

Theorstein Veblen, Jacques Derrida y Slavoj Zizek: religión, hospitalidad y modernidad

Maximiliano E. KORSTANJE

Universidad de Palermo Argentina

Recibido: 24/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El mundo moderno se ha caracterizado por una pérdida gradual de los poderes eclesiásticos sobre el mundo social. El presente trabajo de revisión surge como un intento personal de poner en diálogo a tres autores quienes a pesar de su genio teórico continúan inconexos. Aun cuando se han referido desde una perspectiva materialista a la función que cumple la religión de la vida social de los hombres y la construcción de la hospitalidad, no existe todavía un trabajo que resalte las contribuciones y limitaciones tanto de Theorstein Veblen, Jacques Derrida como de Slavoj Zizek. Desde un punto de vista exegético, consideramos que la perversión no es una tergiversación del mensaje original divino sino el contenido mismo del mensaje.

Palabras Claves: hospitalidad, Religión, Modernidad, Perversión

Theorstein Veblen, Jacques Derrida y Slavoj Zizek: religion, hospitallity and modernity

Abstract

The modern world has been characterized by a gradual declination of ecclesiastic powers in the profane sphere. This work is aimed at bridging three scholars who in spite of each one's genius remain unconnected. Although each scholar employed a materialist perspective to view the role played by religion in daily social life and in the construction of hospitality, there is not a previous project that put Derrida, Veblen and Zizek in dialogue. Underpinned in the proposition that religiosity is born from the principle of hospitality, we strongly believe that perversion, as Zizek puts it, does not seem to be the tergiversated message of an older divine mandate but the message itself.

Keywords: Hospitality, Religion, Modernity, Perversion.

Breve Presentación

El presente trabajo de revisión surge como un intento personal de poner en diálogo a tres autores quienes a pesar de su genio teórico continúan inconexos. Aun cuando se han referido desde una perspectiva materialista a la función que cumple la religión de la vida social de los hombres y la construcción de la hospitalidad, no existe todavía un trabajo que resalte las contribuciones y limitaciones tanto de Theorstein Veblen, Jacques Derrida como de Slavoj Zizek. El punto central en la discusión, no radica tanto en el grado de creencia de los hombres sino en los mecanismos discursivos que forman la cosmovisión del mundo que las sociedades construyen con respecto al "más allá". Empero, el hombre no sólo se constituye identitariamente en cuanto a otro lejano, sino que construye simbólicamente el pasaje de un lado a otro.

En este sentido, consideramos de una enorme valía e interés la posición que estos tres consagrados académicos pueden dar en la materia. Claro está, mientras Veblen se configuraba a principios de siglo pasado como un pensador quien recién comenzaba a dilucidar y a observar los primeros pasos del capitalismo, Zizek se presenta como un autor que ya ha experimentado las consecuencias de la modernidad y el capitalismo tardío. Ambos a su manera, expresan un mismo sentimiento de comprensión y en su agnosticismo promueven la esencia religiosa que es natural en todo ser humano. En este debate, Derrida introduce su desarrollo sobre el rol ambiguo de la hospitalidad (condicional e incondicional) como una forma que implora la protección del Estado, pero que en la apariencia de lo incondicional demuestra la crueldad de lo condicional.

Lejos de ser los representantes del ateísmo, Zizek, Derrida y Veblen llegan a la verdadera trascendencia por medio del tortuoso camino de la duda y la auto-reflexión. Precisamente, una de las cuestiones que se les achaca al materialismo histórico marxiano es haberse transformado de su escepticismo en uno de los más fieles creyentes. Pero esta creencia no es una creencia religiosa, sino espiritual. Como ya ha demostrado el existencialismo, al margen de las figuras idolátricas que toman lo que los hombres llaman

“sus dioses”, somos seres condenados a sufrir nuestra propia necesidad de trascendencia. La nada o el infinito no sólo nos perturba sino que configura toda nuestra existencia (Heidegger, 1996; 1997) (Sartre, 1997; 1998) (Kierkegaard, 2003; 2005; 2006).

El Cristianismo de Žižek

El mundo moderno se ha caracterizado por una pérdida gradual de los poderes eclesiásticos sobre el mundo social. Sin embargo, es falso afirmar que la religión ha desaparecido, como bien observa S. Žižek en su capítulo introductorio de la obra *El Títere y El Enano*, la religión puede desempeñar dos funciones antagónicas, una terapéutica que ayude a los hombres a vivir mejor y la otra crítica que rompa los círculos y discursos hegemónicos que sintetizan todo lo malo de un orden específico. A la religión del pueblo propia de los “antiguos” clásicos ligada a las costumbres culturales de una sociedad, se le suma la religión positiva, comprendida ésta como el conjunto de reglas a respetarse por el simple hecho de haber sido dadas por la divinidad. Por último, la ilustración encarna a la religión de la razón la cual se ha dado como resultado de la exposición crítica de la religión positiva y el final de la edad media. Sin embargo, en nuestros días la religión debe ser admitida dentro del seno privado como “un obscuro secreto”. Al respecto escribe Žižek:

“lo que quiero declarar aquí no es meramente que soy un materialista por donde se me mire y que el núcleo subversivo del cristianismo también es accesible a un enfoque materialista. Mi tesis es mucho más tajante: sostengo que este núcleo sólo es accesible desde un punto de vista materialista y, viceversa, para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico, uno debería pasar por la experiencia cristiana” (Žižek, 2005: 14).

