

Perspectivas de investigación en Filosofía

Aporías de la razón moderna



Luis Lorenzo y Andrea Paul
(compiladores)

PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA
APORÍAS DE LA RAZÓN MODERNA

Luis Lorenzo y Andrea Paul
(compiladores)

Perspectivas de investigación en Filosofía Aporías de la razón moderna

Autores:

*María Soledad Barsotti, Laura Ceballos Speranza, Gisel Farga,
Héctor Ferreiro, Silvina Paula Isla, Andrea Paul, Bárbara Pérez Jaime
y Federico García, Alberto Guillermo Ranea, Adrián Ratto, Laura Arese,
Sebastián Botticelli, Patricia C. Dip, Dr. Esteban Dipaola, Diego Giani Vico,
Mario Lipsitz, Luis María Lorenzo, Dina V. Picotti C., Pablo Uriel,
Romina Rodríguez, Jesica Estefanía Rojas, Marcos Santucho, Martín H. Sisto,
Gustavo Arroyo, Sergio Javier Barrionuevo, Gustavo Carlos Bitocchi,
Juan Pablo Emanuel Esperón, Stella Maris Fossati, Patricia Ema Knorr,
Amadeo Laguens, Lionel Lewkow, Guillermo Matías Rivera Maturano*



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Perspectivas de investigación en filosofía : aporías de la razón moderna /
Gustavo Arroyo ... [et.al.] ; compilado por Luis Lorenzo y Andrea
Paul. - 1a ed. - Los Polvorines :
Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012.
E-Book. - (Humanidades. Actas y Jornadas)

ISBN 978-987-630-125-1

I. Filosofía. I. Arroyo, Gustavo II. Lorenzo, Luis , comp. III.
Paul, Andrea, comp.

Fecha de catalogación: 03/04/2012

XII Jornadas de Investigación en Filosofía UNGS 2010

Aporías de la razón moderna

Instituto de Ciencia (ICI) – Instituto de Desarrollo Humano (IDH)

Comité Organizador: Gustavo Arroyo, Carlos Belvedere, Juan Blanco, Patricia Dip,
Patricia Knorr, Mario Lipsitz, Martín Sisto, Gisela Suazo.

Comité Corrector: Gustavo Arroyo, Carlos Belvedere, Juan Blanco, Patricia Dip,
Luis Lorenzo, Andrea Paul, Martín Sisto, Gisela Suazo.

Universidad Nacional de General Sarmiento

Auspicia: Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT)

9 y 10 de Septiembre de 2010

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7578

ediciones@ungs.edu.ar

www.ungs.edu.ar/ediciones

Diseño de colección:

Andrés Espinosa - Departamento de Publicaciones - UNGS

Diagramación: Daniel Vidable - Departamento de Publicaciones - UNGS

Corrección: Edit Marinozzi

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Índice

Presentación / <i>Luis Lorenzo y Andrea Paul</i>	11
PARTE I - FILÓSOFOS MODERNOS	
Discusiones sobre la génesis de la idea de tiempo en David Hume / <i>María Soledad Barsotti</i>	17
Cuando el artilugio se absolutiza. Notas sobre el mecanicismo hobbesiano / <i>Laura Ceballos Speranza</i>	27
Amor y concomimiento en Spinoza / <i>Gisel Farga</i>	35
La interpretación hegeliana del <i>cogito</i> / <i>Héctor Ferreiro</i>	41
La contribución del principio <i>verum-factum</i> ocasionalista a la teoría de la historia de Giambattista Vico / <i>Silvina Paula Isla</i>	53
Razón y fe en el neoplatonismo florentino / <i>Andrea Paul</i>	65
Las caras de Jano del Estado moderno: un debate entre las pasiones y la razón / <i>Bárbara Pérez Jaime y Federico García</i>	73

Leibniz y Spinoza vuelven a encontrarse: la arquitectura de la substancia según algunos <i>amateurs</i> contemporáneos / <i>Alberto Guillermo Ranea</i>	89
Progreso y decadencia en la <i>Encyclopédie</i> / <i>Adrián Ratto</i>	105
PARTE II - LECTURAS SOBRE PROBLEMAS DE LA MODERNIDAD	
Representación y revolución en Carl Schmitt / <i>Laura Arese</i>	115
El concepto de trabajo en la modernidad: libertad y racionalidad en la versión de la Modernidad Europea / <i>Sebastián Botticelli</i>	127
Aporías del cristianismo pre ilustrado en <i>Las obras del amor</i> de Kierkegaard / <i>Patricia C. Dip</i>	141
Un teatro sin representación. La repetición de la experiencia de la historia: una lectura de Marx en Deleuze / <i>Dr. Esteban Dipaola</i>	155
El sueño antropológico, ultima aporía de la razón moderna. Foucault interprete de Kant / <i>Diego Giani Vico</i>	161
La facultad de lo particular que persigue lo universal / <i>Mario Lipsitz</i>	175
La filosofía de la vida desde la crítica diltheyana a Locke, Hume y Kant / <i>Luis María Lorenzo</i>	183
La construcción histórica de la inteligibilidad y la racionalidad / <i>Dina V. Picotti C.</i>	195

Cristianismo y Modernidad en Kierkegaard / <i>Pablo Uriel Rodríguez</i>	211
Arte y naturaleza: las respuestas de T. Adorno y J. J. Rousseau / <i>Romina Rodríguez</i>	221
Alma y cuerpo en Descartes. Una interpretación a partir de la lectura de Martial Gueroult / <i>Jesica Estefanía Rojas</i>	233
John Locke: educación y poder disciplinario / <i>Marcos Santucho</i>	245
Distintos posicionamientos de la filosofía frente a la positividad en épocas de globalización: de Hegel a Agamben / <i>Martín H. Sisto</i>	257
PARTE III - LECTURAS COMPLEMENTARIAS	
Aporías filosóficas y el empleo de distinciones conceptuales / <i>Gustavo Arroyo</i>	281
Percepción, intelecto y mundo físico. Una aporía de la razón moderna en el <i>De anima</i> de Aristóteles / <i>Sergio Javier Barrionuevo</i>	289
Dolor y vulnerabilidad en el hombre moderno según F.J.J. Buytendijk / <i>Gustavo Carlos Bitocchi</i>	303
Onto-teo-logía y diferencia ontológica en el pensamiento de Martin Heidegger / <i>Juan Pablo Emanuel Esperón</i>	317
¿Cuál es el temple anímico necesario para escuchar la voz de la conciencia hoy? / <i>Stella Maris Fossati</i>	329

Ciencia, política y educación: la función disciplinadora de la historia en el nacionalismo de Ricardo Rojas / <i>Patricia Ema Knorr</i>	337
El concepto de emancipación en filosofía de la educación. El caso de <i>El Maestro Ignorante</i> / <i>Amadeo Laguens</i>	349
Reflexión y autorreferencia pre-reflexiva en la fenomenología de E. Husserl y la teoría de sistemas de N. Luhmann / <i>Lionel Lewkow</i>	359
La noción de encadenamiento como categoría para pensar lo político / <i>Guillermo Matías Rivera Maturano</i>	369

Presentación

Cuando nos embarcamos en los estudios sobre la Modernidad encontramos diferentes problemas que giran en torno a la razón. Por ese camino también se encuentra y fortalece el ideal humanista de recuperar la dignidad del hombre, su felicidad terrenal y el intento de ubicar a la razón en consonancia con la verdad. El humanismo renacentista por una parte, los descubrimientos científicos por otra, y, en especial, la pregunta por el sujeto que conoce, marcan su advenimiento. De esta manera, la Modernidad no solo representa una continuidad con preguntas formuladas siglos anteriores, que intentan resolverse bajo el imperio de la razón, sino que también será el foco de interés de varios filósofos contemporáneos, que retomarán discusiones y conceptos asumidos por Descartes, Kant, Diderot, Hegel, por nombrar algunos de sus representantes.

Es en este escenario filosófico donde convergen las discusiones compiladas en este libro y las propuestas en las Jornadas de Investigación en Filosofía organizadas por el Instituto de Ciencias (ICI) y el Instituto de Desarrollo Humano (IDH) de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) bajo el título: *XII Jornadas de investigación en Filosofía. Aporías de la razón Moderna*, realizadas los días 9 y 10 de septiembre de 2010.

Los textos que conforman este libro responden al espíritu de las jornadas en investigación filosófica que se realizan anualmente en la UNGS, cuyo objetivo es promover el estudio sobre todos los campos de investigación filosófica, haciendo hincapié, en esta oportunidad, en los estudios de la filosofía Moderna. Sin pretender una completa homogeneidad temporal, estos textos constituyen una invitación a pensar y debatir acerca de las corrientes y los pensadores más destacados de esta época.

Para una mejor organización, hemos dividido el libro en tres secciones. La primera reúne una serie de artículos que giran en torno a los problemas desarrollados en la Modernidad por sus representantes: Ficino, Hobbes, Vico,

Spinoza, Leibniz, Montesquieu, Rousseau, Diderot, d'Alembert, Hume, Kant y Hegel. La segunda está dirigida a examinar los problemas de la Modernidad retomados por filósofos posteriores, tales como Marx, Carl Schmitt, Kierkegaard, Dilthey, entre otros. Finalmente, la tercera sección engloba los trabajos que respetaron el espíritu general de las jornadas, sin referirse netamente a problemas de la Modernidad.

Queremos agradecer a la UNGS por prestarnos sus instalaciones para la realización de las Jornadas, al Instituto de Ciencias (ICI), al Instituto del Desarrollo Humano (IDH) y a la Fundación FONCyT por otorgarnos los fondos necesarios para el desarrollo de las jornadas, a los miembros del comité organizador, a los miembros de edición y publicación y del comité de corrección, y, por último, pero no menos importante, a los expositores que brindaron sus trabajos para que este libro sea posible.

*Luis Lorenzo
Andrea Paul*

PARTE I
FILÓSOFOFOS MODERNOS

Discusiones sobre la génesis de la idea de tiempo en David Hume

María Soledad Barsotti¹

*¿Qué es, pues, el tiempo?
Si nadie me lo pregunta, lo sé;
pero si quiero explicárselo
al que me lo pregunta, no lo sé.*

San Agustín

Sobre la aporía en la adquisición de las ideas de espacio y tiempo

La inquietud que representa la búsqueda de esta temática la manifiesto como una expresión de deseo de *ostranenie*, enajenación, extrañamiento. ¿Qué cosa puede haber más consabida que tiempo y espacio, donde manifestamos toda experiencia posible? ¿Qué experiencia y conocimiento pueden concebirse sin ambos?

Presentaremos las ideas de espacio y tiempo dentro del sistema gnoseológico humeano del *Tratado de la naturaleza humana*, planteando una aporía en su concepción de tiempo, ya que Hume pretende una idea de tiempo no nouménica, empírica (remitible a datos de la experiencia) o materialista (ya que no postula ninguna ley apriorística en su condición) y nos encontramos con la dificultad de pensar en un fenómeno de sucesión (que es la forma del tiempo en

¹ Estudiante avanzada del Profesorado Universitario en Filosofía de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

el sistema humeano, es el modo del acaecer de lo contingente, modo que lleva a la constitución de su idea) que no suponga ya reglas o leyes de la misma (de este pasar temporal del objeto). Y suponer reglas lógicas o leyes en esta sucesión (que debería solo develar el modo de manifestación del objeto mutable), nos lleva a la aporía de buscar la idea de tiempo justamente en un concepto que implica por sí relaciones lógicas a priori (que solo deberían establecerse cuando se trabaja con relaciones entre ideas).

El sistema gnoseológico humeano

Para comenzar, debemos tener presente que el sistema gnoseológico de Hume inicia con dos clases de percepciones de la mente humana: las impresiones, nuestras percepciones que se abren camino a la mente, que entran a ella e inciden en ella con un grado mayor de fuerza, violencia y vivacidad, y las ideas, que son nuestras “imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos” (Hume, 1739-1740: 43). Estas últimas serían percepciones en sentido secundario. Habría que agregar que, como afirma Margarita Costa, “Las impresiones ‘se sienten’, mientras que las ideas ‘se piensan’, pero lo pensado debe haber sido previamente sentido” (Costa, 2003: 20).

Hay, sin embargo, gran semejanza entre ambas percepciones, ya que las ideas parecen ser copia, reflejo, imagen, de las impresiones, por lo cual, toda percepción va a ser doble, apareciendo en la mente como impresión y como idea. Añadiremos también a estas afirmaciones que (como afirma Hume, más adelante, en su análisis de las ideas abstractas) lo que sea verdadero en unas (las impresiones), deberá reconocerse como verdadero en las otras (las ideas). No obstante, no son idénticas. Solo en las percepciones simples, la regla de semejanza entre idea e impresión (o primer principio) puede afirmarse sin excepción. Las ideas complejas, por su parte, serán copias fieles o no, según la intervención de las operaciones de la memoria y la imaginación.

Las percepciones, entonces, pueden subdividirse en tanto admitan o no distinción y separación: así, nos encontramos con percepciones complejas y percepciones simples, en cada caso respectivo.

Otra cuestión importante a tener en cuenta es que, para Hume, todas las ideas complejas se forman a partir de las simples, por lo tanto, todo el conocimiento va a estar basado en las impresiones simples de las cuales derivan, y aquí se afirma su “primer principio en la ciencia de la naturaleza humana”:

“[...] todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente” (Hume, 1739-1740: 47).

Teniendo en cuenta estas concepciones generales, podemos subdividir las impresiones en dos clases: de sensación o externas (surgen de los sentidos, por causas desconocidas: sabor, color, sonido, placer y dolor, etc.) y de reflexión o internas (derivadas de, y posteriores a, nuestras ideas de sensación: son pasiones, deseos, emociones, sentimientos, voliciones, aversiones). Como del primer tipo surgen todos los procesos mentales, “lo innato y la vía racional son implícitamente negados” (Costa, 2003: 19).

Por su parte, hay dos facultades de la mente humana que nos permiten repetir nuestras impresiones como ideas (en términos de M. Costa, el “pasaje de las impresiones a las ideas”): la memoria (en la cual se retiene un grado notable de la vivacidad y fuerza original de la impresión, por lo tanto, Hume la considera como intermedia entre ella y la idea) y la imaginación (en la que se pierde la vivacidad original). Ambas son operaciones empíricas. Tengamos en cuenta que la imaginación como fantasía (*fancy*) es libre de combinar, alterar y cambiar el orden de las ideas, pero como asociación de ideas de forma específica y natural, puede someterse a leyes que garantizan el conocimiento.

La imaginación, entonces, no debe necesariamente guardar con sus impresiones originarias el mismo orden y forma de aparición (es decir, puede alterarlo), como sí debe hacerlo la memoria (ya que su función primordial es preservar el orden y la posición de las ideas). Así, la imaginación posee la libertad “para trastocar y alterar el orden de sus ideas” (Hume, 1739-1740: 53). Es decir, tiene la capacidad de separar ideas simples y unir las en el compuesto imaginativo que le plazca. Este movimiento de la imaginación le permite al hombre crear mundos paralelos, ficticios, poéticos y literarios. Pero este mecanismo no puede crear ideas simples nuevas y tampoco es azaroso, sino que, para Hume, existe un principio unificador de las ideas, una asociación por la cual las ideas son vinculadas. Y esto surge de tres cualidades por las que la mente es conducida de una idea a otra de manera no caótica o azarosa, ya que producen una asociación natural entre ideas: la semejanza, la contigüidad y la causalidad. Para Hume (1739-1740: 57), estos son “los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples”.

Hume analiza la unión de ideas simples en complejas (que son objeto de nuestros razonamientos, en la mayoría de las ocasiones) como un efec-

to de la asociación de aquellas. Las ideas complejas, entonces, pueden ser divididas en relaciones, modos y substancias.

Sobre las ideas de tiempo y espacio

La propuesta de Hume en relación a la problemática espacio-temporal difiere de la de sus contemporáneos. El debate será, en primera instancia, en torno a la infinita divisibilidad del espacio y del tiempo, que conlleva diversos puntos que Hume critica (entre ellos, que el espacio, así considerado, consistiría en un infinito número de partes, o que la idea de vacío es posible).

Se sostenía la idea de que ambos, tiempo y espacio, eran una especie de realidad material divisible al infinito, ya que no podían ser aceptados los puntos matemáticos como átomos últimos de la materia por ser considerados una no-entidad.

Kemp Smith reflexiona sobre la influencia de Pierre Bayle en la teoría humeana, para quien hay tres posibilidades con respecto a la constitución del espacio y el tiempo: o consisten en puntos matemáticos o en puntos físicos, o son ambos infinitamente divisibles. Gran cantidad de filósofos (desde Aristóteles) y de matemáticos han optado por la infinita divisibilidad para escapar a ciertas dificultades (entre ellas, la no-entidad de los puntos matemáticos). Sin embargo, para Hume (quien inaugura una concepción atomista de ambas categorías, tomando el método argumentativo de Bayle), tiempo y espacio son ideas complejas que se construyen a partir de un número finito de ideas inferiores (simples e indivisibles). Estas ideas simples son el contenido de la memoria, son huellas de la sensibilidad, átomos epistemológicos y psicológicos. Hume pretende, como principio metodológico, remitir toda representación compleja a una unidad experiencial, es decir, a una impresión y, así, vincular la idea compleja con el sustrato por el cual se formó. Como veremos más adelante, las ideas de espacio y tiempo habrán de ser buscadas también, en estos átomos.

Desde el comienzo de la Segunda Parte del Libro Primero del *Tratado*, Hume manifiesta su postura acerca de la divisibilidad del tiempo y del espacio: la idea de una cualidad finita no es infinitamente divisible; las ideas se reducen en inferiores, perfectamente simples, e indivisibles; la capacidad de la mente es finita, por lo cual, debe llegar a un término último en la división de sus ideas; el tiempo posee momentos indivisibles; el espacio, indivisibles puntos. Su atomismo es contundente.

Las ideas de la imaginación alcanzan un *minimum* (como también las impresiones de los sentidos), que no puede ser subdividido sin aniquilarse, por lo que las impresiones de las cuales derivan deben ser concebidas como perfectamente indivisibles. Esto lo ejemplifica de diversas maneras: la idea del grano de arena que no puede subdividirse al infinito, la mancha de tinta que, a cierta distancia antes de desvanecerse si uno se aleja, se muestra como una impresión perfectamente indivisible.

Recordemos que, para Hume, la capacidad de la mente no es infinita, y, por lo tanto, no es capaz de intelección de lo absoluto. Así, ninguna idea de duración o extensión estará constituida de un número infinito de partes.

También argumenta la correspondencia entre las relaciones, contradicciones y concordancias de las ideas con las de los objetos, de lo cual puede concluirse que no podemos concebir una parte más pequeña de extensión que la que nos hemos formado en su idea.

La extensión finita no puede contener un número infinito de partes, como se supondría que debería tener si se la considera como infinitamente divisible, ya que las ideas que nos hemos hecho de la extensión remiten a partes de la misma con un cierto grado de cantidad y cualidad. Por lo tanto, tampoco tenemos impresiones de una extensión sin materia o vacío. Si no podemos quitar cierta cantidad y cualidad a la impresión (por el principio de separabilidad), tampoco se las podremos quitar a su idea.

Así, la idea de extensión termina explicándose como una idea compuesta de partes o ideas inferiores que son indivisibles, argumentado a favor de la posibilidad de los puntos matemáticos (físicos, en este caso, según Kemp Smith). En la Sección IV “Respuesta a las objeciones”, realiza una extensa exposición sobre este tema, a favor de un término medio entre la infinita divisibilidad de la materia y la no-entidad de los puntos matemáticos. Este punto medio es el concederles solidez y color a esos puntos (ya veremos que la adquisición de la idea de espacio se relaciona íntimamente con esta cualidad del punto). También argumenta contra la idea de penetración como aniquilación, y contra quienes afirman que los objetos de la geometría son meras ideas sin posibilidad de existencia, ya que toda idea clara (concebida distintamente por la mente) debe considerarse como de existencia posible.

En relación al tiempo, lo primero que se afirma es que su propiedad inseparable (y que, en cierta forma, constituye su esencia) es el hecho de que cada una de sus partes siga a las otras; es decir que estas partes sean contiguas y no puedan coexistir en un momento simultáneo. Por lo tanto, su argumento a favor de la

finita divisibilidad del tiempo refiere a este hecho: cada momento de la duración debe ser distinto al anterior o al siguiente, y por lo tanto, no pueden concebirse sin contradicción las infinitas partes de un tiempo que no poseería unidades singulares e indivisibles, por lo cual, sería un tiempo con infinitos momentos coexistentes.

Resuelto este primer problema, Hume quiere investigar cómo se adquieren estas ideas de tiempo o duración y espacio o extensión.

Sobre la adquisición de las ideas de espacio y tiempo

En las impresiones internas no se encuentra el modelo del que se deriva la idea de espacio, sino que son los sentidos los que nos transmiten esta impresión original: el sentido de la vista, ya que toda extensión por visión se detecta por coloración, es decir, por la captación de una mancha con forma específica – puntos coloreados–, y el sentido del tacto, que completa la idea abstracta del objeto extenso. Estos dos sentidos son los que proporcionan a la mente la idea de espacio, ya que solo lo visible o tangible se manifiesta como extenso. Sus átomos o corpúsculos (es decir, los puntos matemáticos, físicos e inextensos, según Kemp Smith) están dotados de color o solidez. Las ideas de color o tangibilidad son ideas de cualidades sensibles que permiten que se manifiesten esos átomos. El espacio es, así, el modo de aparición de los objetos extensos. El orden o la disposición contiguos deben, entonces, manifestarse en la aparición de las impresiones externas para dar origen a nuestra idea de espacio. Parafraseando a Kemp Smith (1941), podemos afirmar que de dos sensibles inextensos (solo visibles y tangibles), si son contiguos, se generaría lo genuinamente extenso.

La idea abstracta de tiempo comprende una variedad de ideas particulares, es aún mayor que la del espacio, y también sus átomos deben llenarse con algún objeto o existencia sucesiva, ya que es representada en la imaginación mediante una idea particular con un cierto grado de cantidad y cualidad.

A la idea de tiempo la remitimos a ideas internas. Aquí “tiempo” remite a una asociación de ideas o impresiones, ya que no existe para Hume algo *nouménico* llamado “tiempo”. Así, un tiempo concebido de manera abstracta, sin un contenido que lo llene, es incognoscible, ya que, por sí solo, el tiempo no puede manifestarse ante la mente (como tampoco lo puede hacer el espacio).

Para llegar a la idea de tiempo, debemos tener percepciones sucesivas de un objeto que va mutando. Es decir, debemos tener fenómenos de sucesión. Aquí, Hume quiere separar la categoría de duración de la de permanencia, ya que

un elemento u objeto permanente no nos permitiría formar la idea de tiempo, porque, propiamente, no dura. Aunque también podría plantearse si, en rigor, ese objeto “permanece”. Por otra parte, aquí se halla la aporía que planteamos al comienzo. Estos fenómenos de sucesión ya requieren de la idea de sucesión para ser captados “de manera sucesiva”; es decir, suponen reglas o leyes como las que implica el concepto de sucesión: el antes y el después con una relación de irreversibilidad.

Como decíamos, la idea de tiempo no se puede originar de objetos inmutables, o mutables pero imperceptibles (como el giro rápido de un carbón encendido, porque no habría impresión de la cual sugerir duración: solo tendríamos percepción de un círculo de fuego). Debe originarse de una sucesión perceptible de objetos mudables.

La idea de tiempo, entonces, brota a partir de impresiones internas y externas, y describe el modo en que las impresiones o las ideas se manifiestan a la mente y el modo en que la mente percibe la representación de sus propias manifestaciones. Como vimos, este modo es el modo sucesivo. El tiempo no es una impresión entre otras (como tampoco lo era el espacio), sino más bien, el ordenamiento interno de las representaciones, el ordenamiento de la internalización de impresiones externas e internas. Se desprende de lo dicho que el tiempo no es una última impresión, una impresión aparte o distinta.

Así, la mente adquiere las ideas de espacio y tiempo. Como afirma el propio Hume sobre la constitución de estas ideas: “De igual modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles recibimos la idea de espacio, formamos la del tiempo en base a la sucesión de ideas e impresiones” (Hume, 1739-1740: 84). También afirma que: “Las ideas de espacio y tiempo no son por tanto ideas separadas, sino simplemente las correspondientes al modo u orden de existencia de los objetos” (Hume, 1739-1740: 90). Se puede decir de ambos lo mismo que de la existencia: son elementos estructurales que no dependen del contenido de ninguna percepción, pero que tampoco podrían ser aprehendidos sin un contenido.

Por su parte, Kemp Smith nos muestra un aspecto que no hemos examinado aún: su manera no sensacional, derivada de su finita divisibilidad. Asevera que ambos –tiempo y espacio– son ideas complejas que yacen bajo la naturaleza de cada una y de todas las impresiones simples. El espacio es el apropiado nombre que se le da a una manera específica u orden de disposición de las impresiones visuales y táctiles. El tiempo, por su parte, es el nombre apropiado que se le da a otra manera u orden de arreglo que se sostiene en todas nuestras percepciones,

tanto las del sentido exterior como las de la misma reflexión. El autor ve en estas ideas algo específico que las distingue y que requiere que se las clasifique por sí mismas. No son un producto de la asociación ni de la comparación como las semejanzas y las relaciones, y (lo más importante) su característica distintiva consiste en la manera en que las ideas simples son ordenadas y organizadas como siendo espaciales, en un caso, y temporales, en el otro. Ese arreglo, ese orden, no está dado en el contenido de ninguna percepción y tampoco consiste en la mera suma de ellas. Para el autor, “la disposición está sobre y debajo de las percepciones” (Kemp Smith, 1941: 274). Aquí, la interpretación de Kemp Smith remite al hecho de que Hume estaría afirmando que estas ideas son contempladas o intuitas, mas no “sentidas”. No serían “impresionales”. Las ideas de tiempo y espacio terminan no remitiéndose a una impresión, por lo cual a este punto de su filosofía se lo puede considerar como una excepción al primer principio.

A modo de conclusión

Para concluir, me gustaría remarcar la aporía que, como planteamos, puede pensarse en la idea de tiempo humeana. Las condiciones a priori requeridas en la génesis de la idea de tiempo ya nos marcan el camino en la búsqueda de la impresión originaria. La idea de sucesión (de la cual Hume sustrae la adquisición de la idea de tiempo) remite a leyes que permiten su concepción: la sucesión requiere de un antes y un después, y un modo irreversible de aparición de ambos hechos sucesivos que se hallan relacionados entre sí. Estas leyes no se desprenden necesariamente de la experiencia.

Con referencia a la idea de espacio podría ocurrir algo parecido, en tanto la idea de contigüidad ya implica un orden espacial que, puede pensarse, no se halla claramente explícito en la experiencia “pura”. Se puede pensar que la contigüidad requiere de leyes a priori que remitan a asociar dos objetos de manera contigua. Por ejemplo, podemos plantear esta propuesta humeana en contraposición a la manifestación caótica del noumeno kantiano. Podríamos pensar a la percepción experiencial como caótica, a pesar de la pretensión humeana de que lo contiguo, al igual que lo sucesivo, se percibe por experiencia, sin leyes apriorísticas.

Para finalizar, quiero remarcar la importancia de la temática espacio-temporal con respecto a todo ámbito del conocimiento. Parafraseando a Husserl,

en estado natural, el hombre da por sentado como real, existente, sin necesidad de explicación o reflexión, diversos modos de aparición de los objetos que, luego de un detallado análisis, no pueden ser considerados como obvios. Esto hemos intentado realizar en relación a dos elementos de la experiencia que, la mayoría de las veces, se dan por sabidos sin crítica alguna.

Hemos querido abrir la temática para posteriores reflexiones que nos podrían guiar a muy diversos ámbitos, ya que nuestras consideraciones sobre espacio y tiempo pueden influir en nuestra forma de acercarnos al mundo, al conocimiento, a nuestra subjetividad y a los otros (a nuestra intersubjetividad). También pueden determinar o encauzar nuestra experiencia. Pueden distorsionar, engeguercer o develar nuestras concepciones de la historia, la alteridad, la vida humana.

Bibliografía

- COSTA, M. (2003), *El empirismo coherente de Hume*, Prometeo, Buenos Aires.
- HESSEN, J. (2007), *Teoría del conocimiento*, Losada, Buenos Aires.
- HUME, D. (1739-1740), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1998.
- KEMP SMITH, N. (1941), *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*, Macmillan and Co., London.

Quando el artilugio se absolutiza.

Notas sobre el mecanicismo hobbesiano

*Laura Ceballos Speranza*¹

El presente trabajo se centra en la búsqueda de evidencia de la integración de la filosofía política de Thomas Hobbes en su filosofía general. Es decir, nos interesa tomar la propuesta del autor de integración de las ciencias, con su formulación y metodología específicas, y desde allí encuadrar su filosofía política. Pretendemos presentar lo que sería la concepción ontológica² que sustenta la filosofía política y del derecho en Hobbes. Si bien el autor no hace uso de la palabra, ni se detiene en la problemática ontológica, más que como un supuesto implícito a su filosofía, creemos preciso volver a esta concepción por considerarla un trasfondo contextual, ya sea de acuerdo a la formulación científica propia de la época, o como fundamento teórico de su pensamiento político.

Atendiendo a la Filosofía Prima hobbesiana, es decir, a su concepción de lo que actualmente daríamos en llamar *ontología*, se sostiene un materialismo mecanicista. De acuerdo a esta teoría, todas las cosas existentes, ya sean naturales o artificiales, son indefectiblemente materiales, y es por esta propiedad que se encuentran regidas por las leyes del movimiento y el cambio. De esta forma, Hobbes adhiere al mecanicismo de acuerdo con el cual el universo, y por correlación directa todo lo que lo conforma, es concebido como una urdimbre de elementos situados de tal manera que conforman una unidad con sentido. Esos elementos podrían recibir el nombre de *piezas*, mientras que no sería erróneo denominar *máquina* a la unidad que conforman.

¹ Licenciada por la Universidad Nacional de Córdoba.

² Debe tenerse en cuenta que el concepto *ontología*, no corresponde a terminología del siglo XVII, sino que es posterior. Se toma el concepto como una manera de circunscribir una problemática, pudiéndose usar también conceptos como *metafísica* o *filosofía primera*.

Así, toda la realidad se fundamenta en la materia y en sus movimientos. Dentro de la propuesta mecanicista del mundo brindada por Hobbes, pueden reconocerse dos clases de cuerpos: los naturales, estudiados por la filosofía natural, y los sociales, objeto de estudio de la filosofía civil. Al analizar los primeros,³ Hobbes (1651: 74) alude particularmente a la manera por la cual son impulsados, argumentando que esto solo puede ser posible por el apetito o la aversión. Al considerar esta única posibilidad, se hace patente el carácter mecánico y hasta maquinales que el autor atribuye a la realidad, en el sentido de que todo sigue el orden establecido de acuerdo al impulso recibido. Este mecanicismo es el primer punto que se pretende analizar en cuanto fundamento de su teoría política. De esta manera, podría objetarse que el mecanicismo en Hobbes aparece como un mero recurso metodológico. Ante esta observación, pueden seguirse dos caminos que bifurcarían la problemática. El lector puede considerar la situación desde dos enfoques, validados por el viraje del propio autor sobre este tema en los diferentes libros. Esta diada corresponde a la presencia del mecanicismo ontológico, posible de rastrearse en “su sistema”, y el mecanicismo metodológico, que se filtra en las páginas del *Leviatán*. Otra particularidad a tener en cuenta, según como se lleve a cabo la investigación, es la utilización de la geometría como una manera de articular y desarticular las creaciones, artificiales por cierto, de la razón. Una de estas creaciones racionales a la que se aboca por excelencia la doctrina hobbesiana, es el *cuero político* o Estado. Adviértase desde ya la connotación artificial y racional que este recibe.

En las páginas subsiguientes se sostendrá la hipótesis de un rotundo mecanicismo en la teoría hobbesiana, que aparece desde dos enfoques diferentes según la obra a analizar. Mientras que en las obras que conforman el sistema, particularmente en el *De Corpore*, puede rastrearse un mecanicismo de tipo ontológico o metafísico, en el *Leviatán*, se sustenta una vertiente metodológica, motivada en una particular manera de explicar y justificar teóricamente la idea de un Estado absoluto, independientemente de la Filosofía Natural.

Mecanicismo en el siglo XVII

Al hablar de la época, debe tenerse en cuenta que el siglo XVII, en cuyos albores se moldeó el mecanicismo galileano, fue el siglo que albergó el pensamiento filosófico de Thomas Hobbes. Dentro de estos parámetros de la realidad cientí-

³ Los cuerpos naturales son los animales, incluido el hombre.

fica, adquieren importancia la geometría en cuanto construcción de la razón, y posible de aplicarse en cuanto método a las ciencias sociales, como así también la física mecanicista, que se origina en un aspecto de creciente importancia en la época, la técnica. Uno de los principales pilares del mecanicismo es el principio de causalidad. Así, para conocer la realidad, es preciso conocer cómo se produce esa realidad, es decir, sus causas; solo desde este punto se podrán obtener conocimientos de corte científico, pudiendo pronosticar su producción, reproducción y logrando la capacidad racional de imitar la naturaleza.

Este mecanicismo físico, tan propio de la consideración de las ciencias naturales, incrementa su importancia cuando trasciende este objeto de estudio y se implanta incluso en las ciencias sociales, tales como la política, la ética y el derecho. Para Hobbes, la ciencia es demostrativa. Ahora bien, esto es posible cuando las causas solo deben ser reconocidas, no así si deben buscarse. Este hecho deviene tal desde un simple principio: esas causas son construidas y perpetuadas por el autor que configura esa realidad, por el artista, por el técnico. Al derivar esta manera de concebir la realidad a la ciencia política o incluso a la ética, es necesario reafirmar que estas también son creadas por un hacedor, quien es el único que al haber configurado los principios, puede hacer una demostración a priori de sus verdades.

En una segunda instancia, y desde la veta abierta por el mecanicismo, se evidencia la postura determinista adoptada por Hobbes. Si “ontológicamente”, se supone un mecanicismo, todos los fenómenos del universo, natural y social, están inexorablemente determinados desde la causalidad, todos siguen un orden necesario. Nada puede ser azaroso. Este determinismo se pone en evidencia mediante el método analítico-sintético,⁴ en cuanto geométrico, utilizado por Hobbes (1665: 84) y de acuerdo con el cual, con vistas al conocimiento, deben descomponerse y estudiarse las partes antes que el todo. Conocer el fenómeno,

⁴ Hobbes, T. (1665), p. 84. Para Hobbes, el método analítico y el sintético parten de lo conocido. En el primer caso, es el efecto; en el segundo, la causa. En el método analítico, el efecto o lo conocido son cosas sensibles y, en este sentido, constituyen una totalidad que es más clara que sus partes. Esto quiere decir que la sensación nos proporciona un fantasma o representación como una totalidad; por medio del método analítico podemos investigar cuáles son las partes y, a su vez, las causas de sus partes. A partir de esta resolución podemos entender los elementos que componen algo, y, por medio de la síntesis, recomponerlo. En el caso de la síntesis, se parte de una causa. Pero a una causa pueden añadirse diversos elementos, con el fin de investigar qué pueden producir. Por ejemplo, si al punto añadido movimiento rectilíneo obtengo una recta. Si a esta recta añado movimiento rectilíneo puedo obtener un plano, y así sucesivamente en el caso de la geometría.

es, entonces, saber cómo ha llegado a ser lo que es, conocer el movimiento o los movimientos que lo constituyen.

En el prefacio al *De Cive*, Hobbes afirma que: “todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas” (Hobbes, 1642: 43). Y, luego de compararlos con un reloj u otra máquina pequeña, agrega:

Para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados; es decir, es necesario que entendamos a derechas cuál es la cualidad de la naturaleza humana, en qué asuntos está preparada y en qué otros no lo está, para establecer un gobierno civil, y cómo deben los hombres ponerse de acuerdo entre ellos mismos si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado.⁵

Así caracteriza Hobbes su método al momento de desarrollar su teoría política. Debe tenerse en cuenta que el argumento hobbesiano no se disocia de su veta geométrica. Al igual que esta ciencia, pretende articular artificios, creaciones de la razón, la sociedad políticamente organizada, mediante relaciones de convención. El motivo por el cual se toma a la geometría como paradigma, radica en el hecho de que se parte de las causas de las que no cabe dudar, y desde allí el hombre genera el movimiento, en cuanto efecto. Así considerada, la geometría es una construcción humana en la que tanto las causas como los efectos pueden ser conocidos de manera evidente. Desde el punto de vista de la certeza en la geometría, análogamente podría pensarse la filosofía civil, donde la causa sería el hombre, el efecto sería el Estado y el contrato voluntario entre los hombres cumpliría las veces de generador del efecto. Ahora bien, tal como se analiza en el *De Corpore*, los principios de la geometría son evidentes e independientes, son construcciones a través del método compositivo “una línea se hace por el movimiento de un punto, una superficie por el movimiento de una línea, un movimiento por otro movimiento, etc.” (Hobbes, 1665: 79). Es posible alcanzar una filosofía civil, tanto desde un método sintético, desde los primeros principios derivados de las demás ciencias, como así también de un método analítico, partiendo de la experiencia y la introspección. En propias palabras del autor: “las causas de los movimientos de las mentes se conocen no sólo por el razonamiento sino también por la experiencia de cada uno al observar sus propios movimientos” (Hobbes, 1665: 81).

⁵ Hobbes, T. (1942), p. 43.

Mecanicismo ontológico o mecanicismo metodológico

De acuerdo a los argumentos mencionados, debe llegarse a un tercer momento. El mecanicismo abarca toda la realidad, el hombre es parte de esa realidad, por lo cual, el hombre debe ser leído también como un elemento mecánico. El hombre es un cuerpo, motivo por el cual debe comportarse como cualquier otro cuerpo; es decir, como una máquina, determinado y sujeto al movimiento, en su caso motivado por las pasiones. Dentro de esta máquina no hay una idea de pensamiento o conciencia como cualidad separada del cuerpo, sino que esta proviene de la sensación. Ahora bien, este mecanicismo, como se mencionó anteriormente, puede rastrearse de diferentes maneras en las distintas obras de Hobbes. En las obras que conforman su sistema, *De Corpore*, *De Homine* y *De Cive*, puede hallarse claramente una veta de lo que daríamos en llamar su veta ontológica. En el *De Corpore*, libro que se toma en esta ocasión de referencia, esta lectura es factible porque allí es evidente lo que postula acerca de la relación y hasta de la sucesión desde la Física a la Política. El tipo de análisis se basa, fundamentalmente, en la reconstrucción ontológica que une estas disciplinas. Desde su propia perspectiva, la relación que se establece es la siguiente:

Que primero se demuestre lo que está más próximo a las definiciones más universales (donde se encuentra aquella parte de la Filosofía que se llama Filosofía primera); después lo que se puede demostrar por el movimiento simplemente (donde se encuentra la Geometría), y después de la Geometría, lo que se puede enseñar por una acción manifiesta, esto es, por la acción de tirar o de empujar. De ahí habrá que descender al movimiento de las partes invisibles, o al cambio, y a la doctrina de los sentidos y de la imaginación, y a las pasiones internas de los seres animados, en especial el hombre, en las que contienen los primeros fundamentos de los deberes o de la doctrina civil, que ocupa el último lugar.⁶

En estas palabras sobre la relación de las disciplinas analizadas resalta la alusión evidente al método geométrico, desde el que se extraen los términos de causa y efecto con función de formular la constitución del Estado, contenido de la Filosofía Civil.

No obstante, es preciso, a la vez, lograr una mirada más amplia de la problemática mecanicista en las obras hobbesianas. Siendo el hombre objeto de la ciencia demostrativa, y a su vez parte de una maquinaria aún mayor, el Estado, funciona como un engranaje más dentro de un complejo mecanismo que es el

⁶ Hobbes, T. (1665), p. 89.

todo, el gran *Leviatán* en cuanto artificio, creado por la propia voluntad de los hombres. Cada uno de ellos, así como cualquier elemento real, está subordinado a los movimientos de los cuerpos externos. El análisis podrá centrarse entonces en el hombre, estudiar sus propiedades, para luego, de manera causal, derivar las propiedades del Estado. Estos cuerpos, en cuanto mecánicos y artificiales, son objeto de estudio para la razón.

Así se analiza la cuestión en la obra mayor de Hobbes, el *Leviatán*. En la “Introducción” el autor se detiene en su propia idea de artificio, como si de esta manera introdujera también una forma diferente de leer la realidad, demostrándola. En esa introducción se abre expresamente el presupuesto que da forma al resto de la teoría, la vida no es más que “un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos” (Hobbes, 1651: 39), dando luego a las cosas vivientes la cualidad de autómatas. Desde este presupuesto se justifica la idea de que el hombre pueda imitar la producción de la Naturaleza, incluso en su obra más elevada, el Hombre: “Mediante el Arte se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado” (Hobbes, 1651: 39).

A continuación, compara Hobbes los distintos elementos que conforman el Estado con los miembros de un organismo humano, en relación a sus funciones respecto al cuerpo, o al hombre en sí. Desde esta visión del hombre y de la organización estatal, podría notarse, sin grandes esfuerzos, la recurrencia a un mecanicismo cuyo fundamento se basa en la descripción misma del Estado como una máquina. Dentro de esta conformación, el hombre, en cuanto cuerpo, aparece simplemente como un elemento más, acorde al lugar que ocupe en el mecanismo, en el todo, independientemente de la ciencia física.

La manera de analizar la situación varía, en cuanto retórica e intención, en el *Leviatán* y en el *Tratado del Cuerpo*. En el *Leviatán*, el autor expone su concepción maquinal del Estado, considerando entre otras particularidades, que los hombres individuales, mediante contrato, han dado vida a este gran *Leviatán* en el cual:

La soberanía es un alma artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios de judicatura y ejecución* son las articulaciones; la *recompensa* y el *castigo* hacen las funciones de los nervios en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada miembro, de tal manera que todos sean movidos a realizar su tarea;

la *opulencia* y las *riquezas* de todos los miembros particulares son la fuerza; la *salus populi* (la seguridad del pueblo), sus negocios; [...] la *equidad* y las *leyes* son la razón y una voluntad artificial; la *concordia*, salud; la *sedición*, enfermedad, y la *guerra civil*, la muerte.⁷

Planteada así la situación, cabe decir que tal como se presenta en este libro, en un cuadro sobre las ciencias presentado en el noveno capítulo, la política no depende de la física, hay propiamente un quiebre con la naturaleza, separando expresamente la Filosofía Natural y la Filosofía Civil. De aquí que no sea posible hablar de un mecanicismo ontológico de acuerdo a la manera en que este se analiza.

Para desarrollar esta idea, es preciso retomar el modelo propuesto por Hobbes, según el cual se demarcan tres momentos sucesivos desde el estado natural, pasando por la convención del contrato hasta la formación del Estado Civil. El punto de partida, entonces, puede resumirse en la condición natural del hombre, el afán de poder unido a ciertas condiciones objetivas, como son la igualdad natural, la escasez de bienes y el derecho a todas las cosas. Tras el surgimiento de la desconfianza mutua y el temor a la muerte, y ante la ineficacia de las leyes naturales para mantener el orden y la paz, ya que solo cumplen función de precepto racional y por lo cual “nada se puede esperar de ellas” (Hobbes, 1651), atravesando la renuncia y transferencia del derecho natural, se conforma el Estado Civil. No obstante, no debe perderse de vista que estos momentos no refieren a situaciones históricas concretas, sino a las distintas partes de una hipótesis, estratégicamente formulada, que tiene un solo objetivo: la justificación del poder estatal absoluto.

De acuerdo al método hobbesiano anteriormente analizado, podría pensarse que la idea del estado natural funciona como la causa desde la cual se construye el artificio del Estado.

A modo de conclusión

Hacia el final de esta presentación se arriba a un momento en el que se hace preciso volver sobre los conceptos tomados y explicados por Hobbes a lo largo de su teoría política, tales como “estado de naturaleza”, “contrato”, “Estado civil”, para aclarar una distinción hacia el interior del mecanicismo. Estos conceptos en el *Leviatán*, si bien aparecen como fundamento de su posterior

⁷ Hobbes, T. (1651), p. 39.

análisis político y jurídico, no tienen una connotación ontológica, sino analítica, en cuanto conforman un modelo de análisis. Son hipótesis utilizadas con fines explicativos, desde las cuales no sería lícito tal vez derivar una concepción ontológica. No obstante, no es posible negar el mecanicismo hobbesiano de corte gnoseológico, concepción desde la que pueden reducirse los fenómenos a sus partes relacionadas de manera mecánica. Se considera que el mecanicismo no aparece en la obra principal de Hobbes, sustentando una ontología en sentido estricto.

Este hombre del que nos habla Hobbes, cuyas características naturales pueden homologarse a las de una máquina, apareciendo como sujeto de sensación, con imaginación y memoria, y que puede orientarse por la prudencia, se reduce a la idea de cuerpo. De allí que se advierte que ese determinismo causal, que en cuanto cuerpo material sufre en el estado natural, es el mismo determinismo que sufre en el Estado civil, en este caso, sujeto a la ley, y por tanto, al absolutismo. El mecanicismo presente en el *Leviatán*, a diferencia de en el *De Corpore*, no muestra un aspecto ontológico, sino metodológico.

A partir de esta recurrencia al modelo de análisis de la conformación del Estado civil que propone Hobbes, que incluye estado natural, contrato, Estado civil, podría pensarse el mecanicismo expuesto en el *Leviatán* solo como un elemento más dentro del ardid estratégico que formula el autor inglés para justificar el poder absoluto. De esta manera, en sus páginas solo se estaría apelando a un mecanicismo de tipo metodológico, manifestación de la razón estratégico-práctica del propio Hobbes. Su filosofía civil no se basa en una investigación ontológica del hombre, sino en una consideración de este en cuanto cuerpo, desde una postura materialista y mecánica, que lo reduce a su vez a pieza de la maquinaria estatal artificial, recuperando el objetivo de esta obra de brindar motivos suficientes para justificar la sumisión al poder absoluto.

Bibliografía

HOBBS, T. (1642), *De Cive*, trad. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2000.

(1651), *Leviatán*, trad. A. Escotado, Losada, Buenos Aires, 2003.

(1665), *De Corpore*, trad. J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 2000.

