfandad, el desplazamiento, el aplazamiento, el reemplazo (MARX, T. I, p. 474-479). El capital corporativo, ese dinero etéreo no contante y sonante, que Marx reconocía como la "máxima socialización en los límites del capitalismo", recorre al mundo como fantasma de la avaricia con sus capitales golondrinas y sus burbujas telemáticas.

Una de las propiedades más conspicuas del poder cuando se ejerce con arrogancia es la invidencia, *invidere*. La tragedia de Edipo es la ceguera del

poder. Tiresias es vidente, siendo ciego, Edipo es ciego, viendo. El imperativo obtura y la razón deja de ser sensible. En la dialéctica del amo y del esclavo (HEGEL, 1970, p. 145-155), se condensa el problema contemporáneo: en ambos hay ausencia y sin embargo ansia de reconocimiento recíproco porque al tratarse unos y otros como cosas dejan de mirarse como sujetos: es como si el sujeto fuera valor de uso que pierde su singularidad como valor de cambio, principio que llegará a su máxima expresión en el consumismo cuando los fetiches de la moda se conviertan en medida de felicidad efímera (BAUMANN, 2009, p. 1-50). Ver es distinto de mirar y éste diferente de alcanzar visión. Lo mismo sucede entre oír, escuchar y auscultar. Hoy hay mucho ruido, escasa escucha e ínfimo auscultar. Ver y oír son actos fisiológicos, mirar y escuchar intelectivos, alcanzar visión y auscultar son la gracia de la razón. Al amo y al esclavo les falta razón porque producen y padecen envidia. Las pasiones ciegan. La lógica del biopoder no ha sido develada porque el mundo está cegado por la envidia, una suerte de mal de ojo que afecta tanto a los nuevos amos como a los nuevos esclavos. Incluso ahora, cuando es el amo quien ruega al esclavo para que le descubra la clave de sus deseos para reciclados como felicidad instantánea prometida.

Hoy el mundo en su lento retorno a casa, a la casa global, padece tres enfermedades. La primera, crónica, no se sabe si incurable, pues los remedios a las crisis son o paliativos o placebos, es la mina mundial por descrédito, por la quizás inexorable entropía de aquello que funda las finanzas contemporáneas, el *trust*, la confianza, evidente en la reciente crisis financiera de Wall Street, ya minada cuando en la alianza de sinrazón y tecnología el fundamentalismo derrumbó las Torres Gemelas, como si pusiera al frente del símbolo financiero la carta de la caída de la torre. Nueve años antes de aquel acto sublime por lo trágico Morin y Castoriadis habían predicho ante la primera guerra de Irak del primer Bush: "Esperemos lo inesperado" (CASTORIADIS, 1998, p. 59). Hoy estamos ante la misma predicción: "Esperemos lo inesperado".

La segunda enfermedad podría ser terminal y es la muerte lenta por calentamiento global. El mundo se toma irrespirable, el delicado balance biótico se quiebra: a la lucha ancestral por la energía se añade la pugna por el aire y por el agua. Hasta el momento, las neguentropías por las cuales funcionaba a la perfección el capitalismo mundial se favorecían por la apariencia de espacios ilimitados. Hoy, cuando el espacio es uno,

superpoblado y finito porque todo está a distancia de la velocidad de la luz, la antigua virtud de acumulación se muestra como entropía y cismogénesis del sistema. Fue lo que anunció el nazismo como su lucha por el *Lebensraum*, el espacio vital, y se exagera en la disputa por una pequeña tierra entre israelíes y palestinos.

La tercera enfermedad es mortal y está cifrada en la posibilidad de una reacción nuclear en cadena que, según Stephen Hawkins, tardaría cinco segundos después del estallido de una primera bomba nuclear. No hemos aprendido de Hiroshima o Nagasaki, y ello porque estamos ciegos, porque una publicidad captura nuestros deseos y hace que nuestros ojos orbiten frente a la espuma de champafia de las finanzas. La publicidad sutura lo sublime, es decir, la relación con la nada y con la muerte, aquella que permite pensar a fondo, y satura al sujeto con la epifanía de lo bello y efímero. Un estudiante de Nueva York ve en once años de escolaridad tres mil quinientos millones de imágenes, muchas de ellas elaboradas como publicidad para modelar el deseo. La manipulación del deseo como *invidere*, como no mirar viendo demasiado, nos llevará al desastre: ambas palabras, *desiderium* y *des astra* provienen de los astros, navegación guiada por las estrellas, personales o colectivas, deseos carentes de orientación y en deriva porque en el nuevo mundo han caído los puntos cardinales y no se han fijado otros a la vista en la sociedad de la incertidumbre y del riesgo.