La modernidad ha aceptado a las religiones y a las creencias bajo el signo de las comillas; ello no significa que no creamos, sino todo lo contrario, que creemos “más que nunca”. Cuando escribimos o leemos un texto, las comillas nos marcan la posición subjetiva del autor de la cual debemos dudar, sin este mecanismo ortográfico creeríamos sin cuestionamientos previos en lo escrito. El cristianismo, y sobre todo el cristianismo de Pablo han marcado una abrupta ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo resucitado. Empero, en Occidente la tendencia parece apuntar a un desplazamiento de las creencias o de los sistemas religiosos hacia otras instituciones como la cultura. En efecto, los ritos religiosos se conservan aún no como símbolo de fe sino como herencia cultural. Cuando los talibanes cortaron las cabezas de las estatuas de Buda, las sociedades occidentales protestaron enérgicamente no porque creyeran en Buda, sino por considerar ese acto un atentado “a la cultura”.

Este aspecto es analizado profundamente en el desarrollo del capítulo primero dedicado al “encuentro” entre Occidente y Oriente, en donde el autor despliega todo su genio teórico-creativo al examinar la reconversión del Dios-Dios al Dios-Hombre que ha significado la irrupción del cristianismo. Pero según Žižek, el cristianismo posee un núcleo “oculto” y perverso que subvierte el orden de los valores religiosos no sólo ya como una “doctrina terriblemente revolucionaria” sino además como la única religión que promueve la traición como forma de redención. En las mayorías de los cultos Dios le pide a sus fieles que se mantengan leales a Él, pero en el cristianismo Jesús necesita de la traición y aún sabiéndolo deja los hechos tomen su curso. La posibilidad, cita Žižek a Chesterton, de que un hombre bueno se encuentre entre la espada y la pared es algo bien sabido pero que el mismo Dios hecho hombre se encuentre en esa situación, parece algo diferente. Más en el último momento luego de haber atravesado todo el calvario, Jesús se permite dudar de Dios.

Si para las religiones del mundo, Dios muere cuando los hombres se apartan de él, en el cristianismo Dios muere para sí. Ejemplos similares se observan en la tentación de Adán y Eva, si la manzana estaba ahí para ser prohibida ¿porque Dios la puso en el paraíso?, ¿no será aquello un estrategia “perversa” para salvarlos luego? Esta ambigüedad también se encuentra ligada a la creación y posterior caída del mismo Lucifer. ¿Cómo puede un Dios omnipotente crear a su más acérrimo enemigo? Las respuestas a estas preguntas parecen a primera mano algo complicado. La figura del héroe sólo puede consumarse como tal cuando es traicionado por algún discípulo o seguidor íntimo para poder alcanzar la eternidad. El monoteísmo excluye la realidad de otros dioses, pero paradójicamente los fundamenta en esa lucha. La violencia de la rebelión es ensalzada como el acto mismo que constituye el amor.

En el capítulo segundo, Žizek considera la relación entre los detractores de la religión y la tesis hegeliana del ser-en-sí-mismo y para-sí-mismo. Aquellos hombres quienes combaten las doctrinas y creencias de la Iglesia en nombre de la libertad, pronto caen ellos mismos en el autoritarismo que decían combatir. Lo mismo sucede con “los fanáticos” de la religión que atacan obsesivamente a la cultura secular, y en su intento se convierten en seres más seculares que su enemigo mismo. Luego del atentado al WTC el 11 de Septiembre y de las incursiones militares de Estados Unidos a Medio Oriente, muchos intelectuales se han cuestionado sobre si la tortura es un método fiable en la búsqueda de datos que ayuden a prevenir nuevos atentados. En este contexto, Žizek afirma:

“¿o acaso los guerreros liberales que, de una manera estrictamente homóloga, están tan ansiosos por combatir el fundamentalismo antidemocrático, no terminan por dejar de lado la libertad y la democracias mismas con el único objetivo de combatir al terror? Tienen la pasión por probar que el fundamentalismo no cristiano es la principal amenaza a la libertad que están dispuestos a caer en la posición de obligarnos a limitar nuestra propia libertad, aquí y ahora, en nuestras sociedades cristianas” (Žizek, 2005: 55).

El autor embate su crítica hacia los escritos de A. Dershowitz y J. Alter quienes reivindicar la legalidad de las ordenes de tortura; la paradoja de la libertad sucumbe, escribe Žizek en el ensueño terrorista. Lo cierto parece ser que el Cristianismo ha sobrevivido como estructura e institución a varios regimenes políticos como el feudalismo, la burguesía, el socialismo y el capitalismo. La pregunta central es ¿cómo y porque? Centrado en la doctrina del goce condicionado de Hegel, Žizek admite que el Cristianismo ha sido un corpus de ideas que ha fomentado que una persona puede vivir en un castillo de cristal con la felicidad dentro del bolsillo siempre y cuando no transgreda determinada norma. Y si lo hace, hay otro mundo en donde uno puede acceder a la felicidad eterna. Esta limitación que en apariencia se presenta como arbitraria nos recuerda el acceso limitado a la felicidad y enfatiza en la presencia del don divino como aquel que ha permitido dicho acceso. De esta forma toda carencia emocional y material no sólo (como criticaba Nietzsche) es regulada por medio de la promesa y la esperanza de un mundo “mejor” sino que también explica la posición del otro en el condicionamiento del goce.

En palabras del propio Žizek:

“en el sentido estrictamente lacaniano de los términos, uno debería pues postular que la felicidad se basa en la incapacidad o la disposición del sujeto para confrontar plenamente las consecuencias de su deseo: el precio de la felicidad es que el sujeto permanezca fijado a la inconsistencia de su deseo” (ibid. 63).