Amor y concomimiento en Spinoza

Gisel Farga¹

En muchos filósofos clásicos y modernos la relación entre razón y pasión se propuso a través de la figura del conflicto entre aquello que la razón dicta y aquello que las pasiones desean. Considerando que la dicotomía entre estas dos partes no podía llegar a una conciliación, se terminó por vituperar las pasiones y afirmar el dominio de la razón sobre ellas. Las pasiones eran los vicios que debían ser combatidos por la razón; puesto que perturbaban y empobrecían la existencia del hombre. En *Las pasiones del alma* Descartes escribía:

Es útil saber estas cosas para que cada cual tenga el valor de estudiar cómo dominar sus pasiones. Ya que, si con un poco de destreza podemos cambiar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que aún podemos hacerlo mejor en los hombres, y que incluso los que tienen las almas más débiles podrían adquirir un dominio absoluto sobre sus pasiones si empleasen suficiente destreza para adiestrarlas y conducir las (Descartes, 1649, art. 50: 154-155).

El conocimiento de las pasiones en Descartes es destinado a la utilidad. La razón debe dominar, adiestrar y conducir las pasiones, pero este conocimiento no es el objeto de la filosofía primera.

Se reconoce en Spinoza, por un lado, una filosofía que considera a las pasiones como parte de la naturaleza humana y en la que la tarea de la razón es comprenderlas para incrementar la potencia de obrar y de existir (interpretación que considera central la parte III de la *Ética*: “Del origen y naturaleza de los afectos”). Y por otro lado, también se ha visto en Spinoza una filosofía intelectualista que hace énfasis en la quinta parte de la *Ética* en la que aparece la idea de intuición intelectual de Dios como la forma de conocimiento más

¹ Estudiante de cuarto año de la carrera de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

elevada. Este conocimiento superior es definido como amor intelectual a Dios. Si bien Spinoza no es el primer filósofo que recurre a esta figura, por lo que no nos llama tanto la atención que utilice la idea de “amor” para designar un tipo de conocimiento. Nos parece problemático –en cambio– que apele en este sentido también a la “imaginación”, dado que en la segunda parte de la *Ética* la presenta como el género de conocimiento más bajo. En la quinta parte encontramos que Spinoza dice lo siguiente: “Este amor a Dios no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor” (Spinoza, 1677: V, Pr.XX: 295). Es, entonces, la mención de un afecto –el amor– junto a la aparición de la imaginación en este momento de la *Ética*, lo que diferencia a Spinoza de sus antecesores.

Para Spinoza los hombres están necesariamente sometidos a los afectos y estos no son entendidos como vicios, sino más bien como propiedades de la naturaleza humana.

En el presente trabajo trataremos de abordar la relación entre el amor/imaginación, desde el primer género de conocimiento, y el amor intelectual a Dios vinculado al tercer género de conocimiento. La imaginación aparece en la *Ética* como el género de conocimiento más imperfecto y, a pesar de ello, vuelve a presentarse en el último género de conocimiento: la ciencia intuitiva o el amor intelectual a Dios. Nuestra lectura intentará mostrar, a partir del análisis de los géneros de conocimientos, la posibilidad de pensar una “composición” entre deseo y conocimiento en el “amor intelectual” spinoziano. Para considerar esta composición partimos de la ya reconocida ausencia de un dualismo entre cuerpo y alma. Punto de partida que, sin embargo, no explica por sí solo la cuestión que hemos presentado. Como afirma Spinoza: “Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna” (Spinoza, 1677: V, Pr. XXXIX: 308). Dicha composición implica un giro desde la servidumbre hacia la libertad; es decir, la posibilidad de superar el sometimiento del cuerpo y del alma a las fluctuaciones del deseo para alcanzar una libertad que atañe tanto al alma como al cuerpo.

En la segunda parte de la *Ética* Spinoza expone tres géneros de conocimiento: la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva. Para los fines de este trabajo nos limitaremos solo al primero y al tercero.

De estos géneros de conocimiento Spinoza dirá lo siguiente: “El primer género de conocimiento es la única causa de falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente” (Spinoza, 1677: II, Pr.XLI: 126). Para

Spinoza hay dos modos de considerar las cosas desde la perspectiva del primer género, desde la percepción y desde la imaginación, constituido esencialmente por ideas que son inadecuadas y confusas.

En este género los afectos son acompañados por ideas de una causa exterior. El conocimiento que podamos obtener es siempre un conocimiento aparente de las cosas que no nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, porque no tenemos primeramente una idea adecuada de lo que es verdadero y de lo que es falso. Si bien la imaginación es un género de conocimiento imperfecto, es para Spinoza el modo por el cual los hombres establecen una relación afectiva con las cosas y entre ellos, pero de la que desconocen su causa.

Spinoza no entiende las afecciones como vicios, por el contrario, estas son constitutivas del *conatus*: “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (Spinoza, 1677: III, Def. III: 144). Y define al *conatus* como deseo: “el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (Spinoza, 1677: III, Def. de los afectos: 193).

Los dos afectos principales en la *Ética* spinoziana son la alegría y la tristeza, de los que se desprenden todos los demás afectos, como, por ejemplo, el amor y el odio. Dirá Spinoza respecto al amor que “no es sino la alegría acompañada por la idea de una causa exterior”. Ya en la tercera parte de la *Ética*, dedicada a la exposición de la compleja trama afectiva, Spinoza establece el vínculo entre los afectos y el pensamiento: “La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma” (Spinoza, 1677: III, Pr.XI: 154), como así también entre pensamiento e imaginación: “El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (Spinoza, 1677: III, Pr.XII: 155). Deseo y afecto, y por lo tanto, también la imaginación, son nociones necesariamente vinculadas.

En la red de relaciones en las que el hombre se encuentra, si imagina que alguien afecta de alegría a la cosa que ama, entonces será afectado de amor hacia esa persona, si, por el contrario, imagina que afecta de tristeza a esa cosa, será afectado de odio hacia ella. Vemos también este tipo de operación en la proposición XXVII de la tercera parte, dice Spinoza (1677: 165): “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre

la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante”. La alegría o la tristeza que podamos sentir, ya sea porque imaginamos que otros aman lo que amamos o lo odian, siempre serán pasiones de las que no somos causa adecuada, ya que la imaginación se guía por la semejanza. En consecuencia, tales pasiones provocan necesariamente fluctuaciones en el ánimo. Si bien hay un incremento de la potencia al imaginar que otro ama la cosa amada por nosotros, nunca podremos saber con certeza si esa persona ama lo mismo, o incluso, sencillamente, si ama. A pesar de los problemas que trae aparejada la imaginación, el alma siempre se esfuerza por imaginar aquello que aumenta su potencia de obrar, dice Spinoza en la proposición XIII de la parte III: “cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquellas” (Spinoza, 1677: 156). La imaginación es un género de conocimiento que nos revela los afectos de nuestros cuerpos más que la naturaleza de los cuerpos exteriores. Por este motivo, en tanto que las potencias exteriores se escapan a nuestro dominio, nuestra potencia se encuentra en una constante fluctuación que atribuimos equivocadamente a lo que imaginamos son los vicios o virtudes de las cosas externas.

Ya en la parte III de la *Ética* Spinoza supone la idea de sí mismo como causa. En la proposición XXX dice lo siguiente: “Si alguien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado de una alegría, acompañada de la idea de sí mismo como causa, o sea: se considerará a sí mismo con alegría. Si, por el contrario, ha hecho algo que imagina afecta a los demás de tristeza se considerará a sí mismo con tristeza” (Spinoza, 1677: 167). Al definir al sujeto como *conatus*, es decir, como deseo –según la definición que hemos dado–, Spinoza abandona la idea de que el cuerpo es pasivo y el alma activa; los hombres siempre buscan imaginar aquello que incrementa su potencia de obrar y de existir. Por más que en la imaginación se encuentra la causa de la servidumbre, también esta tiende a evitar las fluctuaciones del ánimo; por eso Spinoza dirá que: “el alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar” (Spinoza, 1677: III, Pr. LIV: 185). El problema que se presenta aquí no es la existencia de afectos que aumenten o disminuyan nuestra potencia de obrar –ya hemos dicho que para Spinoza los afectos no son vicios–, sino el de “ser causa adecuada” de aquellos afectos que efectivamente aumentan nuestra potencia de obrar. La alegría y el amor producen en nuestro ánimo una estabilidad más constante que si odiáramos o nos entristeciéramos, pero si no somos causa adecuada, es decir, una causa acompañada por la idea de sí

mismo, siempre estaremos en riesgo de la constante inestabilidad del ánimo, lo que nos lleva a confundir causa por efectos.

Aunque no trataremos el segundo género de conocimiento, basta decir que en el ámbito de la imaginación considerarnos causa de la alegría nos aproxima a este segundo grado del conocimiento.

Para Spinoza el segundo género de conocimiento es definido a partir de nociones comunes, conocimiento por medio de la razón de las leyes naturales: según el tema que venimos desarrollando, implicaría el conocimiento de que la alegría aumenta nuestra potencia de obrar y de existir mientras que la tristeza lo disminuye. Si Spinoza no considera este género como el más elevado, razón por la cual lo denomina a partir de nociones comunes y no universales, es porque el *conatus* o esencia de las cosas es singular, objeto del tercer género de conocimiento.

Así, el tercer género progresa a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia singular de las cosas. De este tercer género nace el mayor contento posible del alma, la felicidad o “beatitud”. En esta última instancia del conocimiento, brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios, diferente del amor atravesado por la fluctuación del ánimo que hemos venido mencionando, y que depende de causas externas. El amor intelectual es una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya. Un amor no en cuanto que nos “imaginamos” a Dios como presente, sino en cuanto que “conocemos” que es eterno. El conocimiento de Dios es el fundamento mismo del tercer género de conocimiento: un saber que permite que nuestros afectos, cuando son pasiones, constituyan una mínima parte de nuestra alma.

El amor a Dios es el amor a todas las cosas, es un amor común a todos los hombres y por todos los hombres, no puede ser destruido por ningún otro afecto, ni por los celos ni por el odio, porque no existe nada que le pueda ser contrario. Por esta razón el amor a Dios es el afecto más constante de todos.

Retomando la primera cita de Spinoza que introdujimos al inicio de este trabajo —aquella que decía: “Este amor a Dios no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor”— podemos comprender que la imaginación es incluida en el tercer género de conocimiento, ya no como un género imperfecto, sino, más bien, como aquello que forma parte del incremento de nuestra potencia de obrar.

El amor a Dios brota del conocimiento de las causas. La libertad es el reconocimiento de que somos causa de nuestras relaciones, por ello, cuanto más clara y distintamente conocemos nuestros afectos, más amamos a Dios. Y la imaginación afirma nuestra potencia de obrar, ya que el alma siempre elige imaginar aquello que la alegra y no aquello que la entristece.

El deseo es la esencia misma del hombre. El esfuerzo de perseverar en el ser, cuando se refiere tanto al alma como al cuerpo se llama “apetito”. El deseo es el apetito acompañado de la conciencia de sí mismo. En la proposición XIV Spinoza dice: “el alma es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo” (Spinoza, 1677: II, Pr.XIV: 106). No oponer deseo a conocimiento es lo que permite la transición desde la servidumbre hacia la libertad, servidumbre de las pasiones despojadas de conocimiento, así como también, servidumbre de la razón despojada de los afectos, ambas formas de la imaginación: una libertad que atañe tanto al alma como al cuerpo.

Si consideramos que los géneros de conocimiento no son una superación de unos por sobre otros, sino, más bien, un camino de transición –*transitio*– que el hombre recorre, comprendemos por qué Spinoza no excluye en el amor intelectual a Dios el modo de la imaginación. La imaginación no es abandonada por la razón ni esta por el amor intelectual; existe en el último género de conocimiento una complementación entre sí. Cuando Spinoza dice que el amor a Dios se incrementa en tanto más hombres imaginamos que están unidos a Él por el mismo vínculo de amor, la imaginación ya no sigue la lógica de la imitación de los afectos. Imaginamos porque conocemos que amar a Dios es lo que aumenta nuestra potencia de obrar y de existir, aquello que nos acerca a la felicidad.

Bibliografía

- DESCARTES, R. (1649), *Las pasiones del alma*, trad. C. Berges, Aguilar, Buenos Aires, 2010.
- SPINOZA, B. (1677), *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 2001.

La interpretación hegeliana del *cogito*

Héctor Ferreiro¹

Borges escribió alguna vez que “cada escritor crea sus precursores”.² Esta apreciación, verosímil en el caso de la literatura, suele ser un hecho fácilmente constatable en el caso de la filosofía: un sinnúmero de filósofos han elaborado sus propias filosofías asumiendo expresamente tesis y filosofemas de los pensadores que los precedieron. Ahora bien, dentro de esta tradición sobresalen algunas figuras que han querido ver en *todas* las filosofías precedentes una prefiguración de la propia. En el mundo antiguo es tal vez Aristóteles el mejor ejemplo de este tipo de pensadores; en la Edad Moderna nadie parece haber cultivado semejante actitud respecto del pasado como Hegel. Precisamente en este contexto debe situarse la lectura general de la filosofía de Descartes –y, dentro de esta, más acotadamente, la de la tesis del *cogito*– que propone Hegel. En efecto, Hegel ve en la tesis del *cogito* la formulación germinal de dos tesis centrales de su propio Sistema, a saber: a) la de la unidad del ser y el pensar, y b) la del carácter absoluto de la subjetividad; es decir, en otros términos, la del carácter omniabarcador de la racionalidad humana.

La unidad del ser y el pensar

Hasta Descartes, la teoría del conocimiento tendió a concebir el acto subjetivo de conocimiento al modo de un receptáculo vacío –como una *tabula rasa* o un papel en blanco– que recibe correlativamente toda determinación de los

¹ Doctor en Filosofía por la Humboldt-Universität de Berlín. Es Investigador Adjunto del CONICET y Profesor Titular de la materia “Problemas específicos de metafísica” en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Sus investigaciones y publicaciones giran en torno a la filosofía del Idealismo Alemán y a la metafísica medieval y moderna.

² Borges, J. L. (1952), *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960, p. 148.

objetos de un mundo diferente. Este punto de vista supone la unidad del ser y el pensar que define al fenómeno del conocimiento como una síntesis, en la que el pensar, él mismo vacío e indeterminado, se llena y determina con el contenido dado que le adviene desde fuera. Este modo de concebir el fenómeno del conocimiento, que subyace al interrogante supuestamente obvio e ineludible “¿De dónde *proviene* el objeto que conocemos?”, es, según Hegel, la postura dominante compartida tanto por la antigua metafísica como por el empirismo y la filosofía crítica de Kant. Apelando a una terminología que no es la de Hegel, sino más bien la de la teoría del conocimiento y la epistemología contemporáneas, puede caracterizarse esta concepción general sobre el conocimiento como “intuicionista”, puesto que según la misma los contenidos de conocimiento, ya sean perceptuales o conceptuales, se le dan a la subjetividad como un bloque que es en mayor o menor medida –según el caso– recibido tal como él mismo se presenta. Este modo de autoconcebirse la subjetividad es lo que en el Sistema hegeliano constituye a esta como *conciencia* (*Bewusstsein*).³ En la exacta medida en que traslada en adelante toda determinación al seno del pensar autoconsciente, la tesis del *cogito, por el contrario*, señala para Hegel el inicio de la explicitación de la unidad del ser con el pensar *en el pensar*. En cuanto reconducción del ser al pensar, el *cogito* marca entonces un hito fundamental en el proceso de autocomprensión de la subjetividad humana.⁴

³ Hegel expone la crítica y disolución de esta concepción del conocimiento y del sujeto cognoscente principalmente en la *Fenomenología del Espíritu* y en la filosofía del espíritu subjetivo de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*.

⁴ Cf. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, XX, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 120 (en adelante, W20): *Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist.* / W20, 130: *Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse. [...] Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so fürs Philosophieren gegeben.* / W20, 136: *Es sind verschiedene Bestimmungen, Denken und Sein, - und nur ihre Verschiedenheit muß aufgezeigt werden; daß sie identisch sind, diesen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es steht einstweilen voran, es ist die interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt; er (Descartes) hat sie zuerst aufgestellt.* Cf. también W20, 123: *René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht.* / W20, 70: *Mit Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit, das abstrakte Denken, erst an.*

Ahora bien, Hegel no interpreta el *cogito* cartesiano como una intuición interna de la autoconciencia *individual*, sino como la autocaptación del *pensar mismo como tal* respecto de *toda* determinación.

El yo tiene aquí el significado de pensar, *no el de la singularidad de la autoconciencia*. La segunda tesis de su filosofía es así la certeza inmediata del pensar. Debemos buscar lo que es cierto; y lo cierto es la certeza, *el saber como tal en su forma pura que se relaciona consigo mismo*. Esto es el pensar.⁵

Y a causa de esta modificación no puedo decir: “camino, luego existo”; pues ciertamente puedo abstraer de tal modificación, no es más el pensar universal. Hay que mirar, pues, *tan sólo a la conciencia pura* contenida en esto concreto. Sólo cuando resalto que en esto soy en cuanto pensante es que yace allí *el puro ser*.⁶

En este sentido, en cuanto se trata del pensar que se capta en su pura referencia a sí mismo con abstracción de toda determinación concreta, el *cogito* se correlaciona con el comienzo del Sistema de la Idea en la Lógica de Hegel.⁷ Precisamente desde la perspectiva de este pensar universal reflexionado sobre sí mismo Hegel interpreta la aparente inferencia contenida en la fórmula *cogito ergo sum*, como la enunciación de la unidad *inmediata* del ser con el pensar.

El pensar es lo primero; la siguiente determinación que se añade, inmediatamente vinculada a ello, es la determinación del ser. Yo pienso, este pensar

⁵ W20, 130 (NB.: Al igual que en los casos siguientes de este trabajo, el resaltado del texto es nuestro, H. F.)

⁶ W20, 134. Cf. también W20, 391-392: *Cartesius fing an: cogito, ergo sum; ich denke, so bin ich. Das Sein des Ich ist nicht totes, sondern konkretes Sein, das höchste Sein, das Denken. Denken ist Tätigkeit; diese als Eins, Fürsichseiendes vorgestellt, ist Ich. Ich ist das abstrakte Wissen, das Wissen überhaupt; im Anfang haben wir nur das Überhaupt. / W20, 132-133: Aber Descartes widerlegt diesen Einwand hier selbst, indem nur das Ich, nicht der sonstige Inhalt festzuhalten ist. Das Sein nur ist identisch mit dem reinen Denken, der Inhalt mag sein, welcher er will; Ich ist gleich Denken.*

⁷ Cf. en este sentido W20, 127-128: *Er (Descartes) hat von vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dies ist ein absoluter Anfang. Und daß nur vom Denken angefangen werden müsse, drückt er so aus, daß man an allem zweifeln müsse. [...] De omnibus dubitandum est, war der erste Satz des Cartesius, - dies Versenken aller Voraussetzungen und Bestimmungen selbst. Es hat jedoch nicht den Sinn des Skeptizismus, der sich kein anderes Ziel setzt als das Zweifeln selbst, daß man stehenbleiben soll bei dieser Unentschiedenheit des Geistes, der darin seine Freiheit hat, sondern es hat vielmehr den Sinn, man müsse jedem Vorurteil entsagen - d. h. allen Voraussetzungen, die ebenso unmittelbar als wahr angenommen - und vom Denken anfangen, um erst vom Denken aus auf etwas Festes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen. [...] Unfest ist alles, insofern ich davon abstrahieren kann, d. i. denken; eben reines Denken ist Abstrahieren von allem.*

contiene inmediatamente mi ser; esto, dice Descartes, es el fundamento absoluto de toda filosofía. La determinación del ser está en mi yo; este vínculo mismo es lo primero. El pensar en cuanto ser y el ser en cuanto pensar, eso es mi certeza, yo. Esto es el famoso *cogito, ergo sum*; pensar y ser están aquí, pues, inseparablemente vinculados.⁸

Al interpretar la relación del “sum” al “cogito” como una implicación inmediata del ser en el pensar, Hegel no pretende hacer una exégesis literal del texto de Descartes,⁹ sino que busca ante todo explicitar el espíritu de la filosofía de Descartes como diferente del de la de Kant. En efecto, con la tesis del *cogito* como formulación de la unidad intrínseca entre ser y pensar, Hegel expresamente contrapone a Descartes con Kant en lo referente a la concepción del ser y su relación con el contenido determinado de conocimiento, y, sobre esta base, en lo referente al problema de la capacidad cognitiva en general de la razón humana.¹⁰

Mediante el juicio de existencia, el entendimiento no añade, según Kant, un predicado real más al concepto de un objeto para determinarlo ulteriormente en su propio plano, sino que lo *pone* como tal en la realidad. En *La*

⁸ W20, 131. Cf. también Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed. cit., X, § 64Z (en adelante, Enz3) y Enz3 § 76.

⁹ Cf. en este sentido W20, 128: *Wir müssen nicht den Gang des Descartes für konsequent der Methode nach bewiesen halten; es ist tiefer, innerer Fortgang, naiv erscheinend. Der Geist seiner Philosophie ist Wissen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seins.*

¹⁰ Cf. W20, 131: *Das Denken als Sein und das Sein als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich. Dies ist das berühmte Cogito, ergo sum; Denken und Sein ist so darin unzertrennlich verbunden. Diesen Satz sieht man einerseits an als einen Schluß: aus dem Denken werde das Sein geschlossen. Und besonders hat Kant gegen diesen Zusammenhang eingewandt: im Denken sei nicht das Sein enthalten, es sei verschieden vom Denken. Dies ist wichtig, aber sie sind unzertrennlich, d. h. sie machen eine Identität aus; was unzertrennlich ist, ist dennoch verschieden: aber die Identität wird durch diese Verschiedenheit nicht gefährdet, sie sind Einheit.* | W20, 360: *Der ontologische Beweis geht vom absoluten Begriffe aus, schließt aus dem Begriff auf das Sein; es wird Übergang zum Sein gemacht: so bei Anselm, Descartes, Spinoza; alle nehmen Einheit des Seins und Denkens an. Kant sagt aber: diesem Ideal der Vernunft kann ebensowenig Realität verschafft werden; es gibt keinen Übergang von dem Begriff in das Sein, aus dem Begriff kann das Sein nicht abgeleitet werden. [...] D. h. gerade jene Synthese des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht.* | W20, 362: *Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das ist Gott) und spricht von keinen hundert Talern; sie sind nicht eine Existenz, die Begriff an ihr selbst ist. Eben absolut hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit.* Cf. en esta línea también Enz § 415A: *Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält.*

Dialéctica Trascendental, Kant sostiene que lo real y lo posible deben poseer exactamente el *mismo* contenido.¹¹ El argumento con el que Kant pretende fundamentar esta identificación es que si el concepto mental de un objeto y el objeto real difirieran en algo, el objeto real no sería entonces lo mismo que el contenido del concepto mental, y por tanto, no podría luego decirse que es precisamente el contenido de dicho concepto lo que existe en la realidad.¹² El corolario inmediato de la identidad del contenido que se representa el sujeto en su interior y el objeto que existe en la realidad es la concepción de la existencia misma como *extrínseca* al concepto de la cosa.¹³ Kant critica la inclusión del ser en la representación mental de un objeto y, *desde* la exclusión de la existencia respecto de la representación de un objeto determinado particular –exclusión con la que de hecho Hegel concuerda, pero que atribuye a la forma específica de la *representación (Vorstellung)*–¹⁴ concluye la exclusión del ser en general del ámbito del pensar; es decir, en otros términos, concluye la exclusión de la realidad misma del ámbito general de lo cognoscible por la razón humana.

Para Descartes, por el contrario, el pensar mismo incluye al ser. La tesis del *cogito* es a ojos de Hegel justamente la formulación básica de tal inclusión. El *cogito* no establece la unidad de la representación interior del yo individual que piensa con su propia existencia, sino la del pensar en cuanto actividad cognitiva, sin más, con lo real como tal. Con el *cogito*, Descartes sienta el fundamento primero de una concepción radicalmente *antiempírista* del conocimiento y, sobre esta base, de una concepción *coherentista* de la verdad. Para decirlo en términos más claros y sencillos: según la nueva concepción que propone Descartes con el *cogito*, la verdad de un conocimiento, es decir, el que la representación subjetiva de un objeto pueda juzgarse como representación de algo real, no descansa en una intuición empírica, sino en la integración de esa representación *en una concepción totalizante del objeto*; solo esta integración permite distinguir el objeto representado en un sueño o una alucinación de un objeto real: es desde una teoría general de la realidad como, por ejemplo, el río en el que navega el barco en el que viajamos no puede convertirse súbitamente en el dormitorio y la cama

¹¹ KrV, A 599/B 627.

¹² KrV, A 600/B 628.

¹³ KrV, A 225/B 273.

¹⁴ Cf. W20, 362: *Allerdings, die Vorstellung tut's nicht, wenn ich hartnäckig darin steckenbleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Sein denke oder begreife*; dann gehen sie über. Cf. también W20, 131; W20, 157 y Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, ed. cit., XVII (en adelante: W17), p. 534.

en donde despertamos; es semejante incongruencia o incoherencia respecto de una determinada concepción general de la objetividad lo que lleva al pensar a retirarle, en forma retroactiva, existencia real al contenido de algunas de sus representaciones, y a no atribuírsela desde el primer momento al contenido de otras. Lo que la mente humana considera como lo que verdaderamente sucede en el mundo no es, lo que supuestamente se le impone desde el mundo a su actividad formal de conocimiento. La verdad como identidad de la mente y el mundo, esto es, desde otra perspectiva, lo que la mente humana denomina en cada caso “realidad” o “mundo”, no es más que un momento interno de la propia actividad de teorización de la mente sobre sus objetos: es siempre en el marco de su teoría sobre la objetividad como la mente juzga que tal o cual acontecimiento está realmente sucediendo o no puede estar sucediendo;¹⁵ es precisamente esta subordinación del momento general del ser respecto de la actividad de pensar y su legalidad interna la que implica la inclusión y unidad fundamental del ser con esta actividad, inclusión y unidad que, según Hegel, el *cogito* formula por primera vez en forma explícita.

Desde el momento que vacía esta vez el polo del ser de toda determinación y traslada la esfera general de lo determinado al pensar, a primera vista el *cogito* parecería simplemente invertir el orden anterior de la metafísica clásica y del empirismo, para el cual el pensar solo refleja en sí mismo las determinaciones opacas de lo que es. Sin embargo, la nueva unidad entre el ser y el pensar *en el pensar* pierde precisamente por ello el carácter inerte, dado e inmediato, que

¹⁵ Cf. en este sentido W20, 120: *Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äußerlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt; und dies Prinzip fängt mit Descartes an. Es ist das Denken frei für sich, was gelten soll, was anerkannt werden soll; dies kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. Dies hat zugleich den Sinn, daß dies Denken allgemeines Geschäft, Prinzip für die Welt und die Individuen ist: das, was gelten, was festgesetzt sein soll in der Welt, muß der Mensch durch seine Gedanken einsehen; was für etwas Festes gelten soll, muß sich bewähren durch das Denken. | W20, 144: In der weiteren Ausführung liegt bei Cartesius das zugrunde, was überhaupt gedacht, und nur insofern es ein Gedachtes, Allgemeines ist, Wahrheit habe. Véase también W17, 534: *Die Philosophie denkt, was sonst nur für die Vorstellung und für die Anschauung ist. Der vorstellende Mensch ist als Mensch auch denkend, und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden; nur das Denkende kann Religion haben, und Denken ist auch Vorstellen; jenes ist aber allein die freie Form der Wahrheit. Der Verstand ist auch denkend; er bleibt aber bei der Identität stehen: der Begriff ist Begriff und das Sein ist Sein. Solche Einseitigkeiten bleiben ihm fest; in der Wahrheit dagegen gelten diese Endlichkeiten nicht mehr als identisch für sich, daß sie sind, sondern sie sind nur Momente einer Totalität.* Ver, por último, W20, 122-123; W20, 134 y W17, 532.*

tenía la unidad anterior *en el ser*, puesto que reduce el ser a una variable interna de la *actividad* de autodeterminación del pensar.

En la filosofía de Descartes, la instancia de efectiva integración del ser en el pensar, de efectiva atribución de la existencia real al concepto constituido de un objeto es en la práctica la *veracidad* divina. En efecto, para Descartes es en rigor la imposibilidad de que Dios nos engañe lo que *legítima* la verdad de las proposiciones evidentes y, ulteriormente, de las intuiciones empíricas. Hegel ve así en la veracidad divina y, más en general, en la categoría misma de Dios la fundamentación última por parte de Descartes de la unidad del ser y el pensar.¹⁶ Si bien en la filosofía de Descartes el ser se le añade a los contenidos de la actividad de pensar *a posteriori* por intermedio de la instancia de la veracidad divina que justifica en forma aparentemente todavía extrínseca su verdad, esta instancia de legitimación es, sin embargo, el resultado de una *argumentación* del

¹⁶ Cf. W20, 137: *Das Bewußtsein hierüber drückt sich bei Descartes so aus, daß, solange Gottes Dasein nicht bewiesen und eingesehen ist, die Möglichkeit bleibt, daß wir uns täuschen, weil man nicht wissen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben. Die Form ist etwas schief, drückt nur überhaupt den Gegensatz aus, den das Selbstbewußtsein gegen das Bewußtsein von anderem hat, von Gegenständlichem; und es ist um die Einheit von beiden zu tun, - ob das, was im Denken ist, auch die Gegenständlichkeit habe. Diese Einheit liegt nun in Gott oder ist Gott selbst. / W20, 156-157: Descartes hat das Spirituelle, Intellektuelle festgesetzt. In seinem cogito bin ich mir selbst zunächst nur gewiß, ich kann abstrahieren von allem; darauf gründet er das Bestehen des Geistes für sich. Nun ist das Mittelding, die Verbindung anzugeben von dem Abstrakten und dem Äußerlichen, dem Einzelnen. Dies bestimmt nun Cartesius danach, daß er zwischen beiden setzt das, was den Grund ihrer Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung. [...] Das Bedürfnis, ein Vermittelndes zu haben, ist da; Gott wird nun gesetzt als solches. Denn oben (S. 142 f.) sahen wir, Cartesius sagt von Gott, er ist eben die Wahrheit der Vorstellung. Insofern ich richtig, konsequent denke, so entspricht dem etwas Reales; der Zusammenhang davon ist Gott. Gott ist die vollkommene Identität beider Gegensätze. / W20, 143: Gott schreiben wir Wahrhaftigkeit zu. Daraus folgert er (Descartes) also das Band zwischen dem Erkennen und der Wahrhaftigkeit, Objektivität dessen, was wir erkennen. Das Erkennen hat Gegenstände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; diesen Zusammenhang heißen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist gerade dieses, die Einheit des Gedachten und des Seienden. / W20, 144: Diese Einheit Gottes selbst, seiner Idee mit seinem Dasein, ist allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieser haben wir ebenso den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenso gewiß ist, als die Wahrheit unserer selbst. [...] Hiermit ist Gottes Wahrhaftigkeit zum absoluten Band zwischen dem absoluten Erkennen und der Wirklichkeit dessen, was so erkannt wird, gesetzt. / W20, 145: Hier ist nun unser Erkennen vorgestellt und auf der andern Seite die Wirklichkeit; als das Vermittelnde wird die Wahrhaftigkeit Gottes gesetzt. Diese Wahrhaftigkeit oder die Wahrheit Gottes ist, daß seine Idee unmittelbar die Wirklichkeit in sich enthält; Begriff und seine Realität nennen wir Wahrheit. [...] Das Negative des Seins für das Selbstbewußtsein schwebt ebenso vor; und dies Negative, vereinigt mit dem positiven Ich, ist als an sich vereinigt in einem Dritten, in Gott gesetzt. In ihm ist Denken und Sein dasselbe. Cf. también W20, 142; W20, 148 y W17, 212.*

pensar. Dios, su veracidad y las resultantes verdades que ambos fundamentan son, en rigor, argumentos propios de la razón humana; por este motivo, Hegel puede ver en el *cogito* la primera formulación explícita de la unidad del ser y el pensar como una unidad del pensar *consigo mismo*.

La fórmula del *cogito* significa, pues, en contraposición a la concepción de Kant, que el pensar se encuentra siempre en el seno de su propia inmanencia, y que es en esa inmanencia donde conoce la realidad. Desde esta premisa, Hegel deriva del principio enunciado en el *cogito* un corolario ulterior, a saber: que en la medida en que el ser le está incluido y nada le adviene desde fuera, el pensar es la única verdadera *sustancia* y, por ello mismo, la razón humana es, en rigor, ilimitada e infinita.¹⁷

El carácter absoluto de la subjetividad humana

En cuanto se trata primariamente de un pensamiento, de una mera *cogitatio*, para Descartes toda determinación o contenido reside como tal en el elemento inmanente del pensar del sujeto; el ser de dicha determinación o contenido, esto es, el que efectivamente se trate de una cosa real (*res*) del mundo externo, le es en principio extrínseca. Sin embargo, desde el momento que, según se adelantó, es propiamente un argumento del pensar mismo y no un *dato* de una sensación lo que en cada caso legitima como real el contenido de los pensamientos del sujeto, el *cogito* implica la tesis del carácter absoluto de la razón humana.

En la base de la concepción precartesiana del conocimiento empírico como una actividad receptiva determinada por el objeto subyace la tesis del carácter sustancial de las cosas del mundo real y del sujeto que las conoce. Habiendo dos sustancias en general, el mundo que es conocido y el sujeto cognoscente, una —el mundo— *actúa* sobre la otra —el sujeto— al modo de una *causa*, y lo producido

¹⁷ Cf. en este sentido Enz § 439: *Das Selbstbewußtsein, so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebenso sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigentümlichen Bestimmtheit, zur immanenten Form den für sich selbst existierenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. - Diese wissende Wahrheit ist der Geist. Cf. también Enz § 564: Denn indem das Wissen, das Prinzip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das Selbstbestimmende ist, ist es schlechthin Manifestieren; der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert. Cf. asimismo W17, 212.*

en esta, es decir, el *efecto* de esa causa, es precisamente el *contenido* específico –la *determinidad* (*Bestimmtheit*)– del conocimiento sensible o empírico. La tesis del *cogito* contiene justamente el principio *contrario* a esta concepción; esto es, el principio de la unidad radical e intrínseca del ser con el pensar. Según este principio, a la actividad cognitiva no se le opone un contenido diferente, sino que la actividad de saber y lo que es sabido son *idénticos*. La actividad de saber no se enfrenta a un contenido diferente que la llena y determina desde fuera, sino que en lo a primera vista otro de sí se relaciona, en rigor, consigo misma. En esta medida, lo otro del saber, aquello que es sabido, tiene solo la *apariencia* de la alteridad. El saber no es enturbiado, por así decirlo, por lo sabido, sino que permanece traslúcido en lo concreto y determinado que sabe, dado que lo que es sabido lo es en la exacta medida en que es una modificación propia del saber mismo. En cuanto totalidad que no es ni solamente subjetiva ni solamente objetiva, la razón humana debe ser reconocida, entonces, como la única verdadera sustancia. En el seno de esta actividad omniabarcadora no hay lugar alguno para una causalidad extrínseca; justamente por ello, tampoco lo hay para concebir al conocimiento como causado por el objeto: si el saber es la sustancia, toda diferencia no puede ser más que una diferencia interna del propio saber, es decir, no puede ser sino el resultado de su autodiferenciación, autoposición y autorealización.¹⁸

En este marco preciso, Hegel vincula de forma intrínseca el *cogito* con el *argumento ontológico* que Descartes también defiende en sus obras. Según Hegel, la inferencia existencial del argumento ontológico es formalmente la *misma* que la del *cogito*, a saber: el ser derivando del pensar, el pensamiento subjetivo poniendo desde sí la realidad.

Vemos luego que esta idea es un presupuesto. Encontramos esta idea en nosotros, diríamos ahora; el que esto sea, tal es la idea suprema. Está así, pues, presupuesta; y si nos preguntamos si esta idea existe, tiene que ser precisamente la idea de que con ello se pone también la existencia. En efecto, si se dice que es sólo una representación, ello contradice el contenido de la

¹⁸ Cf. en este sentido W20, 362: *Denken, Begriff ist notwendig dies, daß er nicht subjektiv bleibt, sondern dies Subjektive baß aufhebt und sich als objektiv zeigt. Wenn die Existenz nicht begriffen wird, so ist das das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, - so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht; oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur verschwindendes Moment. [...] Die Bestimmung, an der Kant festhält, ist die, daß aus dem Begriff nicht das Sein herausgeklaut werden kann. Hiervon ist die Folge, daß die Vernunft es ist, die Gedanken des Unendlichen, Unbestimmten zu haben, aber daß von ihrer Idee getrennt ist die Bestimmung überhaupt und näher die Bestimmung, die Sein heißt.*

representación. Pero no puede satisfacer aquí el que la representación sea introducida de este modo: tenemos esta representación, —que ella aparece así como algo presupuesto. Acerca de este contenido no se muestra luego en él mismo que él se determine a esta unidad del pensar y el ser. *Aquí, pues, no es dada en la forma de Dios otra representación más que la contenida en el Cogito ergo sum*— ser y pensar inseparablemente vinculados.¹⁹

Kant pretendió invalidar el argumento ontológico desde una particular concepción de la noción de existencia como una magnitud extrínseca al contenido determinado de los objetos de conocimiento. Sobre esta base, concibió a la actividad cognitiva como específicamente diferente a la realidad que queda justamente por lo mismo fuera de ella. La crítica de Kant al argumento ontológico resulta ser así un mero aspecto de la crítica a la tesis general de la unidad del pensar y el ser, del conocimiento y la realidad, de la mente y el mundo. Al remitir la estructura del argumento ontológico a la del *cogito*, Hegel quiere poner en evidencia la correlación intrínseca de ambas tesis; esto es, la del *cogito* como unidad del ser y el pensar, y la del argumento ontológico como explicitación del carácter absoluto y divino de la racionalidad humana. En efecto, en cuanto actividad cognitiva que conoce en su propio seno todo lo real, precisamente porque la realidad de lo real —su existencia— no es específicamente diferente de lo determinado real mismo —el objeto en cada caso conocido—, la razón humana revela como su característica fundamental lo que antes era una prerrogativa del Dios Creador: sus contenidos no son pensamientos unilateralmente subjetivos o meramente ideales, sino que se ponen activamente como el mundo mismo.

¹⁹ W20, 140-141. Cf. también W17, 212: *Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung von Vollkommenheit in der Tat auch den Sinn, daß sie sei die Einheit des Begriffs und der Realität. Auch bei Descartes und Spinoza ist Gott das Erste, die absolute Einheit des Denkens und des Seins, cogito, ergo sum, die absolute Substanz, ebenso auch bei Leibniz.* Ver asimismo Enz3 § 76: *In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben so genannte unbefangene Metaphysik, das Prinzip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergibt sich aus der Vergleichung, daß dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neueren Zeit als Cartesische Philosophie genommen hat, zurückgekehrt ist. In beiden ist behauptet: 1. Die einfache Untrennbarkeit des Denkens und Seins des Denkenden, - cogito ergo sum ist ganz dasselbe, [wie] daß mir im Bewußtsein das Sein, Realität, Existenz des Ich unmittelbar offenbart sei (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich Principia philosophiae I, 9, daß er unter Denken das Bewußtsein überhaupt als solches verstehe) und daß jene Untrennbarkeit die schlechthin erste (nicht vermittelte, bewiesene) und gewisseste Erkenntnis sei; 2. ebenso die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von Gott und seiner Existenz, so daß diese in der Vorstellung Gottes selbst enthalten ist, jene Vorstellung schlechthin nicht ohne die Bestimmung der Existenz, diese somit eine notwendige und ewige ist.*

Pero el concepto no sólo virtualmente contiene en sí mismo al ser, no sólo nosotros podemos ver esto, sino que él mismo es para sí el ser; él mismo supera su subjetividad y se objetiva. El ser humano realiza sus metas, es decir, lo que es primero sólo algo ideal; a esto le es quitada su unilateralidad y es convertido con ello en algo que es; el concepto es eternamente esta actividad de poner al ser idéntico consigo mismo. En el intuir, el sentir, etc. tenemos objetos exteriores ante nosotros; pero los recibimos en nosotros y así los objetos son en nosotros ideales. El concepto es así esta actividad de superar su diferencia. Cuando se logra ver la naturaleza del concepto, la identidad con el ser no es más presuposición, sino resultado. El camino es que el concepto se objective, se convierta en realidad, así él es la verdad, la unidad del sujeto y el objeto. Dios es un ser inmortalmente viviente, dice Platón, cuyo cuerpo y alma están puestas en unidad. Aquéllos que separan ambas partes persisten en lo finito y en lo que no es verdadero.²⁰

La lectura que Hegel hace del *cogito* cartesiano se ubica desde el primer momento más allá de la cuestión particular de la exactitud exegética. Hegel no pretende erigirse en este caso —ni, por lo demás, en ninguno de los casos en los que interpreta a los filósofos que lo precedieron— en un *historiador* de la filosofía. Su *Historia de la Filosofía* se entiende a sí misma en todo momento como una *filosofía* de la Historia de la Filosofía. En la línea del *dictum* de Dilthey de que “el objetivo final del proceso de interpretación es entender al autor mejor

²⁰ W17, 532-533. Cf. en esta misma línea W17, 533-534: *Der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, ist der christliche. - Wir haben hier den Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit; dieser Begriff ist identisch mit dem Sein. Sein ist die allerärmste Abstraktion; der Begriff ist nicht so arm, daß er diese Bestimmung nicht in sich hätte. Das Sein haben wir nicht in der Armut der Abstraktion, in der schlechten Unmittelbarkeit zu betrachten, sondern das Sein als das Sein Gottes, als das ganz konkrete Sein, unterschieden von Gott. Das Bewußtsein des endlichen Geistes ist das konkrete Sein, das Material der Realisierung des Begriffs Gottes. Hier ist nicht von einem Hinzukommen des Seins zu dem Begriffe die Rede oder bloß von einer Einheit des Begriffs und des Seins - dergleichen sind schiefe Ausdrücke; die Einheit ist vielmehr als absoluter Prozeß, als die Lebendigkeit Gottes so zu fassen, daß auch beide Seiten in ihr unterschieden sind, daß sie aber die absolute Tätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die konkrete Vorstellung Gottes als des Geistes. Der Begriff des Geistes ist der an und für sich seiende Begriff, das Wissen; dieser unendliche Begriff ist die negative Beziehung auf sich. Dieses gesetzt, so ist er das Urteilen, das Sichunterscheiden; das Unterschiedene, das zunächst wohl als Äußerliches, Geistloses, Außergöttliches erscheint, ist aber identisch mit dem Begriff. Die Entwicklung dieser Idee ist die absolute Wahrheit. In der christlichen Religion wird es gewußt, daß Gott sich offenbart hat, und Gott ist gerade dieses, sich zu offenbaren; offenbaren ist sich unterscheiden; das Offenbarte ist eben dieses, daß Gott der offenbare ist.*

que lo que él se entendió a sí mismo”,²¹ la lectura hegeliana del *cogito* se nos ofrece como una posibilidad hermenéutica de asombrosa originalidad, desde donde integrar el pensamiento de Descartes en el marco general de la Filosofía entendida como la actividad de autocomprensión de la racionalidad humana.

Bibliografía

BORGES, J. L. (1952), *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960.

DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, V, Teubner, Stuttgart/Göttingen, 1914-1990.

HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, XX, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970. (citada como: W20)

(1830), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. cit., (citada como: Enz)

Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, ed. cit., XVII (citada como: W17)

KANT, I., (1781-1787), *Kritik der Reinen Vernunft*.

²¹ Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, V, Teubner, Stuttgart/Göttingen, 1914-1990, p. 331: *Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist, den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat.*

La contribución del principio *verum-factum* ocasionalista a la teoría de la historia de Giambattista Vico

Silvina Paula Isla¹

En su *Autobiografía* (1725: 46), Vico admite cuatro influencias que forjan su nueva perspectiva de la historia y son el “preludio de aquel proyecto suyo sobre el que había después de construir una historia ideal eterna”.² Figura primero Platón que “contempla al hombre tal y como debe ser” mientras que Tácito, que figura segundo, lo contempla “tal como es”. Le sigue Bacon, de quien toma su método, y con quien coincide en la crítica epistemológica, así como en la revalorización de las letras. Por último, para realizar la idea “grande y nueva [...] de unir en un principio todo el saber humano y divino”³ considera a Grocio por abarcar y enmendar “todo el saber humano y divino que existía en su tiempo” (Vico, 1725: 67).⁴

Sin embargo, estas no son las únicas influencias. En su obra *Sabiduría*, Vico reconoce el aporte del ocasionalismo, que se ve luego reflejado en su obra cumbre, *Ciencia nueva*. En ella presenta un análisis pormenorizado de la historia comparada de las civilizaciones tomando ciertos parámetros, que son las constantes universales de la historia de las naciones. Para entender el peso que el ocasionalismo tiene en su “filosofía de la historia” se ubicará el pensamiento de Vico bajo la influencia de San Agustín, con su teoría de las *verdades*

¹ Profesora en Filosofía por la Universidad “Santo Tomás de Aquino” (G.C.B.A). Actualmente se desempeña como ayudante en *Ingeniería y Sociedad* en la carrera de Ingeniería Electrónica de la UTN.

² Vico, Giambattista, *Autobiografía*, Parte I (1725), trad. Felipe González Vicen, Colección Austral, Espasa-Calpe, Argentina, 1948, p. 46.

³ *ibíd.*, p. 55.

⁴ *ibíd.*, p. 67.

eternas. Coincide también con él, aunque con un planteo diferente, en la noción y actuación de la providencia en la historia humana, que será en Vico el eje conductor de la historia ideal eterna. De San Agustín abreva Malebranche, seguidor del racionalismo cartesiano. Con René Descartes Vico mantiene una confrontación abierta debida al perjuicio que el método geométrico ha acarreado en la educación y en el progreso del conocimiento. Aún así, Vico imita su actitud crítica y retoma parte de sus ideas y de su método con un objetivo distinto, con otro contenido. El ocasionalismo de Malebranche le abre la puerta al *verum-factum*, clave del pensamiento viquiano.

Vico es un hombre de extensas lecturas y de gran profundidad e ingenio. Posee un genio capaz de tomar de cada uno su mejor aporte para la elaboración de su proyecto:

Un derecho ideal eterno que realizase en una ciudad universal la idea o designio de la providencia, idea sobre la cual se fundasen después todas las repúblicas de todos los tiempos y de todas las naciones.⁵

Sobre la intervención de la providencia en la historia pagana y el modo en que ella actúa es que analizaremos los aportes del ocasionalismo de Nicolas Malebranche.