Ante este panorama no queda más remedio que cambiar de paradigma y de episteme y esta ha de ocurrir de modo personal y vital, local, nacional y global. Se trata de producir una ecuación distinta: transformar energías en sabiduría y no en información y control. Sabiduría implica saber, incluso saber tecnológico y técnico, pero los relaciona con gracia con el saber ser y el saber vivir, es decir: con el mundo de la vida (el habitar, la estancia) donde cobran sentido la estética, la ética y las significaciones profundas: mitos, filosofía, religión como religar de lo disyunto y sapiencia como articulación preciosa del mundo de la cultura y del mundo de los sistemas con el mundo primordial de la vida. Se impone transformar el biopoder en biosaber o en ecosofía: un saber no sólo sobre la vida, sino, al modo del arte mayéutica, un saber que acreciente el don de dones, el don germinal, el don de la vida, del cual dependen todos los dones posibles. Esta transformación ha de ocurrir mediante tramas y no redes y fundarse en la pregunta y no en el imperativo, en el diálogo y no en el mando; en el reconocimiento comprensivo de las

diferencias y no en su subordinación bajo imperativos; en la emancipación de los sujetos para que no sean "los dormidos despiertos" o los "sonámbulos civiles"; en el lento tejido de lo más artificial que posee la especie como obra de la cultura, la solidaridad, para que la ciudadanía se transforme en concidadanía tejida por sujetos que comprendan en sí mismos su dimensión sabia y demente, su mismidad en la multiplicidad.

Pero para realizar esta transformación es necesaria deconstruir el pasaje de la economía "natural" a la economía moral y a la economía política mediante una crítica de los supuestos axiológicos establecidos por Newton, Mandeville, Smith y Bentham. Es decir, ensayar desde América Latina una arqueología que revele los supuestos fundamentales del utilitarismo (MARTINS, 2010, p. 15-43), una de tal naturaleza que supere la reacción neotomista y conservadora decimonónica basada en el retorno a la idea medieval del bien común, lo mismo que las interpretaciones marxistas o neomarxistas que no han calado en el fondo del problema por descuidar las dimensiones éticas.

De la economía "natural" a la economía política

Mauss tiene plena razón cuando indica al inicio de su célebre ensayo sobre los dones que no hay propiamente economía "natural" (MAUSS, 1971). Todo intercambio humano sale de la esfera de una supuesta economía "natural", que sólo merecería llamarse como tal en tanto cadena trófica, intercambio homeostático de vida y muerte, uno que privilegia en el balance la recreación de la vida, sufriendo empero los trances de la muerte.

Entonces, ¿por qué la fundación de la economía como ciencia en Adam Smith parte de la presunción de erigirse como economía "natural"? ¿De qué modo una configuración histórica de los intercambios adquirió el semblante de un estado de naturaleza, eterno e inmutable? Nuestra interpretación apunta a una hipótesis que parecería excéntrica, si no fuera porque la hemos rastreado con diligencia (RESTREPO, 2010, p. 287- 405): Newton, el gran pensador inglés de la teoría de la gravedad, fue el responsable de trasladar las metáforas de la economía natural, expresada como *mathesis universalis*, a la embrionaria economía política; la gravitación de las monedas en torno a un patrón único se enlazaba con la gravitación de los planetas en torno al

sol, mediante la idea detenninante dei *trust*, la confianza ultra determinista en la naturaleza o en las finanzas como estados *naturales*.

Esta afirmación parecería extraña si se considera a Newton sólo como científico. Pero Newton fue mucho más que un gran físico. La obra científica fue excedida por las facetas de teólogo y alquimista, político (fue parlamentario), y, más importante, inspector y director de la Casa de la Moneda durante casi una década, justo cuando ai nacer el Banco de Inglaterra, pionero del sistema financiero internacional, se necesitaba asegurar la confianza, *trust*, en la moneda (CHRISTIANSON, 1987, pA06-469). Las labores de Newton en dicha institución no sólo se referían a su papel técnico en los procesos de acuñación, sino a tareas como detective y polida, para llevar a juicio, incluso a la horca, a los monederos falsos que entonces pululaban en Inglaterra.