Lo perverso de este juego es que los actores que demandan cambios pueden mantener inalterable su fachada sabiendo que sus peticiones jamás serán cumplidas. La posición anti-utópica de Žizek es respaldada por el ejemplo de los académicos “radicales” quienes promueven la libertad de derechos para los inmigrantes pero que saben que sus pedidos no serán oídos y, es más, se alegran por ello. Si los “recién-llegados” accedieran espontáneamente a los privilegios y beneficios de los nativos eso generaría un choque con la clase dominante (entre ellos los académicos). Esta brillante observación apunta a que por fuera el erudito profesa una igualdad que en su interior rechaza enérgicamente.

A diario los temas de investigación que proponen los intelectuales para sus ensayos versan sobre temas que apuntan la pobreza, la marginalidad y la inmigración encabezan el ranking de carencias. En raras ocasiones, los trabajos apuntan a las clases “privilegiadas” de las cuales los mismos intelectuales forman parte. Žizek pone el ejemplo de la relación política entre Estados Unidos y Cuba con respecto a la migración. Frente a una nueva oleada de migrantes, en 1994 Cuba advirtió a Estados Unidos que iba a suprimir la ilegalidad de emigrar, sí éste último no dejaba de promover la inmigración de cubanos. Pronto, ante la amenaza de una migración masiva los Estados Unidos accedieron a la petición cubana. En este sentido, el ego es descubierto en su fachada precisamente por el riesgo que el alter vea satisfecha su demanda amenazando así la posición privilegiada. La imposibilidad de la demanda garantiza la estabilidad del sistema.

Empero, Žizek redobla la apuesta, y en su desarrollo, arremete contra el mensaje del cristianismo el cual, lejos del sacrificio, incita al fiel a abandonarse a sus propios deseos. Cristo en su crucifixión ha cargado con “los pecados” de todos los mortales, pero los sigue cargando en cada “confesión”. El mensaje de este rito es “puedes entregarte a tus deseos y gozar, ¡yo cargo el precio sobre mis espaldas!” (Ibid. 71). Este funcionamiento “perverso” evoca a la religión que da al goce cierta legitimidad y lo aparte de los deberes morales, para que el fiel viva su momento con impunidad.

La lectura del cristianismo sobre la voluntad de Dios es que primero lanza a la humanidad al pecado para luego salvarla por medio del sacrificio de su hijo único. Con este argumento en mente, nuestro autor sugiere que la ansiedad que caracteriza nuestro propio tiempo se basa en una norma que incita a la misma transgresión. En otros términos, Žizek explica

“lo que provoca la ansiedad es elevar la transgresión a la categoría de la norma, la falta de la prohibición que incitaría el deseo. Esta carencia nos aproxima excesivamente al objeto del deseo: nos falta el espacio vital que establece la prohibición, por consiguiente, aún antes de que podamos afirmar nuestra singularidad mediante la resistencia a la Norma, la Norma nos instiga de antemano a resistirla, a violarla, a ir cada vez más lejos” (Ibid. 81).

El punto central de este razonamiento versa en la idea de que la falta de culpa crea un estado de constante ansiedad. Un sujeto cuyas limitaciones (para satisfacer sus deseos) son escasas tendrá una insatisfacción mayor que desembocará en un estadio ansioso en comparación con otros sobre quienes se impongan restricciones de mayor peso (la brecha entre el deseo y la *juissance* de ese otro).

Uno de los mayores enigmas tanto dentro del cristianismo como del judaísmo es la figura del sufrimiento y el sentido que éste toma para el fiel. De esta forma, tanto Job quien es sometido a innumerables penurias sólo por capricho de Dios y un alarde de poder como Cristo quien en última instancia exclama “¿Padre porque me has abandonado?”, se encuentran emparentados en el sinsentido del sufrimiento humano. Uno por exceso de

poder, el otro por impotencia. Ahora bien, existen ciertas diferencias en como ambos relatos construyen la omnipotencia de Dios. El Dios de Job, a pesar de su crueldad, es una entidad omnipotente, misteriosa cuya máxima crítica es mantenerse ajeno al sufrimiento de Job mientras que el Dios de Cristo es una entidad amorosa, bondadosa pero impotente al sufrimiento de su hijo. En otras palabras, Job hace responsable directamente a Dios por sus infortunios mientras que Cristo lo hace indirectamente responsable por su pasividad ante el dolor. En este punto de análisis, Žižek sugiere que ambos relatos tienen una significación complementaria, Job no sólo demuestra la imposibilidad de Dios para cambiar el curso del sufrimiento sino también el presagio de la pasión de su propio hijo, “hoy me toca a mí y mañana será el turno de tu propio hijo y no habrá nadie que interceda por él” (Ibid. 173).

Finalmente, Žižek focaliza su trabajo en el rol que la angustia juega en ambas religiones. Escribe textualmente

“de acuerdo con Rozenzweig, la diferencia entre los creyentes judíos y los creyentes cristianos no estriba en que los últimos no experimentan angustia, sino en que han desplazado el foco de la angustia: los cristianos experimentan la angustia en la intimidad de su contacto con Dios (¿Cómo Abraham?), mientras que para los judíos, la angustia surge de su condición de miembros de una entidad colectiva sin un país propio, amenazada en su existencia” (ibid. 177).