La convertibilidad del verum-factum: el ocasionalismo malebranchiano

Se entiende por *ocasionalismo* al conjunto de teorías que han tratado de dar solución al conflicto entre libre albedrío, predestinación y providencia. Ferrater Mora diferencia un sentido amplio y uno estricto del uso del término. En sentido estricto refiere a aquellos filósofos que, influidos por el dualismo cartesiano, propusieron soluciones a la relación entre la sustancia pensante (*res cogitans*) y la sustancia extensa (*res extensa*).

La corriente que más interesa para entender la propuesta viquiana es el ocasionalismo en sentido amplio. Se refiere a aquellos filósofos antiguos, medievales o modernos que trataron de hallar una respuesta a la coexistencia del actuar libre del hombre y la existencia de una providencia divina o un hado

⁵ *ibíd.*, p. 25.

determinante de nuestros comportamientos. Implícita en esta cuestión está también la relación alma-cuerpo tratada, entre otros, por Malebranche.⁶

La principal tesis de este ocasionalismo —en sentido amplio— reside en que la libertad humana consiente la intervención divina, es decir, Dios es el que esencialmente actúa, y el hombre se limita a cooperar o no en la operación de Dios.⁷ Por eso, Franck, citando a Del Noce, reduce el ocasionalismo a dos tesis: por un lado en el mundo empírico no hay realmente causas sino simple sucesión de hechos; por otro, Dios es la única verdadera causa.⁸ Por lo tanto, las relaciones que existen en el mundo físico se realizan por una sucesión de eventos que se producen en función de un conjunto de leyes generales que manifiestan la eficiencia divina.⁹

En su *Autobiografía* Vico se muestra disgustado con el cambio de ambiente literario en Nápoles, en que los más notables literatos se avocan a la lectura de Descartes y a cultivar su metafísica. Aquí realiza las dos críticas más importantes de las que luego sacará nuevas conclusiones, en especial en el “Libro Metafísico” de *Sabiduría Primitiva*. Por un lado, critica a Descartes que “desaprueba los estudios lingüísticos, los de los oradores, los historiadores y los poetas”, en reemplazo de lo cual Descartes propone “su metafísica, física y matemática”. Por otro lado, le parecen “abstrusas en grado sumo las ‘Meditaciones’ de Descartes, que requerían que se retirara la mente de los sentidos y se encerrara en

⁶ Como el aspecto antropológico no es el motivo de esta investigación solo diré que divide al hombre en dos sustancias absolutamente incomunicadas entre sí y con cualquier otra (corporal o espiritual). Malebranche reconoce ignorar por qué Dios unió cuerpo y espíritu, pero admite que se producen cambios cerebrales de los que se siguen modificaciones en el alma, o sea, “se suceden pero no causan”. Y ocurre así por “las leyes siempre eficaces de la unión entre estas dos sustancias, esto es, para decirlo con más claridad, como consecuencia de las voluntades constantes y siempre eficaces del Autor de nuestro ser”, Reale, Giovanni y Darío Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo II, p. 347, citando sin indicación de página, las “Conversaciones sobre metafísica” (1688) de Malebranche.

⁷ Cf. lo dicho hasta aquí acerca del *ocasionalismo* con Ferrater Mora, José (1999), *Diccionario de Filosofía*, Tomo III (K-P); Ariel, Barcelona, pp. 2612-2614.

⁸ Franck, Juan Francisco (1999), *La Causalidad Humana en la Filosofía de la Historia de Giambattista Vico*, Sapientia, Facultad de Filosofía y Letras, UCA, pp. 117-138, vol. LIV, y Fascículo 205, Buenos Aires, p. 118.

⁹ Sébastien, Charles, *Ocasionalismo y Modernidad. Berkeley, lector crítico de Malebranche*, 28. El original francés de este artículo está aún inédito y fue preparado para el congreso anual de la Asociación Canadiense de Filosofía (Québec, mayo de 2001). La traducción al español ha sido hecha por Andrés Lema Hincapié, Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (Cali, Colombia) y actualmente Visiting Fellow en Cornell University. Disponible en <http://praxis.univalle.edu.co/images/13/ocasionalismo.pdf>.

la meditación”.¹⁰ Esta es la base de la que Vico parte y en la que Malebranche ejerce una notable influencia, aun cuando el crítico francés ocasionalista también relegara las ciencias humanas al campo de lo incierto.¹¹

El ocasionalismo en la física y metafísica viquianas

La primera influencia de Malebranche sobre Vico es la autorización para dudar del cartesianismo. Dentro del racionalismo que inaugura René Descartes surgieron críticas internas y posiciones encontradas. Malebranche pone en tela de juicio algunas reglas sobre el movimiento de los cuerpos. Esto dio carta franca a Vico para cuestionar otros principios y “supuestas verdades probadas” por el método cartesiano.

En el capítulo IV de *Sabiduría Primitiva*, Vico analiza la relación entre la física y la metafísica. Allí afirma, no solo que “la metafísica es la fuente de toda verdad, que de ella fluye a todas las demás ciencias”, sino que también trata de *las potencias eternas*. Por eso concibe que en la física se den los actos y en la metafísica las potencias, atribuyendo a la segunda el conato, potencia del movimiento, como también la potencia de la extensión:

Por consiguiente, así como el conato es potencia del movimiento y en Dios, autor del conato, es reposo, de la misma manera la primera materia es la potencia de la extensión, la cual, en Dios, creador de la materia, es mente purísima (1710: 56).

Con esta afirmación se confirma que, para Vico, Dios es la causa de los sucesos del mundo físico, porque:

Él solo es la verdadera Inteligencia porque Él sólo conoce todo [...] conteniendo dentro de sí los elementos de todas las cosas y, conteniéndolas, dispone sus modos o sea sus normas desde el infinito y, disponiéndolas, las conoce y, en esta cognición, las hace (1719: 81).¹²

¹⁰ Vico, Giambattista, *Autobiografía*, op.cit., p. 45.

¹¹ Costa, Gustavo, “Malebranche y Vico”, en *Cuadernos sobre Vico*, pp.75-89, 9/10/98, trad. José M. Sevilla, España. En la página 78 Costa refiere que Vico en el primer libro de *Il Diritto* alaba a Malebranche por haber sostenido el origen divino de las ideas, mientras que en el segundo lo critica por difundir el desprecio a la filología. <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/n9y10/costa.pdf>

¹² Vico, Juan Bautista (1710), *Sabiduría Primitiva de los Italianos desentrañada de los orígenes de la lengua*, Advertencia preliminar y notas por Jacinto Zuccaro, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Buenos Aires, 1939, I, VI: 81.

Esto lo ratifica afirmando la apariencia del movimiento de los cuerpos, que a nosotros *nos parece verlo*, mientras que esas aparentes causas y comunicaciones de movimiento nos *ratifican la idea de Dios*, que es el verdadero autor del movimiento. No hay otra causa eficiente que Dios. Al respecto, Derisi sostiene que la filosofía racionalista, exageradamente espiritualista, a la que Vico adscribe, es un agustinismo interpretado por el ocasionalismo que afirma que “no somos nosotros quienes elaboramos nuestras ideas y verdaderamente entendemos, sino más bien Dios mismo quien hace nuestra intelección y entiende en nosotros” (1948: 424).¹³ Del mismo modo, tanto Malebranche como Geulincx –también ocasionalista–, sostienen:

‘Es imposible que sea haga algo si se ignora cómo ese algo es hecho (*impossibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat*)’. De este principio se deducen cuatro consecuencias fundamentales que se encadenan entre sí: (1) el mundo exterior, al no tener la más mínima conciencia de los efectos que produce, no podría ser la verdadera causa de esos efectos; (2) hay entonces una causa exterior al mundo que nos hace sensibles los objetos exteriores; (3) esta causa sabe cómo las cosas nos afectan, pues ella las ha creado según su propia voluntad; (4) por ser Dios la única causa verdadera, a Él le están sometidas las relaciones entre alma y cuerpo. De este modo, la acción del alma sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma depende de la armonía que Dios ha establecido entre estas dos sustancias. Esto hace que a la voluntad del alma responda un movimiento del cuerpo y a las percepciones del cuerpo responda una idea del entendimiento.¹⁴

Si Dios es el único que sabe lo que hace, porque al ser autor de la naturaleza conoce los elementos que la componen, luego es el único que puede darle al mundo físico su sentido y su actuar, además de tener el conocimiento exclusivo porque Él contiene en su mente divina los géneros de todas las cosas. Vico pone en la metafísica el conocimiento de las causas y limita a la física al estudio de los movimientos, pero esta ciencia jamás podrá conocer las causas porque la naturaleza es patrimonio divino y el hombre no puede acceder al conocimiento de las formas que la generan –y, por lo tanto, tampoco a sus leyes–.

¹³ Derisi, Octavio Nicolás (1948), “Ubicación Espiritual y Concepción metafísico-gnoseológica de Giambattista Vico”, separada de la *Revista de la UBA* n° 6, 4ta época, abril-junio, pp. 391-460, Buenos Aires.

¹⁴ Van de Hseghen, Víctor (1886), *Geulincx: Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gand: A, Hoste, pp. 52-53, en: Sébastien, Charles, *op.cit.*, p. 40. De esta misma fuente procede el análisis de las consecuencias.

En *Sabiduría Primitiva* sostiene que “los seres finitos y creados son composiciones del Ser Infinito”, por lo que Él es el único ser verdadero y lo demás seres son solo sus atributos.¹⁵ Esta afirmación lindante con el panteísmo spinoziano dará lugar a interpretaciones inmanentistas que solo pueden salvarse sosteniendo a Dios como principio trascendente a sus creaturas. La metafísica viquiana en su intención de salvar la grandeza de divina rebaja a la naturaleza para ensalzar a Dios. Por eso surgen algunas preguntas: ¿Sucederá lo mismo con el mundo humano? ¿Equipara Vico la creación de la naturaleza física con la del hombre? ¿Podrá aceptar la existencia de una libertad humana que sea causa de sus propios actos mientras afirma que la voluntad de Dios es incontrastable?

El verum-factum ocasionalista

En *Sabiduría Primitiva* solamente considera obra del hombre a la geometría y la aritmética.¹⁶ Puesto que el hombre contiene sus formas o géneros, porque son producto de su propia elaboración, puede alcanzar las verdades matemáticas. En el libro II del Capítulo I asevera:

Como la ciencia humana ha nacido de un defecto de nuestra mente —a saber su extraordinaria limitación por la cual está fuera de todas las cosas, no contiene las cosas que quiere conocer y, por no contenerlas, no crea las verdades que estudia— las ciencias más exactas son las que borran su vicio de origen y por la creación llegan a asemejarse a la ciencia divina, pues en ella lo verdadero y lo hecho se convierten.¹⁷

Antes de la publicación de la *Ciencia Nueva*, estas creaciones son exclusivamente el punto (geometría) y la unidad (aritmética). En sus intentos por investigar la naturaleza el hombre descubrió la limitación de su mente, y sacó provecho de su imperfección valiéndose de la abstracción. Entonces se representó dos cosas ficticias creando para sí “un mundo de formas y números que abarcase dentro de sí el universo” y hace con ellos “infinitas obras porque conoce en su interior infinitas verdades”.¹⁸

¹⁵ Cf. *Sabiduría Primitiva*: I, II: 32.

¹⁶ Además de mi propia observación, cuento con el aval de la obra de Damiani, que en *Giambattista Vico: La ciencia anticartesiana*, dedica gran parte de sus esfuerzos a mostrar las conexiones y diferencias que se dan entre las obras de Vico anteriores a 1725 y la *Scienza Nuova* —*Ciencia Nueva*—.

¹⁷ *Sabiduría primitiva*: I, II: 32.

¹⁸ *ibíd.*, pp. 32 y 33.

En *Sabiduría Primitiva* limita el conocimiento de lo verdadero al campo de las matemáticas, creado por el propio hombre al modo como Dios crea la naturaleza, es decir, conteniendo en su mente los elementos de su creación. Por lo cual, las representaciones matemáticas son de lo único acerca de lo que el hombre puede hacer ciencia, ya que las artes humanas son simplemente conjeturales.

En *Ciencia Nueva* esta misma afirmación de “verdadero” se hace extensiva a todas las producciones humanas, por lo que cultura, jurisprudencia e historia son ámbitos de conocimiento científico. El conocimiento científico no queda limitado al plano de lo abstracto ni de lo individual.

Las instituciones son producto del actuar humano en la historia. Pero el científico no es el creador de esas instituciones que construyó involuntariamente el hombre primitivo, sino su conocedor. Este conocimiento se logra por las transformaciones que ha sufrido la mente humana desde sus inicios –la infancia de la humanidad– hasta la actualidad, logrando interpretarlas a partir del conocimiento del lenguaje, en particular del lenguaje poético y su lógica:

La conciencia mítica, incapaz de abstraer los conceptos o géneros inteligibles [...] reduce los casos particulares semejantes a caracteres poéticos. Estos operan como universales fantásticos, o como imágenes ideales que dan significado a los casos particulares [...] Toda institución humana es referida a un carácter poético, y por ello puede descifrarse en los mitos la historia social de los primeros gentiles.¹⁹

A este respecto, también Malebranche había reclamado la atención sobre la diferencia sustancial entre el modo de percibir las cosas en la infancia. La infancia es la edad en la que prevalece la fantasía sobre las otras facultades. Además, hace hincapié en el poder de sugestión de las imágenes fuertes sobre las más débiles para alejarlas del error, puesto que, al ser el hombre naturalmente sociable, tiende a imitar a otros. Este rol de las imágenes fuertes sobre las débiles es “la raíz del interés de Vico por las ‘espantosas supersticiones’ del vulgo, dentro de las que señalaba las ‘sangrientas religiones’ de los primitivos”. Para Botturi, la imaginación fantástica, con la cual los ritos jurídicos y religiosos suceden o acontecen instituidos y dotados de significado, en el régimen o gobierno de la naturaleza corrompida, deviene órgano de la verdad, imperfecto pero evolutivo. Asume por esto un rol esencial en la historia de la civilización. Esta atribución sapiencial a la imaginación lo distancia de la antropología de Malebranche y la

¹⁹ Damiani, Alberto Mario (2007), *Giambattista Vico: La ciencia anticartesiana*, Almagesto, Buenos Aires, p. 147.

supera. Para Malebranche, cuanto más cercanos nos encontramos a lo sensible, más distantes estamos de la unión con Dios. La novedad viquiana consiste en el injerto de la posibilidad humanística del rescate o redención de la vida sensible a través del dinamismo de su expresión imaginativa, hacia adentro de la cual la fuerza de la verdad se agita en dirección de una renovada manifestación de ella misma en la mente.²⁰

El problema de “hacer ciencia” de lo que no se vivenció directamente, sino de acciones que otros realizaron históricamente, será resuelto en la *Ciencia Nueva* recurriendo al sentido común y a la retórica.

En este contexto, al momento de interpretar los elementos de la historia para construir su ciencia nueva, Vico revaloriza el papel de los sentidos en el proceso de conocimiento y en el progreso de las civilizaciones. He aquí otra influencia de Malebranche, para quien el pecado no ha corrompido los sentidos (como pensaban los jansenistas), sino que el origen del error está en la voluntad que nos induce a formular juicios imprudentes. Esta doctrina autoriza a Vico a tener fe en la tradición literaria, filosófica y científica que había exaltado los cinco sentidos, ellos son garantía de la capacidad de descubrir la verdad, pero, como Malebranche, opina que no son la fuente verdadera de nuestros conocimientos. Igualmente, Vico “es un cartesiano *sui generis*, que considera propiamente las cualidades de los cuerpos como modificaciones del alma”²¹ en contraposición a la escolástica —que Vico incorporó en sus primeros años de estudio— para la cual “las propiedades táctiles están en las cosas”.²²

Volviendo a la relación conocimiento-historia, para Vico la primera causa de la historia humana es Dios porque utilizó la brutalidad del hombre en *stato ferino* para que sienta temor al trueno. Robustos y torpes como eran, en su *erramento ferino*, se sometieron al poder del trueno al que llamaron Júpiter. Tal sometimiento era necesario porque, por su fortaleza física y fiereza, sus pasiones no eran fácilmente gobernables. El culto a la divinidad hizo que se humillaran reconociendo un poder superior. Logrado esto fue posible introducir entre ellos

²⁰ Ideas y cita extraídas de Costa (1998, p. 83). Costa admite en este tema la influencia de Locke. Cf. Botturi, Francesco, “La Sapienza della storia: Giambattista Vico e la filosofia pratica”; *Vita e Pensiero*, pubblicazioni della Università Cattolica, 1991, Milán, pp. 264-265.

²¹ Costa (1998, p. 81).

²² Cf. *Sabiduría Primitiva*: VII, I: 83. Al respecto, Derisi sostiene que “las ideas no tienen su origen causal en la experiencia sino que, de un modo u otro, pero siempre por un camino enteramente espiritual, entran o aparecen en nuestra inteligencia”. Y también que: “A diferencia de Aristóteles y de Santo Tomás sobre todo... nuestros conceptos universales... llegan al alma con independencia causal de los sentidos” (Derisi, 1948, p. 423).

el orden de las cosas humanas y civiles a través de una forma de un gobierno que representaba el poder y protección de ese Dios.²³

Todas las demás acciones tendientes a la civilización del hombre, que fueron dando a su vez distintas formas de jurisprudencia en la medida que cambiaban las formas de gobierno, están contempladas en la historia ideal eterna o la teología civil de la que Dios es propiamente autor o causa. En este punto se ve también la influencia de Malebranche que predispuso a Vico:

Para mirar más allá de los límites del cartesianismo, suministrándole una base teológica lo bastante segura como para efectuar una peligrosa operación de recuperación del pensamiento más heterodoxo, atribuyéndolo a los primitivos, sin caer en el riesgo de ser tomado por un incrédulo. Dicha operación, [es la] que permitió a Vico elaborar la parte más original de su filosofía.²⁴

Utilizando nuestras acciones libres, inconscientes del plan divino, la providencia forma con o sin nuestro consentimiento la moral sobre la que se fundan las naciones. La prueba de ello está en la segunda sección del primer libro de la *Ciencia Nueva*:

De la ferocidad, de la avaricia y de la ambición...se saca la milicia, el comercio y la corte y de este modo la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y de estos tres grandes vicios...se consigue la felicidad civil. Este axioma prueba la existencia de una *providencia divina* y que ella sea una *mente divina legisladora* que, de las pasiones de los hombres, todas ellas dirigidas a su utilidad privada, por las cuales vivirían como bestias fieras en la soledad, *ha hecho* los órdenes civiles por los que viven en una sociedad humana.²⁵

Dios, causa verdadera de todo lo creado, moviliza universalmente las acciones de los hombres en la historia, utilizando sus inclinaciones naturales. El bien privado y egoísta de cada ser humano por la subsistencia, que se traduce en pueblos salvajes en permanente estado de guerra, es orientado hacia mejores fines por la providencia. Dios es la causa eficiente primera de las acciones libres en la historia de las naciones.

²³ Cf. Vico, Giambattista (1744), *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*; Introducción y traducción de J.M.Bermudo, Orbis-Hyspamérica, Madrid, 1985, § 1097 y ss.

²⁴ Costa (1998, p.76).

²⁵ *Ciencia Nueva*, II, pp. 132, 133.

La Providencia es la “causa primera” de nuestros movimientos mientras nosotros obramos libremente sin conocimiento de causa. Nuestra libertad queda debilitada en Vico porque, aun produciendo nuestras acciones, nos limitamos a ser una causa ocasional de los sucesos históricos. La premoción física es tal que, aun queriendo, no podremos desviar el curso de la historia ideal eterna. La sociedad toda, y cada pueblo con sus características geográficas y temporales propias, se conducen inconsciente e involuntariamente a su fin. El lenguaje, las instituciones y los gobiernos que se constituyen en forma particular y concreta se dan en un *orden de sucesión constante* para realizar el plan divino. Sucesión que es necesaria en el orden divino, y ocasional en el orden humano. A partir de la observación de las grandes culturas, Vico reconoce un proceso constante, un orden social e histórico en cada una de las civilizaciones: surgimiento, esplendor y fin o decadencia.

Este fin es el término para un nuevo inicio. Dios enseña a la humanidad a través de la historia, por lo que el *ricorso* será una modalidad más de la pedagogía divina, que orienta la conducta de las naciones a la virtud. Los hechos humanos en cualquier lugar de la historia son la “*ocasión*” para el cumplimiento de la voluntad de Dios.

Bibliografía

- BERMUDO, J. M. (1991), “Vico y Hobbes: el ‘*verum-factum*’, *Cuadernos sobre Vico* 1, Sevilla, España.
- BOTTURI, F. (1991), “La Sapienza della storia: Giambattista Vico e la filosofia pratica”; *Vita e Pensiero*, pubblicazioni dell’ Università Cattolica, Milán.
- CHARLES, S. (2001), “Ocasionalismo y modernidad: Berkeley, lector crítico de Malebranche” [Original francés de este artículo inédito. Preparado para el Congreso Anual de la Asociación Canadiense de Filosofía (Québec, Mayo de 2001)]. Traducción al español por Andrés Lema Hincapié, Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (Cali, Colombia) y actualmente Visiting Fellow en Cornell University. Disponible en: [http:// praxis.univalle.edu.co/ images/ 13/ocasionalismo.pdf](http://praxis.univalle.edu.co/images/13/ocasionalismo.pdf).
- COSTA, G. (1998), “Malebranche y Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, trad. José M. Sevilla, 9/10/98, Sevilla, España, pp. 75-89.
- DAMIANI, A. M. (2000), *Giambattista Vico: La ciencia anticartesiana*, Alma- gesto, Buenos Aires.

- DERISI, O. N. (1948), “Ubicación espiritual y concepción metafísico-gnoseológica de Giambattista Vico”, separada de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* – cuarta época, abril-junio, nº 6, Buenos Aires, pp.391-460.
- FERRATER MORA, J. (1994), *Diccionario de Filosofía*, Tomos I a IV, Ariel, Barcelona.
- (1951), *Cuatro visiones de la historia universal*, Sudamericana, Buenos Aires.
- FRANCK, J. F. (1999), “La causalidad humana en la filosofía de la historia de Giambattista Vico”, *Revista Sapientia*, vol. LIV, Fascículo 205, Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, pp. 117-138.
- REALE, G. (1992), *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona.
- REALE G. y D. ANTISERI (1999), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo II; Herder, 3ª ed., Barcelona.
- VICO, G. (1710) *De antiquissima italorum sapientia*, con traducción italiana a fronte a cura di Manuela Sanna, Temi e Testi, “Testi filosófica”, serie directa da Claudio Cesa, Ediciones de Soria e literatura, 2º ris Tampa 2007 (2005), Roma, 2007.
- (1710), *Sabiduría primitiva de los italianos desentrañada de los orígenes de la lengua latina*, Advertencia preliminar y notas por Jacinto Zucaro, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Buenos Aires, 1939.
- (1725), *Autobiografía*, Colección austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.
- (1730), *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones*, Vol. I y II, trad. José Carner de El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1941
- (1744), *Principios de una Ciencia Nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones* Vol. I y II, trad. J. M. Bermudo, editada por Orbis S.A. en colaboración con el Istituto italiano per gli studi filosofici y publicada por Hyspamérica, Madrid, 1985.

Razón y fe en el neoplatonismo florentino¹

Andrea Paul^k

Cuando nos acercamos a los estudios europeos de los siglos XV y XVI, podemos observar cómo se escuchan las voces de los antiguos y sus doctrinas toman vigor nuevamente entre los intelectuales, pues estamos en presencia de lo que se ha denominado *Renacimiento*. Desde el punto de vista filosófico, se suele afirmar que el Renacimiento fue una época en transición de la Edad Media a la Edad Moderna; un momento de desconcierto entre dos modelos científicos, el escolástico y el cartesiano, cuya mayor virtud fue negativa: acompañó el derrumbe de las certezas del primero, y de ese modo indirecto preparó el advenimiento del segundo.

La vuelta a los clásicos no solo significó resucitar sus ideas, sino, también, moldearlas de tal forma que sean parte de “su mundo”. De esta manera, la recuperación de los textos antiguos requirió una lectura interpretativa, y esta interpretación significó el nacimiento de nuevos ideales, en los que convergieron diferentes ideas o teorías con respecto al hombre, al mundo, a la naturaleza, al mismo Dios. Tal es el caso del neoplatonismo florentino, corriente filosófica que hoy nos convoca. Solo nos interesa anunciar en esta instancia, que enten-

¹ El presente trabajo profundiza la ponencia expuesta en las *I Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* “El giro subjetivista de la filosofía Moderna. Perspectivas históricas y debates contemporáneos”, realizado en la Universidad Nacional de Mar del Plata, los días 3 y 4 de septiembre del 2010.

² Es profesora universitaria en Filosofía, egresada por la Universidad Nacional de General Sarmiento (2005). Actualmente está concluyendo la tesis de Maestría en Historia del Arte, y cursando, como becaria Tipo I del CONICET, el Doctorado de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. Su investigación está ligada al problema a los estudios de la filosofía renacentista.

demostramos por este movimiento aquel que intenta trasladar al Renacimiento ciertas concepciones del hombre y del cosmos que fueron enunciadas por Platón, y retomadas, con profundas modificaciones en algunos casos, en autores como Plotino (205-270), Porfirio (232-304), Jámblico (245-325) y Proclo (410-485).

En lo que respecta a sus doctrinas, el neoplatonismo florentino constituye una síntesis de elementos muy distintos, que rescata, por un lado, los ideales de belleza y amor platónicos, y, por el otro, el principio de la unidad absoluta, lo Uno, perfecto, incognoscible e infinito, del que surgen todas las demás realidades, que poseen una influencia divina que emana de Dios. Algo que se puede ver con particular claridad en los escritos de Marsilio Ficino,³ un pensador alarmado por la separación entre razón y fe. Separación que, según decía, hacía a la religión supersticiosa e irracional, y a la filosofía, impía, es decir, destructiva de las mismas bases culturales que le habían dado origen. Para él, ambos aspectos, la razón y la fe, debían unirse para llegar a un conocimiento perfecto. Así, será en el verdadero filósofo donde se conjugarán la piedad y el saber.

Para nuestro filósofo florentino, Platón es el modelo, el filósofo sacerdote, alejado tanto de la superstición del vulgo como de la incredulidad aristotélica, la unión perfecta de razón y sentimiento, de belleza y verdad. Es por ello que entendemos que el ideal de “filósofo-sacerdote” platónico permitió a Ficino llevar a cabo una crítica profunda del aristotelismo y de la tradición escolástica en general. En resumidas cuentas, el platonismo, entendido en su sentido más amplio, ofreció a los ojos de Ficino el modelo a seguir para la reunificación del saber y, en general, de la vida humana.⁴ En otras palabras:

Hablar del retorno de aquel Platón es hablar de Ficino, de la extraordinaria biblioteca de pensadores que el compiló, ilustró y comentó, imponiendo una precisa interpretación de la tradición filosófica, del nexo entre filosofía y religión, del filósofo sacerdote y mago; en el marco de un gran proyecto de reforma espiritual para la reunificación de toda la humanidad (Garín, 1993: 31).

Ahora bien, teniendo en cuenta la intención de Ficino de realizar una síntesis entre el cristianismo y las doctrinas antiguas, con el fin de comprender la escisión de la razón y la fe, nuestro autor retomó principios y doctrinas de antaño a favor de justificar y fundamentar esta unión. En consecuencia, procuró

³ Filósofo y teólogo italiano, en el cual basamos nuestro análisis, cuyas traducciones y comentarios de las obras de Platón contribuyeron a difundir el platonismo de allí en más.

⁴ Paul, Andrea, “El sentido de la Historia en el Renacimiento: Marsilio Ficino y la recuperación de la *prisca theologia*”, en *El tiempo, la política y la historia*, Buenos Aires, UNGS, 2010.

restaurar un saber, cuyas doctrinas se habían desarrollado en los pueblos más antiguos, en simultáneo con las revelaciones judeo-cristianas. Para ello, reconstruyó la historia universal de la verdad reuniendo todas las tradiciones antiguas: en Grecia, Orfeo, Pitágoras y Platón, en Persia, Zoroastro, y –ampliando su horizonte a Oriente– en Egipto, Hermes Trismegisto. Esta secuencia doctrinal se conoce como *prisca theologia* (antigua teología); y representaría una suerte de “profecía” que si bien:

No formula explícitamente el contenido de los dogmas fundamentales del cristianismo, los alumbra como figura y como preparación racional de la verdad evangélica, como discurso teológico-racional que no está en contradicción con el cristianismo, sino que lo anticipa y prepara (Granada, 2000: 130).

La definición que nos ofrece Ficino de la *prisca theologia* nos obliga a estudiar la historia con un desarrollo lineal y progresivo hacia la segunda venida de Cristo. De esta manera, se conforma una antigua teología que, como el Antiguo Testamento, tiende hacia la verdad y participa del anuncio de la venida del cristianismo, preparando a la humanidad para este acontecimiento. El trabajo de Marsilio Ficino justamente será poner de manifiesto la concordia doctrinal de la antigua teología con el cristianismo.

En tal sentido, Granada observa cuatro puntos clave que utilizó Ficino para justificar la presencia de la *prisca theologia* en esta tendencia reformista como única herramienta para unificar el cristianismo con la filosofía. En primer lugar, resumiendo lo expuesto en párrafos anteriores, se encuentra con la necesidad de reconocer la concordia de la antigua teología con el cristianismo; es decir, entenderla como portadora de doctrinas que anuncian el advenimiento del cristianismo y de esta manera “asimilarla” al Antiguo Testamento en dos de sus funciones: preparar a la humanidad para la verdad cristiana y revelar la existencia de la providencia:

Apoyado por un espíritu concordista que quería reconocer a Hermes Trismegisto como el profeta más antiguo de la humanidad, tanto inspirador de paganos (Orfeo, Pitágoras, Filolao y Platón) como contemporáneo y, a veces, maestro del mismo Moisés; representando con eso la garantía de la posible reconciliación entre la sabiduría pagana y la doctrina cristiana (Gracia, 2009: 72).

Este intento por armonizar el platonismo con el cristianismo lleva a Ficino a interpretar postulados platónicos con clave cristiana debido a la constante comparación con el Antiguo Testamento:

Así, los temas del retorno del alma humana al cielo, atraída por la belleza de Dios en el Fedro, y la progresiva iluminación del alma humana a medida de su ascenso hacia las ideas en la República, se habían transformado en temas sobre la salvación y la iluminación del alma individual, no por el conocimiento, sino por la fe (Azara Pedro, 1993: XXXVIII).

Un segundo punto le permite pensar a la *prisca theologia* como una *sapientia*, en la que el conocimiento racional de la divinidad y su contemplación se articulan, dando lugar a un culto piadoso. Este último punto se relaciona inmediatamente con el tercero, pues, es justamente la restauración de la *prisca theologia* la que permitiría establecer finalmente la verdad ante la “impía filosofía”. Esto es:

La *prisca theologia*, como feliz unión de doctrina y religión, como *pia philosophia* y *docta religio*, permitía en opinión de Ficino establecer la verdad de la religión ante la impía filosofía contemporánea escindida de la religión, una filosofía que es fundamentalmente el aristotelismo en versión averroísta y alejandrísta, que por un lado elimina la religión al negar la inmortalidad del alma (Granada, 2000: 132).

Finalmente, en el cuarto punto podemos observar la justificación, por parte de Ficino, de la traducción e interpretación de las obras clásicas. Esta justificación respondería a un mandato impuesto por Dios, ya que la posibilidad de terminar con la impiedad de la filosofía por medio de la simple predicación de la fe no era suficiente. La providencia divina, entonces, reclamaría la restauración de la *prisca theologia*, de sus doctrinas en el Renacimiento, para establecer una reforma espiritual que supere la crisis y así:

Mostrar y justificar que desde ella [...] es posible comprender, con los profetas del Antiguo Testamento, con los Evangelios y con las cartas de San Pablo, que en el centro de esta sabiduría inmemorial está Jesucristo, el Dios hecho hombre, el Amor mismo (García, Bazán, 2009: 74).

En otras palabras, lo que pretendía entonces Ficino era insistir sobre la idea de que existe un Dios “capaz, en su infinita bondad, de comunicarse con los hombres a través de Hermes, Orfeo, Zoroastro, Platón o San Pablo. Todos los escritos verdaderos venían a decir lo mismo porque reflejaban el encuentro íntimo entre el poeta-teólogo y Dios” (Azara, Pedro, 1993: XV).

Es con este sentido reformador y concordista que Ficino procuraba hacer dialogar el pensamiento platónico con los dogmas cristianos, de tal manera que lograran un acuerdo demostrando su armonía dentro de la verdad universal. El primer paso hacia el cumplimiento de su proyecto fue la traducción de los escritos platónicos a la lengua latina, pues en ellos se encontraría los instrumentos teóricos para conciliar la razón y la fe, construyendo una doctrina universal capaz de conducir la humanidad a la verdad, y demostrar que toda religión, directa o indirectamente, está relacionada con el único Dios verdadero. Una de sus obras más importante, *Theologia platonica*,⁵ encierra en sí misma esta ambición reformadora y su intención de incidir sobre la crisis, tanto en el campo filosófico como religioso. En conclusión, será el pasado, pues, quien le ofrecerá al filósofo florentino las herramientas para dar fin a estos problemas que él percibe manifestándose en su época.

Es así como Ficino penetró en la vida espiritual del Renacimiento con todo una inspiración reformadora y un intento de encarnar en dicha sociedad la sabiduría divina de antaño. El despliegue de la *prisca theologia* desde Zoroastro y Hermes, para él, es un despliegue histórico comandado por la divinidad, y su recuperación instauraría racionalmente la verdad de la divinidad y la inmortalidad del alma, vislumbrando todos los aspectos de la naturaleza y la vida del hombre en la armonía única entre la filosofía y la religión.

La recuperación, entonces, de los textos antiguos, no solo garantizaban a Marsilio Ficino el encuentro con el hombre divino que él buscaba defender, un hombre semejante a su creador, capaz de comprender los misterios del universo y las fuerzas del cielo, sino que también esa recuperación sería la base para la concreción de su proyecto de una reunificación universal del saber en la que la piedad y el pensamiento pudieran reunirse como antiguamente lo estuvieron.

Es importante aclarar que no es Ficino el único autor con la intención de recuperar una tradición antigua a fin de confirmar las doctrinas cristianas, sino que también se observa en varios pensadores contemporáneos a él. Tal es el caso de Pico della Mirandola. Sin embargo, mientras que para Pico el cabalismo, entendido como tradición mística del judaísmo que describe la naturaleza dinámica de la divinidad, adquiere una especie de autoridad paralela a la Biblia, para Marsilio Ficino esta autoridad la poseía la teología de Hermes y Zoroastro, pues a través del hermetismo se propagaba la idea de una revelación perenne, tan antigua como la historia del hombre, en continuo progreso.

⁵ Marsilio Ficino (1965), *Theologia platonica*, Bologna, Centro di Studi Filosofici di Gallarte.

De esta manera, ambos, Ficino y Pico, anuncian el desarrollo de una misma actitud espiritual a lo largo de la historia, manifestada en las doctrinas de diferentes pensadores de la antigüedad, y transmitida en el tiempo. La Historia, en este caso, es una historia de la vida espiritual de las revelaciones divinas que se han manifestado desde la antigüedad, y no necesariamente en el seno del cristianismo. Esta universalidad, esta tolerancia a otras tradiciones, es remarcada por Ficino en su afirmación de una religión natural, mientras que para Pico della Mirandola representaría la tolerancia hacia todas las escuelas y pensadores, filósofos y teólogos, en tanto sus teorías participarían de una verdad universal.

A modo de reflexión, podemos resumir lo expuesto entendiendo que el Renacimiento representó el renacer de doctrinas antiguas, y que estas doctrinas tomaron vigor nuevamente entre los intelectuales. Actitud que se nutrió del deseo de volver a dar vida al impulso creativo que había encontrado su manifestación más pura en el Antigüedad. Este retorno significó volver al origen, es decir, recuperar aquellos fundamentos que contuvieran las respuestas a sus principales interrogantes. Una búsqueda en parte nostálgica y en parte utópica, que constituyó un cambio profundo con respecto a la Edad Media, y, en cierto sentido, con el orden cristiano-escolástico.

Es así que a comienzos del siglo XVII la cultura ya no será la misma que dos siglos antes: la técnica imagina y realiza proyectos imposibles, aparecen por doquier nuevos saberes, el universo se ha vuelto infinito, y el hombre procura asumir creativamente esa ausencia de límites. Los cimientos de la Modernidad están colocados, pero sus orígenes no son milagrosos. Entre el final de la Edad Media y el siglo XVII existe un tiempo confuso y creativo que la Historia de la Filosofía suele olvidar, seguramente por el carácter desbordante y caótico propio del Renacimiento.

Bibliografía

- AZARA, P. (1993), “Estudio introductorio”, en Ficino, M., *Sobre el furor divino y otros textos*, Anthropos, Barcelona.
- CIORDA, M. (2004), *Amar en el Renacimiento: un estudio sobre Ficino y Abarbanel*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- FICINO, M. (1994), *De Amore. Comentario al Banquete de Platón*, Tecnos, Madrid.
- (1993), *Sobre el furor divino y otros textos*, Anthropos, Barcelona.

- GARCÍA BAZÁN, F. (2009), *La religión hermética: formación e historia de un culto de misterios egipcio*, Lumen, Buenos Aires.
- GARIN, E. (1980), *El Renacimiento Italiano*, Ariel, Barcelona.
- (1993), *Marsilio Ficino y el platonismo*, Alción, Buenos Aires.
- GRANADA, M. (2000), *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona.
- (1993), “Sobre algunas aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo”, *Daimon, Revista de filosofía*, 6, pp. 41-60, Murcia.
- KRISTELLER, P. O. (1982), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1970), *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LUDUEÑA ROMANDINI, F. (2006), *Homo economicus: Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- PANOFKY, E. (1984), *Estudio sobre iconología*, Alianza, Madrid.
- WIND, E. (1998), *Los misterios paganos del Renacimiento*, Alianza, Madrid.

Las caras de Jano del Estado moderno: un debate entre las pasiones y la razón

Bárbara Pérez Jaime¹

Federico García²

*No es reedición, es redención. Ponte de pie, hombre ilusión.
Divididos, Amapola del 66.*

Las caras de Jano representan las dos formas dramáticas que adoptó el teatro en la antigüedad, la comedia y la tragedia. A pesar de la consideración que surge del sentido común de que la una está íntimamente asociada a la risa y a la capacidad del hombre de resolver de alguna forma cómica los problemas a los que los hacen enfrentarse los dioses, o mismo la naturaleza, y la otra a la vida de los héroes, que finaliza indefectiblemente en su muerte o en la muerte general de los personajes; los finales “alegres” y “tristes” establecidos frente a estas dos formas, son fácilmente redefinidos cuando se interviene la manifestación estética mediante un pensamiento político. Decimos indefectiblemente, dado que ambas formas del drama eran parte constituyente de la vida política de la polis, y nos obligan a reflexionar acerca de lo mismo que reflexionaron los filósofos políticos de la temprana modernidad: la pugna incesante entre las pasiones y la razón de los hombres y de qué forma estas pueden tener cabida en la construcción de la sociedad.

¹ Licenciada en Ciencia Política, UBA. Desde el 12/04/05 a la fecha se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la materia Teoría Política y Social II. Cátedra Atilio Borón. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA).

² Licenciado en Ciencia Política, UBA. Actualmente se desempeña como Ayudante de 1ra Ad Honoren en la materia Teoría Política y Social II. Cátedra Atilio Borón. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Sin nombramiento.

A pesar de que aquí tomamos el símbolo romano como representación de la clausura que estableció la construcción racionalizada del Estado moderno, o cómo la cara triste o seria de Jano suprimió la cara alegre, o simplemente la risa, no queremos dejar de aclarar que lo que adoptamos es un uso instrumental de la apariencia de las máscaras, puesto que una consideración profunda de la tragedia demostrará que, a pesar de que termina con la muerte del héroe, esa misma muerte es necesaria y positiva para la continuidad de la polis o sociedad, dado que es “una acción sustitutiva en la que se anuncian nuevos contenidos en la vida del pueblo” (Benjamin, 1990: 95).

Lo que queremos subrayar mediante la utilización de esta metáfora introductoria es que en algunos de los pensadores políticos más importantes de la modernidad, como Hobbes y Kant, hay una necesidad de suprimir a las pasiones (a la risa, al llanto, al deseo, a la tristeza) mediante su racionalización en la sociedad civil; o bien, como encontramos en Rousseau, una contención de las pasiones y de la razón, y el libre desarrollo de ambas en la construcción de la democracia; o cómo, para Spinoza, la razón lleva al hombre a conformar sociedad en tanto logre formarse una idea adecuada de la multiplicidad de afectos que conforman los cuerpos y repercuten más allá de su singularidad. La contraposición entre los pensamientos de Hobbes y Kant y el pensamiento de Rousseau, así como también la singularidad de Spinoza respecto al resto, nos dará lugar a afirmar que estas teorías no clausuran su efectividad en el constructo racional, debido a que quedan puntos de fuga, donde las inclinaciones reaparecen en la sociedad civil y en el desarrollo político del individuo, y que el Estado moderno no es un lugar en el cual la racionalidad sea la única cualidad imperante, sino que comparte su lugar con las pasiones, porque son los hombres los que lo instituyen, mediante su propia voluntad, y son ellos mismos los que cargan con ambos lados de las caras de Jano: razón y pasión.

Si bien es difícil precisar la fecha de inicio del Estado moderno, podemos decir que Maquiavelo da lugar al nacimiento del mismo con la utilización del término “lo stato” en su obra *El Príncipe*, como resumen de las denominaciones conocidas hasta ese momento: “res publica” o “civitas”. Es por ello que debe hablarse de una nueva organización política que busca su independencia, tanto del poder temporal del Papado como de cualquier otra forma de poder político. En este largo proceso, el Príncipe va adoptando, desde los albores del Renacimiento, decisiones importantes: transformación del ejército feudal en un ejército permanente, creación de una hacienda pública al servicio de la nueva organización política, establecimiento de una burocracia permanente,

jerarquizada y altamente cualificada (Anderson, 1996: 10), y, finalmente, el sometimiento de todos a una sola unidad de decisión, la soberanía del Príncipe.

A solo tres años de la muerte de Maquiavelo, en la Francia absolutista nacía Etienne de La Boétie, quien a temprana edad denuncia en su discurso –escrito por la repercusión que le provocó la Revuelta de la Gabela–, en forma directa y franca, que la sujeción por parte de los hombres a un poder político es una “servidumbre voluntaria”. La pérdida de la libertad, inherente a toda persona, es la pérdida de toda humanidad. Ni siquiera puede ser considerado animal, porque las bestias obedecen en contra de su deseo.

No se trata de pensar en un monarca bueno o justo, sino que sea cual fuere la sujeción a un poder político, los hombres renuncian a su condición de libertad natural y se convierten en siervos que solo obedecen sin cuestionar. Lo que La Boétie remarca es que a esta condición servil la crean y la transmiten los mismos hombres a través de la costumbre pues “es la costumbre la que consigue hacernos tragar sin repugnancia el veneno de la servidumbre” (La Boétie, 2009: 55). Nada más efectivo que la naturalización. Los hombres han internalizado la esclavitud porque por generaciones nacieron bajo la servidumbre, y se fueron nutriendo y criando en ella, logrando perpetuar su condición servil y aceptarla como algo natural. Es por esto que La Boétie veía a la “costumbre” como la primera explicación de la servidumbre voluntaria.

Para él, hay una única forma de romper las cadenas y reponer la libertad natural: la desobediencia. Porque para La Boétie existe una distinción radical entre la naturaleza del hombre y las sociedades sin libertad, que expresan una relación asimétrica en tanto que uno manda y el resto obedece. Porque detentar el poder es ejercerlo fehacientemente. En términos modernos, está cuestionando cómo surge el Estado. Si bien no hay una respuesta directa, podemos vislumbrar en su escrito que esta tensión irreconciliable en el pensamiento del joven francés, es atravesada por una construcción a priori de una sociedad sin Estado, tal como en las sociedades primitivas, donde la desigualdad no existía.

Es que la creación del Estado moderno trae en sus entrañas la violencia fundacional, cristalizada en el derecho positivo, que deja las pasiones individuales subsumidas a él, e impone la razón como único artificio posible de socialización.

Por eso, para justificar teóricamente su institución, los pensadores del siglo XVII y XVIII pusieron en tensión las pasiones de los hombres con su racionalidad. De esta manera pudieron armar un “modelo” que les permitía justificar el surgimiento del Estado y las características propias, según el autor que lo analizara, dando como resolución racional la posible supresión de las

pasiones y de su “multitud” representante, vía el derecho público. Este derecho se encarna entonces en el Estado como garante de la seguridad, propiedad, y libertad de los individuos.

La separación y el espacio que encontramos entre el pensamiento de Hobbes, como representativo del siglo XVII, y el de Rousseau, como representativo del siglo XVIII, están claramente demarcados en una de las propiedades principales del individuo racional moderno: su capacidad de lenguaje discursivo. Las perspectivas que ambos tienen acerca del lenguaje y de la razón son radicalmente diferentes, y constituirán el fundamento de todo razonamiento posterior en torno a la necesidad del Estado. Para Hobbes –quien tiene una concepción matemática de la razón, en tanto se presenta como razón calculadora– es *la razón* la única cualidad que puede llevar al hombre a un lugar social de seguridad, propiedad y paz:

La luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la razón es el paso; el incremento de ciencia, el camino; y el beneficio del género humano, el fin (Hobbes, 2005: 38).

En cambio, desde el punto de vista rousseauiano, mediante el cual hay siempre una nostalgia y una melancolía de recuerdo imposible de un origen de paz y comunión del hombre con la naturaleza,³ *es el lenguaje* la primera manifestación, primero pasional, para luego racionalizarse en formas aparentes de representación, la que origina las desigualdades entre los hombres:

Sólo de esto se deduce con evidencia que el origen de las lenguas no se debe en absoluto a las primeras necesidades de los hombres; sería absurdo que la causa que los separa se transformase en el medio que los une. ¿De dónde pues puede venir este origen? De las necesidades morales, de las pasiones. Todas las pasiones aproximan a los hombres a quienes la necesidad de procurarse la vida obligó a eludirse. No fue el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera, los que les arrancaron las primeras voces (Rousseau, 1984: 17).

³ Dentro de la metáfora de las caras de Jano, la máscara trágica reafirma su sentido positivo, dado que, a pesar de que el estado primitivo del hombre rousseauiano está totalmente gobernado por las pasiones, y dentro de ellas, la piedad como pasión primordial, la comunión que el hombre crea con la naturaleza parece acercarse a la revalorización de Dionisio que Nietzsche establece como fundamental en *El Nacimiento de la Tragedia*. Dionisio, que representa la diferenciación más estrecha con el origen, es el personaje primordial de la tragedia del hombre, y aquel que provee el conocimiento de la verdad purgada de apariencias. Las máscaras de Jano pervierten el sentido común con Rousseau, dado que es la tragedia también la máscara que representa las pasiones.