Un estudio a fondo de la vida y obra de Newton, inspirado en parte en el psicoanálisis, pero apoyado en mayor medida en otros métodos, arroja luces sorprendentes, Newton fue primogénito y unigénito de un matrimonio entre una mujer letrada, pero pobre, casada con un campesino medio, pero iletrado. El padre de Newton murió entre la concepción y el nacimiento de Newton. El se sintió predestinado por dos razones: nacer el mismo día de celebración de la natividad y el hecho de haber sido nombrado como Isaac.

No obstante, al quedar viuda, la madre se desposó pronto con un campesino medio, pero letrado. Madre y padrastro esposados en riqueza campesina y letras alejan ai hijo, que vive con la abuela. En la asimetría de los dos matrimonios de la madre de Newton cobra validez una aguda observación dei novelista húngaro Sándor Márai: "La mayoría de los matrimonios son *mésalliances*. Los esposos ignoran que es lo que acaba separándolos, situándolos en dos bandos enfrentados" (MÁRAI, 2007, p. 79). Newton experimentó el síndrome de Hamlet: la traición de la madre a la memoria del padre carnal de Newton. Cerca de su pubertad, el pietista Newton confiesa como pecado su deseo de quemar la casa con su madre y padrastro adentro. Rasgo psicótico, no fue pecadillo de juventud, porque Newton, quien no se casó y fue frío en amistad o afecto, experimentó una severa crisis psicótica a mitad de su vida, de la cual fue rescatado por su amigo Locke.

¿En qué consiste la pauta de vida y obra de Newton? La respuesta es sencilla: la lucha contra el falso padre, en la cual, ai modo de Hamlet, se

resolvió todo el deseo de la vida de Newton: el encono contra el padrastro, el sustituto del padre. La coherencia es monumental: lucha a muerte contra el falso padre de la Iglesia, el papa. Oposición radical al falso rey Jacobo, católico. Antagonismo frente a Leibniz, quien descubriera simultáneamente el cálculo, disputándole la "paternidad" de la invención: lo mismo ocurrirá con muchos otros científicos. Oposición secreta a la idea de trinidad y confesión íntima de fe arriana consistente en creer que sólo hay un Dios y no tres personas distintas. Ideación de un sistema heliocéntrico como referente de la gravitación universal. Y en las finanzas, la metáfora redundante en asegurar un *trust* en el "soberano", como se llamaba la moneda, para lo cual era indispensable una lucha a muerte contra los monederos falsos.

Estos rasgos del carácter de Newton no desdichan de su obra, pero indican de donde procede el desentramamiento de la naturaleza y de las finanzas, en la dirección del "espíritu del capitalismo" como una "jaula de hierro" que describirá Max Weber como trabajo del protestantismo. El sistema de Newton era "natural" porque carecía de historia: allí no hay entropía. Kelvin vendría mucho después. Einstein no figuraba en el horizonte. Hawkings con su historia del tiempo y toda la secuela de pensar el cosmos como *big bang* estaban muy lejos de las prefiguraciones de Newton y de su imagen de un mundo que para él será como es y como ha sido siempre.

Al cálculo de Newton de un mundo perenne y regido por un solo axioma le siguieron el ardid ético monumental de Mandeville y los postulados de Smith y de Bentham. Entre los siglos XVII y XVIII, el inglés Bernard Mandeville produjo un decisivo giro del concepto de virtud. Ya no se trataba ni de la virtud platónica, ni de la virtud teológica de Santo Tomás, ni siquiera del descenso a tierra a la nominalista *virtú* de Maquiavelo. Empirista agudo y, como tal, pésimo pensador de fundamentos, Mandeville acierta cuando dice: "la mayoría de los escritores se ocupa en enseñar a los hombres cómo deberían ser, sin preocuparse casi nunca por decirles cómo son en realidad" (MANDEVILLE, 1982, p- 22). Del principio válido extrajo una consecuencia perversa que servirá de pilar a la economía moral y a la economía política tal como emergerán del pensamiento de Adam Smith y de Bentham: vicios privados, virtudes públicas. Aquello que el papa Gregorio condenaba como vicio, la *Avaritia* (SLOTERDIJK, 2009), se consideraba, en tanto egoísmo, como pilar de un obrar que, suprimiendo el baldón de hipocresía, derivará en Bentham en el postulado de la "identidad natural

de los intereses" (HALÉVY, 1972, p.15) y en Adam Smith como suma aritmética de una *Riqueza de las Naciones* armonizada por una supuesta mano invisible que regula el mercado, cuando sabemos que la identidad *natural* era la concordancia histórica de la *libido possidendi* de una burguesía victoriosa.