En efecto, la tesis central en el desarrollo del libro se orienta a señalar que el cristianismo representa la sustracción de la identidad judía en sí misma al la vez que la relación de la humanidad con Cristo se da como el efecto de un sueño en donde la cosa no reemplaza al signo sino que deviene signo en sí misma. Metafóricamente hablando, si mientras duermo, me duele el pecho, el sueño brinda al sujeto una fantasía y una narrativa para explicar el dolor. El cristianismo, a diferencia del judaísmo, ya ha consumado la aparición de su Mesías, en tanto que los cristianos quienes han experimentado las consecuencias del “gran acontecimiento” se lanzan activamente a la conquista del orden universal. No es que “*Dios propone, el hombre dispone*” (ibid. 187)... agrega Žižek, sino que Dios dispone y después el hombre propone. Al igual que el signo de la predestinación que nos conduce a un movimiento incesante para demostrar ser parte de la elección, el cristianismo también obliga al hombre a mejorarse diariamente. Si la gran venida ya ha sido sublimada, sólo la superación personal puede, en cierta instancia, garantizar la propia posición con respecto a las frustraciones de la vida.

Hasta aquí, hemos intentado reseñar –lo más objetivamente posible– los puntos más importantes del eje argumentativo de Slavoj Žižek con respecto a la función que el Cristianismo juega en la vida social del hombre moderno-capitalista y en su devenir histórico. En perspectiva, hemos encontrado un texto que invita a la reflexión a la vez que cuestiona desde una posición hegeliana y materialista el discurso mismo del cristianismo, no como una tergiversación del mensaje original, sino como una perversión en sí. Claro está, perversión que como una forma ideológica se presenta con intereses disfrazados y transmutados. No obstante, la obra de Žižek continua incompleta, en el sentido en que la esencia misma del cristianismo es la angustia por el abandono del padre; en consecuencia, el ateísmo no es la oposición al cristianismo, sino subversión del núcleo religioso. El cristianismo debe ser comprendido como la religión del ateísmo que ha renunciado a la esencia religiosa pero aún mantiene su forma externa. El sacrificio y la caída del propio cristianismo es la manera de retornar a la esencia religiosa perdida. Desde este punto de vista, es curioso que Žižek no haya introducido en su debate al economista estadounidense Theorstein Veblen quien casi un siglo antes planteó cuestiones semejantes. Si Žižek hace

referencia al sentido que Derrida reconstruye de ese otro religioso externo al yo. La pregunta que inmediatamente subyace aquí es: ¿qué papel cumple la hospitalidad en la construcción de ese otro religioso?

Derrida y la hospitalidad

La Hospitalidad de Jacques Derrida es una obra que nos lleva por el problemático sendero de la extranjería, el camino y el destino. La siguiente sección intentará brindar al lector las bases críticas por las cuales Derrida teoriza sobre la hospitalidad y su aplicación en cuestiones de la política. La pregunta es, ¿cómo puede la hospitalidad estar vinculada al campo de lo político? En la apología de Sócrates, nuestro filósofo griego se dirige a los jueces atenienses y anuncia su defensa prescindiendo de toda capacidad retórica (Derrida, 2006:21). La hospitalidad surge de la lengua, del idioma por la cual se le pide al Estado. Un viajero que se rehúsa a hablar nuestra lengua es despojado del beneficio de la hospitalidad. Sin embargo, no todos los extranjeros que gozan de nuestra hospitalidad pueden hablar la lengua del “Estado”. Está claro que Sócrates no es bienvenido en Atenas, mas su pregunta es esencial para comprender la construcción del otro en el proceso por el cual se juzga su conducta, ¿cómo puede un tribunal juzgarme si no comprenden lo que digo?, ¿cómo juega en este contexto el derecho a la defensa?, ¿es el derecho universal o parte inherente a la lengua?

En concordancia con Žižek, aunque Derrida no lo mencione, hay una renuncia temporal a mi propia responsabilidad por mis actos. Si se demanda a una cadena de comidas rápidas por vender y publicitar alimentos con un elevado colesterol y contenido graso. Para Derrida, la hospitalidad es posible bajo un derecho protegido por el patrimonio y el nombre (apellido) en donde juegan el límite y la prohibición (genealogía). En otras palabras, en el anonimato nadie puede recibir hospitalidad porque no tiene lugar de nacimiento, ni historia, ni patrimonio, ni referencia alguna. Un inmigrante es recibido en una tierra bajo el principio de hospitalidad condicional, se le pregunta ¿Quién eres y de dónde es que vienes? Aunque por fuera promueva un discurso de tolerancia, de ninguna manera el Estado permite la entrada libre de extranjeros sin una verificación previa de su origen y capital económico. Según nuestro filósofo francés, la *hospitalidad condicional* es el primer hecho de violencia (coacción) por el cual el Estado se fundamenta como tal frente al xenos. Por otro lado, la hospitalidad *absoluta* exige que abra mis puertas ya no sólo al extranjero que es finito, sino a otros y a un otro absoluto sin ningún tipo de reciprocidad. Entre el “huésped y el “parásito” existe una diferencia abismal. El huésped está condicionado por la ley y el derecho que le dan su sustentabilidad en el patrimonio y la identidad.

El derecho de asilo, así, se da a quienes se introducen en el “hogar” con una historia previa a diferencia del huésped ilegítimo. Pero este huésped continúa siendo un extranjero, y aun cuando la recepción sea cálida se debe al principio de hospitalidad. Este no se le niega a ningún extranjero cuya dependencia quede circunscripta al derecho (y sobre todo al Estado). El poder de policía, en principio destinado a perseguir y encarcelar a los huéspedes cuya hospitalidad es ilimitada, fuera de todo derecho, como se aplica en el caso de los inmigrantes ilegales, en los extranjeros la hospitalidad condicionada encuentra un receptáculo para ciertas demandas. Mientras un viajero está protegido bajo el principio de hospitalidad, el soberano pone todos sus esfuerzos para que éste no sea dañado, pero siempre y cuando se mantenga como un extranjero en tránsito; si por algún motivo nuestro viajero decide arraigarse otras fuerzas y mecanismos entrarán en juego.