El lenguaje en Rousseau tiene un sentido radicalmente negativo en tanto es la primera forma de representación. El odio de Rousseau por la representación se origina en el lenguaje y tiene su repercusión tanto en el ámbito de la política como de las artes, factor que se puede notar constantemente en sus *Confesiones* mediante la consideración de la representación como apariencia, como reflejo de una verdad sofocada: “Creo que experimenté desde entonces ese juego malicioso de los intereses ocultos que tantos obstáculos ha puesto en toda mi vida y que me ha dado una aversión muy natural por el orden aparente que los produce” (Rousseau, 2008: 116).

El lenguaje, dice Rousseau, surgió como un *arte sublime*, pero sin embargo, la constante rememoración y nostalgia por la pérdida de un origen como la imposibilidad para llegar a conocerlo una vez más se hace presente también aquí, en el hecho de que ese arte sublime:

ya está tan lejos de su origen [...] a una distancia tan prodigiosa de su perfección, que no hay hombre lo bastante audaz para asegurar que llegará alguna vez a alcanzarla, aun cuando las revoluciones que el tiempo trae necesariamente estuvieran suspendidas en su favor, aunque los prejuicios abandonaran las academias o se callaran ante estas instituciones y ellas pudieran ocuparse de este objeto espinoso durante siglos enteros sin interrupción (Rousseau, 2005b: 100).

Y para diferenciar claramente estos dos tipos de lenguajes, aquel que surgió primordialmente de las pasiones moderadas como “grito de la naturaleza”, y el que se encuentra en los lenguajes ya formados, atravesados por la razón, el pensamiento y la desigualdad, Rousseau se centra en el significado de las palabras, en tanto las presentes en el primer lenguaje tienen un significado mucho más extendido ya que cada palabra tenía “el sentido de un entera proposición” (Rousseau, 2005b: 101), mientras que en los lenguajes ya conformados, las divisiones entre las diferentes clases de palabras (sustantivos, adjetivos, verbos) “son operaciones trabajosas y poco naturales” (*ídem*), puesto que son abstracciones y apariencias. Es el lenguaje el que crea el conflicto; no es, pues, este, la herramienta que nos ofrece la razón como salvaguarda de lo instintivo y lo pasional.⁴

⁴ Todo lo contrario sostendrá Voltaire en su *Diccionario filosófico* al referirse al lenguaje, en parte de su explicación sostiene que “es evidente que nuestros cinco sentidos son los que han producido todas las lenguas, como han producido todas nuestras ideas. Las lenguas menos imperfectas pueden compararse con las leyes, en que las que tienen menos de arbitrario son las mejores. Las lenguas más completas son las de los pueblos que más se han dedicado a las artes y a la sociedad”. En <http://www.e-torredebabel.com>.

Son las leyes, para Rousseau –y previamente a ellas, el lenguaje racionalmente pensado no como “grito pasional de la naturaleza”, que es el primer tipo de lenguaje que naturalmente surge en el hombre–,⁵ las que originan el conflicto que ellas mismas deben solucionar o contener mediante la conformación de la sociedad y en la forma de derecho positivo:

Hay que convenir en primer lugar que cuánto más violentas son las pasiones, más necesarias son las leyes para contenerlas. Pero, además de los desórdenes y los crímenes que causan todos los días entre nosotros, muestran bastante la insuficiencia de las leyes a este respecto, convendría también examinar si esos desórdenes no han nacido con las mismas leyes, pues entonces, aun cuando ellas fueran capaces de reprimirlos, lo menos que debería exigírseles sería detener un mal que sin ellas no existiría (Rousseau, 2005b: 113).

Las palabras tienen radical importancia en la creación del discurso, y por nada pueden alejarse de la razón para ninguno de estos autores. La diferencia principal tiene lugar en el origen y el fin del lenguaje. Por un lado, el pensador suizo establece que el lenguaje pervirtió el corazón de los hombres mediante las definiciones,⁶ y con ellas, la definición de lo que es bueno y lo que es malo, y a partir de estas palabras el hombre pudo pensar (intentar representar en conceptos el mundo), facultad que solamente tienen los hombres racionales, ya que su contrario, irracional, es justamente sentir.⁷ En cambio, como hemos mencionado anteriormente, para Hobbes es el lenguaje el instrumento que nos da la razón para defendernos de las pasiones. La relación entre las palabras, la razón y el pensamiento, está presente también en este autor, en el sentido de

⁵ “El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico y el único que necesitó antes de que fuera preciso convencer a hombres reunidos, es el grito de la naturaleza. Como ese grito era tan solo arrancado por una suerte de instinto en las ocasiones acusantes, para pedir socorro en los grandes peligros o alivio en los males violentos, no tenía mucho empleo en el curso ordinario de la vida en que reinan los sentimientos más moderados” (Rousseau, 2005b, p. 100). Queremos aclarar que el hecho de que ese lenguaje sea producido únicamente en el “curso ordinario de la vida en que reinan los sentimientos más moderados” es así porque es en el estado de naturaleza donde, para Rousseau, gobierna la pasión de la piedad, o, lo que es lo mismo, la justa medida de amor a sí mismo y a los otros, la moderación.

⁶ “[...] los salvajes no son males precisamente porque no saben lo que es ser buenos; pues no es ni el desarrollo de las luces, ni el freno de la ley, sino la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio lo que les impide actuar mal” (Rousseau, 2005b, p. 108).

⁷ “[...] si los hombres han tenido necesidad de la palabra para aprender a pensar, han tenido todavía más necesidad de saber pensar para encontrar el arte de las palabras” (Rousseau, 2005b, p.99).

que son las palabras las que constituyen el pensamiento y nos dan lugar a sumar y a restar nombres componiendo afirmaciones o negaciones; en definitiva, una razón calculadora que tiene como fundamento el juicio⁸. Es aquí donde Hobbes, mediante su concepción de la razón, reconoce que también es ella – y no solamente las pasiones– la creadora de conflicto entre los hombres, como después intentará afirmar mediante la construcción del Leviatán como encargado del derecho público y de la sanción y el castigo a la violación de los mandatos de la razón o las leyes naturales. Es en la razón, y en su funcionamiento de adición y substracción de cómputos, donde se crea el primer conflicto entre las partes y donde hace falta un árbitro o un juez en cuya sentencia esas partes puedan apoyarse: “Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto a un cómputo, las partes, en común acuerdo, y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan ambas apoyarse”(Hobbes, 2005: 33).

Esta necesidad de un juez (que es lo mismo que decir la necesidad de juicios o lugares de verdad diferentes a la naturaleza por medio de los cuales se pueda definir lo que resulta verdadero o falso), resulta innecesaria dentro del ámbito de las pasiones, dado que en él, el único juez posible es la naturaleza. Por tanto, la inexistencia de la posibilidad de juicio, da lugar a que Rousseau establezca que el estado del hombre primitivo es de por sí un mundo de igualdad y libertad guiado por las pasiones. Es que la libertad es inalienable en el hombre para Rousseau, tal como lo pensara La Boétie a mediados del siglo XVI, porque ambos autores concuerdan en que la libertad es irrenunciable, dado que en caso contrario se pierde la calidad de humano. Tal es así que Rousseau no puede pensar la esclavitud como una relación entre amo y esclavo, como lo planteara Locke, porque nadie se pone bajo el arbitrio del otro, despojándose de su propia vida para que otro haga con ella lo que le plazca, a menos que esté loco. Por lo tanto, es todavía impensable en toda una comunidad. No hay forma de justificar la voluntad de subyugarse frente a un tirano que pone en una relación servil a sus súbditos.

A diferencia de Hobbes, para quien el hombre en estado de naturaleza está gobernado por el binomio razón-pasión (resoluble con la instauración racional del juez), para Rousseau, la resolución de estas pasiones, al no existir la necesidad

⁸ “Porque RAZÓN, en ese sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos” (Hobbes, 2005, p. 33).

de juez alguno para solucionar controversias entre partes, presenta otro efecto al libre desarrollo de las mismas: el sentimiento de humanidad.⁹

Hay que notar aquí que Rousseau considera que el fin del libre desarrollo de las pasiones es el sentimiento de humanidad, el fin del hombre es necesariamente social en tanto generalidad humana, no como suma de partes de individuos. Por eso es que puede usar la palabra “humanidad”. El individuo, en Rousseau, está destinado naturalmente a la “humanidad”, a diferencia de Hobbes, que tiene una visión negativa de las pasiones que conforman al hombre, las que le dan un carácter egoísta e individual, que le hace buscar su preservación como humano más que como humanidad:

De esta igualdad en cuanto capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es principalmente su propia conservación y a veces su delectación tan solo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro (Hobbes, 2005: 101).

Rousseau cree que la pasión primordial del hombre, la piedad, tiende a balancear el amor a uno mismo hasta la consistencia de lo justo por naturaleza, purgado de juicio alguno, facultad que tiene necesariamente que repercutir en el amor hacia los demás y a la conservación de la especie humanidad: “Es por lo tanto muy cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, contribuye a la conservación mutua de toda la especie” (Rousseau, 2005b: 111).

Es por esta primera diferenciación entre Hobbes y Rousseau que encontramos dos posturas radicalmente diferentes en cuanto a la concepción de las pasiones y la razón. Ambos reconocen que el conflicto y las desigualdades y su necesidad de resolución (siempre mediante el juicio), tienen su origen en la razón y en el lenguaje. Si embargo, el hombre dominado por sus pasiones tiende, en Hobbes, a preservarse a sí mismo como humano, mientras que las pasiones en Rousseau tienden a que el hombre se preserve a sí mismo como humano en la medida justa de que ese amor a sí mismo sea también amor hacia la humanidad.

El punto de partida hobbesiano es claramente el más ilustrativo de la afirmación que propone al Estado como constructo racional que mediante el derecho público regula coercitivamente las pasiones de los hombres. Pero es

⁹ “El hombre salvaje no tiene ese admirable talento y, carente de sabiduría y razón, se lo ve siempre entregarse al primer sentimiento de humanidad” (Rousseau, 2005b, p. 111).

justamente el hecho de que la forma de regulación sea coercitiva en forma de leyes positivas lo que da lugar a afirmar que dentro de la construcción de la sociedad civil el problema de las pasiones no se soluciona, sino que se suprime y se amordaza mediante el miedo al castigo y a la coacción y coerción de leyes civiles sancionadas por el soberano, quien además es garante de las inmutables leyes naturales, debido a que es el único en estado de naturaleza.

Es aquí donde queremos remarcar la cristalización de los diferentes pensamientos de La Boétie y Hobbes. Mientras para el primero la desobediencia es el garante de la libertad y de la humanidad, Hobbes respalda la necesidad de la representación en tanto que el soberano es quien, mediante autorización, puede garantizar la vivencia en paz, y preservando la vida de los contratantes, en fin, avalando el desarrollo de la humanidad.

Como hemos estado exponiendo, la concepción laboetiana es antagónica a la hobbesiana. Para la primera, desobediencia, para la segunda, total sumisión.

Es Kant, quien ya entrado el siglo XVIII, y habiendo sido testigo de la revolución que intentó llevar a la praxis el pensamiento rousseauiano, y considerándose él mismo rousseauiano, establece que aquel hombre general humano, virtuoso y jinete de los imperativos categóricos de la razón trascendental, no puede tampoco conformar una sociedad sin la existencia de la coacción por parte del derecho positivo. La unión de los hombres en sociedad, que, para Kant, es en sí misma un fin, por tanto es una acción hecha por deber y basada en un imperativo categórico, es el fin del hombre virtuoso. Sin embargo, el hombre moral kantiano no existe en la sociedad sin la existencia de leyes positivas que lo coaccionen. Esto se debe a que al derecho va unida la facultad de coaccionar a quien viola la ley.¹⁰ Porque la construcción del concepto *derecho*, entendido también como su exposición, lo posibilita la coacción recíproca que concuerda con la libertad de todos bajo el principio de libertad universal (Kant, 1993: 42).

Ahora bien, el fin, que en tal relación externa es en sí mismo deber e incluso la suprema condición formal de todo los restantes deberes externos, es el derecho de los hombres bajo leyes públicas de coacción, mediante las cuales se puede asignar a cada uno lo suyo y asegurarlo contra toda usurpación del otro (Kant, 2003: 40).

¹⁰ “[...] la ley universal del derecho: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal, ciertamente es una ley que me impone una obligación, pero que no espera en modo alguno, ni menos aun exige, que *deba yo mismo* restringir mi libertad a esas condiciones por esa obligación, sino que la razón sólo dice que está restringida a ello en su idea y que también puede ser restringida por otros de hecho [...]” (Kant, 1993, p. 40).

Esta concepción del derecho coactivo de Kant, en una primera impresión no se puede desligar tan fácilmente del pensamiento de Hobbes, quien considera también que es solamente la existencia de un soberano que coaccione mediante la ley, o la obligación a hacer u omitir lo que por derecho podemos hacer,¹¹ lo que garantiza la propiedad y la seguridad: “Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. [...] Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío” (Hobbes, 2005: 104).

Ambos pensamientos develan que la creación del Estado moderno mediante la razón hace que esta por sí sola sea insuficiente para gobernar a las pasiones, y que haga falta que el derecho público adopte una forma coactiva para la sutura pasional. No es básicamente la razón la que nos provee la tranquilidad en la cual las pasiones están contenidas, sino la existencia del castigo como contraparte, lo que nos vuelve a remitir al estado de guerra hobbesiano, considerado como el tiempo en el que hay posibilidad de conflicto y no solamente la materialidad del último imperante.¹² Cabe preguntarse entonces si la razón nos provee en Hobbes o en Kant facultades para gobernar a nuestras pasiones, o solamente facultades para centralizar el miedo al castigo en instituciones públicas coactivas que se presentan como las únicas capaces de, tal como establecía Locke, castigar, reparar y prevenir.¹³ Rousseau será el primero que intente desarrollar racionalmente una forma de sociedad que no reniegue de sus pasiones, sino que las canalice hacia “la ciudadanía” o hacia la humanidad, y no establezca un origen de la soberanía y del gobierno fundado en la coacción externa del derecho público, sino en el auto-gobierno de sí que es indefectiblemente el mismo que el gobierno de los otros.

Regresando a Kant, y antes de volver a considerar a Rousseau, intentando evitar la interpretación instrumental que hace el primero del pensador suizo,

¹¹ “[...] el DERECHO consiste en la libertad de hacer u omitir, mientras que la LEY determina y obliga a una de estas dos cosas” (Hobbes, 2005, p. 106).

¹² “Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal es la de todos contra todos. [...] así, la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz” (Hobbes, 2005, p. 102).

¹³ “Y así, en el estado de naturaleza, un hombre tiene poder sobre otro, pero no un poder absoluto o arbitrario que le permita abusar de un criminal, cuando éste ha caído en sus manos, siguiendo el calor de su pasión o la limitada extravagancia de su propia voluntad, sino sólo para castigarlo, según lo dictan la serena razón y la conciencia, con penas proporcionales a su transgresión, de modo que sirvan como reparación y como restricción” (Locke, 2004, p. 12).

vemos cómo también presenta una concepción del hombre diferente a la que tiene Rousseau, en tanto que este no es sociable por naturaleza, sino que se presenta como portador de una “insociable-sociabilidad”.¹⁴ Es justamente el aspecto insociable del hombre en naturaleza que resalta Kant, el que hace que la perspectiva que este tiene sobre el hombre pueda ponerse al lado de la perspectiva hobbesiana de un hombre egoísta que únicamente busca su propia satisfacción. No está considerado aquí el hombre a la manera rousseauiana, en la que las pasiones no creaban conflicto sino que es la razón (propiedad no innata en los hombres) lo que origina la desigualdad y el conflicto, y en pos de ella, el pensamiento para sofocarla:

Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás (Kant, 2000: 46).

Para Rousseau, en cambio, el querer disponer de todo según le plazca no tiende a encontrar resistencia, dado que previamente está moderado internamente por la pasión de la “piedad” general en todos los hombres, que los lleva a buscar lo justo y lo necesario, y a brindar la ayuda necesaria y justa al resto de aquellos con quien comparte humanidad. En él encontramos que la sociabilidad está presente tanto en las pasiones como en la razón, dado que la razón también llevó al hombre a crear sociedades, aunque injustas, para solucionar el conflicto que ella misma había creado. Pero la sociedad existía entre individuos verdaderos y libres en estado natural, dado que las pasiones de los hombres, que son buenas, conducían también a ella. Sin embargo, en Kant, como también en Hobbes, son las pasiones las que hacen a los hombres egoístas y sujetos a encontrar resistencia en otros, y es la razón la que los lleva, voluntariamente y, como condición natural del hombre, el ser sociable, a conformar órdenes legales racionales que controlen mediante la fuerza el antagonismo natural entre sociabilidad e insociabilidad:

El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas (Kant, 2000: 46).

¹⁴ Esta visión de la insociable-sociabilidad del hombre ya estaba presente en el pensamiento medieval de San Agustín, según la visión ecléctica del Estado que podemos interpretar de sus escritos acorde al análisis que hace Miguel Rossi en su texto *Agustín: el pensador político*.

Tanto en el plano antropológico de Kant, considerando a los hombres aislados, como en el plano político, considerando a los hombres en sociedad, la pasión debe ser controlada por una fuerza reguladora. En el primer caso, las acciones a partir de mandatos del deseo en relación medio-fines, que solamente pugnan por la felicidad, deben ser controladas o anuladas (si es posible) mediante un ascetismo virtuoso, que, obrando por deber y acorde a mandatos trascendentes, logre hacer al hombre digno de ser feliz. El razonamiento kantiano es sin duda el razonamiento del asceta, de aquel que reniega de la pasión y el placer del hombre para transformarlo en un sujeto que literalmente esté sujeto a mandatos externos (leyes) que lo controlen y lo obliguen. Mandatos externos coactivos que, trascendentalmente, obliguen al hombre al cálculo y al raciocinio, no sintiendo aquello que está bien, sino obrando conforme a lo que está bien, previamente establecido en algún lugar de la trascendencia o de la materialidad constitucional en caso del Estado.¹⁵ Acorde con Deleuze, Rousseau se presentaría como quien revaloriza las acciones buenas sin necesidad de que haya previamente un pensamiento sobre lo que es bueno para que aquellas se realicen.

Kant efectúa el trastocamiento de la relación de la ley y el Bien, y eleva así la ley a la unicidad pura y vacía: está bien lo que dice la Ley, el bien depende de la ley, y no a la inversa. La Ley como primer principio carece de interioridad y de contenido, puesto que todo contenido la reconduciría al Bien, cuya imitación sería. Es pura forma y carece de objeto, ni sensible ni siquiera inteligible. [...] Así la ley se define como forma pura de universalidad (Deleuze, 2009: 50).

La ley en Kant, reguladora de las pasiones, es pura forma, pura apariencia, pura representación. Es un síntoma del lenguaje. Volviendo a Rousseau y a su odio por lo aparente, manifestado claramente en su episodio de servicio con Mme. de Vercellis en el Piamonte italiano: “Me juzgó menos por lo que yo era que por lo que ella había hecho de mí” (Rousseau, 2008: 116), la ley entonces no es immanente, no es contenido, no es sensible. Rousseau vuelve a trastocar el sentido de la legalidad kantiana, posteriormente a su existencia física, bajo

¹⁵ “En toda comunidad tiene que haber una obediencia, bajo el mecanismo de la construcción estatal según leyes de coacción (referidas al todo), pero al mismo tiempo un espíritu de libertad, puesto que cada uno, en lo concerniente al deber universal de los hombres, aspira a ser convencido por la razón de que esa coacción es conforme al derecho, a fin de no caer en contradicción consigo misma” (Kant, 2003, p. 70).

la forma antigua de la experiencia del bien, de pasión por la bondad, en la cual “las leyes dicen lo que es el Bien del que resultan” (Deleuze, 2009: 50).

En una carta escrita a Jelles en 1674, Baruch de Spinoza deja asentadas sus diferencias con Hobbes, una de las cuales es conservar el derecho natural de los hombres dejándolo intacto y cualquiera sea el Estado; por lo tanto, el soberano no puede ejercer sobre sus súbditos mayor derecho que el que tuvo para superarlos en el estado de naturaleza (Fernández Lelio, 1989: 96). Es que para Spinoza, derecho natural y ley natural se identifican en la pura necesidad que le fija a cada hombre la medida de su poder como fiador de su propia libertad. En el estado natural, donde hecho y derecho no son sino una misma cosa, “libertad” es el nombre de una ventaja que de hecho una constitución individual determinada alcanza sobre otra. Esta diferenciación con Hobbes entre ley, derecho y libertad hace el hiato entre ambos pensadores en su constructo natural.

Como dijimos, para el pensador inglés la transferencia de derechos es un acto racional-pasional, donde los hombres, voluntariamente, los ceden a un tercero; es decir, al soberano. En cambio, para Spinoza esa transferencia no es un acto libre recomendado por la razón; es un efecto necesario de las pasiones. Los hombres desean intensamente liberarse en lo posible del miedo y contar de manera estable con la ayuda de otros, sin la cual la vida es miserable. Porque la razón es la capacidad de conocer apropiadamente en los seres individuales aquellas cosas que no son propias de su singularidad, y que determinan su modo de existir y de actuar. El conocimiento racional es, entonces, conocimiento de lo que, al darse realmente en cada ser singular y en cada una de sus partes, lo hace semejante a otros, es conocimiento de propiedades comunes. Es por ese conocimiento cómo la razón sabe qué es lo que le conviene al hombre y qué no (Fernández Lelio, 1989: 117).

A lo largo del recorrido que realizamos, se manifiesta claramente que para todos los pensadores referidos el hombre es un ser dotado tanto de pasiones como de razón. Sin embargo, la valorización que cada uno hace de ambas características es lo que los lleva a enfrentarse, en la medida en que justifican la forma de Estado presentada por cada uno de ellos. A excepción de Rousseau, quien no reniega de las pasiones y de la capacidad de decir verdad con la que cada individuo cuenta, el resto de los autores tienden a construir racionalmente una justificación del poder político y del derecho público en tanto logre sofocar la causa de las desigualdades y del conflicto entre los hombres. Está demás mencionar que la forma de Estado de derecho bajo la cual vivimos hoy en día tiene sus fundamentos y pilares tanto en el pensamiento hobbesiano como en

el kantiano. La necesidad del hombre de someterse a coacciones externas en forma de leyes (surgan estas de un Leviatán autorizado por el pueblo a ser actor de sus acciones, o de una constitución que en la medida kantiana es el rumbo hacia una sociedad virtuosa) deja un vacío, en el sentido de que la naturaleza del hombre no se modifica al volverse política. Cualquiera sea la forma de Estado que se adopte, aquellos que conforman la sociedad siguen estando sujetos a pasiones que muchas veces la ley no puede prevenir. Hace falta subrayar, sin embargo, que la construcción racional o pasional de la sociedad política es un acto de voluntad, es por propia disposición que los hombres se someten a leyes externas coactivas. Por eso es que, visto el sofocamiento pasional al que voluntariamente nos vemos obligados bajo el derecho positivo actual, retomar y reinterpretar el pensamiento de La Boétie y el de Rousseau, aquellos que afirmaban que la libertad natural del hombre es inalienable, se nos aparece como una opción oportuna a la actividad constante de la búsqueda individual de nuestra propia constitución. Esa escuela de uno mismo que ambos autores proponen, esa búsqueda de un origen remoto a fondos irracionales que podemos lograr mediante la libertad que se encuentra en ciertas manifestaciones estéticas que adquieren una forma educacional en la actualidad, nos da lugar a enfrentarnos con dos pasiones primordiales para repensar la construcción de sociedad que se añora: la desobediencia a la ley y a nosotros mismos (que nos obliga a buscar nuestra verdad individual y social), piedra angular surgida por la propia voluntad masoquista de coaccionarnos externamente, y el amor hacia la humanidad internamente moderado mediante la potenciación de nuestro amor hacia nosotros como humanos y al resto, en tanto primera comunidad de humanidad.

Bibliografía

- ANDERSON, P. (1996), *El Estado Absolutista*, Siglo XXI Editores, México.
- BENJAMIN, W. (1990), *El Origen del Drama Barroco Alemán*, Taurus Humanidades, Madrid.
- DELEUZE, G. (2009), *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona.
- FERNÁNDEZ, L. (1989), “Derecho natural y poder político. Diferencias entre Spinoza y Hobbes”, en *Revista Ideas y Valores* n° 80, Universidad Nacional de Colombia.
- HOBBS, T. (2005), *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- KANT, I. (1993), *Metafísica de las costumbres*, Ediciones Altaya, Barcelona.
- (2000), “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *La filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2003), *Teoría y praxis*, Editorial Leviatán, Buenos Aires.
- LA BOÉTIE, E. (2009), *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Terramar Ediciones, La Plata.
- LOCKE, J. (2004), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Losada, Buenos Aires.
- NIETZSCHE, F. (1973), *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid.
- ROSSI, M. (1999), “Agustín: el pensador político”, en Borón, A. (compil.), *La filosofía política clásica*, EUDEBA-CLACSO, Buenos Aires.
- ROUSSEAU, J.J. (1984), *Ensayo sobre el origen de la lengua*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2005a), *El Contrato Social*, Edaf, Madrid.
- (2005b), *Discurso sobre el origen y fundamento de las desigualdades entre los hombres*, Losada, Buenos Aires.
- (2008), *Confesiones*, Alianza, Madrid.
- SPINOZA, B. (2004), *Tratado Político*, Alianza, Madrid.
- (2009), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid.
- VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, en <http://www.e-torredabel.com>.

Leibniz y Spinoza vuelven a encontrarse: la arquitectura de la substancia según algunos *amateurs* contemporáneos¹

*Alberto Guillermo Ranea*²

La muerte de la filosofía es un tema recurrente en la reflexión filosófica. Una y otra vez se la dio por fenecida; una y otra vez reapareció, diferente, hablando otra lengua, dedicada a otros quehaceres, pero siempre identificable. Durante los últimos treinta años se ha renovado el empeño por enterrarla, pero esta vez de manera definitiva para evitar resurrecciones infamantes. El ataque se concentra nuevamente en el corazón mismo de la filosofía, en la metafísica y en la ontología, y en su obcecada búsqueda del fundamento último e inmutable de las cosas. Las vigorosas huellas de Aguste Comte, Friedrich Nietzsche, Rudolf Carnap, Martin Heidegger, entre los más poderosos, a través de la espesura del Ser, marcaron el derrotero para estos novadores. Sin retorno posible al país de las viejas especulaciones metafísicas, sus pasos se han dirigido hacia la historia, la lingüística, los estudios culturales, entre otros destinos.

Estas aventuras intelectuales son admirables. Sus actores extraen extraordinarias energías del convencimiento de la ruptura total con un pasado opresor, como rebeldía juvenil frente a padres intolerantes. Hay, sin embargo, otro tipo de peregrinos en esos senderos que alejan de la filosofía pasada. Si bien ellos saben que el retorno a casa es imposible, toman en cuenta la vivencia del legado

¹ Este trabajo no hubiera sido siquiera pensado sin el entusiasmo y confianza de la Arquitecta Dra. Claudia Shmidt (Escuela de Arquitectura y Estudios Urbanos de la Universidad T. Di Tella) al invitarme a colaborar con sus investigaciones sobre teoría del espacio arquitectónico. A ella, así como al Arquitecto Jorge Liernur (Decano de dicha Escuela), quien apoyó con entusiasmo el proyecto, mi más profundo agradecimiento.

² Doctor en filosofía. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad Torcuato di Tella y es investigador de carrera en el CONICET.

recibido al partir, y en lugar de arrojarlo a un costado de la senda, se atreven a desafiarlo. No se ilusionan con el delirio de un nuevo y definitivo *ex nihilo*, pero tampoco quieren volver al seno materno. Su actitud distinta no los vuelve menos innovadores ni menos valientes; a diferencia de los más radicalizados, ellos se atreven a darle a la filosofía una importancia en sus andanzas que sus compañeros de ruta niegan por completo.

Los resultados de sus convicciones son híbridos poderosos en los que los rasgos de la filosofía se adivinan en campos ajenos a la reflexión filosófica tradicional. Esta hibridación fastidia al dominante filósofo de profesión académica mucho más que el certificado de defunción extendido a la filosofía por los mencionados en primer término. Atrincherado en su ciudadela de argumentos, el filósofo profesional se desentiende por completo del uso que se ha hecho de sus teorías. No quiere saber de los díscolos, ya sean ellos cismáticos radicalizados o reformistas bienintencionados. Mucho menos le interesa la vida que llevan fuera del regazo paterno aquellas teorías filosóficas que, nacidas en pureza de cuna, estaban destinadas al mundo claustral de los especialistas.

Sin embargo, la reaparición de teorías metafísicas con rancia tradición en estos tiempos de renovada iconoclasia y de agria reacción, desmiente todo lo expuesto. Un ejemplo de ello es la *Monadología*, abstrusa doctrina metafísica que G. W. Leibniz elaboró alrededor de julio de 1714. Obra póstuma y sin nombre, de la *Monadología* se conservan cuatro manuscritos a través de cuya apretada escritura es posible reconstruir los sucesivos estadios de su redacción. Leibniz concibió a la *Monadología* como una teoría que unificara, de manera sistemática, teorías que él había elaborado en campos tan disímiles como el cálculo matemático de máximos y mínimos, la relación entre alma y cuerpo, materia y dinámica, los organismos vivientes, entre otros.

Casi trescientos años después, esta energía unificadora de las mónadas, en apariencia desgastada, revive en textos en los que, *horribile dictu*, ciencia, técnica y poder, edificios, frisos y política se relacionan entre sí como partes de un *continuum* tan apretado, que lo que en una sucede resuena inexorablemente en la otra. En episodios fundacionales de la microsociología de la ciencia, así como en textos dedicados a la teoría de la arquitectura, las mónadas conviven en nuestros días junto a redes sociales e innovaciones tecno-científicas, croquis y muebles, edificios y sinclinales. Esta convivencia las ha transformado radicalmente; en particular, adquirieron un aspecto visual, una visibilidad que la metafísica leibniziana les negaba. Sean Bruno Latour (1984) y Bernard Cache (1997) ejemplos de lo dicho: ellos serán nuestros amateurs de las formas.

Esta revitalización y transformación presente de las mónadas se debe principalmente al pensamiento de Gilles Deleuze. En sus escritos ha convidado a legos de diversas especialidades a participar en el banquete filosófico; entre ellos se destacan, sin duda, los arquitectos. La recepción de la obra de Deleuze en manos de quienes se han atrevido a proponer teorías arquitectónicas sobrepasa en importancia y extensión a la que le brindaron los filósofos. Resulta emocionante ver el vigor que una actividad repetidamente desahuciada como la filosofía tiene en libros y ensayos sobre arquitectura. Pliegues, líneas de fuga, rizomas, problemática, virtualidad, paradoja, acontecimiento, devenir –sin olvidar la impronunciable deterritorialización– son bienes que el pensamiento filosófico de Deleuze ha producido, y que viven con más dicha fuera de los límites del mundo filosófico.

En esos círculos periféricos del pensamiento filosófico las teorías arquitectónicas tributarias de la filosofía de Deleuze conviven con la contra-cultura, las minorías, *Green Peace*, y otros rescatados de nuestro tiempo.

Pero no son trocitos, fragmentos, detritus esporádicos. Son las más recientes expresiones de una realidad que es puro devenir. Nada es ajeno a ella, porque ella engloba a todo lo que acontece: arquitecturas y filosofías, tragedias y felicidades, un nacimiento en un barrio de emergencia o la muerte de un príncipe. Deleuze no compra la liberación de la cárcel de la conformidad con la moneda de la fragmentación del pensamiento. Sus extensos y dificultosos textos sobre ontología son el fruto de esa decisión valiente.

En este contexto se inscriben los libros más filosóficamente puros de Deleuze. Con rostro nietzscheano sale al ruedo para batirse con la ontología europea: la identidad, la inmutabilidad, la trascendencia, la equivocidad del ser son los toros de lidia que afronta. Términos técnicos de dificultosa comprensión, pero que, sin embargo, todos apuntan en la misma dirección: para saber cómo debo vivir es preciso conocer el modelo de vida y copiarlo de la manera más acabada posible. Nuestras diferencias personales, nuestras diversidades, son la medida de la mayor o menor aproximación a un modelo de vida humana que, en su inmutabilidad, permanece separado, trascendiendo a todo cambio, fuera del alcance de nuestras manos. Tiránico. Frente a estos gigantes de la tradición, Deleuze propone que veamos en la realidad una fuente de diversidades, de heterogeneidades, de diferencias cuyo sentido está en el diferenciarse mismo, y no en su relación con un punto de referencia externo y fijo. La diferencia radical obliga a que nos veamos en una creación permanente de la realidad, de un devenir que está

en nuestras propias manos como un proceso permanente de actualización de virtualidades inagotables.

Sin advertirlo nos hemos sumergido en los más rancios problemas de la metafísica europea. Si hemos de ver nuestras vidas como resultado de la actividad creativa de nuestras propias manos —y nada más— es necesario cambiar el sentido de las relaciones entre unidad y multiplicidad, trascendencia e inmanencia, identidad y diferencia. Pero, ¿cómo evitar la aparición de jerarquías entre todas las expresiones que forman la realidad? He aquí el más poderoso de los enemigos. Para combatirlo, Deleuze defiende una concepción del significado del verbo “ser” que lo enfrenta con casi toda la tradición filosófica. En contra de la doctrina de la equivocidad del ser, propia de la tradición aristotélica y escolástica, Deleuze propone su univocidad: el ser se dice de la misma manera.

No es esta la mejor ocasión para entrar en estos laberintos de tecnicismos filosóficos; baste recordar que la principal aliada con que cuenta Deleuze en estas batallas es la obra de Benedict de Spinoza (1632-1677). En ella encuentra poderosos argumentos a favor de la inmanencia de la sustancia y en contra de la trascendencia (ya sea del *eidos* platónico, del Dios de judíos y cristianos, o del sujeto de los cartesianos). Pero, fundamentalmente, halla en los escritos spinozistas la poderosa idea de *expresión* como otro nombre para la inmanencia. La sustancia única, el Ser, *Deus sive natura*, no crea a las entidades singulares, pero tampoco estas emanan de su seno: la sustancia se expresa en sus infinitos atributos y modos pero permanece en sí misma. Como en el *origami* japonés o en la cocotología o papiroflexia de Miguel de Unamuno (1902), la realidad única se expresa en múltiples pliegues, se despliega o explica en una multiplicidad que implica su identidad. No hay pliegues fuera del papel, no hay papel fuera de los pliegues: lo Uno dentro de lo múltiple, lo múltiple dentro de lo Uno.

Plegarse, desplegar, replegarse: es la dimensión temporal de la sustancia única. No hay realidad fuera de sus manifestaciones, no hay manifestaciones fuera de la realidad. La lección aprendida en la obra de Spinoza obligaba a enfrentar al edificio metafísico más poderoso que se haya construido en ambigua relación con el monismo inmanente y la doctrina de la expresión: la monadología de G. W. Leibniz, *Le pli. Leibniz et le baroque* (Deleuze, 1988) es el fruto de ese esfuerzo. Pocos textos como este han tenido tan amplia recepción a pesar de su oscuridad para el lego en materia de ontología moderna. Pocos, fuera de los especialistas, se atreven a confesar haberlo comprendido por completo; sin embargo, los pliegues comenzaron a desplegarse por el amplio espectro de la teoría en arquitectura, urbanismo, pintura, teoría musical. Esta recepción se

debe, en gran parte, a la profusión de comparaciones de la monadología con los pliegues en el arte barroco y de nuestros días. El estilo *à la Wölfflin* y, en general, la influencia de la estética alemana sobre la teoría arquitectónica, han jugado ciertamente un papel central para la repercusión que tuvo el libro de Deleuze fuera del cenáculo de filósofos de profesión. Pero el secreto núcleo de su aceptación está en la cruzada contra la ontología trascendente, y en sus consecuencias para la orientación de nuestras vidas.

Leibniz concebía a la realidad como formada por dos estratos en los que Deleuze ve la transposición de la estructura de la casa barroca en términos filosóficos (Deleuze, 1988: 7). Leibniz aceptaba la causalidad necesaria del mecanicismo en el reino de los fenómenos, pero sostenía que esa incesante actividad de colisiones, presiones y resortes de la materia solamente adquiriría sentido vista desde un punto de vista trascendente a lo mecánico. Esta otra perspectiva es la de la finalidad, la del para qué de todo. Fiel a la tradición –o víctima de ella– Leibniz le atribuye a la perspectiva de las finalidades un estatus superior. Ella pertenece al reino de la verdadera realidad, desde cuya perspectiva el mundo de la materia y del espacio es pura fenomenalidad, pura apariencia. Únicamente desde la estancia superior, desde el primer piso en el que los propósitos de la Creación se han realizado, puede verse al mundo material de la planta baja como lo que es: como un ente semi-mental, como *phenomena bene fundata*. Este paso es decisivo: los moradores del piso superior son los que perciben esas apariencias, y por eso tienen cualidades propias de las mentes o almas. Son unidades de percepción metafísica, unidades inextensas y simples, unidades de energía primitiva que se expresan en los acontecimientos de la planta baja con mayor o menor claridad. En una palabra, mónadas.

Cada mónada es, pues, una expresión individual, irremplazable y diferente del mismo universo. No existe, sin embargo, el universo fuera de sus expresiones en las mónadas. De acuerdo con Leibniz, los objetos del mundo de la percepción son meras construcciones mentales. Cada uno de los miembros de un grupo de personas que contemplan una pirámide tendrá diferentes perspectivas de la misma. Ninguno accederá a la imagen que responda a la descripción geométrica de sus propiedades. Por tanto, la pirámide, entendida como una entidad externa e independiente de quienes la perciben, es una ficción. Podemos prescindir de ella, dado que la especificación de la pirámide está encerrada en una clara fórmula matemática; es decir, en algo puramente mental. Una vez que tenemos esa fórmula, no se requiere la existencia de una pirámide extra mental que sea la realización de la fórmula. Dios ha creado el mejor de los mundos posibles

incluido en la percepción que del mismo tiene cada mónada desde su perspectiva individual, pero sin existencia fuera de estas expresiones.

La tensión entre el sistema leibniciano y el spinozista en este punto es máxima, como mínimas parecen ser sus diferencias. Dios ha hecho de cada mónada una unidad dotada de una infinidad de cualidades que se desplegarán de acuerdo con una ley propia y exclusiva. Deleuze describe la situación en términos de pliegues y despliegues infinitos producidos en la recámara superior, sin ventanas hacia el exterior. Ninguna cualidad le viene de otras mónadas; carecen de puertas y ventanas, pero no por ello dejan de relacionarse entre sí a través de complejas relaciones ideales, lógicas, que definen la actividad y la pasividad en términos de claridad y oscuridad de la percepción. A su vez, cada una de ellas está comunicada con la planta baja a través de pliegues que sugieren la función de escaleras hacia el primer piso. Hay en cada mónada un elemento material que se manifiesta en sus percepciones confusas, en la pasividad, y un elemento inmaterial que es la zona de claridad en la expresión del mundo y que hace activa a la mónada. Entre ambos pisos hay continuidad, no un salto abrupto. La metáfora del pliegue barroco ayuda a describir la comunicación entre alma y cuerpo, mónada y materia (Deleuze, 1988: 9-19).

Por otra parte, las mónadas, a pesar de carecer de contacto físico entre sí, no actúan solitariamente. Dios no las ha creado individualmente, sino como partes de una percepción armónica del universo desde puntos de vista discernibles, y por tanto, irrepetibles e individuales. En su actividad, cada mónada expresa a su manera, y sin saberlo, esa armonía que Dios ha preestablecido para el conjunto. Llegamos al punto de conflicto entre Spinoza y Leibniz, y de Deleuze con ambos. Leibniz trata de superar el spinozismo planteando una necesidad hipotética: si bien podemos pensar mundos posibles en los que Judas no traicione a Cristo, es decir, si bien no es contradictorio pensar en un Judas que no traiciona, una vez creado este mundo, Judas estaba obligado a hacerlo. La armonía preestablecida no nos quita, sin embargo, la sensación de poseer libre albedrío, porque la necesidad no es absoluta, sino condicionada por la creación de este mundo. Pero, ¿es posible defender esta posición si alguien mencionara qué motivos tuvo Dios para crear este mundo –uno en el que Judas traiciona y en el que me toca ser marginado o demente– y no otro? ¿Fue por decisión de suprema voluntad? Entonces, ese Dios sabía de mi sufrimiento presente de antemano, y lo toleró. ¿Fue obligado por necesidad lógica? Entonces, ¿qué ha quedado de su omnipotencia?

Deleuze se declara leibniciano e intenta arrastrar con su decisión a sus lectores de *Le pli*, pero es el suyo un leibnicianismo travestido de spinozismo: “*Nous restons leibniziens parce qu’il s’agit toujours de plier, déplier, replier*” (Deleuze, 1988: 189. “Seguimos siendo leibnicianos porque se trata siempre de plegar, desplegar, replegar”).³ Poco importa que en el final quede poco de lo pensado por Leibniz. Deleuze abre la mónada y deshace el reinado de la armonía preestablecida: “*les monadas de Leibniz sont soumises à deux conditions, clôture et sélection*” (Deleuze 1988: 188. “Las mónadas de Leibniz están sometidas a dos condiciones, cierre y selección”). Lo primero, *la clôture*, se refiere a que cada una incluye un mundo entero que no existe fuera de ellas; lo segundo, *la sélection*, indica que ese mundo supone una selección de convergencia (dado que se distingue de otros mundos posibles) y otra selección de consonancia (por la que cada mónada se construye una zona de expresión clara en el mundo que ella encierra). Deleuze sostiene que la selección tiende a desaparecer: en alusión a la experiencia musical del Barroco, afirma que, al perder los armónicos todo privilegio de rango, las disonancias no requieren ser resueltas y las divergencias pueden ser afirmadas en series “*qui échappent à l’échelle diatonique et où toute tonalité se dissout*” (Deleuze, 1988: 188, “que escapan a la escala diatónica y en las que se disuelve toda tonalidad”). Se afirma así la liberación del proceso de expresión y de creatividad. Si el mundo está compuesto de series divergentes (a lo que Deleuze llama “*chaosmos*”), la mónada no puede encerrar el mundo entero como en un círculo cerrado, sino que queda abierta en una trayectoria “*en expansion qui s’éloigne de plus en plus d’un centre*” (idem, “en expansión que se aleja más y más de un centro”). Los pliegues de pliegues nos arrastran, así, más allá de todo umbral, hacia un destino desconocido, “no preexistente” (Deleuze y Parnet, 1987: 125). Ni ciego mecanismo determinista, ni plan preexistente diseñado por un gobernador trascendente. Plegamos y desplegamos cuando descubrimos la inmanencia de la realidad, la necesidad de la imaginación y de la creatividad para gestar pliegues desconocidos. Es el riesgo y el peligro de lo desconocido. Es una mezcla del sabio de Spinoza, del *Übermensch* de Nietzsche, y del filósofo que apuesta a la novedad y rechaza la repetición, la representación de un original inaccesible.

Este renovado vigor de la monadología no queda encerrado en el gabinete del filósofo de profesión. Las primicias deleuzianas dejan sus frutos en campos tan disímiles como las teorías microsociológicas de Bruno Latour y las reflexiones

³ Las traducciones del francés al castellano en este texto han sido hechas por mí (Alberto Guillermo Ranea) salvo en casos en los que indique otras traducciones.

de Bernard Cache sobre la producción industrial de objetos no estandarizados y la voluta barroca. Los despojos de Leibniz –*Ossa Leibnitii*–, que en apariencia nada tienen para decirnos a quienes habitamos los circuitos envilecedores de la globalización y las lúbricas telarañas del *cyberspace*, muestran un vigor admirable en la fascinación por las formas que estos dos pensadores manifiestan en sus libros. Tomemos, como les anunciara, a Latour y a Cache como nuestros *amateurs*, y veamos hasta dónde nos conducen.

En *Irréductions*, Latour trata de justificar filosóficamente su *dictum* metodológico para el problema de la relación –beligerante a su juicio– entre ciencias naturales y ciencias sociales: ¡basta de reducciones!: “rien ne se réduit à rien, rien ne se déduit de rien d’autre, tout peut s’allier à tout” (Latour, 1984:182, “nada se reduce a nada, nada se deduce de otro, todo puede aliarse con todo”). De acuerdo con la narración del texto, el significado de “naturaleza”, “sociedad”, “razón”, “verdad”, “realidad” es el producto final de largos y complejos procesos de alianzas, translaciones, negociaciones entre actores humanos y no humanos, indistintamente, en los que se determina qué es más fuerte y qué más débil. El conocimiento no difiere esencialmente de una creencia, sino que es, simplemente, más fuerte. A su vez, la naturaleza no sería algo que responde sin compromisos y desde fuera de la sociedad a nuestros interrogatorios; se llama “naturaleza” o “realidad” al tema que aborda la teoría que ha triunfado en una controversia, en una pulseada con otras rivales.

De acuerdo con *Irréductions*, en el principio de toda realidad, de todo conocimiento, de toda asociación está el verbo “éprouver”: “1.1.2. (*Il n’y a que*) *des épreuves (de forces ou de faiblesses). Ou plus simplement encore: des épreuves. Tel est le point de départ, un verbe, éprouver*” (Latour, 1984: 177. “1.1.2. [Sólo hay] puestas a prueba [de fuerzas o de debilidades]”. O más simplemente aún: pruebas. Este es el punto de partida, un verbo, poner a prueba”). Las “pruebas de fuerza” son el *fiat* por el cual quien triunfa en la prueba se vuelve “la realidad” y quien pierde, “lo irreal”. También la distinción entre “conocimiento” y “opinión”, entre “ciencia” y “creencia” se da cuando, después de varios ciclos de acumulación y translación de información, alguna creencia local incrementa su gradiente de fuerza a través de alianzas con otras posiciones más débiles. Cuando el proceso de expansión alcanza su punto más elevado, la ciencia se estabiliza como el único acceso a la naturaleza, mientras que las creencias perdidas quedan excluidas de las redes por las que circula la “verdad”, reducidas a curiosidades etnográficas.