Ni Newton, ni Mandeville, ni Smith, ni Bentham sabían nada de la economía que hemos llamado "natural" en tanto cadena trófica: Malthus todavía no presagiaba ni a Darwin, ni a Marx, ni a Engels, ni a Morgan ni mucho menos a Mauss. En cambio, todos ellos partieron de la confianza que les inspiraba el orden constitucional e imperial inglés, consagrado por la revolución industrial. El estado natural de Hobbes, la competencia a muerte, había cedido al estado constitucional que Newton pensaba como "natural" y con él a una cooperación, según Locke, e, incluso, benevolencia según Hume, que fueron ideados como nuevo contrato social "natural" con el presupuesto de un acuerdo gracioso entre el egoísmo individual y el bienestar social, cuando se trataba de una confluencia histórica de competencia y cooperación de la comunidad de burgueses, pensados como los únicos seres racionales por dominar la naturaleza y la sociedad. En tanto que la revolución francesa llevaría a los científicos sociales continentales, incluida la sociología de Comte a Durkheim, a preocuparse por los fundamentos del orden social, los anglosajones se ocuparon de modo ingenuo del "progreso": los ingleses mediante el utilitarismo como suma aritmética y los estadounidenses mediante el pragmático destino manifiesto como ley de grandes números.

Ni el surgimiento del darwinismo, ni la crisis del determinismo, ni la aparición de la teoría de la relatividad, ni la contundente crítica de Nietzsche a la moral afectaron la ingenua ecuación propuesta por Newton, Mandeville, Smith y Bentham, es decir, la equivalencia ideológica de una ley natural, una ley moral, una ley económica y una ley política fundadas en el mismo principio deleznable de un egoísmo racional como propulsor de armonía y de felicidad y en la "dogmática del egoísmo" (HALÉVY, 1972, p. 15), establecida por Bentham partiendo del muy discutible principio de "una comparación cuantitativa de los placeres" (HALÉVY, 1972, p. 30), un simplísimo cálculo moral del que se deriva la máxima de "la mayor felicidad para el mayor número", que no resiste el análisis crítico y que empero aún fundamenta todavía hoy los discursos de las políticas públicas en una

correlación espuria entre crecimiento económico y felicidad (BAUMAN, 2009, p. 1-32).

En efecto, no es necesario ir muy lejos para comprobar la falacia de esta equivalencia de metáforas que enlazan valor natural, valor económico, valor político y valor moral: la actual crisis financiera debe a que una codicia no regulada termina por ser un polvorín de la economía global fundada en unas finanzas no sustentadas en una producción consonante, ni curadas por una regulación del estado. El pensador alemán Peter Sloterdijk indicaba que la crisis financiera apuntaba a un síntoma de Harry Potter: un gasto no sustentado en producción real, sino en la magia de un deseo alucinado, adictivo, hipnótico (SLÜTERDIJK, 2009). ¿Qué hay, pues, de la famosa racionalidad del capitalismo? Todo prueba que una teoría que no considere el papel de las pasiones en la organización de las instituciones sociales, entre ellas las económicas, nunca obtendrá una explicación satisfactoria. El poder de un sistema social se debe cifrar en su capacidad de producir afecto o desafecto, pero esto es soslayado en el utilitarismo que concibe una idea metafísica de la "Felicidad", uno de los metarelatos erigido como el bastión más resistente a la crítica.

.. En este mismo sentido, como lo demuestra Zygmunt Bauman en su último libro, la falacia del benthamismo es nítida: el presupuesto de producir con la mayor riqueza la mayor felicidad para el mayor número es insostenible (BAUMAN, 2008, p.12-16). De la lectura del libro el lector sagaz deriva la sorpresa de las transformaciones de la idea de reconocimiento: *anagnórisis* entre los griegos producida por la piedad. *Annerkennen* hegeliano como luchas sociales por el poder en tanto escenario propio de la modernidad. Y todo ello degenera en la condición de tierra baldía de la posmodernidad: el ansioso reconocimiento derivado de la posesión de fetiches en la pasarela social, la agonía por el consumo conspicuo, la exteriorización banal y efímera de las marcas de la posición social (BÜTTON, 2004, *passim*). No lo dice Bauman, pero un lector agudo de la psicología del consumo febril encuentra el mismo parámetro de búsqueda de felicidad escurridiza que OCULTA con la adicción a las drogas y que fuera tipificado por Thomas de Quincey en dos de sus libros clásicos (QUINCEY, 1985, 1987). Una agotadora y adictiva mística sin dios guía la lógica del consumo conspicuo en una sociedad afectada por el *invidere*: invidente **envidia**.