Es cierto que los Estados intolerantes con respecto al xenos (extranjero) focalizan en la diferencia del lenguaje y anulan el principio básico de hospitalidad (visto generalmente en los movimientos nativistas), empero el viajero lleva consigo su lengua materna como marca de nacimiento (aun si se encuentra condenado a morir en tierra de extranjeros). Pero si la lengua es tomada en sentido estricto (como la hospitalidad) la nacionalidad impera sobre la división del trabajo. En otros términos, un obrero francés tiene más en común con un empresario francés que un obrero palestino si partimos de la base de una lengua en sentido estricto: ambos hablan el mismo (o parecido) francés. Por el contrario, si la lengua es comprendida desde un punto más amplio, un burgués intelectual palestino tiene más en común con el mismo Derrida que un obrero francés.

El autor esboza aquí el principio marxiano de la solidaridad de clase relacionándolo con la hospitalidad y la lengua materna. Esta relación puramente conceptual es importante a la hora de estudiar el fenómeno de la hospitalidad por dos motivos principales; el cuerpo de lo nacional se impone en la hospitalidad como en el lenguaje restringido, es decir cuando el francés es homogéneo al francés sin importar la clase, pero paradójicamente sucumbe ante la hospitalidad incondicional o la relación de clase entre un extranjero y un francés. La extranjería es un rol impuesto por el Estado y el principio restringido de hospitalidad. Como ya años atrás habían propuesto los pensadores marxianos, la “solidaridad de clase” quebranta no sólo la lógica del capital burgués y la ideología (falsa consciencia) sino el principio de hospitalidad restringido. Implícitamente, podríamos afirmar que la hospitalidad se basa en la ley específica de la diferencia y la similitud. La Ley en general choca con la ley particular, como el inmigrante choca con el ciudadano y el “huésped con el parásito”.

En uno de los más interesantes trabajos filosóficos de revisión sobre la hospitalidad en Derrida, Mark Westmoreland (2008) se pregunta cuál es la relación entre la hospitalidad y la interrupción; ¿Por qué el autor invita a comprender o interpretar la misma desde la interrupción? En efecto, la hospitalidad (absoluta) existirá siempre cuando exista subordinación; Occidente, por su parte, no conoce otra hospitalidad que aquella otorgada condicionalmente (estricta). La hospitalidad así como la ética no existen sin una cultura que les dé alojamiento; pero la hospitalidad occidental condicionada exige retribución, reclama la ley imponiendo premios y restricciones a quienes la siguen o la desobedecen. El principio de soberanía burgués, en el sentido de M. Foucault, es parte de la hospitalidad (Foucault, 2000). Inicialmente como infiere Westmoreland, la hospitalidad fue un pacto religioso y político entre las tribus indo-europeas; como sostenía Derrida *ospes* (termino arcaico de hospitalidad) deriva en principio de la ley de los hombres (Westmoreland, 2008). No obstante, con el transcurrir de los años y los siglos, este complejo proceso de reciprocidad mítico-religioso se transformó en una forma de crear hegemonía y fundamentó las bases de la conquista de América; los imperios de la ley no sólo se imponen por medio de “la Infra-valorización del prójimo”, sino que utilizaron, utilizan y utilizarán los pretextos de la no-hospitalidad para sus incursiones bélicas y guerras preventivas (Ramos y Loscertales, 1948) (Pagden, 1997) (Korstanje, 2007). Históricamente, ¿no ha sido la ley la que ha colonizado en nombre de la razón?

En parte no es extraño que hotel y hospital tengan un origen etimológico común: *hospitium*, término por el cual las tribus indo-europeas celebraban convenios de reciprocidad en épocas de paz, dándole paso a los viajeros y de guerra generando obligaciones de ayuda recíproca en los campos de batalla (Korstanje, 2007). En este sentido, mientras el hospital abre sus puertas (en la mayoría de los casos cuando la medicina es pública) a todos sin restricción aplicando un tipo “incondicional”, el hotel hace

lo propio sólo bajo la dinámica “restringida”, donde el servicio sólo se convierte en una contrapropuesta o contraprestación. Es la ciudadanía aquella destinada a preservar los “espacios de publicidad” frente al inminente avance del capital y a la privatización de la medicina pública. Es precisamente allí, en las sociedades en donde ésta no es posible sino por medio de la imposición de la ley, que la hospitalidad restringida invade la esfera de la absoluta poniendo restricciones y agravando la desigualdad entre los hombres.

Por lo expuesto, el trabajo de Derrida no sólo se constituye como una obra de consulta obligada para todos aquellos que estudien los fenómenos vinculados a la migración, y las consecuencias jurídicas, sociales y económicas de ella, sino también para quienes se vean involucrados en el estudio del turismo moderno como fenómeno social en donde la hospitalidad (por regla general subordinada a la lógica burguesa) genera una relación de obligaciones e intereses en los actores involucrados. Esta relación entre Persona, Estado y Acción nos permite comprender las ambigüedades, incongruencias y desigualdades imperantes en nuestro mundo moderno e inferir las maneras en que el turismo como actividad industrial capitalista corresponde a recrear, construir y reproducir la lógica elusiva del mercado. En este sentido, el aporte de Jacques Derrida no sólo es iluminador sino además pertinente en la materia. Sin embargo, Derrida trivializa el poder de la fuerza económica del trabajo en la formación político-religiosa.