Las líneas de circulación del conocimiento no son rutas neutras por las que cualquier vehículo podría desplazarse. Los procesos por los que las trayectorias se afianzan y se anudan o se debilitan y adelgazan son a la vez las que crean y transforman lo que se mueve en ellas. Es difícil separar la red de lo que por ella se desplaza. Si desatendemos la trayectoria, nos quedamos con objetos, instituciones, personas cuyas relaciones y desplazamientos se vuelven misteriosos y forzados; si borramos los objetos y las personas, nos quedaremos con líneas, con diagramas, con mapas mudos. En ambos casos, el mundo se vuelve el lugar de una misteriosa convivencia entre entidades y líneas de trayectoria. Aquellas, como reproducciones, copias de originales ubicados fuera del dibujo; estas, como estructuras formales con propiedades que trascienden también al diagrama concreto. Esto es, los pilares de la metafísica desde los planteamientos de Platón.

Pero en el mundo de *Irréductions* no hay lugar para el regreso de la primacía de la identidad y del substancialismo; un permanente devenir creativo se impone en tiempos de innovación tecnológica y crecimiento económico como panacea universal para los males de la condición humana. Aquí es donde aparece en escena la monadología. En el principio, de acuerdo con la cosmogonía latouriana, era la fuerza. La versión inglesa del texto de *Irréductions* propone “mónadas” como sinónimo para la “fuerza”: “*In place of ‘force’ we may talk of ‘weakness’, ‘entelechies’, ‘monads’, or more simply, ‘actants’*” (Latour, 1988: 159. “En lugar de ‘fuerza’ podemos hablar de ‘debilidad’, ‘entelequias’, ‘mónadas’ o, más simplemente, ‘actantes’). Pero las mónadas de finales del siglo veinte no están cerradas: tienen ventanas y puertas, salen fuera de sí y tratan de dominar y no ser dominadas por otras mónadas: “*il faut s’imaginer les entéléchies filamenteuses, nattées ou filées l’une dans l’autre*” (Latour, 1984: 191, “hay que imaginarse las entelequias filamentosas, trenzadas o tejidas una en otra”). Se encuentran así en una constante negociación entre sí acerca de sus fronteras. Son, dice Latour, como cedazos, que mediante las negociaciones de fuerza, terminan imbricadas unas con otras como quimeras (ibíd.: 185). De esta manera, cada mónada crea su propio mundo. No hay un Diseñador superior ni una armonía preestablecida para su convivencia con otras mónadas; cada una de ellas modulará una nueva armonía de acuerdo con sus propias fuerzas y su capacidad de negociación en interminables, constantes, pruebas de fuerza. Por este motivo, las mónadas están condenadas a establecer permanentemente relaciones de dominio y subordinación entre sí. La nueva armonía del universo latouriano es una armonía post-establecida, una armonía de líneas de fuerza, de redes en la que temporalmente se define qué es verdadero y qué falso, real e

irreal, universal y local. En otros términos, el interior y el exterior de la red: “*Si l'on croit les termites meilleures philosophes que Leibniz, on pourrait comparer un réseau à une termitière*” (ibíd.: 191. “Si se cree a las termitas mejores filósofos que Leibniz, se podría comparar una red a un termitero”).

Esta breve y apretada síntesis muestra que en el corazón mismo de uno de los más influyentes textos de la muy novedosa microsociología de la ciencia late la necesidad de tomar posición ante las tesis de la metafísica de Leibniz. Las fuentes de tan crítica colección de fundamentos filosóficos de la microsociología de la ciencia estarían en “*Monadologie et Sociologie*”, un artículo que Gabriel Tarde publicó en el primer número de la *Revue Internationale de Sociologie* en 1893. La similitud del contenido y el orden de los argumentos apoyan esta conjetura. También Gabriel Tarde plantea la necesidad de dar un fundamento filosófico a la sociología, recurriendo para ello a una “néo-monadologie”, que debe mucho a la monadología leibniziana adaptada a los desarrollos de la ciencia de finales del siglo XIX (Tarde, 1999: 33, 56), y reformulada por Augustin Cournot y Charles Renouvier (ibíd.: 40, 42, 59, 60). La atrevida propuesta de Tarde de reemplazar el “ser” por el “tener” como verbo del fundamento metafísico de la realidad es el punto de partida de la metamorfosis que la monadología leibniziana ha experimentado en sus manos, y que la vuelven fundamento de la ciencia social (ibíd.: 86-88). Al igual que en las *Irréductions* de 1984, en el texto de Tarde de 1893 hallamos que las mónadas, lejos de carecer de relaciones causales entre sí, son centros de armonización, son creadoras de relaciones de armonía. Tienen ventanas, y por ello son generadoras de orden: el universo es el conjunto de mónadas que juegan entre sí, aunque sin un plan predeterminado de juego. Al igual que en las *Irréductions*, la complejidad, el desorden, la heterogeneidad y la diferenciación en el plano monadológico son, según Tarde, las propiedades últimas de los agentes que constituyen la realidad. En frase que llegaría a fructificar muchos años después en la obra de Gilles Deleuze, Tarde resume su posición: “[*La diversité, et non l'unité, est au coeur des choses*]” (Tarde *op.cit.*: 78; Deleuze, 1968: 104-105, “[*l*]a diversidad, no la unidad, está en el corazón de todas las cosas”).

El paralelo entre estos dos textos separados por casi cien años alcanza su clímax cuando leemos en Tarde la tesis del “*sociomorphisme*”: si la realidad resulta de la asociación de mónadas llevadas por sus apetitos y tendencias a la apropiación, no es difícil concluir que todo fenómeno es un hecho social, que toda cosa es una sociedad (Tarde, *op.cit.*: 58). Las complejas relaciones entre naturaleza y sociedad, cuyo desenmascaramiento se atribuyen algunos pensadores de nuestros días como una hazaña de profunda originalidad intelectual, habían sido estudiadas por

Gabriel Tarde en diálogo crítico con la monadología leibniziana cien años atrás. Colocadas en el contexto abierto por Tarde hace más de un siglo, las “guerras de la ciencia” y las provocadoras y muy novedosas declaraciones de las *Irréductions* se vuelven epigonales, un brote tardío de un debate aparentemente cerrado hace casi cien años con el triunfo del punto de vista de Emile Durkheim en su áspera disputa con Gabriel Tarde.

Terre mueble no es menos sorprendente que *Irréductions* en la combinación de argumentos ontológicos con temas que tradicionalmente estuvieron divorciados de toda metafísica. Las teorías de la arquitectura y del diseño que plantea están íntimamente ligadas a una concepción filosófica en la que, una vez más, el nombre de Leibniz irrumpe asidua, aunque no exclusivamente. Por fortuna, tenemos en este caso una pista mucho más firme que la forzada entre las intrincadas paredes de las *Irréductions*. Gilles Deleuze menciona el manuscrito inédito del texto de Cache en *Le pli* (Deleuze, 1988: 49, 136). Es difícil decidir quién le debe qué a quién en este caso. El texto de Cache rebosa de deleuzismo en cada página; Deleuze, a su vez, reconoce que el texto de Cache es esencial para comprender la teoría del pliegue. Perfecta simbiosis que desalienta todo intento de interpretar una de las especies con total independencia de la otra.

Deleuze en una nota al pie en *Le Pli* subraya la inspiración geográfica, arquitectural y mobiliaria del libro de Cache (Deleuze, *op.cit.*: 22). Nada más justo. Cache presenta su libro como “*un album où ranger des images*” (Cache, 1997: 9, “un album donde poner en orden imágenes”). En principio, las imágenes serán simples documentos visuales. El proyecto arquitectónico es su inspiración: en él se trata de la sucesión de documentos que comienzan por el plano de situación, siguen con croquis y terminan en los planos del edificio. De allí tres elementos formales, tres imágenes con las que Cache tratará de comprender la arquitectura moderna, la historia del arte y la condición del ser humano en nuestros días: la inflexión, el vector y el marco. Ellos constituyen un alfabeto que se encuentra en todas las imágenes, un alfabeto “*aux règles jamais déterminés mais toujours déterminables*” (ibíd.: 10, “con reglas nunca determinadas pero siempre determinables”), aun cuando cada artista acentúe siempre uno de ellos en detrimento de los otros dos.

Cache propone a partir de esa premisa que la arquitectura sea considerada el arte del manejo de uno de los tres elementos, el marco. Así, en lugar de ligarse con objetos particulares como lo son los edificios, la arquitectura remitiría a toda imagen que implique un acto de encuadre, ya sea la pintura, la fotografía o el cine (ibíd.: 9). Propone para ello darle un sentido más amplio a “imagen”

como todo lo que se presenta al espíritu, ya sea que represente algo real o no. El tema del libro se vuelve así la visibilidad en sí misma: “*Notre cerveau n’est pas le siège d’un cinéma neuronal qui reproduit le monde*” (ibíd.: 10. “Nuestro cerebro no es la sede de un cine neuronal que reproduce el mundo”), afirma en la introducción programática al texto: las únicas inscripciones en la película de las cosas son las que dejan nuestras percepciones. Es así que Cache propone considerar la forma en tanto que forma: las cosas como imágenes sin relación a una profundidad, anterioridad, utilidad ni representación (ibíd.: 29).

Al abordar el problema del relieve con relación a la historia de la ciudad de Lausana, en Suiza, Cache ofrece una muestra del carácter simbiote de su texto arriba aludido. La historia formal de la ciudad de Lausana, afirma, basta para cuestionar la noción de identidad urbana. Lejos de expresar la naturaleza del lugar, la identidad de una ciudad es variable y cambiante; en el caso de Lausana, Cache encuentra cuatro figuras urbanas a priori incompatibles pero que de alguna manera conviven. La identidad de un lugar no sería un dato natural, sino una capacidad de pasaje, de tránsito de una identidad a otra. Por el contrario, cuando la especificidad del lugar se rebaja a identidad, la intervención se limita a ser “*par imitation folklorique, dissimulation ou minimalisme*” (ibíd.: 18, “por imitación folclórica, disimulación o minimalismo”).

Cache pone el acento en el elemento que el territorio nos hace descubrir: la inflexión: “*Mais gomme une montagne, il reste une inflexion*” (ibíd.: 35. “Borremos una montaña. Queda una inflexión”), un monte más un valle y nada más. El espacio ya no es una yuxtaposición de cuencas fluviales o geológicas, sino una superficie de curvatura variable. No hay forma de instalarse en ese paisaje: la curvatura variable nos obliga al nomadismo en un tiempo que no transcurre, sino que fluctúa. La inflexión, a diferencia del vector, es la experiencia de la ingravidez. Inspirándose en Heinrich Wölfflin, Cache relaciona la inflexión con la experiencia barroca de la gravedad en la que tanto el cuerpo como el espíritu están afectados. Los trabajos de Galileo sobre el peso y la caída de los cuerpos son la clave para entender el cambio que se da en la experiencia barroca de la gravedad: “*on a l’impression que les expériences esthétiques d’un Michel-Ange ou d’un Bernin relaient les expériences de pensée d’un Galilée*” (ibíd.: 38, “se tiene la impresión que las experiencias estéticas de Miguel Angel o Bernini relevan las experiencias de pensamiento de Galileo”).

Cache encuentra aquí justificación para retomar la experiencia barroca; nuestra época, afirma, se caracteriza por la variabilidad de los modos de vida, y con mucha razón se habla de un “*espace flottant, sans fixation ni repère*”

(ibíd.: 39, “espacio flotante, sin fijación ni punto de referencia”), es decir, sin peso. Todo se despliega sobre un mismo plano, sin arriba ni abajo, ni derecha o izquierda. La inflexión aparece así como “*le signe neuf du continuum moderne*” (ibíd.: 40, “el signo nuevo del *continuum* moderno”), un signo que designa un estado de cosas fuera de la gravedad y sus vectores. Nuestro tiempo privilegia la inflexión como solución morfológica en detrimento del vector y del marco, pero esto no significa un retorno al *Kunstwollen* del Barroco. Comentando la tesis de Wilhelm Worringer, Cache afirma que la inflexión moderna, lejos de remitir a la empatía, a la *Einfühlung* con la realidad, corresponde en nuestros días a un valor por completo diferente: “*un dessaisissement de soi plutôt qu’un surcroît de vitalité*” (ibíd.: 124, “un desposeimiento de sí más que un aumento de vitalidad”).

El capítulo final, “*Corps et âme*” (ibíd.: 139, “Cuerpo y alma”), aplica la inflexión para abordar el problema de la relación entre cuerpo y espíritu. Son páginas admirables en las que las reflexiones ontológicas de Deleuze son traducidas en términos de imágenes de curvatura de inflexiones barrocas, manieristas y rococó. Bernard Cache, como Gilles Deleuze y Bruno Latour, experimenta la misma dificultad que campea en los escritos de Tarde, y que caracteriza esta actualización de teorías filosóficas racionalistas del XVII en pleno auge de posmodernos y deconstructivistas. A pesar de sus esfuerzos, ninguno de ellos acepta que Leibniz haya logrado diferenciarse de Spinoza. El subtítulo del capítulo final del libro de Cache es elocuente: “*Leibniz, le diplomate, rendit un tour visite à Spinoza, le polisseur de lentille. On ne sait rien de leur conversation*” (ídem. “Leibniz, el diplomático, visita una vez a Spinoza, el pulidor de lentes. Nada se sabe de su conversación”). Algo se puede inferir, sin embargo, a partir del texto que Leibniz escribió luego de las conversaciones con Spinoza, y que le dejó personalmente. Se trata del “*Quod ens perfectissimum existit*”. Pero Cache, como Latour y Deleuze, y como tal vez también Gabriel de Tarde, están de lado de Spinoza. En una carta del 14 de febrero de 1678 Leibniz indica a Justel seis puntos en los que difiere de Spinoza y a los que considera peligrosos para la ética y la religión. Las primeras dos afirmaciones que Leibniz rechaza son: que solo existe una substancia, es decir, Dios, y que las creaturas son modos o accidentes de la substancia única. En el capítulo final de su libro, Cache afirma:

Avoir un corps n’est ni plus simple ni plus compliqué que de supporter un esprit. Car corps et esprit se disent de la même chose, de la seule chose qui soit, et qui n’est ni spirituelle ni corporelle et que, comme tout le monde, on nommera la substance.

(ídem. “Tener un cuerpo no es ni más simple ni más complicado que sostener un espíritu. Porque cuerpo y espíritu se dicen de la misma cosa, de la única cosa que es, que no es ni espiritual ni corporal y que, como todo el mundo, llamaré la substancia”).

Más adelante, sostiene que:

Cette substance n'est a priori rien d'autre qu'un fait de courbure. En tant que tel son acte majeur est de produire de la concavité et de la convexité sur un mode inversé.

(ídem. “Esta substancia no es a priori nada más que un hecho de curvatura. En tanto que tal su acto mayor es producir la concavidad y la convexidad de modo inverso”).

La substancia no es pues una superficie, sino una interfaz, un inversor del signo de concavidad. Las almas son los sitios de la convergencia de los rayos de curvatura sobre una de las dos faces, y los cuerpos los sitios de convergencia sobre la otra faz. “*Les faces s'appellent alors respectivement pensée et étendue*” (ídem. “Las faces se llaman respectivamente pensamiento y extensión”).

La apertura de la mónada, la ausencia de planes preestablecidos, se traducen gráficamente en términos de concavidades y convexidades. Gracias a Dios, afirma Cache, nuestro deseo de cerrarnos por completo sobre nosotros mismos y nuestras pequeñas percepciones y afecciones personales y separarnos de la sustancia, como “*une boule sphérique*” (“una bola esférica”) no podrá cumplirse: “*notre destin de tore veut que tout abouchement de conduits ne forment qu'une clôture illusoire*” (Cache, 1997: 146, “nuestro destino de bocel (*tore*) quiere que todo empalme o anastomosis de los conductos sólo formen un cierre ilusorio”). En franca alusión a su spinozismo, y a pesar de la condescendiente aceptación de los pliegues leibnicianos, Cache sostiene que si bien el mundo parece haber sido diseñado por un arquitecto del universo:

Le monde n'est pas la courbe qui enchaîne les différents cercles que le Grand Architecte aurait tracés de centre en centre; au contraire les âmes et les corps sont des événements de convergente qui se produisent Dans l'espace de part et d'autre de la substance.

(Cache, *op.cit.*: 140. “El mundo no es la curva que encadena los diferentes círculos que el Gran Arquitecto habría trazado de centro en centro; por el contrario las almas y los cuerpos son acontecimientos de convergencia que se producen en el espacio de un lado y del otro de la substancia”).

Inflexiones, creatividad, pliegues, mónadas, territorios, armonía, diversidad, curvatura: una combinación en clave contemporánea, actual, de elementos que fluctuaron con el tiempo desde finales del siglo XVII. Ideas viejas y olvidadas que lograron plegarse y adquirir volumen en nuestros tiempos de desazón y superficialidad banal, y que alientan a que sigamos adelante con la tarea filosófica.

Bibliografía

- CACHE, B. (1997), *Terre meuble*, Éditions HYX, Orleáns, Francia.
- DELEUZE, G. (1968), *Différence et répétition*, PUF, París.
- (1988), *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les éditions de minuit, París.
- DELEUZE, G. y C. PARNET (1987), *Dialogues*, Columbia University Press, Nueva York.
- LATOURET, B. (1984), *Les microbes: guerre et paix, suivi de Irréductions*, Éditions A. M. Métailié, París.
- (1988), *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London.
- TARDE, G. de (1999), *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, París.
- UNAMUNO, M. de (1902), *Amor y pedagogía*, Imprenta de Henrich y Cía., Madrid.

Progreso y decadencia en la *Encyclopédie*

Adrián Ratto¹

En *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (1959) Reinhardt Koselleck desciende hasta el siglo XVIII con el objetivo de explicar las tensiones existentes en el ámbito de la política en el siglo XX. Allí, Koselleck (1959: 29) encuentra lo que a su juicio es una de las causas principales de la crisis: el “utopismo” de la filosofía de la historia de los filósofos del siglo XVIII. Por su parte, Gabriel Amengual afirma: “hemos vivido dos siglo más, con suficientes desastres y decepciones como para continuar con la fe ingenua de aquellos ilustrados cuya culminación es Auschwitz” (Amengual, 1998: 192). No son estas sino algunas de las expresiones de una vieja y estereotipada interpretación, según la cual los filósofos ilustrados franceses habrían tenido una confianza ciega en el progreso histórico.

Sin embargo, a partir del célebre libro de Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment* (1958), comenzó a ganar terreno una lectura de signo completamente contrario. En una serie de trabajos relativamente recientes se afirma que los filósofos ilustrados franceses fueron en general pesimistas.² En este sentido, Florence Lotterie, por ejemplo, afirma que “la edad de las Luces es aún tributaria del pensamiento de la decadencia” (Lotterie, 2000: 9).

El objetivo de este trabajo es demostrar que, en general, la concepción de la historia que se desprende de la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des*

¹ Egresado de la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario de CONICET y realiza estudios doctorales bajo la dirección del Dr. Daniel Brauer. Su investigación está ligada al problema de la relación entre providencia, progreso y decadencia en la filosofía de la Ilustración francesa.

² Al respecto, véase: Goulemot, J., *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVII^e-XVIII^e siècles*, Albin Michel, Paris, 1996; Schlobach, J., “Pessimisme des philosophes? La théorie cyclique de l'histoire au XVIII^e siècle”, *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, n° 155, 1976, pp. 1971-87; Lotterie, F., “Les Lumières contre le progrès? La naissance de l'idée de perfectibilité”, *Dix-huitième siècle*, n° 30, 1998, pp. 383-96.

sciences, des arts et des métiers (1751-1772), libro representativo de la Ilustración francesa, desborda los dos marcos interpretativos mencionados. En particular, se analizarán el *Discours préliminaire* de Jean le Rond d'Alembert, el *Prospectus* y el artículo "Encyclopédie" de Denis Diderot, trabajos que sintetizan el proyecto enciclopédico.

Bacon y la *Encyclopédie*

En 1620 Francis Bacon publicó su *Novum Organum*. Allí, el autor presenta una nueva lógica, una nueva manera de definir el conocimiento, opuesta a la de los antiguos. "La verdad es hija del tiempo, no de la autoridad" (Bacon, 1620: 55). De esta manera, se enfrenta a un saber apoyado en "ídolos" y "prejuicios". El conocimiento, dice Bacon, debe apoyarse solo en la experiencia. Ese nuevo saber puede "perfeccionarse" y "crecer". Esto da lugar a una nueva imagen del tiempo; que ya no es visto como sinónimo de "corrupción" y "decadencia".³

De esta manera, el tiempo dejó de ser interpretado en términos negativos. Bacon pretendía renovar los estudios científicos, sacarlos del estado en el que se encontraban y colocarlos en la ruta del progreso que la autoridad y los prejuicios habían demorado. Los modernos eran, para el filósofo inglés, mejores que los antiguos, pues habían acumulado más experiencias:

[...] así como esperamos un más amplio conocimiento de las cosas humanas y un juicio más maduro de un viejo que de un joven, a causa de su experiencia, del número y de la variedad de cosas que ha visto, oído o pensado, del mismo modo sería justo esperar de nuestro tiempo cosas mucho más grandes que de los antiguos tiempos; pues nuestro tiempo es el anciano del mundo, y se encuentra rico en observaciones y experiencia (ibíd.: 55).

El progreso no sería para Bacon solo material, sino también moral, tema del que se ocupa en su *Nova Atlantis* (1724).⁴ No se puede concebir la *Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert sin la existencia previa de la obra de Bacon. Refiriéndose al proyecto enciclopédico, dice Diderot en el *Prospectus* (trabajo que escribió

³ Respecto de las imágenes clásicas del tiempo, es decir, la concepción cíclica de la historia y la teoría de la edad de oro, véase Lovejoy, A.; Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1935; Herman, A., *The Idea of Decline in Western History*, New York, The Free Press, 1997.

⁴ Para una visión de conjunto de la concepción de la historia de Francis Bacon, véase Taguieff, P., *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Flammarion, París, 2004, p. 148 y ss.

en 1750 para la *Encyclopédie* y que fue incluido con algunas modificaciones en el primer volumen, publicado en 1751, al final del *Discours préliminaire* de d'Alembert): “Si salimos con éxito, estaremos en deuda principalmente con el Canciller Bacon” (Diderot, 1750: 133). Asimismo, en el artículo “Encyclopédie” (1751-1772, V: 647) se vanagloria de haber introducido a Bacon en Francia. Por su parte, d'Alembert (ibíd.: I: XXV) en su *Discours préliminaire* dice que reconoce a Bacon como su “maestro”.

La *Encyclopédie* se apoya en una idea de progreso que remite a la filosofía del filósofo inglés. Como bien sostiene Michel Malherbe (1994: 26), Bacon otorga a Diderot y d'Alembert no solo un principio para ordenar el árbol del conocimiento, sino también una imagen dinámica, progresiva del mismo.⁵ Para escribir una enciclopedia, dice Diderot, es necesario “conocer el espíritu de la nación, advertir su rumbo, ganarle en velocidad, de manera que no deje atrás vuestro trabajo” (Diderot y d'Alembert, 1751-1772, V: 637).

Para Diderot una enciclopedia se ubica en medio de un tiempo progresivo. Su objetivo es, por lo tanto, además de hacer un inventario de los conocimientos adquiridos, presentar los nuevos descubrimientos, para que el trabajo no sea rápidamente sobrepasado por el tiempo. La *Encyclopédie*, dice Diderot, debe:

[...] reunir todo el saber disperso en la superficie de la tierra, para describir el sistema general a las personas con quienes vivimos, y transmitirlo a aquellas que vendrán después de nosotros para que el trabajo de los siglos pasados no sea inútil para los siglos futuros, y que nuestros descendientes, haciéndose más ilustrados, puedan ser más virtuosos y más felices, de manera que no muramos sin haber merecido ser parte de la raza humana (ibíd., V: 635).

Diderot señala en el *Prospectus* que d'Alembert y él son conscientes de las carencias de la *Encyclopédie* y que “la perfección de una enciclopedia es la obra de los siglos” (Diderot, 1750: 144). Inmediatamente, introduce la idea de “posteridad”, la cual abre el horizonte hacia el futuro. Asimismo, en el *Avertissement* al volumen octavo de la *Encyclopédie* se puede leer: “Gracias a nuestros trabajos, los que vengan después de nosotros podrán ir más lejos” (Diderot y d'Alembert, op.cit., VIII: “Avertissement”). En el mismo sentido parece ir el *Discours* de d'Alembert, en la medida que menciona la idea de “progreso” reiteradas veces

⁵ “Bacon no tuvo solamente el mérito de proponer un principio para ordenar los conocimientos [...], sino también de ofrecer el medio para proyectarlos en una estructura temporal progresiva”, en Malherbe, M., “Bacon, Diderot et l'ordre encyclopédique”, *Revue de Synthèse*, vol. 115, 1994, p. 26 (la traducción es nuestra).

y resume los avances que se han realizado en el terreno del conocimiento. “Los tiempos han cambiado”, dice d’Alembert (ibíd., I: XXXI). Por otro lado, se aleja del pesimismo de Rousseau: “Quizá sea éste el lugar de rechazar las flechas que un escritor elocuente y filósofo ha lanzado hace poco contra la ciencia y las artes acusándolas de corromper las costumbres [...] Las letras contribuyen ciertamente a hacer la sociedad más amable” (ibíd., I: XXXIII).

El tiempo ya no es corrupción y caída, como lo era en la Antigüedad, según el mito de las edades o la concepción cíclica de la historia.

La historia, el cambio y las revoluciones

Hasta aquí no parece haber distancia entre las concepciones de los editores de la *Encyclopédie* y el optimismo de Condorcet.⁶ Sin embargo, como se verá, un análisis más detallado del *Prospectus*, el *Discours* y el artículo “Encyclopédie” obliga a matizar esta interpretación. Al leer los trabajos de Diderot y d’Alembert con cierto detenimiento aparecen una serie de elementos que difícilmente podrían ser ubicados dentro de una concepción ingenua del progreso.

En el artículo “Encyclopédie”, Diderot reconoce que en su época “la filosofía avanza a grandes pasos” y que comienza a caer el “yugo de la autoridad”. Sin embargo inmediatamente añade: “No sabemos [...] hasta donde iría la especie humana si no fuera detenida en sus progresos. Pero son necesarias las revoluciones, siempre las hubo y siempre las habrá” (ibíd., V: 637). En un sentido similar, d’Alembert en el *Discours*, luego de hablar de los progresos del conocimiento en ese siglo esclarecido, señala que “la ignorancia” se “difundirá universalmente más tarde o más temprano”. “Todo tiene revoluciones [...] la barbarie dura siglos, y parece que es nuestro elemento; la razón y el buen gusto son pasajeros” (ibíd., I: XXXIII), añade.

¿Quiere esto decir que entonces hay que otorgar la razón a especialistas como Veronique Le Ru (2000: 120) o Jean Marie Goulemot (1996: 364), para quienes el *Discours* en particular, y el proyecto enciclopédico en general, se apoyan en una concepción cíclica de la historia? La respuesta no puede ser positiva. Si bien el progreso no es visto como una tranquila marcha lineal y

⁶ Cabe recordar que del célebre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) de Condorcet, se desprende una idea de progreso lineal, acumulativo e irreversible. Nannerl Keohane no duda en referirse a la filosofía de Condorcet como “el cénit de la idea de Progreso”, véase “The Enlightenment Idea of Progress Revisited”, 1982, en Almond, G. *et al.*, *Progress and its Discontents*, University of California Press, Berkeley, p. 35.

continua, el tiempo ya no es como para los antiguos sinónimo de corrupción y decadencia. El tiempo es desarrollo, progreso, que no obstante es obstaculizado por “los prejuicios, la tradición y la autoridad”. Diderot considera que la difusión de las luces nunca puede ser total, por eso los progresos del espíritu son lentos y discontinuos, las sociedades chocan siempre con obstáculos que los suspenden momentáneamente o los obstaculizan. En el artículo “Eclectisme” dedica un largo párrafo a la descripción de aquello que retarda los progresos de las ciencias y las artes. Las “disputas teológicas” y “la intolerancia producto de la superstición” (ibíd., V: 284) ocupan un lugar importante en esa descripción. Sin embargo, no pone en duda la dirección progresiva del tiempo. Las revoluciones no son vistas como un regreso a un estado originario. La *Encyclopédie* misma es un trabajo pensado por Diderot para “poner los conocimientos alcanzados al resguardo de las revoluciones” (Diderot, 1750: 139). Por otro lado, en el *Discours*, d’Alembert afirma que las revoluciones son necesarias y que las luces tarde o temprano son cubiertas por las sombras, pero sostiene que ese proceso no es un proceso cíclico. En este sentido, al referirse, por ejemplo, al renacimiento de las artes tras la oscuridad de la Edad Media, dice que “la regeneración de las ideas tuvo que ser necesariamente diferente de su generación primitiva”, e inmediatamente señala que no se comenzó de cero porque se disponía de las obras de los antiguos (Diderot y d’Alembert, op.cit., I: XX).

Tanto Diderot como d’Alembert aceptan la existencia de revoluciones, catástrofes, períodos de ignorancia y retroceso; sin embargo esto no implica en ninguno de los dos casos una visión pesimista, cíclica, de la historia. En ninguno de los dos casos el tiempo es lineal y continuo; en los dos casos son posibles las regresiones, pero en ninguno los progresos de una época se pierden completamente. Sin ser un tiempo lineal, continuo e irreversible, el tiempo es para Diderot y d’Alembert progresivo. El progreso se da a partir de un tiempo quebrado y discontinuo, un tiempo que nunca será el lugar de la transparencia completa.

Conclusiones

En *Dialéctica de la Ilustración* (1947), Max Horkheimer y Theodor Adorno sostienen: “la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece

bajo el signo de una triunfal calamidad” (Adorno y Horkheimer, 1947: 59). Para los autores, la Ilustración tenía por programa elevar a los hombres sobre las sombras, pero terminó recayendo en la oscuridad, en una nueva “barbarie” (en alusión a la Guerra Mundial). Adorno y Horkheimer encuentran en el proceso de ilustración el germen de las guerras y el totalitarismo del siglo XX. En un sentido similar, Walter Benjamin, otro miembro de la Escuela de Frankfurt, conecta en la tesis IX de su libro *Sobre el concepto de historia* (1940: 29) el progreso a las ruinas del siglo XX.

Estas críticas de mediados del siglo XX, cuya resonancia llega hasta la actualidad,⁷ deberían ser revisadas. Atribuyen a los *philosophes* una idea ingenua del progreso, y parten del supuesto de que los *philosophes* interpretaron el tiempo como un proceso lineal, continuo e irreversible. Sin embargo, como se demostró, no es esta la imagen que, por lo menos, alimentaron los editores de la *Encyclopédie*. Si bien no niegan el progreso, este no excluye las regresiones, las catástrofes, las revoluciones y las recaídas en épocas oscuras.

Es verdad que la concepción de la historia de Condorcet es más optimista; no obstante, no puede ser generalizada y atribuida a todos los *philosophes*. Si bien esto excede el marco de este trabajo, cabe recordar que Voltaire, pese a creer en el progreso, entendía que el fanatismo y la superstición no se superan nunca de manera completa.⁸ El mismo objetivo persigue Montesquieu en sus célebres *Lettres Persanes* (1721). A pesar de que el protagonista, Usbek, logra realizar mediante el viaje ciertos progresos en el ámbito del conocimiento, el prejuicio, la tradición y el despotismo, representados por la lógica del desarrollo, no son abandonados. A esto se debe que el serrallo esté en el trasfondo de toda la obra. “El horror, la noche y el miedo reinan en el serrallo”, dice Roxane a Usbek en una de las últimas cartas (Montesquieu, 1721: 369). Usbek nunca ha dejado de ser un déspota.

⁷ Al respecto véase: Agamben, G. (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 13; Bauman, Z., *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Oxford, 1989, p. 8; Traverso, E., “Auschwitz, modernidad y el siglo XX”, *Nuestra memoria*, n° 23, 2004, p. 53 y ss. Para una interpretación de sentido contrario, véase: Freinkel, P., “Antimodernidad y Holocausto”, *Nuestra memoria*, n° 29, 2007, pp. 151-161. Para una visión de conjunto sobre el tema puede consultarse: Wahnón, S., “¿Modernidad o totalitarismo? Dos visiones de Auschwitz”, *Anthropos*, n° 203, 2004, pp. 49-68.

⁸ “[...] el amor a lo maravilloso y el deseo de oír y decir cosas extraordinarias ha pervertido el sentido común en todos los tiempos”, en Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Garnier, Paris, 1964, p. 114 (la traducción es nuestra).

Es necesario abandonar los clichés y los estereotipos. El *siècle des Lumières* es un período complejo, donde la idea de progreso convive con la de decadencia, con la nostalgia de la edad de oro y con las imágenes cíclicas del tiempo. En general, los *philosophes* consideran que los logros humanos, los progresos, son frágiles e inestables. En este marco se ha intentado demostrar que los editores de la *Encyclopédie*, Diderot y d'Alembert, no son pesimistas, pero tampoco tienen una confianza sin reservas en el progreso de la historia.

Bibliografía

- ADORNO, T. y M. HORKHEIMER (1947), *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2006.
- AMENGUAL, G. (1998), *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid.
- BACON, F. (1620), *Novum Organum*, trad. C. Litrán, Orbis, Buenos Aires, 1984.
- BENJAMIN, W. (1940), *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Piedras de Papel, Buenos Aires, 2007.
- BINOCHÉ, B. y F. TINLAND (eds.) (2000), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des lumières*, Champ Vallon, Seyssel.
- CASSIRER, E. (1932), *La filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- CROCKER, L. (1938), "Diderot and the Idea of Progress", *The Romanic Review*, n° 29, pp. 151-159.
- DIDEROT, D. y J. D'ALEMBERT (eds.) (1751-1772), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, Briasson, David, Le Breton, Durand, París.
- DIDEROT, D. (1750), *Prospectus*, en *Œuvres complètes*, Garnier Frères, París, vol. XIII, 1876, pp. 126-164.
- GAY, P. (1977), *The Enlightenment: an Interpretation. The Science of Freedom*, Norton, Nueva York.
- GOULEMOT, J. (1996), *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVIIE-XVIIIÈ siècles*, Albin Michel, París.
- GUSDORF, G. (1971), *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Payot,

París, vol IV.

- KOSELLECK, R. (1959), *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega, Jorge Pérez de Tudela, Trotta, Madrid, 2007.
- LE RU, V. (2000), “L’ambivalente de l’idée de progrès dans le *Discours préliminaire de l’Encyclopédie* ou le labyrinthe de la raison”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, n° 29, pp. 119-127.
- LOTTERIE, F. (2000), “L’année 1800: Perfectibilité, progrès, et révolution dans *De la littérature* de Mme de Staël”, *Romantisme*, n° 108, pp. 9-22.
- MALHERBE, M. (1994), “Bacon, Diderot et l’ordre encyclopédique”, *Revue de Synthèse*, vol. 115, pp. 13-37.
- MONTESQUIEU (1721), *Lettres Persanes*, en *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1949, vol. 1.
- SHKLAR, J. (1981), “Jean D’Alembert and the Rehabilitation of History”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 42, n° 4, pp. 643-664.

PARTE II
LECTURAS SOBRE PROBLEMAS DE
LA MODERNIDAD

Representación y revolución en Carl Schmitt

Laura Arese¹

El problema de la representación en Hobbes

Pietro Acosta (2005) destaca que es en la obra de Hobbes donde se localiza claramente un quiebre respecto del discurso medieval en torno de la representación, y se hace patente su reformulación en un horizonte específicamente moderno. En el Medioevo, afirma el autor, la representación política se concibe como una relación identitaria entre el cuerpo social como un todo y una de sus partes, facultada para actuar en su nombre. Tal relación se justifica por la excelencia de esta parte, y esta excelencia se deriva, a su vez, de un orden natural. La politicidad intrínseca de los seres humanos y sus diferenciadas naturalezas y virtudes son los principios trascendentes que fundan ese orden, y legitiman la relación representativa parte/todo.

El pensamiento hobbesiano adquiere su impulso cuando, perdida esta referencia trascendente a las sociedades históricas, el caos que de hecho encontramos en ellas no puede contemplarse ya como su desviación, y se convierte en punto de partida. Para captar la importancia de su planteo debemos interpretar los rasgos que definen la guerra de todos contra todos, no como las premisas de una visión antropológica positiva, sino como la puesta en forma de una comprensión del sustrato ontológico sobre el que se asienta lo político: la pura

¹ Actualmente, cursa 4to año de la carrera de Licenciatura de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Es miembro del equipo de investigación de filosofía política dirigido por los profesores Sebastián Torres y Paula Hunzinker.

indeterminación. Reparemos, si no, en la igualdad y la libertad. Estas no aluden a un carácter empíricamente comprobable, como lo pueden ser el egoísmo o el miedo a la muerte. Igualdad significa: no hay en los hombres ningún principio metafísico de jerarquía. Libertad quiere decir: no hay ningún imperativo trascendente que constriña la acción humana. Ambas apuntan al hecho de que ni dentro ni fuera del hombre encontramos principios de ordenación social. Esta nueva perspectiva produce una inversión significativa: el orden deja de ser un presupuesto, para pasar a ser un objetivo a alcanzar mediante el artificio. Como señala Acosta en el libro citado, el orden ya no fundamenta la representación, sino que la representación da fundamento al orden.

Para comprender de qué manera esto es posible debemos reparar en un concepto central de la teoría: el de persona. En el capítulo XVI del *Leviatán* se afirma: “Es una persona aquella cuyas palabras y acciones son consideradas ya sea como pertenecientes a él (persona natural), o bien como representando a las palabras o acciones de otro, o de alguna otra realidad a la cual se lo atribuyan (persona ficticia)” (Hobbes, 1651: 132). Aquí tenemos, en primer lugar, que solo en tanto que persona, puede algo constituir la unidad a partir de la cual una palabra se enuncia o una acción se lleva a cabo. Por otra parte, es la noción de persona ficticia la que alude al vínculo de representación. Más adelante, esta se define como actor: aquel que por obra de una delegación de autoridad de parte de otro (autor) actúa (hace y dice) en su nombre. En virtud de esa delegación el autor debe reconocer como suyas las palabras y acciones del actor y someterse a todas las consecuencias que puedan derivarse de ellas.

En términos políticos, el actor es el soberano y el autor el pueblo. Si el pueblo es autor, debe tener una unidad que haga posible atribuirle acciones o palabras que mediante el soberano pronuncia o lleva a cabo, debe ser una persona. Pero esto va a contramano de la total indeterminación que, hemos dicho, es para Hobbes el dato originario. La clave que disipa esta contradicción está en que: “Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre” (ibíd.: 135). Pero si es solo mediante el soberano que los individuos se constituyen en pueblo-uno, no podrían jamás oponerse en tanto que portadores de una voluntad otra, contradecir su palabra, resistir su acción. De esta manera, una revolución popular es por definición imposible. Toda desobediencia colectiva solo puede ser entendida como la consecuencia de la falta del suficiente poder que el soberano precisa para conservar su lugar de árbitro del pacto. Si esta falta se produce, el pacto está roto, el rey no es soberano, y el pueblo se deshace en multitud. No hay voluntad popular capaz

de transformar el orden, solo voluntades particulares prestas a destruirlo. Con esta conclusión, Hobbes resuelve el problema de la indeterminación originaria, que la caída del discurso medieval había dejado al descubierto.

Pero cabe objetar que el filósofo solo en sentido limitado se toma en serio esa indeterminación. Pues no debemos olvidar que esta teoría de la representación se inscribe en el proyecto de una física de lo social, una ciencia política. Esto se deja ver en la existencia de sus dos concepciones de ley que se articulan en torno a la instancia del pacto: una que gobierna el comportamiento de los hombres en tanto cuerpos naturales, y la otra, en tanto integrantes del cuerpo político. El pacto por el cual los individuos delegan su autoridad, fundan la representación soberana, y posibilitan la ley civil, es consecuencia de la eficacia causal con que la naturaleza determina su accionar. Hobbes presupone la indeterminación como punto de partida, pero le da término y solución, en la medida en que, al mismo tiempo, presupone un orden, distinto al medieval, pero igualmente independiente de la realidad histórica concreta: la ley científica asume el lugar de la metafísica.

Pero analizar esta tensión nos llevaría muy lejos. Lo que aquí nos importa es rescatar el núcleo problemático del planteo que sobrevive aun cuando, en el siglo XX, el proyecto de la ciencia política declina. Todavía entonces revela su vigencia, y Schmitt hace suyo el desafío que propone: abandonar todo principio metafísico trascendente y concebir el orden político como mero artificio, lo político desde su pura inmanencia. Al final del trabajo consideraremos hasta qué punto este autor alcanza tal cometido.

La recuperación del problema en Schmitt

En su libro sobre el Leviatán, Schmitt recupera el pensamiento de Hobbes acerca de la representación, despojándolo del cariz cientificista: “El soberano hobbesiano no aparece determinado por ninguna condición previa más que su decisión pacificadora misma [...]. Si *antes* hubiera algo distinto que la *nada* [...] su poder [...] sería ineficaz” (las bastardillas son del autor, Schmitt, 1938: 29).

Aquí vemos que la instancia del pacto es totalmente desestimada. La posición del soberano y las normas jurídicas que dicta para imprimir orden a lo social no pueden ser explicadas o justificadas por medio de la lógica de la legalidad natural que rige a los átomos humanos. La relación de continuidad entre derecho natural y derecho positivo que articula el pensamiento hobbesiano se

quiebra. Detrás del derecho positivo y el poder soberano hay una “nada”. Sin embargo, esto no significa que solo existe el derecho positivo, que se justifique a sí mismo y a la posición del representante (que ya no sería soberano, como veremos enseguida). Este es el punto de vista kelseniano que “presenta el Estado como una sistema y una unidad de normas jurídicas”, pero no da cuenta del punto importante, pues no hace “el menor intento de esclarecer el principio objetivo y lógico de esta unidad y este sistema y de explicar cómo ocurre y por qué necesidad sucede que las muchas prescripciones legales positivas de un Estado [...] formen un tal sistema o una unidad” (Schmitt, 1928: 34). Por el contrario, que detrás del soberano y de la norma jurídica no haya más que “una nada”, se entiende en Schmitt como la afirmación de que solo hay *una decisión* cuya pronunciación hace posible la realización del derecho como unidad. Podríamos explicar esto como sigue: la norma solo puede aplicarse en un medio homogéneo o “normal”. Pero esta condición de normalidad, supuesta en la estructura de todo sistema normativo, no puede ser definida en su alcance y en su interrupción por el sistema mismo. Este no puede prever las condiciones excepcionales bajo las cuales debe suspenderse a sí mismo. La definición de la normalidad y el estado de excepción se encuentran por fuera del derecho, y constituyen su condición de posibilidad. Esta instancia de definición es la que Schmitt designa como el lugar del poder soberano. Tal centro de decisión soberana, y *nada* más, es entonces lo que permite la realización del derecho como unidad sistemática y su imposición a un mundo social que carece de un orden natural preestablecido.

Pero esto deja sin explicar lo fundamental: ¿Cómo se constituye ese centro de decisión soberana? ¿Quién y por qué puede ocupar ese lugar? Un primer indicio para dar una respuesta se encuentra en el concepto de poder constituyente: “una constitución es válida cuando emana de un poder [...] constituyente y se establece por su voluntad” (idem).² Este poder, afirma Schmitt, en tanto que fuente de la unidad jurídica, debe ser entendido como un principio de organización nunca organizable y, por tanto, distinto de todo poder constituido (Schmitt, *op.cit.*:§ 10).

Podría pensarse entonces que detrás del poder constituido del representante soberano hay mucho más que una “nada”: la voluntad de un poder constituyente del cual el representante extraería el suyo por medio de cierta delegación.

² Constitución, en este contexto, debe entenderse como “regulación legal fundamental, un sistema de normas supremas y últimas” (Schmitt, 1928, p. 33). Si bien el término se refiere aquí a una parte del sistema jurídico, por ser fundamental, lo que aquí se afirma es extensivo al conjunto del derecho en su totalidad.

Pero esta objeción carece de fuerza. Para comprender por qué el vínculo poder constituido/poder constituyente no puede ser concebido unidireccionalmente, debemos indagar la dinámica de los dos principios que lo gobiernan: el principio de identidad y el de representación.

De acuerdo al principio de identidad, el poder constituyente es una nación, esto es, un “pueblo como unidad política con capacidad de obrar y con la conciencia de su singularidad y voluntad política” (ibíd.: 96). La nación es un dato histórico cuya calidad de fuente de legitimación de una organización político-jurídica no necesita de mayor justificación que su propia existencia concreta: “La palabra voluntad significa, en contraste con simples normas, una magnitud del Ser como origen de un Deber-ser [...] su fuerza o autoridad reside en su ser” (ídem). En este sentido, el autor afirma: “Un estado, la unidad política de un pueblo existe y existe en la esfera de lo político, es tan poco susceptible de justificación, juridicidad, legitimidad, etc., como si en la esfera del derecho privado se quisiera fundamentar normativamente la existencia del individuo humano vivo” (Schmitt, *op.cit.*: 106). El principio de identidad hace a la instancia del poder constituido, a la representación, innecesaria, pues la nación podría ser ella misma soberana, es decir, tomar la decisión acerca del estado normal o excepcional sin necesidad de mediación alguna. En su concepción pura, este principio realiza el ideal de democracia radical en el que toda distinción jerárquica desaparece. En el pensamiento de Rousseau, Schmitt encuentra la expresión de ese ideal.

En el lado opuesto, el principio de representación se basa en que la unidad política solo puede realizarse por obra de un hombre que haga presente esa unidad en la esfera pública a través de su persona. En tanto fuente de toda unidad, es ese hombre el sujeto del poder constituyente. En su versión pura, este principio fundamenta la monarquía absoluta.³

Ahora bien, ninguno de los dos principios puede darse solos y sin mezcla. En los distintos momentos históricos uno de ellos predomina y se conjuga con el otro de cierta manera. Las revoluciones políticas son procesos en los cuales se produce un abrupto desplazamiento de uno en favor del otro: si el monarca es suprimido como sujeto del poder constituyente y el pueblo se asume como su titular, se trata de una revolución monárquica; en caso contrario, revolución democrática.

³ La representación, entendida en este sentido, no debe ser confundida con la *Vertretung*, en la que una persona se encarga de defender los intereses de otra frente a un tercero. La *Repräsentation* supone hacer perceptible un ser imperceptible de especial calidad, ese ser no es un particular sino “una alta y elevada, intensiva, especie de ser” (Schmitt, 1928, p. 209): la unidad política.