La necesidad de un giro hacia el principio de la sabiduría

Es necesaria un giro profundo hacia una nueva visión de la naturaleza, de la ética, de la economía y de la política, en una dirección muy diferente a la seguida por Newton, Mandeville, Smith y Bentham. Esta vuelta, nuestra *Kehre*, muy distinta a la de Heidegger centrada en un regreso al lenguaje poético del cual el filósofo es sumo exegeta, se orienta por un concepto de sabiduría prefigurada en todas las tradiciones de búsqueda espiritual, aunque su orientación es progresiva y ontológica, pues parte del principio de que la nostalgia es la utopía. El asunto es muy elemental, aunque implica una reordenación epistemológica, ética, estética y sapiencial. Se trata de invertir la fórmula que ha constituido todo imperio consistente en transformar energías en información y control, mediante dispositivos imperativos e imperiales y estructuras de red piramidales, por otra que se oriente a la transformación de energías en sabiduría, mediante la movilización del afecto social y la constitución de tramas solidarias.

Una transformación planetaria se inicia cuando cada sujeto asume de veras su vida como una obra de arte (BAUMAN, 2009) y se proyecta en el cambio local, nacional y mundial. Esta mediación estética es crucial como divergencia de los medios tradicionales de producción de cambios sociales. Es preciso aprender del fracaso de la revolución de Espartaco. En lugar de la resistencia se propone la disidencia. La diferencia es sorprendente aún para quien la ha meditado durante algunos años. La resistencia es mimética respecto a aquello a lo cual resiste: queda atrapada por la lógica del amo, sea quien fuere. Está contaminada por el veneno del deseo de quien ostenta el poder y exige la envidia. La disidencia creadora cambia el lugar (*topos*) y las retóricas (*tropos*) de las confrontaciones: sin desdeñar la lucha ancestral por la plaza como centro de poder y lugar privilegiado de la resistencia, su arena parte del mundo de la vida: sujeto, familia, comunidad local, asumiendo como presupuesto que es allí donde radican los valores alternativos fundamentales: la solidaridad, expresada como ágora, convite y minga; los intercambios regidos por los dones y no por el cálculo o la ganancia; y ante todo, la fiesta, por ejemplo su arquetipo por excelencia, el carnaval, como la expresión de una comunidad de la especie con la naturaleza y de reconciliación burlesca de unos con otros por invertir la lógica de la estratificación.

El matemático y filósofo colombiano Fernando Zalamea ha demostrado que en la literatura de América Latina del siglo XX emerge un *logos* o razón potenciada por su vínculo orgánico con el *eidos* (arquetipos), y el *eidolon* (imágenes) y, afiado, con la *phoné* (oralidad) y la *physis* y el *bios* (digamos, conciencia ecológica): en otros términos, una razón sensible, la misma que permite superar con gracia el dilema de modernidad y posmodernidad porque ama la síntesis sin absolutos y al mismo tiempo valora lo individual sin liviandad (ZALAMEA, 2009, p. 274-277). Se diría que es una razón sensible más potente por ello que la griega, cercana a aquella que postulara como mediación estética el poeta Federico Schiller para procurar que el sentimiento sea razonable y la razón sensible. La causa para esta creatividad latinoamericana en artes y letras se halla en la epistemología extraordinaria del carnaval, tal como la examinó a fondo Mikail Bajtín, es decir en la riqueza dei mundo de la vida (BAJTÍN, 1971, 1989, 1991). No se ve porqué no fuera posible trasladar estos fundamentos de las artes y las letras a la educación y por ella a la política, a la economía y a la cultura. Se trata, entonces, de transformar los mundos de los sistemas (economía, política, comunicaciones y socialización) mediante la doble acción confluyente del mundo de la vida y del mundo de la cultura, aliados en la primacía ética y cognitiva dei mundo de la vida, es decir, fundada en una ecosofía. "O inventamos o erramos", decía profético el maestro de maestros, don Simón Rodríguez. Es posible, por ejemplo, vitalizar el concepto arcano del ágora con la minga, el convite y la fiesta, como se practica en las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas.