La Clase Ociosa en Veblen

Thorstein Bunde Veblen, economista estadounidense de origen noruego nacido en 1857, fue uno de los primeros en estudiar ciertos aspectos relacionados al consumo conspicuo y la emulación pecuniaria. Sus hallazgos y reflexiones, fueron un amplio material para sociólogos, psicólogos y antropólogos de todas las épocas. Sin embargo, en no pocas ocasiones Veblen ha sido mal-leído o interpretado. Entre sus obras, se destaca (como ya hemos mencionado) *La Clase ociosa* obra que por sí misma resalta entre otras cosas el papel de los intelectuales como clase destinada a la no productividad. La obra de referencia, comienza con un prólogo del ya fallecido Kenneth Galbraith que dice así “sólo hay que tomar en cuenta que, si se desea apreciar a Veblen, se lo debe leer muy cuidadosa y lentamente. Veblen ilustra, divierte y deleita, pero sólo si se le dedica bastante tiempo” (Galbraith, XX, en Veblen, 1974).

Para Veblen, las sociedades se dividen irreparablemente en clases. Si bien existen varias de ellas dentro de un grupo extenso, por lo general adquieren una tendencia bipolar a constituirse en dos principales: la productiva-técnica y la ociosa. Además, existe una vinculación directa de la producción económica con el paso de la historia; en los orígenes de la vida social nómada y sedentaria podemos observar una carencia de la *emulación pecuniaria*. Veblen lo explica de la siguiente forma,

“durante aquella fase primitiva de desarrollo social en que la comunidad es aún habitualmente pacífica, acaso sedentaria, y no tiene un sistema desarrollado de propiedad individual, la eficiencia del individuo se demuestra de modo especial y más consistente en alguna tarea que impulse la vida de grupo. La emulación de tipo económico que se produzca en tal grupo será, sobre todo, emulación en el terreno de la utilidad industrial” (Veblen, 1974:24).

A la vez, que una sociedad pasa del “Estadio de Salvajismo” cambian las condiciones de vida aumentando los incentivos de emulación. La actividad de los hombres adquiere un “carácter de hazaña” y se reemplaza la productividad por el premio, los botines, el honor y los trofeos. Llevado esto mismo al trabajo, Veblen distingue el “trabajo productivo” de los “servicios”. Pero ¿cuál es la influencia del ocio más específicamente? Una clase ociosa surge (resumidamente) de la concatenación de diversas variables. En primera instancia, existe una sustitución e incorporación del principio de propiedad; esto significa asignarle al acto consumista (ostentación de riqueza) un aspecto de transferencia simbólica. Veblen, lo escribe muy claramente “la posesión de la riqueza confiere honor; es una distinción valorativa” (ibid.: 32).

Por otro lado, la propiedad comienza como forma de botín en un sentido de “trofeo”. La organización comunal “primitiva” poco a poco fue dando lugar a organizaciones más complejas. Los individuos comenzaron a enfrentarse con otros grupos que les eran hostiles. La propiedad reposaba sobre el principio de guerra y en consecuencia se daba una comparación entre los poseedores y los despojados. A esta etapa, Veblen la denomina “propiedad comunal”; es decir, la propiedad como institución descansaba sobre una simbología distintiva del grupo. Pero, cuando los hombres adquieren la riqueza o la posesión individual gana mayor peso como forma de reconocimiento y estima. La riqueza en cierta manera, confiere honor a quien la posee y éste último, se legitima en ella. Sin embargo, ¿cuál es más específicamente el papel del ocio?

Veblen, comienza su capítulo III diciendo:

“el efecto inmediato de una lucha pecuniaria como la que se ha escrito esquemáticamente sería – de no estar modificada su influencia por otras fuerzas económicas u otras características del proceso emulativo- hacer a los hombres industriuos y frugales” (ibid.: 43). La eficiencia es en las clases productivas (inferiores) una forma también de distinción social. Pero en los estratos superiores se da una especie de “sucedad ceremonial” en la que “todas las personas de gusto refinado sienten que ciertos oficios –que convencionalmente se consideran serviles- llevan unida con inseparabilidad una cierta contaminación espiritual. Se condena y evita sin titubear un instante las apariencias vulgares, las habitaciones mezquinas (es decir, baratas) y las ocupaciones vulgarmente productivas” (ibid.: 45).

Esta necesidad de ostentar bienes los cuales toman un sentido simbólico, llevan indefectiblemente al “consumo conspicuo”. Precisamente, éste es uno de los valores más presentes y distintivos de la “clase ociosa”. Los individuos que forman parte de la clase ociosa se interesan por las cuestiones teóricas y abstractas, en cierta forma establecen ciertos códigos y normas modales para adoctrinar a las clases productivas. Por otro lado, en su afán de ostentación prefieren practicar ocupaciones relacionadas a la educación, la guerra, los deportes, el gobierno y los quehaceres religiosos. Por tanto, para Veblen, conforman en general a este grupo: gobernantes, deportistas, clérigos, militares e intelectuales. En este sentido, el ocio para el autor no significa otra cosa que “pasar el tiempo sin hacer nada productivo: 1) por un sentido de la indignidad del trabajo productivo, y 2) como demostración de una capacidad pecuniaria que permite una vida de ociosidad” (ibid.: 51).

En su apartado XIV titulado *el saber como expresión de la cultura pecuniaria*, el economista estadounidense afirma

“los hábitos mentales formados de este modo bajo la guía de profesores y tradiciones académicas tienen un valor económico –un valor por lo que afecta a la utilidad del individuo- no menos real que el valor económico similar de los hábitos mentales formados sin esa guía bajo la disciplina de la vida cotidiana” (ibid.: 369).