La revolución Francesa es, para Schmitt, la revolución democrática por excelencia (ibíd.: §10)⁴ y será justamente el análisis de este acontecimiento el que nos permitirá entender la naturaleza de la relación entre los dos principios. En esta revolución encontramos el sueño rousseauiano del poder constituyente de entenderse a “sí mismo” como pura inmanencia y de abolir toda ingerencia de la representación, toda instancia trascendente. A contramano de ese ideal, Schmitt demuestra en *La Dictadura* que necesariamente convergieron en la gestación del acontecimiento los *dos* principios, pues su realización no se cifra en una soberanía inmediata del pueblo, sino, muy por el contrario, en una dictadura soberana. Para mostrar cómo esto es posible, Schmitt recupera el pensamiento de Sieyès, el gran teórico del *pouvoir constiuant*.

El objetivo de la Revolución, afirma Schmitt, era eliminar la constitución política vigente e imponer un nuevo orden. Naturalmente, los revolucionarios no podían justificar sus pretensiones apelando a una atribución otorgada por la constitución o los órganos estatales que querían abolir. La base teórica para una justificación la provee Sieyès. El pensador francés afirma que el poder de los órganos del Estado emana de un *pouvoir constituant* que reside en el pueblo. Este poder, en tanto fundamento del orden estatal, puede destruirlo en todo momento y crear uno nuevo: nunca se ve limitado por las reglas jurídicas establecidas para manifestar su voluntad; es, por definición, inalienable (ídem). Efectivamente, afirma Schmitt, la revolución nace cuando “el pueblo francés se constituye como sujeto del Poder constituyente y se hace consciente de su capacidad política de actuar” (Schmitt, *op.cit.*: 71).

Con estos supuestos, la revolución y posterior democracia radical eran grandes posibilidades. Sin embargo, Sieyès se ve obligado a introducir “la doctrina antidemocrática de la representación” (ibíd.: 97) y destruye así el sueño rousseauniano. El pensador francés admite que en la Revolución Francesa el poder constituyente no estaba presente por sí mismo como instancia de decisión,

⁴ Schmitt señala a la Revolución Francesa como uno de los momentos en que la continuidad de la unidad política se puso en cuestión porque se produjo un cambio del titular del poder constituyente. Pero hace aquí una salvedad. Desde el punto de vista del principio democrático, estrictamente, no se produce nunca una ruptura de la continuidad de la unidad política, puesto que siempre es el pueblo el que sostiene toda organización política. Con una aceptación tácita, antes sostuvo la monarquía que ahora decide revocar. Desde este punto de vista “incluso la monarquía más absoluta sería, solo, forma de gobierno, dependiente de la voluntad soberana del pueblo” (Schmitt, 1928, p. 210). En este caso, la monarquía se entiende no como una *Staatsform*, sino como una *Regierungsform*. Como *Staatsform*, la monarquía designa el principio que deposita al poder constituyente en el soberano; como *Regierungsform*, una forma de gobierno que el pueblo como titular de poder constituyente se da a sí mismo (ibíd., § 11).

sino que estaba representado en la Asamblea Nacional Constituyente y en la Convención Nacional después. Pero estos órganos no eran simples mensajeros de una voluntad popular ya constituida, sino que su cometido fue conformarla como tal. La voluntad del poder constituyente no hace más que aclamar una única representación y la identidad del representante; cierta falta de contenido y cierta oscuridad le son inherentes. Solo a través del poder constituido toma un contenido concreto. Para la consecución de tal objetivo, el poder constituido no se ve impedido por ninguna norma ni principio, mientras así lo considere necesario. Y aquí está el punto importante: es en el mismo poder constituido donde reside la decisión acerca de si se ha cumplido o no el objetivo; es decir, si ha alcanzado la conformación de la voluntad del pueblo y el estado de cosas normal, o si todavía nos encontramos en un estado de excepción, en el cual guerras y contrarrevolución reclaman la suspensión del derecho y una continuidad del ejercicio ilimitado del poder. Exactamente esta es la estructura de la paradójica dictadura soberana: el poder constituido constituye la voluntad del poder constituyente que representa, del que, no obstante, deriva su poder, y al que queda sujeto, conservando, sin embargo, su carácter de instancia soberana, sin que, por tanto, sea el poder constituyente quien asuma la soberanía.⁵

Se podría objetar que esta instancia dictatorial sería de carácter transitorio, y que, una vez cumplidos sus objetivos, los representantes revolucionarios abdicarían, dejando lugar a la soberanía popular. Pero sería una objeción carente de sentido. Pues tal ilusión, nos dice Schmitt en *La Dictadura*, se funda en una creencia falsa: la de que la unidad e identidad nacional es un hecho consumado luego de los regímenes absolutistas, y no algo a ser conquistado permanentemente. Esta creencia subyace no solo al sueño democrático de Rousseau, sino también a la defensa liberal del Estado de Derecho en el que el pensamiento revolucionario desemboca, es decir, es a la perspectiva que pretende depositar la plena soberanía, no ya en el pueblo sino en la ley. Reseñemos brevemente en qué consiste este desplazamiento histórico del pueblo a la ley como depositarios de la soberanía, antes de explicitar por qué ambas concepciones están equivocadas, y en qué consiste esa confusión.

En la Revolución Francesa la burguesía liberal perseguía dos objetivos diferentes, pero fuertemente entrelazados. Por un lado, luchaba por defender

⁵ “[...] a causa del carácter de este *pouvoir*, en cuanto poder no constituido y nunca constituido, es concebible que el titular del poder estatal se haga a sí mismo dependiente sin que el poder del que se haga dependiente se convierta en soberano constituido [...]” (Schmitt, 1985, p. 130).

un conjunto de libertades individuales jurídicamente garantizadas, por otro lado, para poder conseguirlas, precisaban también acotar el poder del rey combatiendo la lógica del principio de representación. Tenemos aquí los dos elementos propios del Estado burgués de Derecho: un elemento político-estructural, la decisión por una forma política, y un elemento liberal, “una serie de frenos [...] frente al Poder público” (ibíd.: 127).

Hemos tratado hasta aquí el elemento político en la Revolución, la emergencia del pueblo como nuevo sujeto del poder constituyente. Pero será el liberal el que tendrá más éxito en los avatares de la historia. Schmitt advierte que los actuales defensores del Estado burgués de Derecho solo reivindicaban este último y han olvidado el primero: intentan reducir el Estado a un conjunto de regulaciones legales que tienen por objetivo limitar el poder de los órganos constituidos y proteger la libertad individual de los ciudadanos. De estas normas, sin embargo “no se desprende el principio de una forma de existencia política en sentido propio, sino que tan sólo contienen límites a la actividad política” (ibíd.: 124). Schmitt vislumbra la operación ya en los doctrinarios: “En la época de la restauración monárquica en Francia han calificado especialmente los representantes del liberalismo burgués, los doctrinarios, a la Constitución de ‘soberana’”. “De este modo se soslayaba la cuestión política de si era soberano el príncipe o el pueblo: la respuesta era no el príncipe ni el pueblo sino la constitución es soberna”. “Es la respuesta típica de los liberales del Estado burgués de Derecho”. Esta perspectiva alcanza su máxima expresión en la formulación kelseniana que hemos mencionado más arriba, y se plasma también en el artículo 48 de la constitución de Weimer.

En esta constitución encontramos que el estado de excepción se define, por una parte, en los términos de una dictadura comisarial, en la cual el presidente del Reichstag adquiere facultades *ilimitadas de acción* para defender la unidad nacional en caso de que se presente un peligro interno o externo para su conservación, pero, al mismo tiempo, se especifica explícitamente aquel *número limitado* de derechos constitucionales que pueden ser suspendidos en tal situación. Esto último es un intento por encuadrar la figura del *estado de sitio* en los marcos de un procedimiento legal, civil y penal, delimitado en sus medios de ejecución, y sin perjuicio del resguardo de ciertas libertades civiles. Es propio de una concepción que intenta mantener toda manifestación de poder dentro de los marcos de la legalidad, y anular el momento de la decisión para sustituirlo por el imperio de la

ley. En *Legitimidad y legalidad*, Schmitt demuestra que el resultado de tal intento es el imperio de los intereses particulares que los partidos políticos del parlamento representan, y la consecuente politización de todos los dominios de la vida: totalitarismo.

Volvamos al punto del que partimos. Tanto el democratismo roussauiano, como el liberalismo, se equivocan, porque niegan la condición básica de lo político: que la unidad de la nación está permanentemente expuesta al peligro de su disolución por parte de enemigos externos o escisiones interiores. Esta idea alcanza en el *Concepto de lo Político* su más célebre formulación: la unidad política solo se conforma en la medida en que se enfrenta a un enemigo. Este es el núcleo del concepto de homogeneidad, cualidad que, equivocadamente, liberalismo y roussaunianismo suponen “ya dada”: que el pueblo sea homogéneo y sus hombres iguales, significa que son desiguales respecto de otros, y que alcanzan la homogeneidad mediante su destrucción. Entonces, si la unidad política existe, es necesaria la existencia de una instancia de poder constituido que decida, *por encima de toda ley*, un estado excepcional, en virtud de la presencia de un enemigo, y *regenerar la unidad del pueblo* mediante su destrucción. Ni la utopía democrática ni la utopía legalista-liberal son posibles, pues la decisión soberana se constituye en *una instancia trascendente a la ley y al pueblo, y hace posible a ambos*.

Pero de esto no debe concluirse que el principio de representación sea el único operante. Si así fuera, podría conformarse la unidad política por la mera decisión de un soberano a pesar de que no existiera una nación, un pueblo capaz de hacerse presente. Pero si es que hay un Estado, el pueblo está de hecho “siempre presente de alguna manera” (ibíd.: 207). Pues “el Estado [...] no es nunca más que un pueblo en situación de unidad política.” (las bastardillas son del autor, ibíd.: 214). Por lo tanto, la sola decisión soberana no basta: su capacidad para fundar unidad depende de que exista una nación que se vea concernida en su sustancia por esa decisión. Para aclarar esto y terminar con el análisis del vínculo entre los dos principios políticos, podemos remitirnos a la conclusión de *Legitimidad y legalidad* (Schmitt, 1932) donde Schmitt imagina una forma política en la que presencia del pueblo y representación se conjugan de la mejor manera posible.

En este apartado sostiene que “la legitimidad plebiscitaria es la única especie de justificación estatal que hoy debe reconocerse como válida” (ibíd.: 330). La legitimidad plebiscitaria consiste en que haya un pueblo capaz de manifestar su voluntad por sí o por no frente a una pregunta fun-

damental.⁶ Esta aclamación, sin embargo, requiere que una autoridad que decida formular, en determinado momento y de cierta manera, la pregunta adecuada, pues el pueblo solo puede asentir o disentir “no asesorarse, ni deliberar, ni hacer preguntas, etc.” (ibíd.: 331). El problema que surge aquí es ¿Quién es el soberano cuando se da tal relación? ¿El pueblo con un sí o no como respuesta o la autoridad que hace la pregunta, interpreta la respuesta y lleva adelante esa determinación? ¿Implica la formulación de la pregunta ya una decisión previa que comprende la respuesta? o ¿Es la interpretación misma de la respuesta una decisión o una recepción fiel de la decisión popular? Es difícil responder estas preguntas, algunos pasajes parecen indicar que deberíamos inclinarnos por la opción más democrática. Pero si el representante preguntara pasivamente para obedecer fielmente a la respuesta tal como viene dada, sería un mero comisario del pueblo. Y “mero comisario” no describe propiamente la función que el poder constitutivo debe cumplir para poder hacer preguntas en absoluto: representar. Representar al pueblo, hemos dicho, es conformarlo.

Para concluir, deberíamos decir entonces que para que el pueblo pueda hacerse inmediatamente presente al dar su respuesta, es necesario que esté mediatamente presente en la persona que hace la interpelación; y que para ello el representante debe basar su legitimidad en la interpelación a un pueblo que lo aclama. Podría decirse que es el representante quien realiza la distinción amigo/enemigo pero solo sobre la base de un pueblo que aclama esa decisión. O al revés, que es la aclamación del pueblo la fuente de la decisión que el soberano, no obstante, necesariamente encarna. Se trata de dos formulaciones que apuntan a lo mismo: llegados al punto más decisivo de la tensión representación-identidad, sus polos, pueblo y soberano, se expanden el uno hacia el otro, alcanzando un delicado equilibrio y mutua penetración. En este equilibrio, quizás imposible, se consolida finalmente el orden.

⁶ Esta manifestación no debe ser identificada con los medios por los cuales se lleva normalmente a cabo en las democracias modernas: sufragio universal secreto, referéndum, iniciativa popular, etc. Estos son procedimientos legales en los cuales la manifestación de la voluntad popular no se agota: en ocasiones sirven “para dar cauce y eficacia a su expresión” (en el caso del plebiscito) y en otros casos, y junto con disposiciones jurídicas complementarias, pueden servir para su sofocación o silenciamiento (sufragio universal secreto, por ejemplo). A veces, la voluntad popular puede manifestarse con un silencio que es reconocimiento tácito que afirma el poder constituido.

Consideraciones finales

¿Cómo es posible la constitución de una multiplicidad indeterminada de individuos en sujeto político? La respuesta schmittiana culmina en un pensamiento antirrevolucionario por principio: la política de los muchos no es posible sin su sometimiento a una exterioridad constitutiva. En este punto Schmitt no se ha separado de Hobbes, al igual que él, la representación es el fundamento del orden.

Pero podemos preguntarnos hasta qué punto esta coincidencia final no es posible solo gracias a que se produce en el pensamiento de Schmitt un deslizamiento de la ciencia al *factum* histórico, que no es una más acabada manera de aprehender la indeterminación de lo político, sino una renovada forma de su encubrimiento. En este sentido, cabe cuestionar si esa apelación a “una magnitud del Ser (de la nación) como origen de un Deber-ser”, que no necesita de más justificación que su propia existencia, no es el punto ciego del sistema schmittiano, por donde se cuele una apelación a lo extrapolítico, a la esencia de un ser que, aunque históricamente constituido, tiene una consistencia ontológica que funciona como el punto de anclaje, el fundamento firme del orden. Desde este punto de vista, no es claro en qué medida este sigue siendo un “mero artificio”.

Este movimiento análogo en los dos pensadores nos indica que el punto ciego de su propuesta se encuentra antes. El discurso moderno (hobbesiano-schmittiano) en torno a la representación fracasa porque entra en contradicción con su pretensión de pensar lo político desde su propia inmanencia. No logra hacerlo porque tiene como meta, como horizonte y punto de llegada el orden, la homogeneidad, la determinación. Es esta meta la que los obliga a buscar dónde hacer pie en medio del caos, buscar un punto firme de apoyo a partir del cual la indeterminación sea finalmente neutralizada. Solo es posible superar esta contradicción haciendo frente al desafío de pensar la representación política de manera que sea capaz de contener la multiplicidad, la pluralidad y el conflicto a su interior; es decir, que sea capaz de contener aquello que por definición parece tener que expulsar, aquello para cuya aniquilación la razón moderna parece haberla concebido.

Bibliografía

- ACOSTA, P. (2005), *El problema de la representación política: una perspectiva histórica*, en del Águila Tejerina, R. (coord.), *La representación en el derecho*, Universidad Autónoma de Madrid, Boletín oficial del Estado, Madrid.
- HOBBS, T. (1651), *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- SCHMITT, C. (1921), *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza, Madrid, 1985.
- (1928), *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid, 1996.
- (1932), *Legitimidad y legalidad*, Struhart & Cía, Buenos Aires, 1994.
- (1938), *El Leviatán en la teoría del estado de Tomás Hobbes*, Struhart & Cía, Buenos Aires, 1990.

El concepto de trabajo en la modernidad: libertad y racionalidad en la versión de la Modernidad Europea

Sebastián Botticelli¹

Introducción

La problemática del trabajo tiene una marcada presencia en muchos de los actuales debates que involucran a la filosofía y las ciencias sociales. Desde las teorías que pregonan un supuesto fin del trabajo hasta las perspectivas que denuncian una subsunción total de la vida a las dinámicas de la producción laboral, pasando por las diversas reinterpretaciones que buscan dar cuenta de las formas en las que hoy se crea valor, los debates sobre este tópico mantienen su vigencia y se reactualizan constantemente. Sin embargo, estas discusiones parecen pasar por alto la necesidad de definir al concepto en cuestión desde su especificidad. En efecto, suele pensarse al trabajo en sus relaciones con el capital, con la generación de ganancias, con la tensión entre la oferta y la demanda de empleos, con la distribución del ingreso, etc. Pero no abundan los intentos de establecer una definición específica del *concepto de trabajo*. Precisar de qué se habla cuando se habla de *trabajo* parecería no ser un trabajo sencillo.

Teniendo en cuenta la teorización del valor-trabajo desarrollada por Karl Marx, en esta comunicación procuraremos presentar algunos puntos que,

¹ Profesor en Filosofía egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Doctorando por la Facultad de Ciencias Sociales de la misma universidad. Ayudante de primera de la cátedra de Filosofía Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA a cargo del Dr. Mario Heler. Ayudante de primera de la cátedra de Introducción a la Problemática del Mundo Contemporáneo en la UNTREF, a cargo del Ing. Carlos Mundt.

según nuestro parecer, deberían ser considerados en un abordaje genealógico-conceptual de las formas que adopta el trabajo humano dentro de la producción capitalista, particularmente en lo que respecta a los *modos de subjetivación* (Foucault, 1978: 145) asociados con ellas. Con este fin, dirigiremos nuestra mirada al discurso filosófico de la Modernidad Europea en su versión canónica, abordando los conceptos que en él se articulan como elementos operantes que conformaron una realidad específica, restringiendo la esfera de lo posible, soslayando inflexiones antiguas y aportando nuevas connotaciones.

Cabe resaltar que la decisión de indagar el pensamiento moderno no resulta ni antojadiza ni original. Son varios los autores que, desde su inscripción en la polifónica tradición marxista, postulan una vinculación íntima entre Capitalismo y Modernidad, al punto de llegar a afirmar una identificación directa entre ellos. En lo que sigue, tendremos presentes esos enfoques. Pero no habremos de olvidar que los potenciales predicados de ambos conceptos incluyen una pluralidad de elementos que no siempre pueden articularse fácilmente. De allí que, en lugar de aceptar como postulado esta ligazón, prefiéramos preguntarnos hasta qué punto sostener una correspondencia tal en términos taxativos y absolutos pueda resultar un aporte efectivo a nuestros propósitos generales. Quizás, aproximándonos desde un enfoque menos categórico, las relaciones que podamos componer alcancen una complejidad mayor.

La acción como el fundamento de la subjetividad

La Modernidad suele ser descripta como la etapa histórica en la que se opera un pasaje fundamental: en el centro de los debates que protagonizan los pensadores más destacados, la sustancia es desplazada por el sujeto. En otras palabras, parecería ser que la principal preocupación de los intelectuales de la época consistió en proponer definiciones y teorías que toman al sujeto como punto de partida, como certeza primera que sustente el nuevo pensamiento de los tiempos por venir.

Desde luego, esta subjetividad que va componiendo el pensamiento moderno no aparece de una vez, sino que va siendo conformada a partir de una larga lista de debates y controversias. Sin pretender ahondar en un análisis filosófico detallado de cada uno de estos intercambios –propósito que excede por mucho los límites de este escrito y las capacidades de su autor–, resultará de interés destacar algunos aspectos puntuales dentro de ese extenso recorrido.

La Historia Canónica de la Filosofía postula a Descartes como el filósofo que le da al pensamiento moderno su impronta definitiva. No resulta difícil entender por qué: en su obra aparece formulado por vez primera el sujeto como certeza sustentada a partir de una demostración racional y metódica. El *cogito* cartesiano será el concepto fundante del proyecto de la Ciencia Moderna y la referencia ineludible de los pensadores de los siglos siguientes.

Pero quizás no sea del todo correcto señalar que ya con Descartes se ha operado el pasaje completo de la sustancia al sujeto, pues sus reflexiones mantienen todavía muchas características del sustancialismo propio de la etapa clásica: el *cogito* cartesiano se centra en sí mismo, es constituyente y proveedor de certidumbres, también es plausible de ser comprendido como un sustrato que soporta cualidades determinadas. Ontológicamente, aún no tiene la autonomía que la filosofía posterior le otorgará al sujeto racional, pues si bien alcanza la certeza de su propia existencia a partir de la mera reflexión, el conocimiento del mundo que puede obtener queda supeditado a la garantía de la divinidad.

Sin embargo, en la formulación cartesiana ya aparece un elemento que aquí interesa destacar: la certeza primera (la existencia del *cogito*) proviene del pensar –en la amplia acepción que Descartes propone–:

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente (Descartes, R., 1641: 58).

Este pensar que Descartes destaca es, quizás antes que ninguna otra cosa, una *acción*. Y esta acción ya no debe comprenderse como la facultad de obrar en tanto potencia que eventualmente puede activarse o desactivarse. Tampoco como un hacer indeterminado que subsiste en tanto capacidad abstracta. Esta acción solo puede darse en acto, como una forma de existencia para la que el predicado de “actuante” no es solo una característica, sino además su condición de posibilidad.

Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir (ibíd.: 60).

Descartes inaugura una forma de concebir la subjetividad que postula a la acción como uno de sus predicados centrales. Esta concepción será continuada por los autores que lo sucedieron. Podemos encontrarla, dentro de la misma corriente racionalista, en la formulación leibniziana que destaca los principios de la razón como bases activas a partir de las cuales el entendimiento conforma

el conocimiento, performando una comprensión de la inteligencia humana que, a partir de la acción que por su naturaleza y por sus propias leyes lleva a cabo, concurre y colabora a la formación de todo conocimiento.

Desde un enfoque en muchos sentidos antagónico, también podemos encontrar esta característica de la subjetividad dentro de las disputas que se producen al interior del pensamiento empirista. Ejemplo de ello sería la distinción propuesta por John Locke entre *cualidades primarias* intrínsecas a los cuerpos (extensión, movimiento, reposo, solidez, número, etc.), y *cualidades secundarias* remitidas exclusivamente a la acción perceptiva (colores, sabores, sonidos, etc.), siendo estas últimas elementos que solo existirían en la mente humana, o sea, relativos al sujeto que las percibe y del cual dependen. George Berkeley, por su parte, no comparte esta distinción, y con su desacuerdo extiende los límites del sujeto actuante: comprende a las *cualidades primarias* lockeanas como *ideas abstractas* cuya existencia no puede separarse más que artificialmente de la percepción efectiva. Teniendo en cuenta que ser es ser percibido, y que no puede pensarse una percepción sin un sujeto percibiente, el objeto cognoscible no puede existir si no es en referencia a una mente abocada a conocerlo. De este modo, la existencia de la sustancia pasa a depender enteramente de la acción del sujeto. David Hume profundiza esta línea hasta el paroxismo al definir al sujeto del conocimiento como el resultado de su propia acción: este ya no puede pensarse como lo dado, sino como una construcción resultante de la acción de organizar el flujo de las percepciones a partir de habitualidades basadas en principios de asociación (*contigüidad, causalidad, semejanza*).

Un poco más adelante en el tiempo, es Immanuel Kant quien se hace cargo de las dificultades heredadas de una y otra tradición y, tras realizar la fenomenal invención de sustituir la pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva de lo que aparece (*fenómeno*) y las condiciones de su aparición (*categorías*), postula una subjetividad trascendental que lleva a cabo una acción fundamental: la síntesis reglada de las diversas percepciones. Kant señala la limitación de la capacidad humana para conocer las cosas en sí mismas —es decir, las cosas con independencia del sujeto del conocimiento— fundamentando la verdad del ente en el orden que el sujeto impone a la multiplicidad incognoscible exterior (*categorías trascendentales*). En otras palabras, en el pensamiento kantiano es la acción del sujeto del conocimiento la que compone al mundo cognoscible.

En este punto de nuestro recorrido, nos encontramos en presencia de una concepción epistemológica en la que el conocimiento ya no se adapta al

mundo –como aún ocurría en la filosofía cartesiana– sino el mundo a la acción humana de conocer. De este modo, la filosofía kantiana completa el proceso secularizador iniciado por Descartes: el sujeto no solo ya no necesita la mediación divina para conocer el mundo; ahora él mismo, mediante su acción, es el garante del orden epistémico.

Pero la condición de actuante del sujeto moderno no se agota en este plano. El pasaje de la sustancia al sujeto también puede comprenderse como la reconceptualización del papel del hombre en el universo, de sus posibilidades de transformar el mundo circundante, de su forma de relacionarse con su pasado y, especialmente, con su futuro. El hombre-acción es creador de su conocimiento, pero también de su sociedad, de su entorno y de sí mismo; es tan dueño de sus logros como responsable de sus fallas y carencias.

Teniendo esto presente, procuraremos en lo que sigue señalar algunas referencias del pensamiento político de la Modernidad ubicándolas en paralelo con el escueto recorrido que intentamos componer en los párrafos anteriores.

Thomas Hobbes suele ser señalado en las versiones canónicas como el padre del pensamiento político moderno. Si atendemos a las bases de su propuesta, podemos encontrar que el individuo que Hobbes postula como base del Estado es comprendido desde una definición antropológica basada en la persecución del interés individual. El hombre hobbesiano desea todo, al punto de convertirse rápidamente en lobo del hombre, lo que equivale a convertirse en lobo de sí mismo. La vida se vuelve imposible en una situación en la que todos se enfrentan entre sí. De allí que los hombres deban realizar una acción cuya necesidad se impone por la fuerza de las leyes de la razón inscriptas en la naturaleza: reunirse y pactar voluntariamente la alienación de sus derechos en el Leviatán. Solo a partir de ese punto la vida, la civilización y la cultura serán posibles.

Hobbes es absolutamente disruptivo respecto de la tradición aristotélica que postulaba una humanidad naturalmente sociable. Tal concepción es reducida a una ilusión que deviene en impedimento: el hombre es incapaz de agruparse armónicamente con otros hombres y no puede organizarse una sociedad sobre la base de una sociabilidad que no existe. Para que esta sea erigida, es preciso fundarla a partir del ya referido pacto, es decir, de una acción que tenga en cuenta las características efectivas de la naturaleza humana.

Sobre la base de la innovación teórica hobbesiana, John Locke propone una serie de argumentos que buscan componer un nuevo equilibrio entre las esferas de la libertad de los individuos y la autoridad del Estado. Uno de los ejes centrales de estas argumentaciones es el del trabajo. La racionalidad y la libertad

que se postulan como características esenciales de los hombres encuentran en el trabajo una de sus formas de manifestación más evidentes.

Locke describe al trabajo como la acción que legitima la apropiación de la naturaleza (propiedad privada) a partir de su transformación. En el estado de naturaleza, el hombre trabaja para sí y hace suyo lo que saca de su estado originario, mezclándolo con su trabajo. El nuevo producto, resultado de esa acción humana y creativa, es comprendido como la extensión de la propiedad que el productor tiene sobre sí mismo, de allí que le pertenezca indiscutiblemente.

El trabajo puso un sello que lo diferenció del común. El trabajo agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la Naturaleza, madre común de todos, y de ese modo, pasaron a pertenecerle particularmente (Locke, J., 1662: 72).

Surge así una nueva y poderosa connotación de la propiedad: el trabajo da a cualquier hombre el derecho natural sobre aquello de lo que se ha apropiado y le imprime un sello personal. Se postula así una suerte de fusión entre el sujeto trabajador y el objeto fruto de esa acción.

El derecho de propiedad que Locke refiere con estos argumentos mantiene un carácter absoluto e irrenunciable: existe en el estado de naturaleza, y, una vez constituida la sociedad civil, uno de los principales objetivos del Estado deberá ser su preservación. Esta estrecha imbricación entre trabajo y propiedad es una de las principales razones por las que los hombres deciden pactar para erigir el Estado: la posibilidad de usufructuar sus propiedades es incierta y se ve constantemente expuesta a la invasión de terceros, ya que la mayoría de los hombres no son estrictos observadores de la equidad y la justicia; de allí que se vuelva indispensable la erección de un poder superior que funcione como garantía. Esos *otros* que amenazan las propiedades ajenas y que se definen por oposición a *los industriosos y racionales*, a quienes Dios entregó el mundo para que lo trabajaran, son *los pendencieros y facinerosos* que desean aprovecharse del esfuerzo ajeno, revelando su condición de vivir bajo una regla distinta de la razón. Y al hacerlo se declaran al margen de los principios de la naturaleza, lo que los convierte en un peligro para la humanidad.

En el pensamiento de Locke, el concepto de trabajo articula la función estatal de la protección de la propiedad con una nueva noción de valor: los objetos valdrán de acuerdo a la cantidad de trabajo necesario para producirlos. Mientras que las materias primas son solamente parte de la naturaleza con la que Dios provee a la humanidad, los productos elaborados mediante el trabajo y el esfuerzo humanos son los encargados de satisfacer directamente las necesi-

dades. Por ello, señala Locke, es preferible tener muchos hombres a tener vastos dominios, ya que estos acaban por convertirse en tierras yermas si no existen individuos que los cultiven. El crecimiento del comercio y las mejoras en las técnicas de los cultivos aumentan la productividad, de tal manera que en una sociedad comercial todos los individuos estarán en una mejor situación que en una sociedad organizada primitivamente.

El aporte de Locke dentro del recorrido que aquí procuramos componer es particularmente sensible, porque resulta una de las primeras formulaciones que vincula al trabajo con cuestiones que se postulan como íntimamente antropológicas. Y esta impronta continúa en muchos de los pensadores políticos que lo suceden.

Desde la corriente del iluminismo francés, Montesquieu exalta al trabajo como uno de los grandes motores de la cultura europea, mientras que Voltaire lo postula como el imperativo categórico que garantizará el Progreso. En la *Enciclopedia*, Diderot y D'Alambert lo definen como fuente de sociabilidad a la que el hombre debe su salud, su subsistencia, su serenidad y su buen juicio. David Hume destaca al trabajo como medio de superación de las necesidades animales, situación a partir de la cual el hombre pasa a estar en condiciones de crear una segunda naturaleza: la civilización. Jeremy Bentham lo comprende como el equivalente económico de la actitud ética que implica buscar el placer y rehuir al dolor: lo esperable es que los hombres procuren obtener el máximo de riqueza para sí (con todas las comodidades que la acompañan), implicando el mínimo esfuerzo posible; si la gran fuente de riqueza es el trabajo, y trabajo significa esfuerzo y dolor, la actitud racional que el hombre debe adoptar es conseguir que otros trabajen para él.

Por su parte, Adam Smith, reafirmando esta caracterización humana eminentemente individualista-posesiva, consolida la formulación de la nueva racionalidad que habrá de convertirse en hegemónica—la racionalidad del *homo oeconomicus*— señalando que quien no aplique todo su empeño y recursos en procurarse un beneficio futuro, es decir, quien no se aboque a generar riqueza a partir de su trabajo, deberá considerarse un loco. Esta máxima es el reflejo de las concepciones antropológicas introducidas por el pensamiento anglosajón, que definen al hombre como poseedor de un interés individual anterior a cualquier otro interés. Un interés que debe ser comprendido como forma de voluntad a la vez inmediata y subjetiva.

El interés que persigue el *homo oeconomicus* va a converger con el interés de los otros individuos de forma espontánea. Desde el punto de vista de una

teoría del gobierno, el *homo oeconomicus* es aquel a quien no hay que tocar, a quien hay que dejar actuar libremente (Foucault, 1978: 310). Y es este el punto en el que quedan igualados todos los sujetos, ya que, a partir de postular que hasta los hombres completamente desposeídos de riquezas materiales son, en última instancia, dueños de su cuerpo y de la fuerza de trabajo que ese cuerpo pueda aportar, para el liberalismo inglés no hay nadie que no sea dueño de un capital y que, por lo tanto, se encuentre imposibilitado de seguir las máximas que apuntan a la optimización de las ganancias.

Resulta entonces que el *homo oeconomicus* se constituye como límite del poder del soberano jurídico, del soberano poseedor de derechos y fundador del derecho positivo sobre la base del derecho natural. Y esta función no implica solamente poner algunos derechos individuales a resguardo de la voluntad del soberano, sino una restricción aún más profunda:

[El *homo oeconomicus*] dice al soberano: no debes, pero ¿por qué se lo dice? No debes porque no puedes. Y no puedes en el sentido de «eres impotente». ¿Y por qué eres impotente, porque no puedes? No puedes porque no sabes, y no sabes porque no puedes saber (Foucault, M., 2004: 326).

Arribamos así a una configuración posible de la forma en la que la modernidad europea comprende la subjetividad que se apoya en tres coordenadas: acción, razón y trabajo. La acción del sujeto racional transforma el mundo natural de la escasez en el paraíso terrenal de la abundancia, y transforma también la insociable sociabilidad en sociedad posible. Esa acción transformadora adopta la forma eminente del trabajo.

A diferencia del pensamiento clásico en el que se entiende al ser humano como un ser sociable por naturaleza –siendo la política la actividad en la que se manifiesta ese carácter–, el pensamiento contractualista plantea una comprensión de la sociabilidad en la que esta no se entiende como algo dado, sino que debe lograrse o construirse. El trabajo será una de las principales vías para lograrlo. En tanto acción racional por antonomasia, solo la inclusión en el mundo laboral garantizará el acceso a los beneficios sociales y los derechos civiles. El trabajo será el umbral que el sujeto moderno deberá traspasar para entrar en la relación social.

A la luz de esta caracterización, y retomando una de las citas cartesianas referidas anteriormente, es posible que no resulte del todo exagerado afirmar que para el pensamiento de la Modernidad europea, el sujeto será tal ya no solo todo el tiempo que esté pensando, sino además todo el tiempo que esté trabajando.

La acción racional por antonomasia: el *trabajo abstracto*

Recuperando la denuncia que Marx realizara hacia fines del siglo XIX, el concepto de trabajo que el discurso filosófico de la Modernidad europea postulara como elección racional por antonomasia sienta las bases para la realización de la categoría de *trabajo abstracto*.

En las concepciones vigentes durante la Antigüedad o la Edad Media, las diversas tareas a las que los hombres podían dedicarse se diferenciaban cualitativamente. Así, la labor que llevaba a cabo el hilandero poco o nada tenía que ver con la realizada por el alfarero o el herrero. En todo caso, apenas si compartían la muy general función de satisfacer de necesidades materiales. Pero cada uno de estos oficios mantenía una especificidad que lo hacía irreductible a los demás. Las personas se identificaban plenamente con la actividad que realizaban, ya fuera por pertenecer a familias abocadas a una misma especialidad a lo largo de generaciones, ya fuera por ser discípulos de un maestro cuyo prestigio aspiraban a compartir. Cambiar de profesión o dedicarse a profesiones diversas en un mismo tiempo de vida resultaba impensable.

La concepción del pensamiento moderno que recopilamos más arriba tiene una cualidad radicalmente distinta: el trabajo aparece como una actividad abstracta, indiferenciada y homogénea. Libre o servil, productivo o improductivo, penoso o satisfactorio, manual o intelectual; todas ellas son distinciones que solo pueden aparecer en una segunda instancia, sobre la base de otra concepción más abarcativa, que resulta su condición de posibilidad.

En tanto *abstracción real*, el concepto de *trabajo abstracto* permite vincular genéricamente actividades que difieren por completo en su implementación material. A partir de la puesta en funciones de este concepto, tanto el hilandero como el alfarero o el herrero pasan a ser englobados en una nueva categoría social: la de los trabajadores. Esto implica que cada uno de ellos, comprendidos individualmente, se encuentra en condiciones de realizar trabajo o, en otras palabras, de vender el esfuerzo del que sus cuerpos son capaces. Las habilidades particulares y los saberes específicos relacionados con cada práctica quedan relegados a un segundo plano o bien dejan de importar.

La cristalización del trabajo abstracto puede entenderse al mismo tiempo como condición y consecuencia de las dinámicas del capitalismo industrial que hacen desaparecer la producción artesanal y con ella, buena parte del horizonte de referencias dentro del que los sujetos podían construir y consolidar los sentidos de sus vidas productivas. Ya en el momento del trabajo fabril de libre

contrato, el control de los procesos del trabajo le es sustraído por completo al asalariado, quien se ve reducido a la condición de un engranaje que solo puede funcionar como pieza mínima y anónima de una maquinaria cuya lógica y finalidad él no puede conocer. Solo así alcanzaría a realizarse plenamente el ideal de la división y especialización del trabajo planteado por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*.

De este modo, en la etapa de la gran industria, la maquinaria ya no cumple la función de reducir el esfuerzo del trabajador, sino que, por el contrario, optimiza su explotación, oponiéndole su saber y su destreza de una manera objetivada, presentándose como un poder independiente y dominante.

Una vez inserto en el proceso de producción del capital, el medio de trabajo experimenta diversas metamorfosis, la última de las cuales es la máquina o más bien un sistema automático de maquinaria (sistema de la maquinaria: lo automático no es más que la forma más plena y adecuada de la misma, y transforma por primera vez a la maquinaria en un sistema) puesto en movimiento por un autómeta, por fuerza motriz que se mueve a sí misma (Marx, K., 1930: 218).

Según Marx, la maquinaria de la gran industria incorpora estructuralmente a los trabajadores y los convierte en autómetas. Simultáneamente, se presenta como impregnada de órganos mecánicos e intelectuales, y es mediante ese proceso que se desarrolla y renueva sucesivamente.

La actividad del trabajador, limitada a una mera abstracción de actividad, se halla determinada y regulada en todos los aspectos por los movimientos de la máquina, y no a la inversa. La ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina, por su construcción, a girar con arreglo al fin que se persigue, como los de un autómeta, no reside en la conciencia del trabajador, sino que, por medio de la máquina, ésta actúa sobre él como un poder extraño, como el poder de la misma máquina (ibíd.: 107).

La inversión de la relación entre trabajadores y medios de trabajo en el sentido de la dominación de la máquina sobre el ser humano debe entenderse aquí como una inversión del traspaso de saber. Mediante el proceso de objetivación de las formas de saber en la maquinaria, quienes poseían originalmente dichos saberes pierden toda competencia y poder sobre el proceso de trabajo. La abstracción del trabajo se completa al abandonarse toda referencia a las particularidades de los trabajadores singulares, al dispersarse la actividad concreta en una multiplicidad de puntos del sistema mecánico.

Esa es la condición fundamental que Marx denuncia con el nombre del *trabajo alienado*: el trabajador se siente extraño frente a los productos de su trabajo, y esto resulta uno de los puntos centrales a tener en cuenta para comprender la forma en la que el capitalismo industrial genera valor.

Para seguir pensando: ¿fin del trabajo o transformación del Capitalismo?

Lejos de agotarse en un plano material, la reflexión sobre la polisemia del concepto de trabajo abre la posibilidad de replantear todo un abanico de cuestiones imbricadas. Abocarnos a la tarea de pensar la cuestión de la subjetividad en relación con la forma que el trabajo adopta desde las primeras conformaciones de las sociedades modernas abre la posibilidad de componer nuevas instancias críticas respecto de nuestra actualidad.

Siguiendo los desarrollos teóricos de Marx, cabe destacar el lugar central que ocupa el trabajo humano –y con ello, los sujetos involucrados en los procesos laborales– en la producción de valor dentro de las dinámicas que el Capitalismo adopta, al menos hasta la primera mitad del siglo XX.

Es justamente a partir de los años 50 y 60 que comienzan a aparecer algunas voces en las que hoy se reconocen antecedentes de las actuales “teorías del fin del trabajo”. Dichas teorías, en sus formulaciones más recientes, señalan una supuesta pérdida de la centralidad del trabajo en las sociedades contemporáneas. Este proceso tendría lugar a partir de fenómenos como la aparición de nuevas tecnologías que atentarían directamente contra la creación de empleo, la desindustrialización que se opera en la mayor parte de los países centrales y en algunos de los periféricos, la pérdida de poder de los sindicatos y la caída del número de sus afiliados, junto con la crisis del ideal socialista como alternativa al capitalismo, la centralidad del capital financiero y su aparente independencia respecto al productivo, etc.

Frente a afirmaciones de este tipo, cabe interponer toda una serie de reparos, especialmente aquellos que apuntan a indagar qué concepto de trabajo opera dentro de estas consideraciones. Como se señaló más arriba, esta precisión particular no es comúnmente motivo de debate, sino que, por el contrario, suele presuponerse que todos comprenden de qué se habla cuando se habla de trabajo. Quizás la discusión deba plantearse más como una indagación sobre de las transformaciones que la forma-trabajo adopta dentro del modo de produc-

ción capitalista que en términos dicotómicos (fin o continuidad de la sociedad del trabajo). En otras palabras, quizás debemos preguntarnos si en lugar de haber arribado al fin del trabajo, no estamos presenciando una mutación del trabajo abstracto en otros formatos más acordes a las actuales dinámicas de la producción. Y de la mano de este interrogante, también se abriría el espacio para comenzar a indagar respecto de los posibles modos de subjetivación que respondan a una lógica diferente y que apunten a componer nuevas subjetividades afines a estas nuevas dinámicas. Quizás allí encontremos pautas diferentes que constituyan efectivos aportes a la tarea de pensar el Capitalismo actual.

Bibliografía

- DESCARTES, R. (1641), *Meditaciones metafísicas*, trad. García Morente y Fernández Núñez Porrúa, México, 1998.
- FOUCAULT, M. (1976), *Defender la sociedad*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- (1978), *Seguridad, territorio, población*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- (2007), *El nacimiento de la biopolítica*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- HOBBS, T. (1651), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. M. Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- HUME, D. (1748), *Ensayos políticos*, trad. A. Gómez, Tecnos, Madrid, 1994.
- (1748), *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- KANT, I. (1781-1787), *Crítica de la razón pura*, trad. García Morente y Fernández Núñez, Porrúa, México, 1972.
- (1783), *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, trad. Aramayo, Alianza, Madrid, 2004.
- (1795), *Sobre la paz perpetua*, trad. Abellán, Espasa Calpe, Madrid, 1994.
- LOCKE, J. (1662), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, trad. López Álvarez, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

MARX, K. (1867), *El Capital*, trad. Scaron, Siglo XXI, Buenos Aires, 1975.
(1930), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 2, trad. Nicolaus, Siglo XXI, Buenos Aires, 2001.

Aporías del cristianismo pre ilustrado en *Las obras del amor* de Kierkegaard

Patricia C. Dip¹

La ley exige obrar sin demora: o la aporía de la relación teoría-praxis

El amor no tiene que andarse con rodeos, con ilusos ensueños de entretenimiento propio, sino que ha de poner inmediatamente manos a la obra y comprender forzosamente que cualquier instante previo que lo separe de la acción es un instante perdido, y no meramente un pasatiempo, sino que con todo rigor ha de llamarse un retraso y un retroceso. Esto es cabalmente lo que expresan las palabras de nuestro texto: El amor es el cumplimiento de la Ley (Kierkegaard, 1965: 179).

Desde el punto de vista de la relación teoría y *praxis*, la teoría es vista solamente como dilación de la tarea, jamás como una herramienta crítica que permite pensar y reformular, de ser necesario, tanto los fundamentos como los resultados de la acción. El riesgo de la asunción de semejante postura no es otro que el de la recaída en la *praxis* irracional. Por cierto, a *Las obras del amor* puede objetársele, justamente, el convertirse en una defensa de la práctica irracional del amor cristiano. En efecto, a la pregunta: “¿Qué es el amor?”, la respuesta del apóstol Pablo “proporciona inmediatamente la dirección y a la par el impulso necesario para actuar en esa dirección” (ibíd.: 180).

¹ Dra. en Filosofía e Investigadora del CONICET, dedicada al área de Filosofía Contemporánea, especialmente a la obra de Kierkegaard.

Como muchos han notado, entre ellos Wieland,² la necesidad ineludible de actuar es una característica que abona la tesis de la heterogeneidad categorial entre teoría y *praxis*. Desde esta perspectiva de análisis, la *praxis* es irreducible a la teoría debido a su propia estructura. En términos de Kierkegaard, no es posible identificar el pensar y el ser, dado que las categorías de posibilidad y realidad representan dos planos de análisis completamente disímiles. Mientras el pensar se desenvuelve en el abstracto medio de la “posibilidad”, el ser, en cambio, encuentra como límite la exigencia de realización propia de la realidad. Si bien todo puede pensarse, no todo lo que se piensa llega a realizarse. En el caso de la *praxis* cristiana, no solo está supuesto esto, sino que además, la acción se impone como una tarea necesaria cuya no realización implica la desobediencia. Justamente por esta razón es capciosa la respuesta paulina acerca de qué es el amor. Ya que, si no se responde, como hace el Apóstol, que amar es sinónimo del cumplimiento de la ley, se realiza una suspensión de la tarea que conduce a la esterilidad mundana representada por la curiosidad, la ociosidad y el egoísmo.

El amor cristiano se caracteriza por su actividad incesante y el carácter sagrado de sus obras basado en el cumplimiento de la ley. Esta definición supone un modelo ideal de amor completamente alejado de la inacción. Este modelo no puede asimilarse a la falta de acción del sentimiento que busca palabras para asir su objeto, mientras el tiempo se desvanece, ni tampoco a un mero estado del alma que, a solas, se demora en el cumplimiento de la tarea. El sentido reflexivo del amor romántico queda desacreditado por ser concebido como falta de acción. El amor auténtico no dice, actúa.

Por cierto, el único que puede ser contenido efectivo de la ley y actuar sin demora, ya que es él mismo realización del amor, es Cristo. De allí, que la ley se convierta en la ruina de todos los demás, pues su extremo rigor impide que sea cumplida, y, finalmente, su función se reduce a dar a conocer el pecado. Cristo, sin embargo, fue la ruina de la ley por “ser” lo que esta exigía. No obstante, su existencia no consistió en abolir la ley, sino en cumplirla de modo tal que la ley misma subsista, a pesar de haber sido efectivamente realizada. En definitiva, la persona de Cristo no elimina la ley, sino que demuestra la realización del ideal. De allí proviene su autoridad, por un lado, y por el otro, su posibilidad de devenir él mismo modelo de amor. Fue el fin y el ocaso de la ley.

El problema, por lo tanto, radica en determinar de qué modo se relacionan los seguidores de Cristo con la ley cumplida. El peligro que acecha no es otro

² Wolfgang Wieland, *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, traducción e introducción de Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1996, p. 17-50.

que la dificultad de devenir cristiano, dado que la misma exigencia de la ley lo torna imposible. El rigor del “deber ser” impide la adecuación plena del ser a la obligación. “Entre Cristo y cualquier cristiano intercede una diferencia eterna” (ibíd.: 187).