La visión de una utopía en clave poética y carnavalesca contenida en el poema *La fiesta de la Paz* de Hölderlin y en las *Variaciones sobre un terna*, de Mallarmé, no es asunto de la enunciación de un demente, la primera obra, o de un poeta encerrado en una torre de marfil por amor a los símbolos, la segunda. Hölderlin resonaba al descubrimiento jubilar hegeliano del carácter nivelador y progresivo de la aparición del trabajo, *das Werk*, como advenimiento de un nuevo mundo, pero en cambio no se obnubiló, como Hegel o, como Bolívar entre los latinoamericanos, con la ilusión de considerar a Napoleón como un Mesías: él esperaba otra redención, por el amor, la comunidad y la justicia. Lo mismo puede decirse de Mallarmé, y con mayor razón, porque las *Variaciones sobre un terna*, que son, como *Golpe de Dados*, la carta enviada en la tempestad finisecular por el poeta

simbolista, contienen, si se saben leer, asunto que no es fácil, la profecía muy bien informada de un nuevo mundo. Y, sorpresa: un nuevo mundo que Mallarmé insinúa, con su elocución críptica pero inconfundible, que surgirá en América Latina através de la conjunción de fiesta y poesía. La argumentación de esta atrevida interpretación importa por ahora menos que su anuncio o que su contenido. De nuevo, aparece en su plenitud la validez de la expresión de Castoriadis y de Morin: "esperemos lo inesperado" (CASTÖRIADIS, 1998, P. 59).

Bibliografía

- ADAMS, H. 2001. *La Educación de Henry Adams*. Barcelona: Alba Editorial.
- ARISTÓTELES, 1989. *La Política*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- BAJTIN, M. 1989. *La cultura popular en la edad media y el renacimiento*. Madrid, Alianza .
- _____.1971. "Carnaval y literatura". Trad. de Carlos Rincón. En *ECO* (Bogotá), XXIII/3.
- _____.1993. *Problemas de la poética de Dostoievsky*. Bogotá, Fondo de Cultura Económico.
- BAUMANN, Z. 2009. *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*. Barcelona: Paidós.
- BÖTTÖN, A. de. 2004. *Ansiedad por el estatus*. Madrid: Taurus.
- CASTÖRIADIS, C. 1998. *El ascenso de la insignificancia*. Valencia: Frónesis.
- CHRISTIANSON, G. 1987. *Newton*. Barcelona: Salvat. Dos tomos.
- DANTE. 1973. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- HEGEL G.W.F.1970. *Phänomenologie des Geistes*. Franckfurt: Suhrkamp.
- HALÉVY, E.. 1972. *The Growth of philosophical radicalismo* London: Faber and Faber.

- HÓLDERLIN, F. 1994. *Fiesta de la Paz*. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot. Bogotá: Ancora.
- LYOTARD, J. F. 1997. *Lecturas de Infancia. Joyce-Kafka- Arendt-Valéry-Freud*. Buenos Aires: Eudeba.
- MALLARMÉ, S. 1993. *Variaciones sobre un tema*. México: Vuelta.
- MANDEVILLE, B. 1982. *La Fábula de las Abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MÁRAI, S. 2007. *Confesiones de un burgués*. Barcelona: Salamandra.
- MARTINS, P. H. 2010. Poscolonialidad y Anti-utilitarismo: Desafíos de la Teoría Sociológica más allá de las Fronteras Sur-Norte. En: *Revista Colombiana de Sociología*, número 33, segundo semestre 2010.
- MARX, K. 1964. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAUSS, M. 1971. Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- QUINCEY, T. de. 1985. *Suspiria de profundis*. Madrid: Alianza.
- _____. 1987. *Confesiones de un opiómano inglés*. Madrid: Alianza.
- RESTREPO, G. 2010. *Fiesta, Ahorro y Caridad*. Bogotá: libro inédito.
- SLOTERDIJK, P. 2009. "Peter Sloterdijk über Zukunft. Revolution des Geistes!". Entrevista con Eva Karcher, en: *Süddeutsche Zeitung*. 03.01.2009. <http://www.sueddeutsche.de/kultur/332/453028/text/> consultado: febrero 25.2010.
- ZALAMEA, F. 2009. Los bordes y el péndulo. En: *América Latina, una trama integral*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.