Los intelectuales al igual que los políticos buscan constantemente la distinción pecuniaria a través de cánones específicos como la disciplina y el saber. El esquema educativo se convierte, entonces, en una forma reproductiva de la “clase ociosa”. Continúa el autor,

“es en el saber, y de modo más particular en el saber superior, donde más patente resulta la influencia de los ideales de la clase ociosa; y como el propósito que aquí nos guía no es el presentar una exhaustiva recolección de datos que muestre el efecto producido por la educación por la cultura pecuniaria, sino el de poner de manifiesto el método y tendencia de la influencia ejercida por esta clase ociosa sobre la educación” (ibid.: 369-370).

En los inicios, el saber “primitivo” era monopolizado por los sacerdotes bajo pautas de transmisión ritualista-ceremonial. El interés particular, estaba vinculado a una especie de intersección transaccional entre las divinidades y los hombres. Uno daba una ofrenda para recibir a cambio protección y/o benevolencia por parte de los dioses. Este conocimiento le dio a esta clase un poder tanto sobre el vulgo como sobre los señores feudales. “el elemento del saber es aún, y ha sido en todo tiempo, un elemento muy atractivo y eficaz para la finalidad de impresionar y aun de engañar a los ignorantes; y a los ojos del analfabeto total la posición del sabio se valora, en gran parte en términos de su familiaridad con las fuerzas ocultas” (ibid.: 371-372). Para Veblen, el saber es un producto de un estrato vicario el cual deviene de los sacerdotes. Esta posición privilegiada de intermediarios entre lo divino y lo profano, les dio ciertos atributos ostensibles y plausibles de valoración económica por los cuales se alejaron del trabajo productivo. En su búsqueda del “significado”, los intelectuales (y también los sacerdotes) se constituyeron en una verdadera clase ociosa. La liturgia universitaria, recurre a diferentes objetos fetiche para legitimar su régimen como ser las togas, las tesis, la colación de grado, la ortografía, el birrete entre otras. Estos elementos rituales distinguen el saber superior del técnico. Mientras el primero se relaciona con una forma de consumo ostentoso, la primera se aboca a la producción tecnificada. Por otra parte, la complejidad del ritual en los claustros universitarios es otro hecho que marca la presencia de un grupo ocioso. No se educa para producir, sino que se educa por el sólo fin de hacerlo.

Desde otra perspectiva, Veblen nos ayuda a comprender la función de la erudición y la ortografía (como regla impuesta del lenguaje) en la reproducción de los intelectuales. En efecto, las reglas sintácticas y gramaticales dan sentido al lenguaje y a través de ella ubica a los eruditos en una posición de control y hegemonía sobre el resto. No basta con escribir y dar sentido a la escritura, sino hay que hacerlo de determinada forma. En otras palabras, es la propia gramática la que da sentido a la escritura. No es extraño ver a las “clases privilegiadas” de cualquier sociedad invertir verdaderas fortunas en la educación de sus hijos; como así tampoco ver la influencia de los sectores religiosos en la historia de la educación universitaria. De esta manera, la clase ociosa no sólo mantiene el control de los medios productivos, estéticos y de consumo; sino también de los educativos. “El caballero

ocioso verdaderamente bien educado debe ver y ve el mundo desde el punto de vista de la relación personal; y es el interés cognoscitivo en la medida en que logra alcanzar expresión en él tiene que tratar de sistematizar los fenómenos sobre esa base. Así ocurre con el caballero de la vieja escuela, en quien los ideales de clase ociosa no han sufrido ninguna desintegración; y esa misma es la actitud de su descendiente actual, en la medida en que es heredero de todo el conjunto de las virtudes de la clase superior” (ibid.: 390-391).

Si bien la Ciencia ha tomado contacto con el mundo industrial, su génesis para Veblen es parte inherente de la clase ociosa en el sentido impuesto del reconocimiento por mérito (cuya expresión máxima es el currículum vitae). Los científicos (al igual que los intelectuales) adquieren un valor y estatus específico dentro del grupo social. Pero lo que marca, quizás, con mayor elocuencia su pertenencia a este grupo, no es su accionar sino las formas de relación que en él imperan. En efecto, los científicos no tienen desarrollada la idea de comunidad en el sentido industrial; sus hallazgos son individuales como así sus formas de cooperación e integración.

“así, pues, los hábitos mentales impuestos por la vida industrial moderna han encontrado expresión y elaboración coherentes como cuerpos de conocimiento científicos teóricos que se ocupan de la secuencia causal de los fenómenos, a través de esos grupos de hombres – investigadores, sabios, hombres de ciencia, inventores, especuladores – la mayor parte de los cuales ha realizado su obra más importante fuera del abrigo de las instituciones académicas” (ibid.: 393).

De esta manera, las humanidades modelan el sistema de consumo egocéntrico por medio de valores como la “belleza” y el “bien”; pero es en la excelencia (como forma honorífica) en donde los intelectuales tienen mayor influencia. La posibilidad de categorizar los saberes con términos como “bajo”, “medio”, “alto”, “superior” e “inferior” está fuera de toda lógica industrial. Al respecto, Veblen sostiene

“todos estos epítetos son honoríficos o humillantes; es decir, son términos de comparación valorativa que, en último análisis, entran en la categoría de lo que contribuye a dar y mantener una buena reputación o a quitarla; es decir, corresponden al conjunto de ideas que caracteriza el esquema general de la vida del régimen de status” (ibid.: 399).