Nos enfrentamos aquí con dos cuestiones decisivas: por un lado, la imposibilidad de convertirse en cristiano en sentido pleno, y por otro, la imposibilidad de conocer lo cristiano. Dado que ningún individuo puede transformarse en el Dios-hombre, al ser humano solo le compete imitar el modelo de Cristo. A su vez, los estrechos límites de la comprensión humana exigen que lo cristiano devenga objeto de fe y no de conocimiento. En este punto, Kierkegaard establece un vínculo entre las nociones de comprensión y temporalidad. La vida humana está constituida por una serie de momentos, en el seno de los cuales se inserta la comprensión. Dado que lo que define la temporalidad es la sucesión, comprender no es un acto que pueda realizarse de una vez para siempre, sino que supone cierto carácter “momentáneo” e incluso fugaz. Lo que se comprende en un momento determinado puede dejar de comprenderse en otro. Nada garantiza la continuidad de la comprensión. Es justamente esta falta de garantías la que justifica la asunción de la fe. Esta evitaría la disolución propia de una vida carente de continuidad.

Además, la explicación humana posee un límite preciso: jamás hay identidad absoluta entre lo que se explica y lo explicado, y menos aún entre quien explica y el objeto de su explicación. La fragilidad de la temporalidad supone la escisión constitutiva del ser humano. El hombre como ser dividido solo puede tender a la unidad, que es sinónimo de alejamiento de la desesperación, por medio de la fe. No obstante, esta tendencia a la unidad no implica de suyo que pueda ser alcanzada. Por eso, en definitiva, el hombre no escapa jamás a la desesperación, ya que esta es confirmación del sentido temporal de su existencia. No hay en el tiempo concordancia plena entre ser y conocer. Cuando se trata del conocimiento de lo humano, el límite lo establece el tiempo. “Nuestra vida temporal es tan frágil que tenemos que separar la explicación y lo que se es, y esta impotencia nuestra es cabalmente una expresión esencial de la forma de relacionarse con Dios” (ibíd.: 188). Y esta expresión de la forma de relacionarse con Dios a partir de la impotencia es el eslabón fundacional de la antropología kierkegaardiana. De modo que “todo comienzo humano está precedido de un tiempo perdido” (ibíd.: 189) que se convierte en deuda. En la temporalidad se contrae con Dios una deuda infinita que solo puede saldarse en la eternidad. La deuda contraída no puede saldarse en la temporalidad, “entre los hombres”,

sino en la eternidad delante de Dios. De allí que las relaciones sociales o políticas “entre hombres” sean absolutamente irrelevantes. Relacionarse con los hombres no supone ningún progreso en lo que respecta a la deuda infinita.

La aporía de la forma y el contenido de la ley: entre Sócrates y Kant

“El amor es el cumplimiento de la ley, *pues la ley a pesar de todas sus muchas determinaciones es algo indeterminado*, mas el amor es la plenitud precisa” (*ibidem*, p.191) En el mismo sentido que se piensa el amor como plenitud de la ley, el apóstol Pablo lo define como “la suma del precepto” (1ª Tim., I, 5).

En otro sentido la suma serían todos los preceptos particulares, no hurtar, etc. Por este segundo sentido, por más que lo intentes, nunca encontrarás la suma; por mucho tiempo que te estés contando, comprobarás que ése es un trabajo inútil, porque el concepto de ley consiste en que sea inagotable, ilimitada e incontenible en las prescripciones (*ibíd.*: 192-193).

Que la naturaleza misma del concepto de ley suponga lo inagotable, no implica que esta se reduzca a la formulación de prescripciones infinitas que jamás habrán de realizarse.³ En el preciso instante que se toma conciencia de este riesgo, aparece el amor para evitar la catástrofe del vacío de la mera prescripción, convirtiéndose en la suma del precepto. El amor es así el contenido completo de la ley. De allí que el problema de la aplicación de la ley no puede convertirse en excusa para no cumplir lo que ordena, pues la indeterminación propia de la ley es salvada por la exigencia de acción e inmediato cumplimiento que introduce el amor.

En resumen, mientras la ley exige, el amor da. Kierkegaard busca evitar el rigorismo extremo porque intuye que la exigencia presentada por esta posición puede oficiar de obstáculo para obrar según el precepto. De allí que no se detenga exclusivamente en la forma del deber, sino que busque otorgarle el contenido piadoso del amor que, “por primera vez ofrece a estas prescripciones la plenitud y la precisión de que estaban desprovistas” (*ibíd.*: 194). Sin embargo, esto no

³ “En esto de la relación del amor a la ley acontece lo mismo que en la relación entre la inteligencia y la fe. La inteligencia cuenta y recuenta, calcula y sopesa, sin llegar jamás a la certeza que posee la fe; así la ley, prescribe y prescribe, pero jamás alcanza la suma de todo, que es el amor”. Soren Kierkegaard, *Las obras del amor*, traducido por Demetrio G. Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1965, p.193.

significa que la función del amor radique en alejar al sujeto de la tarea de modo indulgente. Solo la necesidad puede pensar esto, al no entender que el amor no es un sentimiento perezoso ni indulgente. Siendo que el texto que trabaja lo constituyen las palabras apostólicas, debe quedar claro que la ley de la que se habla es la ley de Dios. En esta declaración se agota cualquier parentesco de la ley con el deber moral y se resuelve el problema del formalismo kantiano. Mientras el deber que a Kant le interesa es exclusivamente humano, a Kierkegaard solo le importa que el contenido del deber humano esté determinado por la ley divina. Por eso no se preocupa por describir los límites de una razón capaz de legislarse a sí misma de manera autónoma.

Concretamente el mundo –no en el sentido de lo que antes llamábamos “la necesidad” (*Daarskaben*), sino el mundo en cuanto cabe que sea distinto de eso– y Dios, la sabiduría mundana y el cristianismo están de acuerdo en que hay una ley que el amor tiene que cumplir si quiere ser amor, pero están en desacuerdo respecto de qué ley sea ésta, y este desacuerdo entraña una diferencia infinita. *La sabiduría del mundo piensa que el amor es una relación de hombre a hombre; el cristianismo enseña que el amor es una relación entre: hombre-Dios-hombre, es decir, que Dios es el común denominador.*⁴

Teniendo en cuenta que la figura del amado intenta resumir todas las formas humanas de amor, podemos sostener que tanto la noción de subjetividad como la de intersubjetividad muestran el “fracaso” de la filosofía o de la reflexión “meramente humana”. El verdadero amor de sí mismo es el amor a Dios. Cualquier otro argumento es inaceptable para Kierkegaard y merece ser calificado como una forma de “egoísmo”. Entre hombres solamente pueden establecerse relaciones egoístas.⁵ Por eso, o bien se asume una postura cristiana que oficia de correctivo, o bien se acepta el fracaso de la humanidad “desesperada” y “culpable”.

⁴ *Ibíd.*, p.195. La “sabiduría mundana” (*verdslig Viisdom*) y el “cristianismo” (*Christendom*) suelen oponerse de manera radical aunque la primera no represente el mal mayor para el danés. La “cristiandad” se reserva este lugar. Es aún peor que el paganismo, porque se cree “cristiana” y no es conciente de lo lejos que está de cumplir la ley del amor.

⁵ “A este propósito, el mundo no hace sino una distinción, a saber: cuando alguien se decide a amarse sola y exclusivamente a sí mismo –cosa que por lo demás es muy raro que se vea– entonces el mundo llama a esto egoísmo, pero si aquél, en su amor propio, se decide a formar contubernio con algunos otros egoístas por el estilo, especialmente con una mayoría de estos otros egoístas, entonces el mundo lo llama a esto amor. Y de aquí no hay quien haga dar al mundo ni siquiera un paso más en la determinación de lo que él entiende por amor, ya que no tiene ni a Dios ni al prójimo como común denominador de todas las definiciones del amor” (*ibíd.*, p.214).

Cuando Dios, y no el amado, es el denominador común a la hora de juzgar qué es el amor, estamos en presencia de un doble juicio cuya consecuencia inmediata no es otra que la siguiente: el amor cristiano contiene dentro de sí al amor natural mismo. El auténtico amor supone dos cosas: por un lado, que tanto el amante como el amado aman a Dios, es decir, que cada una de las partes de la relación amorosa (el amante y el amado) ama a un tercero; por otro lado, que la relación misma como un todo, y no cada una de sus partes de modo independiente, ama a Dios. De allí que el contenido del amor cristiano sea doble, pues en su seno contiene, aunque nunca se explique en qué sentido, tanto a las partes como al todo. El amor natural está contenido en el cristiano si, y solo si, la relación entre el amante y el amado se relaciona a su vez con Dios. Si esto sucediera, estaríamos frente al auténtico amor propio y no frente a una expresión del egoísmo mundano.

El problema que se presenta en este punto es que el verdadero amor propio es resultado de una transformación del amor natural y no manifestación del amor natural mismo. Es resultado porque no se trata de una relación donde cada una de las partes se vincula exclusivamente y de modo directo e inmediato con la otra (amado-amante), sino que cada una de las partes hace referencia a Dios, y por su intermedio, a la otra parte. Parece evidente que con este recurso queda eliminada la inmediatez propia del amor preferencial.

Ahora bien, si la relación entre el amante y el amado pretende constituirse como tal independientemente de su relación con Dios, no puede escapar al egoísmo inherente al amor natural. En este caso, el cristianismo, a pesar de ser un defensor del amor, solo se concentrará en sembrar la discordia y romper la relación hasta que los amantes se decidan a comprender la verdad del amor.⁶ Esta verdad no es objeto de inclinación inmediata y no puede provenir jamás del mero sentimiento, ya que exige la decisión de “la comprensión” que *Las obras*

⁶ Para comprender la verdad del amor es necesario aceptar que: “un hombre no tiene derecho de pertenecer a otro como si éste fuera todo para él; ni tampoco debe permitir que otro le pertenezca como si él fuera todo para el segundo” (ibíd., p.197). Si bien este enunciado puede ser leído como una suerte de defensa de la independencia individual, puesto en relación con lo que se viene tratando muestra el espíritu destructivo del cristianismo (de Kierkegaard) respecto de las relaciones meramente humanas. De allí que a continuación se afirme: “y si sólo una de las partes está dispuesta a comprender que es así, entonces el cristianismo, que sin embargo es el defensor del amor, no titubeará en meterla en una colisión tan espantosa que jamás poeta alguno se haya atrevido a soñarla o describirla. Pues de la misma manera que el poeta no podrá estar nunca de acuerdo con la afirmación cristiana: ‘ama a tu enemigo’, tampoco lo estará, y seguramente con mayor motivo, con esta otra afirmación del mismo cristianismo: *que por amor y en el amor hay que odiar al amado.*” (la cursiva es original).

del amor intenta ejercitar. En este sentido, comprender la verdad no depende de la capacidad intelectual, sino de una decisión que la voluntad puede tomar si acepta la nueva concepción del amor basada en la “absoluta diferencia de la eternidad”. Por eso, la voluntad kierkegaardiana no puede ser sinónimo de razón práctica. No busca obrar según principios, sino que debe ceder ante la revelación y la gracia.

Si no hay entendimiento mutuo entre lo mundano y lo cristiano, como se desprende de *Las obras del amor*, entonces no puede elegirse el cristianismo sin afectar de modo negativo las relaciones propiamente humanas. De hecho, el mismo Kierkegaard sostiene que las “destruye”. Sin embargo, esta destrucción es disimulada tras el manto de la desilusión a la que estas relaciones “necesariamente” conducen. El recurso que utiliza el danés para fundamentar esta destrucción se basa en la noción de “engaño”. Un mundo sin Dios es inevitablemente presa del engaño. De allí que el hombre esté condenado a la desesperación y la única alternativa para tratar de evitarla sea la fe. Ahora bien, no solo el hombre como individuo está condenado a la desesperación, sino también las relaciones que establece con los demás (sean estas morales, sociales o políticas) con independencia de la mediación divina.⁷

Aunque el destino del amante sea el odio, este debe officar como medio para que el amado llegue a comprender tanto el auténtico amor propio como el amor a los demás que de él se desprende. Mientras que, según el danés, el amor mundano se construye sobre la base del intercambio, y de allí que: en primer lugar, el amor propio se reduzca a egoísmo, pues el amante elige al amado movido por el deseo de ser amado por este y no por el deber; y en segundo lugar, solo le interese ser “retribuido” por el amante, el amor cristiano coloca a Dios como principio, origen y causa del amor, exigiendo que: primero, el amor a sí mismo se transforme en amor a Dios, y segundo, el amor a los demás, en ser guiados hacia el mismo fin. El riesgo que corre el amante en esta tarea es la in-

⁷ “Por eso enseña que el cristiano, en caso necesario, sea capaz de odiar al padre y a la madre y a la hermana y a la esposa; pero ¿acaso en el sentido de que realmente se les tenga odio? ¡Oh, no, nada más lejos del cristianismo que semejante atrocidad! Sino, indudablemente, en el sentido de que el amor fiel y sincero, entendiéndolo divinamente, ha de pasar por odio a los ojos de los seres queridos, los vecinos y los que con uno convivan, en cuanto éstos no estén dispuestos a comprender lo que significa amarse a uno mismo, a saber, que eso es amar a Dios; ni comprendan lo que significa ser amado por otro, lo cual precisamente consiste en que este otro le ayude a uno en el amor de Dios; pues ambas cosas hay que comprenderlas, aunque el resultado definitivo sea en realidad, o no lo sea, el de que el amante termine por ser odiado.” (ibíd., pp.198-199).

comprensión del amado, que la considera como desamor o incluso odio.⁸ Aún así, el amante auténtico debe mantenerse firme en su determinación basada, en última instancia, no en la autodeterminación de la buena voluntad que actúa conforme al deber –como en el caso de Kant–, sino en la obediencia a Dios.

Tanto en el caso de Kant como en el de Kierkegaard, aunque por razones distintas, el concepto de deber obliga a cumplir una ley carente de contenido. La obligación que surge de la “forma” de la ley impera, no obstante, de modo universal y necesario. Al centrar la cuestión en la forma y no en el contenido del deber, se clausura cualquier discusión respecto de la legitimidad del imperativo. Ambos pensadores justifican esta clausura: Kant al identificar el contenido con lo empírico, y Kierkegaard con la dilación de la tarea. Obrando de este modo, solo expresan dogmáticamente la asunción de presupuestos que provienen de una toma de posición previa, a saber: que la regla cristiana de la obediencia absoluta es la única fuente legítima de justificación moral, en el caso de Kierkegaard, y que la razón trascendental es la única fuente de legitimación ético-epistemológica, en el caso de Kant.

Tanto el sujeto trascendental kantiano como el amante auténtico son sujetos transhistóricos que pretenden valer como norma de acción en cualquier tiempo y circunstancia. Ambos autores asumen el concepto de verdad de raíz platónica, que supone que esta posee carácter eterno e inmutable. Para que el deber pueda imperar de modo universal debe clausurar las determinaciones históricas y la diversidad étnica, cultural y política implicada por esas mismas determinaciones. ¿No es acaso la búsqueda de lo incondicionado un modo

⁸ Quienes, sin abandonar la visión mundana del amor “desean”, sin embargo, abandonarlo todo, expresan un movimiento sacrificial respetable, pero no llegan a convertirse en cristianos, sino que se mantienen “*Halvveien*”, esto es, “a mitad de camino”, pues no están dispuestos a enfrentar la incompreensión del mundo. Poseen la intención de sacrificarlo todo, pero no logran transformar la intención en acción efectivamente realizada porque son incapaces de abandonar el mundo. En el seno de “lo mundano” existen al menos dos diferencias de grado: la necesidad, y la sabiduría. De todos modos, ni siquiera en el máximo nivel de lo mundano puede superarse la *Halvveien*. La contradicción del mundo reside en que, aun cuando denomina “egoísmo” al amor propio, reserva la denominación de amor para algo que no es más que una “sumatoria de egoísmos”, cuyo resultado es que “nuestro amor” se contraponen a los demás, es definido oponiéndose a los otros que quedan excluidos de la esfera amorosa de la primera persona del plural. Aún así, no le resulta contradictorio a Kierkegaard excluir del cristianismo a quienes recorren la vía intermedia ni a quienes rechazan la vía sacrificial. Cuando, en sentido estricto, esta exclusión es impropia, pues todos sin excepción deberían poder convertirse en cristianos, si consideramos el cristianismo como un asunto de conciencia individual y privado. Por el contrario, la conclusión del danés es que el amor cristiano es “odiado” y “perseguido” por el mundo. El cristianismo exige el sacrificio de que uno en recompensa de su amor, sea odiado.

de eludir las condiciones particulares que determinan el acto mismo de esta búsqueda? ¿No es acaso la pretensión de hallar el fundamento último de la acción en la trascendencia un modo de eludir, sino de rechazar, la inmanencia?

Evidentemente, hacer uso del recurso de la trascendencia o de los principios universales en cuestiones de orden “meramente humano”, produce un desplazamiento en el seno del planteo, que en lugar de dar como resultado una justificación incuestionable, solo muestra la asunción dogmática de prejuicios teórico-prácticos, sean éstos los del dogma cristiano o los de la filosofía de la Ilustración.⁹

Partir de la universalidad como condición, en lugar de llegar a ella como resultado, implica cierta ceguera respecto de las contradicciones implícitas en el seno de los procesos históricos. Esta ceguera no es un asunto menor, puesto que plantear el problema de la universalidad de manera histórica puede implicar la discusión en torno a la legitimidad del concepto mismo de universalidad.

El argumento que sostienen quienes defienden la necesidad de la universalidad a la hora de realizar juicios morales, se basa en el hecho de que consideran las determinaciones históricas peyorativamente. Con el fin de juzgar rectamente es necesario evitar cualquier contaminación empírica, se trate de condiciones históricas, étnicas, culturales o políticas. Ahora bien, ¿cuál es, finalmente, el contenido del juicio moral que se eleva por encima de las determinaciones que lo justifican? ¿Es posible juzgar de modo universal, es posible imperar el amor a todos los hombres sin establecer distinciones, y sin considerar la pretensión de eliminarlas como la asunción de una posición “aparentemente” inobjetable e incondicionada, que solo clausura la discusión antes de haberla planteado?

Kant identifica filosofía, ciencia y sistema, y por eso pretende para la moral la misma fundamentación apriorística que exige para el conocimiento teórico. En este punto, Kierkegaard es presa del mismo paradigma teórico, y aun cuando eleve su voz contra el sistema hegeliano, no pudo hacerlo fuera del

⁹ En relación con este problema, consultar el comentario de Gramsci a la ética de Kant en Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducción de Isidoro Flambaun, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp.53-54. Sostiene Gramsci: “La máxima de Kant: ‘Obra de modo que toda tu conducta pueda convertirse en norma para todos los hombres, en condiciones similares’, es menos simple y obvia de lo que parece a primera vista. ¿Qué se entiende por ‘condiciones similares’? ¿Las condiciones inmediatas en medio de las cuales se obra, o las condiciones generales complejas y orgánicas, cuyo conocimiento requiere una investigación amplia y críticamente elaborada? [...] Cada cual obra según su cultura, esto es, según la cultura de su ambiente, y ‘todos los hombres’ son para él su ambiente, aquellos que piensan como él: la máxima de Kant presupone una sola cultura, una sola religión, un conformismo ‘mundial’.”

“sistema cristiano”. La historia de los hombres, no obstante, nos ha enseñado a desconfiar de los ideales sistemáticos, porque ha descubierto en su origen una suerte de ensimismamiento burgués incapaz de reflexionar acerca de las causas de la desigualdad social. Ni Kant ni Kierkegaard son capaces de escapar a este ensimismamiento.

Kierkegaard no es capaz de asumir plenamente el sentido último de la destrucción del amor “humano”, y por eso busca justificarla haciendo responsable de la misma a quien no es capaz de comprender lo que “realmente” significa el amor propio. De allí se desprende el carácter subjetivo del problema amoroso. Y por esa misma razón, *Las obras del amor* se convierte en un ejercicio de autoexamen en sentido socrático. El amante es presa de ilusiones engañosas que debe superar, siempre y cuando desee amar con verdad. Sin embargo, la verdad de este amor descansa en la mentira.¹⁰

En este contexto, puede establecerse una analogía con el uso de la refutación como un momento del método socrático. También Sócrates finge que “no sabe nada”¹¹ con el objeto de mostrar a los demás los prejuicios a partir de los cuales construyen su concepto de verdad. También los seguidores de Sócrates son presa del engaño, y la tarea del maestro consiste justamente en hacerlo evidente, aunque deba utilizar como recurso el engaño mismo. No deja de resultar paradójico que para despertar a los otros de su “sueño dogmático” se utilice como recurso el engaño. Es necesario engañar a los demás para que puedan darse cuenta de que son presa de un engaño. ¿Cómo puede justificarse esta lógica del engaño que tanto Sócrates como Kierkegaard conciben como “ironía”?

En el caso de Sócrates, se fundamenta en otro contrasentido, a saber, la sabiduría. Solo el sabio está justificado para utilizar la lógica del engaño. El sabio declara no saber nada para obligar a los demás a “darse cuenta” del error en el que fundan sus existencias. El creyente declara desconocer el amor con el objeto de subrayar el desamor de los demás, o más bien, con el único fin de que los demás puedan comprender “por sí mismos” que los habita el desamor.

Los límites de esta estrategia son claros. La lógica del engaño posee un fin determinado, a saber: que el maestro o el creyente muestren de modo indirecto un saber. Al dar cuenta del saber de modo indirecto, “parece” que no se dedican a predicar ningún dogma, sino que solo intentan despejar el camino para que

¹⁰ “¿Puede acaso la sabiduría mundana comprender algo del sufrimiento de tener que aparentar que se odia al amado?” (ibíd., p.199). El amado tendrá ese amor por “odio” si solo conoce la concepción meramente humana del amor, es decir, si vive en el engaño.

¹¹ Acerca de este problema, en el caso de Sócrates, puede consultarse la discusión entre Mondolfo y Turín en Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, EUDEBA, 11ª reimpresión, 1996, pp. 65-78.

la verdad pueda ser descubierta de modo personal. Sin embargo, contra esta apariencia de libertad epistemológico-práctica, el sujeto no es libre de llegar “por sí mismo” a la verdad, ya que si concluye algo que no coincide con lo previamente creído o pensado por su maestro, quiere decir que “se engaña” a sí mismo. En definitiva, el poder del maestro se constituye en garantía de verdad del uso de la lógica del engaño. Este poder, que aparentemente se basa en el saber, implica una contraposición entre el recurso del “engaño”, justificado en el conocimiento de la verdad que detenta el maestro, y el “autoengaño” del que necesariamente es presa el discípulo.¹²

En el caso de Kierkegaard, el recurso del engaño es doble. Por un lado, utiliza las mismas herramientas que Sócrates, y por el otro, introduce una distinción nueva basada en el tipo especial de verdad de la que trata, es decir, la cristiana. Como ningún hombre puede convertirse en maestro en lo que respecta a amar a Dios, la tarea se resume entonces a –“sin autoridad”, como gusta afirmar Kierkegaard en algunas de sus obras– ayudar al prójimo a descubrir el amor auténtico.

La aporía interioridad-exterioridad o el sentido pre-ilustrado del cristianismo de Kierkegaard

“La segunda exigencia de la ley es *la constancia* del amor a lo largo del tiempo” (ibíd., 234). La constancia reclamada implica que tanto el objeto como el sujeto

¹² Sobre este tema consultar: S. Kierkegaard, *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*, traducción de Rafael Larrañeta, Madrid, Editorial Trotta, 1997. En esta obra se hace referencia al “auto-engaño” del que es presa el discípulo en términos de “no-verdad” y se establece una analogía con Sócrates. El maestro es la ocasión para que el discípulo “recuerde” que él es la no-verdad y sea capaz de descubrir la verdad por sí mismo. Cristo, en cambio, no es ocasión, sino que es quien otorga al discípulo la “condición” para “recibir” la verdad. De este modo se transforma en salvador, pues aleja al discípulo de la no-verdad del pecado. La diferencia radical consiste aquí en que la “no-verdad” es sinónimo de “pecado”. El pecado es, justamente, el límite de la analogía que puede establecerse entre Sócrates y Cristo. Cf. p.33: “¿Cómo denominaremos a un maestro que le da de nuevo la condición y, con ella, la verdad? Llamémosle: *salvador*, porque salva al discípulo de la no-libertad, lo salva de sí mismo; *libertador*, porque libera a quien se había aprisionado a sí mismo, y nadie está tan terriblemente cautivo y ningún cautiverio resulta tan imposible de quebrar, como aquel en que el individuo se retiene a sí mismo. Y todavía no está todo dicho, porque mediante la no-libertad el discípulo se ha hecho culpable de algo. Pero si el maestro le concedió la condición y la verdad, será también un *redentor*, porque aleja la ira que pesaba sobre la falta.”

del amor deben mantenerse incólumes ante las transformaciones históricas. En lo que respecta al sujeto, demuestra su amor solo si es capaz de no esperar absolutamente nada del otro, “como si” estuviera muerto.¹³

Ciertamente, la muerte y el masoquismo como figuras que se convierten en expresiones mejor del amor, resultan, al menos “patológicas” sino “perversas”. Kierkegaard claramente asevera que el cristianismo, entendido humanamente, es sinónimo de “demencia”, pero no queda claro qué consecuencias se siguen de este enunciado. Es decir, el carácter destructivo y disolutorio del cristianismo respecto de las “relaciones puramente humanas” es pensado positivamente por el danés. Sin embargo, no vemos por qué deba asumirse una lectura “positiva”, cuando, en sentido estricto, el cristianismo no ofrece ningún “criterio” válido para ser discutido “humanamente”. No es objeto del consenso “intersubjetivo”, sino más bien todo lo contrario. La lesión que produce en el tejido social es innegable y la exigencia de sujeción absoluta a un Dios capaz de exigir un sacrificio “demencial” es inaceptable, tanto desde el punto de vista de la “mera razón” como desde el punto de vista de la razón histórica. ¿Cuál es, entonces, el punto de vista cristiano, acaso el de la “mera locura”, acaso el de la “utopía”? Como sostiene Gramsci:

La religión es la más gigantesca utopía, o sea, la más gigantesca “metafísica” aparecida en la historia, puesto que es el intento más grandioso de conciliar en forma ideológica las contradicciones reales de la vida histórica.¹⁴

Sin dudas, Kierkegaard intenta conciliar en forma ideológica las contradicciones reales de la vida histórica al presuponer la religión cristiana “dogmáticamente” como método para evitar la desesperación en la que vive su época, a la que el danés caracteriza como falta de “eternidad”. *Las obras del amor* parece abonar la tesis de la banalidad de dos tipos de discurso, a saber: el ético y el político. Justamente, de la contraposición entre el amor preferencial y el amor por deber pareciera seguirse la imposibilidad de que estos tipos de discursos trasciendan los márgenes del amor preferencial.

¹³ “La exigencia de la constancia temporal consiste en que la misma interioridad del amor sea mantenida a lo largo del tiempo, con lo que no hará sino expresarse de una forma en cierto sentido nueva, aquella interioridad. Tan pronto como a tu juicio opines que ya has hecho bastante con tu amor, que ya has amado el tiempo suficiente y que ya es hora de exigir algo del otro, tu mismo descubrirás en ello que tu amor está a punto de convertirse en una exigencia; como si, por muy sacrificado y entregado que fuera tu amor, hubiese con todo un límite, en el que quedaría al descubierto que tu amor al fin de cuentas no era más que una reclamación” (ibíd., p.235).

¹⁴ Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducción de Isidoro Flambaun, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p.102.

Kierkegaard piensa los fenómenos cristianos (la angustia, la desesperación, el pecado, la fe y el amor) desde el punto de vista de la conciencia interna. No obstante, muchos especialistas, han hallado en *Las obras del amor* elementos para discutir una suerte de tránsito de la interioridad a la exterioridad, tomado como legitimación del “sentido social” del cristianismo del danés. Esta lectura, que hace especial hincapié en la noción de prójimo, es unilateral pues, si bien puede sostenerse que en *Las obras del amor* aparece el problema de la exterioridad de un modo más radical que en otras obras, el libro no deja de ser concebido como un ejercicio de autoconocimiento socrático cuyo punto de partida y de llegada es siempre la *conciencia interna*.¹⁵

Según Koselleck,¹⁶ con su operación aparentemente apolítica de colocar la ética por encima de la política en un lugar neutral, cuyo fin es la resolución de las tensiones propias de la arena política, la Ilustración expresa, ocultándola, la crisis política que conducirá al fin del Estado absolutista: la Revolución francesa. En este contexto, el proceder de Kierkegaard, al colocar a la religión cristiana por encima de la ética y la política, supone un retroceso frente al método utilizado por el pensamiento ilustrado para presentarse como apolítico, a saber: la subsunción de la política a la ética. El modelo kierkegaardiano de la ley del amor descansa en la separación entre conciencia interna y acción externa, que sirve de base a la fundamentación del Estado moderno llevada a cabo por Hobbes. Con la pretensión de colocar a la religión cristiana por encima de los conflictos “meramente humanos”, el cristianismo pre-ilustrado de Kierkegaard, que ve con malos ojos las revoluciones burguesas europeas, se vuelve funcional a los intereses de la monarquía. No debe extrañarnos que el danés haya afirmado que:

[...] de todas las formas de gobierno la monarquía es la mejor. Más que ninguna otra forma de gobierno, la monarquía impulsa y protege las secretas imaginaciones y los inocentes caprichos del particular. Sólo la democracia, que de todos los gobiernos es el más tiránico, obliga a todo el mundo a una participación activa, algo que las sociedades y asambleas generales de nuestra época ya desde ahora no dejan de recordarnos.¹⁷

¹⁵ De modo que, si bien el yo se enfrenta a la realidad del otro, es con el único fin de retornar a sí mismo para “evaluar” el propio modo de “amar”. Este será siempre deficitario, expresión del egoísmo de la preferencia, en tanto y en cuanto no asuma la norma cristiana de amor al prójimo.

¹⁶ R. Koselleck, *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis de la sociedad burguesa*, Madrid, Trotta, 2007.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Nassim Bravo Jordán, México, D.F., Universidad Iberoamericana, 2008, p. 622.

Bibliografía

- GRAMSCI, A. (2003), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. I. Flambaun, Nueva Visión, Buenos Aires.
- KIERKEGGARD, S. (1965), *Las obras del amor*, trad. D. G. Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid.
- (1997), *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía*, trad. R. Larrañeta, Editorial Trotta, Madrid.
- (2008), *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, traducción de N. Bravo Jordán, Universidad Iberoamericana, México.
- KOSELLECK, R. (2007), *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis de la sociedad burguesa*, Trotta, Madrid.
- MONDOLFO, R. (1996), *Sócrates*, EUDEBA, Buenos Aires.
- WIELAND, W. (1996), *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, trad. e introducción de A. Vigo, Biblos, Buenos Aires.

Un teatro sin representación. La repetición de la experiencia de la historia: una lectura de Marx en Deleuze

Esteban Dipaola¹

Introducción

La experiencia de la repetición es su ambigüedad como sentido. ¿*Qué hacer* frente al texto escrito? ¿Es la lectura una experiencia de repetición de la escritura? Sabemos que no. Performatividades mediante o un Barthes *out of joint*. Sin embargo, el texto siempre se repite y en esa repetición deviene plural. La repetición del texto es ya una experiencia del texto, y entonces no se trata ahora de la experiencia de la repetición, sino de la repetición de la experiencia. Todo un texto escrito leído como *nota al pie*.

La nota al pie es una repetición, pero una repetición de la experiencia del texto. Es el encuentro del texto, su infinito. Pues en la nota al pie, el texto encuentra su metamorfosis, el devenir plural de su experiencia. La nota al pie multiplica al texto porque es el *después* del texto, su por-venir. Toda nota al pie es una lectura postergada. Repetición de un texto que ya no puede ser nunca el mismo texto. Por eso, entonces, la repetición de la experiencia del texto.

Precisamente, es de una nota al pie que nos proponemos escribir. Pero una nota al pie que no solo es repetición, sino que anima sobre repeticiones.

¹ Doctor en Ciencias Sociales (2010) por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciado en Sociología por la misma institución. Actualmente es becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es investigador-becario del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA en la carrera de Sociología, en la materia Epistemología de las ciencias sociales.

¿Gilles Deleuze repitiendo a Karl Marx? Más claramente, el devenir plural de Marx como repetición. La multiplicidad de su lectura o la repetición de la experiencia de su texto.

En extensa nota al pie Deleuze repite la clásica tesis sobre la repetición de Marx. No se trata del simple reservorio de la cita, sino de la producción de las series. Un encuentro con Marx que no es reconocimiento, sino sensibilidad: devenir de la experiencia. El texto de Deleuze repite y multiplica, transviste la experiencia del texto de Marx, de la misma manera que este último había multiplicado la referencia de Hegel. Lo que aguarda entre las series es la forma fugitiva de la metamorfosis. El texto fugitivo o el texto como fuga: “todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. [...] una vez como tragedia y la otra como farsa” (Marx, 1852: 408).

Inversión

Deleuze no expone la identidad de la tesis tal como nos ha sido legada, referida y representada en el tiempo. Trastoca el tiempo y hace de este una repetición. Repite la frase de Marx y así rechaza toda identidad previa, todo juicio *a priori* sobre el devenir de la historia. Allí donde Hegel impone un principio universal, Deleuze transforma a Kant para repetir a Marx como devenir inmanente de la experiencia. En estas condiciones, lo que se aprecia es que la repetición de Deleuze propone una inversión. Pero no es simplemente dar vuelta la serie tragedia-comedia, sino producir *entre* las series las metamorfosis; algo que ya estaba en Marx, sugiere Deleuze. Y, concretamente, *algo* que Marx no dejaba de repetir. Es decir, Marx como el gran teórico de las metamorfosis.

Es entonces el dios muerto y la disolución del yo aquello que hace posible el por-venir de la repetición. Es decir, ya no la exigencia de una temporalidad clásica de la Historia, sino la repetición de la experiencia de las contingentes historias que se arriesgan en el tiempo. Esa *revolución social que solo puede sacar su poesía del porvenir*, es el ejercicio de la repetición como metamorfosis. Es el instante en que la tragedia y la comedia han logrado descentrarse del Yo universal que las negaba. No es recuperar el discurso de la muerte de dios para hallar el refugio ateo de un teatro sin representación. Es la multiplicidad de la teatralidad de la historia lo que interesa a Marx y a Deleuze, y a la repetición que aquí se hace de ellos. En definitiva, interesa el *acontecimiento*: allí donde la representación se hace imposible, porque *todo* se disemina.

Repetición y tragedia

La teoría de la repetición histórica de Marx según aparece principalmente en *El dieciocho brumario*, gira en torno del siguiente principio que no parece haber sido comprendido por los historiadores: que la repetición en la historia no es una analogía o un concepto de la reflexión del historiador, sino ante todo una condición de la acción histórica misma (Deleuze, 1969a: 149n).

La *acción histórica*. Deleuze abre el telón para trastornar una escenografía que por repetirse nunca podrá ser la misma. La historia es un teatro, afirma, y en ese sentido solo deja representar “figuras del pasado”. *Esa tradición de todas las generaciones muertas que oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos*. Pero esto ocurre cuando se cree más en el agente específico de la historia —una Historia—, que en el devenir de la acción histórica misma. Por esto, Deleuze lee y repite a Marx, y comprende que para el autor de *El Capital*, la repetición es cómica cuando no conduce a la metamorfosis y a la producción de lo nuevo, sino que “forma una suerte de involución, lo contrario de una creación auténtica” (Deleuze, *op.cit.*). Sin embargo, advierte Deleuze, no está fundado el orden temporal que Marx establece. Para que la metamorfosis sea posible, la repetición trágica debe ser posterior a la repetición cómica. En la tragedia está presente una condición ineludible que no existe en la comedia: es el *azar* lo que hace de la tragedia una forma de temporalidad diferente. La inversión de Deleuze consiste en dejar a la tragedia para después, porque solo en el porvenir el azar puede *hacer* el sentido del acontecimiento o el acontecimiento como sentido, su inmanencia.

Así, correr el velo del mundo presente como farsa es crear las condiciones para experimentar la propia vida como tragedia. Por ello el argumento del autor de *Diferencia y repetición* introduce la idea de que ya había sido Marx quien anunció tal forma trastocada de la repetición. Porque Marx especificó la temporalidad de las series, su despliegue. En ningún caso se cumple el estado definido de una sucesión de etapas. En esa temporalidad serial de la repetición histórica, Marx revela la condición de un permanente devenir de la experiencia histórica. Es como si la historia se repitiera dos veces: primero, en la modalidad de una identidad del actor *en el* pasado; segundo, en la condición de un presente infinito que escapa a la linealidad del tiempo y destruye la función del actor, para remitir toda acción *con el* por-venir.

Repetición y comedia

La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desborda el contenido, aquí, el contenido desborda la frase (Marx, 1852: 411).

El contenido como exceso de la frase es la acción histórica como exceso de la representación del actor que expresaba Deleuze. Los muertos ya no operan como pesadilla de una Historia Universal que acecha –cual espectro– a la creación de lo nuevo, al acontecimiento.

En estas condiciones, la repetición cómica también se concibe como metamorfosis, pero operando en el pasado, y haciendo así posible la repetición trágica que viene después como condición de la producción de algo nuevo. Como dice Deleuze: “el pasado mismo es repetición por defecto y prepara esa otra repetición constituida por la metamorfosis en el presente” (Deleuze, 1969a: 147). Ejemplificando, la representación que realizan los *clowns* sobre el asesinato del padre de Hamlet en la obra de Shakespeare, no es la comedia sucediendo a la tragedia, sino, justamente, la metamorfosis de esa comedia revelándose como tragedia. No es posible el desenlace de la tragedia de Hamlet sin el disfraz cómico de la representación de los *clowns*. Es la “paradoja del comediante –sugiere Deleuze– permanece en el instante, para interpretar algo que siempre se adelanta y se atrasa, se espera y se recuerda” (Deleuze, 1969b: 159). En este sentido, la comedia es el primer devenir de la metamorfosis que continuará su producción en la repetición trágica, y será un desplazamiento infinito hacia el porvenir. Como expuso el propio Marx, al definir la conversión de la mercancía en dinero en las páginas de *El Capital*: la producción de las metamorfosis es siempre infinita, pues es pura circulación (Marx, 1867: 199 y ss.).

Repetición y metamorfosis

La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión. Sólo produciremos algo nuevo si repetimos una vez según ese modo que constituye el pasado, y otra en el presente de la metamorfosis. Y lo producido, lo absolutamente nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno (Deleuze, 1969a: 147).

Hay tres tiempos de la repetición. La inversión nos ha posibilitado comprender la producción de las metamorfosis desde lo cómico hacia lo trágico. Pero, expone Deleuze: “estos dos momentos no tienen independencia, y sólo existen para el tercero [...] la repetición dramática en la producción de algo nuevo, que excluye al héroe mismo” (ibíd.: 149). Allí donde el héroe ya no es posible, aparece “el hombre sin nombre”, el “plebeyo”, mera diseminación del azar que ya no se contiene en ninguna forma del tiempo porque solo puede ser puro devenir.

Así, la repetición dramática es la forma concreta de la metamorfosis. La destrucción de toda representación y de toda identidad, donde ya no hay un principio universal de la Historia, sino el devenir múltiple de la experiencia de la historia. Por eso, la metamorfosis conduce a que ya no asistamos a la experiencia de la repetición, sino a la repetición de la experiencia. Pues, “no existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente” (ibíd.: 147).

El teatro sigue allí, es el espacio característico de exposición de cualquier drama, pero sin embargo, sobre él recae el vacío de la representación, de toda representación posible. Pero debe quedar claro que lo que queda vacío es la representación, la Identidad Universal de la Historia y nunca el teatro. La historia se repite, deriva en el infinito de la metamorfosis en su repetición dramática, y hace su aparición como algo nuevo en el teatro que es ahora solo acontecimiento. Ya sin dios-autor y sin sujeto-actor, la historia es triple repetición diseminada bajo las formas de la metamorfosis: comedia-tragedia-drama, no como sucesión, sino como transversión genérica de una en la otra.

Experiencia y repetición

Sólo el hombre libre puede entonces comprender todas las violencias en una sola violencia, todos los acontecimientos mortales en *un solo Acontecimiento* que ya no deja sitio al accidente y que denuncia o destituye tanto la potencia del resentimiento en el individuo como la de la opresión de la sociedad. El tirano encuentra sus aliados propagando el resentimiento, es decir, esclavos y sirvientes: únicamente el revolucionario se ha liberado del resentimiento [...] Entonces, todas las violencias y todas las opresiones se reúnen en este solo acontecimiento (Deleuze, 1969b: 161).

La forma serial de la repetición es la que obliga a que pensemos la historia como multiplicidad y devenir. Si la triple repetición que Deleuze lee en el texto de Marx, atenta contra cualquier principio de representación, se indica, de ese modo, que solo nos queda el texto fugitivo de la historia: la historia como fuga. Esto es, si la repetición cómica se repite como repetición trágica, por su parte, la repetición dramática se repite sobre sí misma; y en ese sentido es que la metamorfosis es infinita, vuelve sobre sí, eterno retorno de la triple repetición. Y también en ese sentido es que el texto fuga. *Ya no hay texto, solo interpretaciones*: una suerte de Nietzsche que se repite como Marx en el *acontecimiento-Deleuze*.

Por eso, el acontecimiento es lo que resta. Efecto de superficie que excede su representación y la disuelve. Teatro vacío y por ello mismo múltiple, de escenografía diseminada e interpretaciones infinitas. Otra forma de la historia: “el acontecimiento no es el objeto en tanto que designado, sino el objeto como expresado o expresable, nunca presente, sino siempre ya pasado o aún por venir” (ibíd.: 147).

Entonces, *¿qué hacer?* Marx y Deleuze o, mejor dicho, Marx-Deleuze nos lo comentan: la repetición de la experiencia de la historia. El acontecimiento y el azar, es decir, aquello que solo puede devenir. Fuga de la representación. Volvamos, si la representación es lo que ha quedado vacío, allí mismo se produce el acontecimiento. Tal como expone el propio Deleuze: “El vacío mismo es el elemento paradójico, el sinsentido de superficie, el punto aleatorio siempre desplazado de donde surge el acontecimiento como sentido” (ibíd.).

Entonces, retornamos al inicio: *la experiencia de la repetición es su ambigüedad como sentido*. Es ese acontecimiento-sentido con toda su multiplicidad, su más profundo devenir, haciendo posible la repetición de la experiencia de la historia. Destronando y vaciando el teatro de una Historia Universal, el fundamento absoluto de un texto único, y corriendo el telón de una experiencia histórica que solo puede ser repetición de su infinito por-venir.

Bibliografía

DELEUZE, G. (1969a), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000.

(1969b), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.

MARX, K. (1852), “El 18 brumario de Luis Bonaparte”, en Marx, K. y F. Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1974.

(1867), *El Capital*. Tomo I, Akal, Madrid, 1978.

El sueño antropológico, ultima aporía de la razón moderna.

Foucault, intérprete de Kant

*Diego Giani Vico*¹

Introducción

El presente trabajo pretende articular tres aspectos o momentos del pensamiento de Foucault en *Las palabras y las cosas*: El sueño antropológico, La finitud existencial y La muerte del hombre. Para los dos primeros es oportuno señalar la interpretación de Kant que hace Foucault, o incluso el lugar que Kant ocupa en el pensamiento del propio Foucault, así como también el modo en que el pensamiento kantiano aparece como punto de inflexión en la arqueología del saber que Foucault lleva a cabo en *Las Palabras y las cosas*; es decir, el punto de inflexión entre dos epistemes sucesivas, dos estratos sucesivos de la investigación arqueológica del saber, la episteme Clásica y la episteme Moderna. Esta última se logra cuando Kant da las condiciones de posibilidad del sujeto y el objeto del sueño antropológico; nace así el Hombre como núcleo de la episteme moderna, el hombre cuya disposición fundamental se encuentra en las condiciones de los cuasi trascendentales de producción de las fuerzas de la finitud (la biología, la economía y la lingüística), es decir, en el marco del cuadrilátero antropológico. Nace este centro de sentido mediante una modificación en el pensamiento, un cambio en las disposiciones fundamentales del saber, que se da en el pensamiento antro-

¹ Estudiante avanzado de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA).

pológico de Kant a fin del siglo XVIII y en el pensamiento post-kantiano de las primeras décadas del siglo XIX.

Foucault ve en Kant, a la vez que el despertar del sueño dogmático, el adormilarse en el sueño antropológico, esto es, nuestro primer momento: el nacimiento del hombre como centro epistémico y el cuadrilátero antropológico como marco de condiciones de existencia –entre las cuales se encuentra la finitud: segundo momento– de dicha figura central. Para pensar mejor el tercer momento, es decir, la muerte del Hombre, Foucault se ve llevado a pensar desde Kant, pero más allá de Kant (si usamos una metáfora topológica: de lugar). o más acá de Kant (si usamos una metáfora cronológica: de tiempo). Para ello, Foucault se retrotrae a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, y desde allí muestra las consecuencias en el Hombre (su descentramiento en tanto centro de sentido del saber, no como ente particular) y su muerte no solo en sentido de su finitud existencial-estructural, sino también por el consecuente abandono de esa figura y sus condiciones de existencia, dadas en el así llamado cuadrilátero antropológico constituido por: la finitud del hombre, la soberanía del Yo pienso, la duplicidad empírico-trascendental y la búsqueda del origen siempre inasible. En estas condiciones impuestas por el cuadrilátero, la finitud no es lo mismo que “La muerte del hombre” o su desaparición, es más bien una de sus condiciones de aparición, que de hecho se desvanece si desaparece el Hombre del centro de este cuadrilátero. Si se elimina el Hombre del centro de sentido, se eliminan sus condiciones de aparición, entre ellas, la finitud. Ahora bien, la muerte del hombre es el despertar de ese sueño que aseguraba el sentido último de la episteme moderna. La finitud es condición de aparición, incluso podríamos decir de producción del hombre, mientras que la muerte del hombre es la desaparición de ese centro epistémico.

Con el surgimiento del Hombre se da paso al *sueño antropológico*, con el reconocimiento de sus condiciones de producción se da paso a la pesadilla de la *finitud*, y finalmente con *La muerte del hombre* se da paso a un pensar liberado de la figura del hombre y de las condiciones de su producción.

El sueño de la esencia del hombre (o antropológico)

Afirma Foucault:

La antropología como analítica del hombre ha tenido, con certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno, ya que en buena parte no nos

hemos separado aún de ella. Se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y de sus análisis. Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del “pienso”. Debían ser requeridas justo allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre, finitud que es también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja. Esto había sido formulado ya por Kant en la *Lógica* al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, “dependen” de ella: “*Was ist der Mensch?*”. Hemos visto ya que esta pregunta recorre el pensamiento desde principios del siglo XIX: es ella la que efectúa, bajo cuerda y de antemano, la confusión de lo empírico y lo trascendental cuya partición había mostrado, sin embargo, Kant. (Foucault, 1966: 334.).