Entonces, la hegemonía creada por estos centros de “excelencia” educativa es para Veblen una forma de crear sentido y transmitir códigos específicos de honor y estatus. El privilegio, es considerado por esta clase como el criterio principal de distinción y diferenciación entre los hombres. Una dicción “elegante” sea en lo oral como en la escritura es necesaria para distinguir al erudito de quien no lo es. En otras palabras, y concluyendo esta excelente obra

“el lenguaje clásico tiene la virtud honorífica de la dignidad; provoca atención y respeto porque es el método de comunicación acreditado dentro del esquema general de la vida de la clase ociosa, ya que comporta una clara sugestión de que quien lo emplea ha estado exento de toda ocupación industrial. La ventaja de las locuciones acreditadas consiste en que favorecen una buena reputación, y la favorecen porque son complicadas y anticuadas y sugieren, por ende, un derroche de tiempo y la exención del uso y de la necesidad de emplear un lenguaje directo y vigoroso” (ibid.: 406).

Conclusiones (si se puede concluir)

Hemos hasta aquí, transcrito y explicado el pensamiento de Veblen con respecto al papel de los intelectuales como estamento reproductivo de la clase ociosa; y pensamos, haberlo hecho de la forma más objetiva posible. En este sentido, *La Clase Ociosa* se conforma como una obra obligada para todos aquellos que incurran en temas de educación y trabajo. Pero además, simplifica, explica y describe con lujo de detalles, la influencia que los intelectuales han tenido a lo largo de los años en diferentes sociedades. Veblen ve en los hombres esa necesidad de dominación que Žižek considera en las estructuras semióticas de los dogmas. Ambos, uno desde el mensaje (Žižek), el otro desde la estructura (Veblen), fundamentan las bases para una sociología crítica de la religión como fenómeno socio-económico. Asimismo, tanto Žižek como Veblen, se encuentran seriamente comprometidos en develar el rol oculto que juegan hoy día los intelectuales como creadores de ideología y hegemonía. La ideología no es una tergiversación de un mensaje prístino original revelado por un ser privilegiado producto de la finitud o incomprensión humana, sino es el mensaje en su estado original en sí mismo. En este sentido, las instituciones poseen una doble moral; por un lado, cumplen en fundamentar las bases en determinada dirección mientras en su núcleo promueven las acciones en una dirección contraria. Si la norma dice “!no matarás!, en el fondo promueve ¡no Matarás! De esta misma forma, la hospitalidad divina o profana se presenta como una institución que por fuera promueve las alianzas pero en su núcleo busca la autoridad hegemónica, como ya lo hemos discutido en el presente trabajo.

En esta misma línea de argumentación, Derrida sostiene que la hospitalidad es posible bajo un derecho protegido por el patrimonio y el nombre (apellido) en donde juegan el límite y la prohibición. En otras palabras, en el anonimato nadie puede recibir hospitalidad porque no tiene lugar de nacimiento, ni historia, ni patrimonio, ni referencia alguna. Un inmigrante es recibido en una tierra bajo el principio de hospitalidad condicional, se le pregunta ¿Quién eres y de donde es que vienes? La hospitalidad corre en sentido contrario a la religión desde el momento que exige acreditación de la identidad. Mientras el cristianismo de Žižek lleva a la figura universal de la ley impersonal, ajena a la posibilidad humana, la hospitalidad de Derrida devuelve la pelota en sentido contrario. No obstante, ambos (Derrida-Žižek) concuerdan en la mismidad que existe entre quiebre y ley; y la paradoja de la desviación, una vez que la ley se impuso ella misma insta a romperla por medio de la introducción del discurso perverso. Uno podría sugerir ¿en que pueden ser comparables Derrida, Veblen y Žižek?

Pues bien, la religión misma se funda en el principio de hospitalidad por el cual los antepasados se comprometen a proteger a los recién llegados quienes se comportan como extranjeros. Somos extranjeros en un “más allá” que se nos presenta como inhóspito y de difícil tránsito, la hospitalidad hace amable a los sentidos ese pasaje. Comprender el sentido de la hospitalidad, es en parte profundizar sobre la religión y el cristianismo. Después de todo, no parece algo extraño que en el pasado los círculos simbólicos de protección estuviesen a cargo de los magos, hechiceros y sacerdotes –como indica Veblen–. En una etapa posterior de la conquista de América, sin ir más lejos, la Iglesia Católica regentaba los centros de hospedajes de la Colonia. Desde esta perspectiva, Žižek, Veblen y Derrida pueden no sólo dialogar sobre EL principio de lo perverso en las instituciones (religiosas o seculares) sino además en comprender que es la necesidad de protección lo que subyace en el fenómeno que el presente ensayo ha examinado.

Bibliografía

- Foucault, Michel, *Defender la Sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Heidegger, M., *¿Qué Es la metafísica?*. Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1996
- Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria, 1997.
- Kierkegaard, S., *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Losada, 2003.
- Kierkegaard, S., *De la Tragedia*. Buenos Aires, Quadratta, 2005.
- Kierkegaard, S., *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires, Quadratta, 2006.
- Korstanje, Maximiliano, “Antropología de la Conquista: la hospitalidad y la escuela de Salamanca”. *Sincronía: a journal for the humanities and social sciences*. Fall, 2007
Disponible en <http://sincronia.cucsh.udg.mx/index.htm>.
- Pagden, Anthony, *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Buenos Aires: Editorial Península, 2007.
- Ramos y Loscertales, José. M., “Hospicio y clientela en la España Céltica. Revista Emérita 10, 1948, pp. 308-337
- Sartre, J. P., *El Ser y la Nada*. Buenos Aires, Losada, 1998.
- Sartre, J. P., *El Existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Ediciones del 80, 1997.
- Veblen, Thorstein, *La Clase Ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Westmoreland, Mark, “Interruptions: Derrida and Hospitality”. *Kritike: journal of Philosophy*. June, 2008, Vol. 2 (1): 1-10.
- Žizek, S., *El Títere y el Enano: el núcleo perverso del Cristianismo*. Buenos Aires, Paidós, 2005.