Desde esta caracterización o interpretación que hace Foucault del surgimiento de la figura del Hombre, no ya de la naturaleza humana, hay un desplazamiento para determinar, en base a los trabajos antropológicos kantianos, una cierta transfiguración de la esencia del hombre en el sentido de que se da así por el giro mediante el cual “el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre”. Así pues a la pregunta: ¿Qué es el hombre en su esencia? La principal respuesta de Kant: “La razón es la esencia específica del hombre” (1798: 7) es diferente a otras respuestas, tales como aquella que determina que la libertad o el carácter de la voluntad libre es lo específicamente humano, como afirma, por ejemplo, Gadamer (1999: 129); sin embargo, a pesar de que esta última respuesta apela al valor intrínseco del hombre, tendremos a la primera respuesta como guía sobre la que acotar el desarrollo que sigue. Ya que justamente la racionalidad es, en tanto esencia específica, tanto intrínseca (esto es: lo que hace al hombre ser lo que es) como extrínseca (esto es: lo que hace que el hombre sea hombre y no otra cosa), se describe de modo tal que: “La especificidad del género humano se pone de relieve al compararlo con los animales. En el orden de la naturaleza el hombre pertenece al reino animal, pero en el marco del cosmos forma parte de la comunidad de seres racionales” (Kant, 1798: 8). Este orden no es natural, pues de hecho no hay nada en la naturaleza que dé cuenta de un ordenamiento, es, antes bien, el orden de la racionalidad, la cultura y la vida moralizada y civilizada. No se trata de orientarse en el cosmos, sino de orientarse en el pensamiento, orientarse hacia una ilustración en grado

superlativo por el camino de la razón. Es de este modo que la esencia específica del Hombre va siendo delineada a partir de la racionalidad, de acuerdo a los modos en los que se proyecta. Se diferencia al hombre de los animales por su disposición a que todo le tenga que ser enseñado (primariamente, el lenguaje), que todo lo que es y tiene debe agradecerse a sí mismo, además de que al reino de los fines no lo alcanza cada individuo en su vida como los animales, sino que los fines se proyectan en la especie por la progresión generacional (hacia el fin último: el estado de ciudadanía universal). Es decir, que la esencia específica del hombre, como toda esencia, no es solo la forma de aquello que es en sí mismo, sino además, aquello por lo que algo es específicamente conocido, es decir, aquello que lo distingue de otras criaturas. En la sola mismidad del hombre no puede residir su especificidad, sino también en la diferencia específica relativa a otras criaturas; la proyección racional del hombre es esta esencia, pero es oportuno señalar que en esta él es objeto trascendental, es condición de posibilidad del acceso al objeto representado, y condición de posibilidad de unificar las representaciones por la unidad sintética de la apercepción.

La razón que tiene su asidero en el sujeto trascendental, que es condición de posibilidad del sujeto empírico, mas no es sin sujeto empírico. Dirá Foucault, que esta duplicidad empírico-trascendental es acuñada en la modernidad de modo tal que el hombre mismo llega a ser ese doble de sí mismo. En todo ello la figura central del hombre capitaliza el sentido epistémico, la antropología es una disposición del saber. Kant, en la propia formulación de su antropología, que apunta a un sujeto soberano y a un objeto incognoscible, pone al hombre en el centro del conocimiento, esto significa vivir el sueño antropológico como un ensueño, es decir, como el sueño en el que persiste un centro conciente y volitivo al que retrotraerse. Esto ocurre en Kant en el núcleo epistémico llamado hombre, que opera un movimiento desde la episteme clásica, centrada en la representación y el orden, hacia la episteme moderna, en la que no desaparece la representación, pero es devaluada a mero efecto, pues, según Foucault, el primer testimonio de descentramiento de la representación es Kant, así pues, el orden no es el orden de las representaciones dentro del cuadro de la episteme clásica, sino que el orden está en las cosas mismas, es decir que:

Kant plantea su pregunta en la dirección de lo que hace posible en su generalidad [...]. Sanciona así, por vez primera, este acontecimiento de la cultura europea que es contemporáneo del fin del siglo XVIII: la retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación (Foucault, 1966: 238).

Justamente este movimiento no saca al hombre del centro del conocimiento, sino que lo pone en el centro del conocimiento, es más preciso decir que el hombre en cuestión se sustrae a la representación (como el Rey en *Las meninas* de Velásquez, por ejemplo), pero ello no implica que la liberación de la representación impida pensar al hombre; lo que sí impide es que se lo piense de la misma manera en que se lo venía pensando desde la edad clásica, es decir en el estudio de esa propiedad llamada la naturaleza humana. El hombre surge como síntesis, como enlace, como función empírico trascendental, de modo tal que lo empírico es la unidad de lo representado y lo trascendental la condición de posibilidad de la unidad de las representaciones. Esto es, el sujeto se conoce a sí mismo como condición de posibilidad del conocimiento en general, siendo objeto para sí mismo, de tal modo que acompaña a todas las representaciones, aun cuando nunca aparezca como representación. Esto sucede por que el “yo pienso” enlaza en la unidad sintética objetiva de la conciencia el múltiple de la intuición. Sin embargo, la pregunta de si el sujeto empírico es algo más o algo menos que el sujeto trascendental deja de tener efecto solo si se entiende que este sujeto empírico que se da en la existencia como se da un objeto, tiene en sí, efectivamente, las condiciones de posibilidad en sí mismo y también los límites de la experiencia posible, algo que solo el sujeto puede sintetizar. Esto hace que el pensamiento, en lo sucesivo, es decir desde principios del siglo XIX, más específicamente en otro hito del pensamiento: la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807), en la cual la conciencia tiene frente a sí a un objeto que se le revela como inesencial, lo cual hace que ese objeto deba ser la conciencia duplicada u otra conciencia, de este modo lo Otro en el pensamiento moderno es retrotraído a lo Mismo, ya que la inesencialidad del objeto se supera con la esencialidad de la conciencia duplicada. De este modo, se ve cómo el Hombre del pensamiento moderno es la mismidad de su conciencia, y su experiencia, posible relación con otro, que en tanto relativo, es des-esencializado y retornando así a lo Mismo. La pertinencia de Kant respecto del giro antropológico es nuevamente solicitada, por lo que significa el Hombre en su pensamiento, por una parte, y lo que significa para la historia del pensamiento, por otra.

Ahora bien, ¿qué ve Foucault en la antropología kantiana misma, y qué ve en dicho giro antropológico con respecto a la historia del pensamiento en general? Ante la primera cuestión: ve justamente esta unificación en la que el sujeto llega a ser objeto para sí mismo, el Hombre como sujeto que conoce y como objeto de un saber (no como genero-especie, ni como mera descripción

de la naturaleza humana), objeto en cierto modo inobjetal en el sentido de que es libre e incognocible, mas no impensable. Ante la segunda cuestión: Foucault observa que el estudio de la naturaleza en la episteme clásica no daba las condiciones de posibilidad para hacer del hombre un objeto del cual se tuviese conciencia como tal, el sueño antropológico requiere de un objeto que sueñe (o del sueño de un sujeto), ese objeto que es el Hombre para sí como objeto, se ve posibilitado por Kant en sus trabajos antropológicos, cuando logra poner al hombre en el centro del conocimiento, quien, en este sentido, afirma:

Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es al hombre mismo, porque él es su fin último (Kant, 1798: 7).

Ciertamente es notable el punto de inflexión de dos epistemes que propone Foucault, entre la episteme clásica y la moderna, que es justamente el hombre involucrado en la episteme como objeto y sujeto de conocimiento. Así pues, Foucault (1966: 300) afirma: “Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía”, sin duda esta es una de las afirmaciones más polémicas de la obra (junto con el anuncio de que el Hombre ha muerto, es decir junto a la desaparición de ese centro de sentido que articula el pensamiento y la episteme). Pero dicha afirmación no se trata de que no existiese antes de dicho momento lo que se llama hombre (el referente semántico del concepto), sino de la conciencia “epistemológica” del hombre, es decir, de la oficialización de una figura que capitaliza el sentido en las disposiciones del saber que dan origen a una nueva episteme, disposiciones que aporta filosofía moderna.

La pesadilla de la finitud (la condición en lo incondicionado: la finitud indefinida), la muerte del Hombre tras la muerte de Dios

Ante este panorama, Foucault intenta repreguntarse si ese sueño no lleva a despertar en la muerte del hombre, ¿qué tipo de pliegue es el hombre en el pensamiento, es acaso su fundamental disposición la antropología? El sueño antropológico se ha hecho a priori histórico, se ha enraizado en la finitud, pero esa misma finitud sobre la que se enrosca la condición del hombre. Ya Heidegger lee en la antropología filosófica de Kant como una pregunta dirigida a la finitud del hombre, al parecer también lo hace Foucault, en

su interpretación de Kant, puesto que el hombre kantiano en la analítica de la finitud es un extraño duplicado empírico-trascendental (tal vez, para no ser anacrónicos, debiéramos decir que la interpretación de la analítica de la finitud o bien está influida por el pensamiento heideggeriano, o bien comparte la crítica hacia algunas posiciones que, continuando en la línea de Kant, sostienen la primacía del lugar del hombre en el cosmos). Pero, ¿cómo entender que el sujeto trascendental no es algo más sino algo menos que el hombre? ¿Hay que devaluar el sujeto trascendental para comprender la finitud existencial del hombre?

La antropología kantiana, según Heidegger, estaría dirigida a una analítica de la finitud del hombre, pero trasciende el interés antropológico hacia un interés ontológico, en cuanto se refiere a la finitud del Hombre, puesto que en la pregunta ¿Qué es el Hombre? “preguntamos sobre la esencia de nuestra existencia” (Buber, 1942: 14). Según Foucault, la edad moderna (y con ella la episteme moderna o incluso el pensamiento moderno) piensa al Hombre desde su finitud y con respecto a su finitud, con lo cual ambas visiones tienen una caracterización del hombre como finito, *da-sein* con estructura existencial a priori, en el caso de Heidegger, y hombre moderno encuadrado en el cuadrilátero antropológico y transido por los cuasi-trascendentales, en Foucault. No obstante las diferencias entre estas visiones, ambas reconocen en el pensamiento kantiano, y más aún, en el pensamiento desde Kant, la condición finita del hombre como el repliegue del hombre sobre su finitud. De este modo, la finitud está atada a la finitud misma, desde sus límites pensables, como condición de posibilidad de su existencia. ¿Por qué entonces pensar a la finitud como pesadilla?: porque es uno de los lados del cuadrilátero antropológico, es una condición de producción o de aparición del Hombre, y en tanto tal, es algo que acontece en el sueño, es a lo sumo una figuración de la muerte en los límites de la representación, ese estar en el espacio liminar mismo, ya no atrapados meramente en la representación, sino ante lo terrible del sueño que premura en cierta medida la inmanencia humana, es ese soñar que morimos, esa pesadilla que es frecuente y no extraño haber soñado (pero que permanece dentro del sueño aún, pero ya más acá del sueño). La finitud que es un lado del cuadrilátero antropológico no es la muerte del hombre. La muerte del Hombre es su desaparición, no una de las condiciones de su aparición (no obstante lo cual hay que notar que entre los cuatro lados del cuadrilátero, la finitud es el que más vincula al hombre con su desaparición).

La finitud existencial se cierra sobre sí misma en tanto se comprende como posibilidad de pensarse desde su propia finitud. Foucault ve en Kant una concreción del sueño, no del sueño dogmático, sino del sueño antropológico. En función de esto señala Foucault que las analíticas de la finitud se revelan de modo tal, que mientras que para el pensamiento clásico existía una correlación entre una metafísica de la infinitud y un análisis correlativo de los seres finitos, para el pensamiento moderno hay una inmanencia de la conciencia retrotraída a su finitud.

[...] el pensamiento moderno disputará consigo mismo en sus propios avances metafísicos y mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo, y el lenguaje, en la medida en que valen como analítica de la finitud, manifiestan el fin de la metafísica: La filosofía de la vida denuncia a la metafísica como velo de la ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología y la del lenguaje como episodio cultural [...] (Foucault, 1966: 309).

Así pues, de hecho, “la cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo” (ídem), en lo cual, a juicio de Foucault, Kant colabora en introducir en esa finitud el duplicado empírico-trascendental que no es más que ensimismamiento en el sueño pues:

[...] en este pliegue la función trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la empiricidad, a la inversa, los contenidos empíricos se animan, se levantan poco a poco, se ponen de pie y son subsumidos de inmediato en un discurso que lleva lejos su supuesto trascendental (ídem).

Esta duplicidad es parte del desarrollo del sueño que Kant pone en movimiento y que determina que:

[...] la configuración antropológica de la filosofía *moderna* consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan el uno a otro: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general en la experiencia del hombre (Foucault, *op.cit.*: 332).

En este sentido, se ve claramente cómo Foucault interpreta una transfiguración en el propio pensamiento de Kant, el primer atisbo del pensamiento que apunta a dejar el dogmatismo de la esencia del hombre e ir hacia la analítica de la propia experiencia del hombre, el objeto que es el Hombre no tiene una esencia metafísica o trascendente, sino que lo que el hombre es lo determinan

sus condiciones de posibilidad, es decir las condiciones de posibilidad del sujeto trascendental determinante del sujeto empírico.

Puede señalarse que la finitud existencial significa un duro golpe a la metafísica, una parte positiva en torno a saberes que estudian esas fuerzas de la finitud (pero por los cuales la existencia finita del hombre se ve transida) y una parte en la que la finitud es indefinición, pues es también conocimiento de lo vivido a través del cuerpo, y esto en el espacio del sujeto empírico, no solo en una trascendencia dada en el tiempo de la cultura: en el lugar de la cultura dado junto al espacio de lo vivido en el sujeto empírico.

Al sueño de la esencia del hombre (antropológico) y a la pesadilla de la finitud, habría que agregarle un tercer momento, esto es, el despertar como momento al que abre la muerte del hombre, ciertamente Kant no piensa la muerte del Hombre, sino que da las condiciones de posibilidad del objeto-hombre-que sueña el sueño antropológico.

Hay que señalar que para Foucault la finitud es parte del cuadro antropológico, aquel cuadro en el que la edad moderna produce al hombre, es decir los cuatro factores que franquean las condiciones de producción del Hombre moderno. Pensar más allá de la desaparición del hombre, donde desaparecen las condiciones a priori de producción del hombre, es pensar más allá de las condiciones dadas en los campos del saber (dominio específico) denominados por Foucault, en la edad moderna, cuasi-trascendentales: la biología, la economía y el lenguaje. Pero esto implica para Foucault pensar, tomando distancia de Kant, en la desaparición del hombre como ese desafío mediante el que se piensa los acontecimientos estructurales de la pérdida de esos núcleos de sentido del saber, como la muerte de Dios-la muerte del Hombre, pero en un alejamiento no total, sino relativo, así Foucault afirma:

La antropología como analítica del hombre ha tenido, con certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno, ya que en buena parte no nos hemos separado aun de ella. Se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y sus análisis (ibíd.: 331).

Justamente se señala así como la constitución del Hombre moderno desde el pensamiento implica un disgregarse de lo Mismo en lo otro que se recoge sobre sí mismo (es el hombre el único ser capaz de realizar la síntesis, de enlazar lo diverso, de acompañar todas las representaciones, el hombre finito en su finitud y desde su finitud), es decir “el pensamiento moderno va en la dirección de hacer de lo otro del hombre lo mismo que el hombre” (ibíd.: 332).

El despertar a/desde la muerte del hombre

Frente al sueño antropológico y la finitud como condición de ese hombre pensado dentro del cuadrilátero antropológico (lo cual es pensable desde Kant), la muerte del Hombre implica la desaparición de la figura central del cuadrilátero y por consiguiente la desaparición de las condiciones que determinan la figura. Pensar en el vacío que deja la desaparición del Hombre, es para Foucault una liberación para el pensamiento, pues ese vacío abre espacio a la posibilidad desde un desarraigo de las condiciones de existencia del hombre como tal, es decir, en las fuerzas de su finitud. Tal desarraigo se da desde Nietzsche, que en el lenguaje, en su labor filológica, encuentra el despertar del sueño mediante el anuncio de la muerte de Dios que arrastra detrás de sí con la inminente muerte del hombre (el acontecimiento de la muerte del Hombre está ya en Nietzsche, el acta de defunción de este último es un anuncio que Foucault se reserva para sí), pero esta se da, dice Foucault, en un texto contundente pero breve: *El pensamiento del afuera*, en “el ser del lenguaje que no aparece por sí mismo mas que en la desaparición del sujeto” (Foucault, *op.cit.*: 27). En ese pensamiento que se da fuera de la subjetividad es el que anuncia el fin del hombre (Hombre=sujeto, su muerte no su finitud constitutiva), es decir que Foucault ve a la muerte del Hombre como una liberación, como una festiva ocasión para despertar a un nuevo pensar, descentrado de ese sujeto-objeto que solo funciona como motivo onírico.

De modo que la crítica que emprende Foucault apunta a considera el pliegue que es el hombre en el pensamiento, incluso en la posibilidad extrema de pensar la muerte del Hombre como aplazamiento del sueño, como despertar, como reconocimiento del límite a lo onírico y también como comienzo de un nuevo pensar. Foucault en este sentido afirma:

Nietzsche, encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar, y continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino. Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del Hombre desaparecido. Pues este vacío

no profundiza una carencia, no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo (ibíd.: 333)

Esta afirmación nos recuerda sensiblemente aquella de *Zarathustra* que dice:

Lejos de Dios y de los Dioses, hacia el hombre vuelve siempre a impulsarme mi voluntad de crear, así se siente impulsado el martillo contra la piedra, la piedra es el hombre, ¿qué importa que salte en pedazos?, el hombre debe perecer, es lo que debe quedar atrás, la figura a abandonar (Nietzsche, 1885: 136).

Pero, ¿de qué modo esta muerte abre al pensamiento un nuevo horizonte, es decir, la posibilidad de pensar lo otro que el hombre o el otro hombre? ¿Cómo pensar de otro modo al hombre después de la muerte del Hombre? Tendremos que ir al final de *Las palabras y las cosas* para ver entonces esta cuestión en retrospectiva, en analogía con la labor genealógica que el propio Foucault adoptará más tarde como método, allí se afirma:

Puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a su secreto. De hecho entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras –en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo mismo– una cosa, la que se inició hace un siglo y medio y que quizás está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre [...] fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento y quizás su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines de siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (Foucault, *op.cit.*: 375).

Sin lugar a dudas esta afirmación implica pensar de otro modo al hombre después de la muerte del Hombre, de modo tal que se haga posible pensar con otras disposiciones del saber, es decir, más allá del giro antropológico del pensamiento moderno. Se trata entonces de que el pensamiento recobre esa apertura que lo posibilita, y no que se vea sesgado por la cerrazón sobre la figura del

hombre, ciertamente se trata, por lo tanto, de atravesar el umbral que significa la muerte del Hombre y dejar tras de sí a esa obsesión del pensamiento que tiene lugar desde Kant hasta nosotros.

A modo de conclusión

El primer Foucault lee a Kant, haciendo una arqueología del saber, pero también una genealogía de la esencia del hombre, la cual experimenta una transfiguración en el sueño antropológico kantiano, enmarcando al hombre en el cuadrilátero antropológico, pero esto no puede significar un cierre definitivo en dicho cuadro, sino que dicho cuadro es el marco de condiciones de producción del hombre en la modernidad, justamente el cuestionamiento de estas condiciones de producción produce las fisuras que el pensamiento contemporáneo arroja como crítica a la modernidad y como apertura a una filosofía del futuro, de replanteo de otros modos de relación y de producción de otras condiciones del pensamiento. A propósito de lo cual señala Foucault “Para despertar de un sueño tal (el sueño antropológico), para llamarlo a sus posibilidades más tempranas, no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el ‘cuadrilátero’ antropológico” (1966: 332). La hipótesis del presente trabajo se podría enunciar del siguiente modo: *No hay crítica al sueño antropológico kantiano sin un pensar que despierte del opiáceo letargo de las condiciones estructurantes del Hombre moderno.*

El Hombre no es, ni ha sido, el sueño de una sombra ni la sombra de un fantasma, sino un centro (cuya aparición está históricamente determinada y se inscribe en hitos, mito y ritos del pensamiento humano, nunca exentos de relaciones hegemónicas) en la disposición del pensamiento. Si podemos tomar en serio el hecho de que el Hombre ha muerto, el pensar contemporáneo no puede clausurarse en habitar el sueño de un muerto, sino que ha de despertar a la apertura de llevar al pensamiento mas allá de esta defunción epistémica del Hombre, por esto mismo este fin es también un nuevo comienzo. Un nuevo comienzo; como todo despertar, sea de un sueño apacible, sea de una pesadilla (*nightmare*: el demonio-mara-que viene en la noche), un despertar a lo impensado en un vacío en el que la figura del Hombre no capitaliza el sentido (no es fundamento), no un despertar en el desierto sin hombres, sino un despertar a la vida de los hombres sin el Hombre, despertar a pensar lo humano sin el Hombre, sin ese operador totémico del pensamiento que hace de lo impensado

el espejo de sí mismo. Despertar a lo impensado, es un trabajo con la alteridad, con lo terrible y lo monstruoso.

Pero, ¿cómo pensar una antropología sin el Hombre? ¿Qué *Logos* puede pensarse sin *Ántropos*? ¿Cómo pensar la muerte del Hombre sin llenar ese vacío con otro fundamento? Tal vez esto sea posible desde el horizonte del pensar, en ese correlato entre la filosofía y las ciencias sociales que desde las de Nietzsche, Freud, Marx, y desde esa política de la interpretación del pensamiento propuesta por Foucault, son un intento de dejar atrás al hombre entendiéndolo como alma bella, para pensarlo en sus condiciones sociales de producción, pero también en sus posibilidades transformadoras, su apertura a lo impensado, no como mera transposición de la filosofía en el espejo del mundo, sino desde el mundo entendido como red social de significaciones, relaciones de producción, de saber, de poder, constituyendo en esa apertura una filosofía social cuya motivación se encuentre simultáneamente en determinar el alcance de, y en dar respuesta a, los problemas sociales de su época.

Bibliografía

- BUBER, M. (1942), *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económico, México, 1996.
- FOUCAULT, M. (1966), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1969.
(1966), *El pensamiento del afuera*, Réquiem, Buenos Aires, 1996.
(1999), *El inicio de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 2001.
- KANT, E. (1798), *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991.
(1800), *Logik*, Werke, Cassirer, t. VIII, Berlín, 1936.
- NIETZSCHE, F. (1885), *Así Habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1998.

La facultad de lo particular que persigue lo universal

*Mario Lipsitz*¹

La Fenomenología material de Michel Henry se puede entender como una nueva crítica de la razón. A diferencia de la crítica kantiana, no intenta determinar su límite, sino fundarla en una esfera de conocimiento absoluto y exhibirla así como un límite impuesto al conocimiento, que puede y debe ser superado.

La cuestión de la fundación de la razón es la cuestión de su ser. Así, en su primer gran trabajo² nos invita el filósofo a instituir una problemática de tipo ontológico. Es, en efecto, únicamente en un contexto ontológico que se podrá volver manifiesto el límite constitutivo de la razón en cuanto a su posibilidad de alcanzar el ser verdadero.

Ahora bien, con Descartes, en el comienzo de la modernidad filosófica, el lazo entre la razón y el ser verdadero fue establecido sobre un ente singular, el ego cogito. Sobre el lazo entre la razón, el ego y el ser verdadero que hizo aflorar la problemática cartesiana, existe un célebre comentario heideggeriano. Recordémoslo. La avanzada cartesiana hacia el fundamento ha olvidado preguntarse sobre el sentido de ser de ese ego que acaba de descubrir y que dice “sum”.

¹ Investigador-docente de Filosofía en la UNGS, Director del Programa de Estudios M.Henry, miembro del Comité de Honor de la *Revue Internationale M.Henry* editada por la Université Catholique de Louvain, Corresponsal para Argentina por el Collège International de Philosophie (Francia). Especializado en la obra del fenomenólogo francés M.Henry, le ha consagrado varios trabajos, entre ellos: “Eros y Nacimiento fuera de la ontología griega: M.Henry y E.Levinas” (UNGS-Prometeo libros 2004), así como numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. Ha compilado, prologado y traducido al español “Fenomenología de la Vida”, selección de textos del filósofo francés, publicada en Barcelona en 1991 y reeditada por UNGS-Prometeo libros en 2011.

² Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, vols. I y II, Paris, PUF, 1964.

Consecuencia de tal olvido es que si ahora sé, sin duda, que Yo soy, pues Yo soy en la evidencia, no sé, en cambio, qué es lo que significa “soy”. El problema es enorme: algo verdadero, algo evidente reluce por fin frente a la mirada de la razón; pero no comprendemos qué. La ignorancia sobre el sentido del soy, repercute desde luego sobre el Yo y, quitándole cualquier gallardía ontológica, lo transforma en nada.

El sentido del ser del ego ha quedado indeterminado en la evidencia y hasta es posible agravar la situación ontológica de este ego que Heidegger describe del siguiente modo: entre los entes que pueblan el mundo solo ha quedado, tras la catástrofe ontológica que provoca la duda, un ente, el *Ego cogito*. Ahora bien, ¿por qué motivo habría que decir de este *objeto* notablemente resistente que, tras el derrumbe de todos los entes se mantiene sin embargo con evidencia frente a la mirada de la conciencia “YO soy” y no, simplemente, “se es”? ¿“Pienso” y no: “se piensa” en mí, o “es pensado”, “existo” y no simplemente, “hay”? ¿En qué sentido este ente que se descubre sobre fondo de la luz natural, allí donde ya no queda ningún otro objeto perceptible ni pensable, soy yo y no es, simplemente, *un yo* —que nada garantiza ser el mío—? Lo diré de otro modo: ¿Qué puede haber ante la mirada de la razón, brillando con evidencia, expuesto sobre fondo de un escenario en el que nunca puede aparecer algo que no tenga la forma del objeto, *que justifique declinar el ser en primera persona para serme entregado en la intimidad e ipseidad de un soy que soy, en la intimidad de una subjetividad?*

Existe un lazo que une al ser verdadero y a la primera persona del singular del verbo ser, y que resulta incomprensible bajo la luz de la razón, es decir, de la evidencia; es decir, de la donación intuitiva. Y el asunto no puede ser esquivado si es cierto que Ego cogito, quiere decir en Descartes que en el surgimiento original del aparecer —que llama *pensée*—, la ipseidad está implicada como su esencia misma y como su posibilidad más interior. En todo caso, sobre esta misteriosa simultaneidad entre el aparecer puro y la ipseidad (del yo), la única, demasiado rápida y oscura explicación de Descartes es: “Pues es de por sí tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende y desea que no es aquí necesario añadir nada para explicarlo” (Segunda Meditación).

La evidencia apodíctica desempeñó un papel decisivo primero en el cartesianismo y luego, en el siglo XX, en la fenomenología, como vía de acceso al ser del ego. El papel fundamental que jugó la evidencia, es decir, el racionalismo, es precisamente aquello que determinó el lugar que habría de ocupar el Ego cogito. Pues si el ego cogito pretendió durante un momento ser el fundamento

para la ciencia exacta, lo hizo, exclusivamente, a título *de ser verdadero*, es decir, de exhibirse con claridad y distinción ante la mirada de la razón, *de ser evidente en ella, pero no de ser individual*.

En efecto, la conciencia solo participa en el análisis racionalista a título de verdadera —es decir, de evidente— y no de individual. ¿Puede la problemática del ser verdadero ignorar el carácter *egoico* del curioso dato que se presenta como ser verdadero? ¿Qué es esta evidencia —cualquier evidencia— sino la unidad entre la posición racional y el dato intuitivo singular que la motiva y que valida su posición? El racionalismo encontró en el cogito el elemento que realiza la apodicticidad que buscaba, pero lo encontró sobre el fondo de una unidad extraordinariamente misteriosa, y en todo caso no interrogada, entre el ser verdadero y el ego particular sobre el que se apoya.³

¿Por qué ininterrogada? Porque es a título de “verdadero” y no, precisamente de “ego”, que el ego determinó el curso de la filosofía postcartesiana y le imprimió —arrastrando la obscuridad e indeterminación señalada— su orientación característica, la de ser, primero una egología, luego una sujetología y, en el esfuerzo más importante por conquistar una problemática propiamente ontológica, una *daseinología*. Así, estando la filosofía explícita o implícitamente orientada por el intuicionismo y su exigencia de evidencia, la ontología quedó supeditada a la egología: se le pidió a un ente determinado y de sentido misterioso, que entregue el sentido del ser en general. ¿No es esta misma estructura la que encontramos bajo otro ropaje en el notable esfuerzo heideggeriano por construir una Ontología fundamental? ¿La analítica existencial del Dasein no parece también cumplir la condena intuicionista que consiste en pedirle al ente el acceso al fundamento, buscar en lo condicionado el secreto de aquello que lo condiciona, buscar en lo que aparece el sentido del aparecer?

La fenomenología husserliana intentó, por su parte, llevar a cabo una empresa colosal. Descubriendo el carácter intuitivo de la donación en que se ofrecen los diferentes tipos de seres, descubriendo que no solo el campo de lo empírico, sino también el de lo eidético y el de lo categorial podía ser alcanzado por la mirada intencional y sernos entregado en una intuición evidente, buscó por este medio, es decir, por la intuición, trazar el mapa universal de las diferentes regiones de seres para describir sus diversos sentidos de ser. Así, Husserl puso en evidencia cómo cada dominio del ser se presta a un tipo de posición racional particular y a una modalidad intuitiva determinada. La ampliación husserliana del intuicionismo al dominio

³ “Verdadera”, la conciencia cartesiana lo es solo en tanto permanece iluminada por la luz de la razón y promovida al ser por el tipo de evidencia que solo ofrece la razón, el único tipo de evidencia que realiza el ideal de la perfección.

de lo eidético y de lo categorial no es otra cosa que la ampliación del ser a nuevas formas de ser evidente y nuevos tipos de evidencia. Con el llamado “principio de los principios de la fenomenología”, que dice que “la intuición donadora originaria es fuente de derecho de todo conocimiento”, la intuición fue consagrada modo universal y exclusivo de acceso al ser.

Y sin embargo, este rastillaje universal y exhaustivo de las distintas formas de seres, esta ampliación racional de la problemática ontológica que intenta descubrir el sentido de ser de cada una y de todas las estructuras, olvida una vez más considerar el sentido de ser del ego. Su pretensión de edificar una ontología total se enfrentará entonces con una aporía insuperable. No porque su tarea de descubrimiento fuera infinita, sino porque cada vez que la razón trata de lograr la certeza o la evidencia respecto de algo, algo que es justamente el correlato de esa certeza, y a ese título el “ser verdadero”, lo que obtiene es simplemente *una verdad particular* plantada sobre fondo de un horizonte de visibilidad preexistente y ya abierto, sobre el que la intencionalidad ve lo visto. El intuicionismo que persigue la donación del ser en la evidencia camina constantemente sobre el ser ya desplegado del horizonte en el que le es entregada su verdad particular. Un horizonte siempre finito y trascendente, cuyo propio ser permanece constantemente ininterrogado e ininterrogable por el intuicionismo, pues desborda cualquier donación intuitiva. Y es que existe un lazo esencial entre la visión y la finitud, entre la intuición y la finitud, lazo congénito y constitutivo que condena a toda intencionalidad a alcanzar su llenado, a entregar su ser, más o menos evidente, como una simple verdad que solo brilla huérfana sobre el fondo de otra verdad más primitiva e incomprensible, que le ofrece exteriormente toda la luz de su ser evidente.

El proyecto racionalista apuntaba a garantizar la verdad del ser en general, y en lugar de ello, en cada instante nos entrega una evidencia particular, sostenida en el horizonte de la razón y alumbrada por su luz, mientras todo el resto de lo ente cae en la obscuridad, fuera del ser. En cuanto al problema del ser verdadero y primero, aquel ser Universal que “siendo” le ofrece su ser a todo lo que es, la razón, la facultad de lo Universal, se revela impotente: ella nos abre simplemente a lo particular.⁴

⁴ Henry lo expresa, en una frase difícil, de este modo: “obedeciendo al *telos* de la razón, en su pretensión de dominar los contenidos que ella es susceptible de legitimar, la filosofía se hunde progresivamente en el olvido de lo universal pues la razón no es una facultad de lo universal sino que por el contrario ella se consagra a descubrir verdades particulares cada vez que se consagra a determinar la validez de posiciones de conciencia en el cuadro de evidencia cuya estructura eidética está definida en su correlación con el sentido original del ser de una región dada”.

Así es como el racionalismo lleva a la filosofía a consagrarse a una acumulación de verdades particulares cuyo sentido de ser permanece desconocido.

El conocimiento que encuentra su perfección en la evidencia, apunta en cada uno de sus movimientos al “ser verdadero”, al dato que le corresponde exactamente, es decir, busca la realización de tal correspondencia, la correlación perfecta con el objeto. Y es por eso que la consciencia racional necesita el objeto, pues toda su actividad está orientada por la búsqueda del contenido determinado capaz de llenarla. La vida racional se desarrolla así en un horizonte de presencia que permite la constitución de las realidades objetivas que ella persigue incansablemente y cuya totalidad representa su fin ideal. El poder de la racionalidad es pues esencialmente condicionado y finito.⁵ Y así, el acceso a lo originario le está vedado. La razón solo puede constituir la forma universal de las verdades particulares y finitas que surgen en el campo de la objetividad, ella es el poder que engendra el objeto como tal, el principio inmanente de la objetividad. Lo que la funda a ella misma, le escapa por principio y ella misma no es más que este escape, una fuga fuera de sí a la transcendencia. Y es por eso que todas las tentativas de la razón por aprehenderse ella misma en su poder originario están destinadas a fracasar en la medida en que precisamente son racionales, en que obedecen a la forma universal de la razón. Cuando Husserl, por ejemplo, intenta aprehender en el ego absoluto la región última, la *Urregion*, fuente de todos los sentidos de ser posibles, no puede hacerlo sin someter esta dimensión absoluta de la vida transcendental al horizonte de presencia que condiciona toda aprehensión. El ideal cartesiano de la verdad racional impuso al saber filosófico una forma que volvió imposible la determinación del fundamento absoluto. No es al ser del ego que se le ha confiado desde Descartes el fundamento universal de los fenómenos, la esencia original de la verdad, sino a la razón. Pero ella es solo un conocimiento específico, su estructura propia, la relación al objeto, la destina a la finitud de un puro principio de objetividad. La razón no es en sí más que el fundamento de la idealidad, ella proyecta el horizonte indeterminado de toda presencia posible, la pura posibilidad del ser. Ella es la forma vacía, la simple condición.

Volvamos ahora al comienzo de la cuestión.

La conciencia que buscaba lo universal y lo apodíctico ha terminado encontrándolos, por un motivo que en la evidencia no resulta evidente, en la

⁵ Como lo dice Husserl: “con cada intelección nueva se abren nuevos horizontes problemáticos que llaman a su vez a una nueva intelección plenificante [...] ningún saber es saber último” (Filosofía Primera, p. 349).

singularidad de su propio ego. Es esta ipseidad del ego y su lazo con la evidencia lo que se debe pensar. Pues el ego no puede constituir un fundamento absoluto mientras permanece sostenido por la razón sobre fondo del horizonte finito del ser. En este medio, el ego solo aparece como un contenido privilegiado que realiza un cierto tipo de verdad, aparece como la afortunada oportunidad de un saber determinado, realizando la apodicticidad que persigue la razón. Pero el ego solo puede ser un fundamento verdadero si constituye *en su propio ser* la verdad originaria, si en su propio cumplimiento, realiza toda verdad como tal.

¿Cuál es pues el ser de este ego? ¿En qué medio puede el Ego decir “soy” y reclamar su derecho a ser el fundamento, el ser verdadero, si no puede hacerlo en el horizonte transcendente de visibilidad, donde la razón ve lo visto y se encienden y apagan sucesivamente las evidencias objetivas como luces impersonales? Y he aquí el rasgo distintivo de esta crítica de la razón henriana en la que desemboca su Fenomenología material: el ego puede decir “soy” fuera de todo ver y de toda visibilidad, fuera del horizonte, o más bien, allí donde la razón se alcanza a sí misma sin mediación en la autoafcción inmanente y pática de su obra, en su vida, que es su única realidad. Realidad puramente pática, donde se esfuerza el esfuerzo, donde duele el dolor, donde goza el gozo y tiene lugar toda acción. Porque solo la “verdad” del pathos se entrega en virtud de una luz que le pertenece, no siendo sino el *pathos* mismo. Por eso es el dolor mismo quien nos permite saber qué es el dolor y no la mirada o los sentidos. Por eso es que únicamente por el placer, y como coincidiendo con él, podemos saber qué es el placer. Pero esto solo es posible porque la donación afectiva no depende de ninguna visión ni de ninguna evidencia. El sentimiento, sostiene Henry, nunca puede ser sentido. El sentimiento es aquello que se siente sin que esto ocurra a través de algún sentido. ¿Por qué? Porque nunca un afecto se exhibe para exponer su realidad sobre la transcendencia de un horizonte. Prueba de ello es que, en rigor, nunca es mi mano, ese trozo de extensión objetiva, lo que duele, sino mi dolor. Y siempre duele allí donde está su ser y su realidad, esto es, en su afectividad constitutiva, allí donde es entregado a sí y donde también yo llego a mí. Por eso, *no es mi cuerpo el que sufre, sino yo*. El dolor es todo lo que es en la inmanencia de su afectividad y sin ser puesto en un Delante: para estar seguro de sí no requiere de esta venida a la obstancia, su sufrimiento le alcanza. ¿No hay, sin embargo, sensaciones transcendentales que alcanzo y conozco por representación? ¿No se sitúa el dolor de mi mano *en* mi mano y es coextensivo a ella? ¿No puedo señalar acaso *dónde* me duele? El dolor tiene lugar allí donde esta su realidad,

en la autoafección de su impresionalidad inmanente que yo represento y sitúo en el espacio.

Por otra parte, nunca sufre mi mano, sino yo. *El lazo entre el ego y la esencia de la fenomenalidad es indiscutible*, pero no se exhibe ante la mirada extática de la razón.

La crítica henriana de la razón, mostrando su límite, conduce a una esfera de conocimiento absoluto que es la inmanencia radical de la subjetividad, su ser puramente afectivo, que el filósofo llama, simplemente: la Vida. Vida fenomenológica, no vida representada, como aquella “vida” que es dada en la objetividad a la mirada del biólogo. Vida puramente sentida que no es sino el puro y simple sentirse. Por esto es que, provocando a toda una tradición filosófica, puede escribir: “más importante que la verdad del ser es la verdad del hombre”.

El secreto de la intimidad absoluta de ese *ego cogito* descubierto por la razón, pero que en la evidencia nada garantizaba que fuera justamente el mío, es que mientras este ego me es dado objetivamente por la mirada de la razón, a título de “ser verdadero”, *me es entregado también en la inmanencia sin mirada de mi afectividad, fuera de toda visión, como el hombre invisible y puramente pático que soy.*

Bibliografía

- LIPSITZ, M. (2004), *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Michel Henry y Emmanuel Levinas*, UNGS-Prometeolibros, Buenos Aires.
- HENRY, M. (1964), *L'essence de la manifestation*, vols. I y II, PUF, Paris.
- (1991), *Fenomenología de la vida*, traducción y prólogo de Mario Lipsitz, UNGS-Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.
- HUSSERL, E. (1936), *Filosofía Primera 1923-24*, Norma, Buenos Aires, 1998.

La filosofía de la vida desde la crítica diltheyana a Locke, Hume y Kant¹

*Luis María Lorenzo*²

En su “Prólogo” a la *Introducción a las ciencias del espíritu* Dilthey traza perfectamente cuál es su punto de partida y su objetivo filosófico y lo expone de la siguiente manera:

Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas [...] (Dilthey, 1883: 6).

En este artículo pretendo exponer brevemente el trasfondo de este párrafo centrándome en las lecturas y críticas que Dilthey hace de Kant, pues sus objeciones a las filosofías de Locke y Hume se encuentran casi siempre subsumidas a las críticas que a estos le hace Kant. Cabe aclarar que no buscaré determinar si las observaciones diltheyanas son correctas o si se les pueden hacer objeciones, sino identificar cómo ellas influenciaron en todo el desarrollo de sus reflexiones

¹ El presente artículo fue posible gracias al financiamiento otorgado por el proyecto del CONICET titulado “El presente del pasado: conformación de la conciencia histórica” (PIP 0865) dirigido por la Dra. Rosa Belvedresi y al proyecto de la Universidad Nacional de General Sarmiento titulado “La filosofía hegeliana de la historia y sus recepciones crítica en el siglo XX” dirigido por el Dr. Martín Sisto.

² Es profesor universitario en Filosofía, egresado por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Actualmente cursa, como becario Tipo I del CONICET, el Doctorado de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. Su investigación está ligada a los estudios de la hermenéutica, particularmente sobre la figura de Wilhem Dilthey.

en torno a las ciencias del espíritu y posibilitaron la concreción de su filosofía de la vida. Será pues tarea de un análisis filológico, que aquí no pretendo realizar, saber si las lecturas diltheyanas son correctas o no. Asimismo, cabe aclarar que Dilthey no tenía el oficio de individualizar los pasajes de las obras de aquellos autores que utilizaba como fuentes; lo que hace complejo saber con precisión a qué tema estaba haciendo referencia. No obstante, se puede decir sintéticamente que las filosofías de estos tres pensadores son para Dilthey de un empirismo ingenuo o meras filosofías de la conciencia abstracta o formal, y conducen a diferentes aporías donde la vida se encuentra desdibujada u olvidada. El sujeto postulado por estos tres filósofos es para Dilthey «mero juego diluido de la razón», donde se pierde la riqueza de lo humano al postular una Razón dominante. Así, Dilthey pretende recuperar lo irracional de la vida; con ello busca sacar al hombre del dominio de la conciencia abstracta o el mero psicologismo para dotarlo de vida.

Las críticas diltheyanas

Antes de introducirnos en el tema es menester contextualizar a nuestro autor. En el siglo XIX, luego del fallecimiento de Hegel, se disipa en Alemania el aura de su idealismo y se abraza al positivismo representado por las escuelas sociológicas francesas e inglesas. Pero los estragos que esta última provocó a las ciencias humanas y su fundamentación hicieron que algunos científicos y filósofos alemanes se volvieran a Kant, buscando en el sujeto trascendental esa fundamentación gnoseológica perdida y añorada. Es el retorno a Kant iniciado por el neo-kantismo (la escuela de Marburgo -Cohen y Natorp, a los que sumaron luego Karl Vorländer y sobre todo Ernst Cassirer, y la escuelas de Baden-Windelband y Rickert). Para Dilthey, este retorno permitía volver a la interioridad humana y su independencia, no obstante, obturaba la existencia del objeto exterior del que tenía que dar cuenta la ciencia. En este contexto, a mediados del siglo XIX, al afrontarse el problema del conocimiento, se generó una dicotomía irreconciliable: o se negaba el conocimiento científico-natural de la actividad humana o se proponía un modelo no naturalista para entender esta actividad (Dilthey, 1905-1910-A, pp. 138-139). Dilthey busca eliminar este falso dilema que enfrentaba a la metafísica, al naturalismo y al intelectualismo y se pregunta, en clara alusión al interrogante kantiano, ¿cómo es posible un conocimiento objetivo en las ciencias del espíritu? (ibíd.: 286) Especifica luego aún más esta pregunta cuando sostiene ¿cómo es posible la historia? (idem).

Dilthey creía que solo se respondería ese interrogante cuando la filosofía se interesase por la vida humana y por los acontecimientos históricos, que son la huella de la actividad libre y creadora del hombre (esto es la *vida objetivada –la expresión–*). Este estudio debería llevarse a cabo desde una psicología descriptiva, y no desde una psicología explicativa como la de Locke, Hume y Comte. Dilthey sostiene en su texto “En torno a Kant”, que Kant había intentado una psicología descriptiva al estudiar las condiciones del conocimiento humano, pero su punto de partida vinculado al naturalismo, en especial a la matemática newtoniana, lo condicionaba desde el inicio y lo llevaba a sus múltiples yerros.³ El mundo fenoménico estudiado por las ciencias naturales nada dice sobre la vida anímica, por ello, no hay comprensión posible de este mundo, pues no podemos colocar en él el valor, el sentido y el significado propio del mundo humano; cuando Kant buscó en este marco las condiciones de posibilidad del conocimiento y las encontró en la conciencia, estableció al *a priori* como fundamento de su teoría, como un axioma matemático.

Es necesario clarificar la diferencia que entre psicología explicativa y descriptiva hace Dilthey.⁴ Una psicología explicativa es aquella que parte de hipótesis, mientras que la psicología descriptiva es aquella que desemboca en ellas. Según Dilthey, los representantes de la psicología explicativa en el tiempo de Kant se encontraban en el empirismo inglés.

Locke inaugura el método psicológico al intentar explicar el intelecto, sus preguntas guías fueron ¿Se puede conocer? y ¿Cómo puedo conocer? Rechazó todo conocimiento innato (Locke, J., 1690, Libro I, Cap. II y III), pues para él el conocimiento solo proviene de la experiencia (ibíd., Libro II, Cap. XI,

³ Para Dilthey los axiomas matemáticos condicionan a las ciencias naturales. “Así la construcción matemática y mecánica son medios para reducir los fenómenos sensibles, mediante hipótesis, a movimientos de soportes invariables de los mismos, según leyes también invariables. Toda expresión como, por ejemplo, soporte del acontecer, algo, realidad, sustancia, no hace sino designar el conocimiento de sujetos lógicos trascendentes de lo que se predica la relación legal, matemática y mecánica. Se trata sólo de conceptos límites, son un algo que hace posible los enunciados de las ciencias naturales, un punto de partida para tales proposiciones” (Dilthey; 1905-1910-A, p.111).

⁴ “La psicología explicativa pretende construir las grandes conexiones permanentes tales como espacio, tiempo y causalidad partiendo de ciertos procesos elementales estudiados por ella, tales como asociación, fusión, apercepción; la psicología descriptiva, por el contrario, separa la descripción y el análisis de estas conexiones permanentes de las hipótesis explicativas” (Dilthey, W., 1894, p. 232). Las construcciones explicativas serán válidas solo cuando prosigan luego del análisis de una psicología descriptiva (ibíd., p. 240); es decir, solo tiene valor heurístico y no conducen a un saber objetivo.

pp. 16 y 17, y Libro IV). Respondió a la cuestión sobre las aportaciones del espíritu-conciencia diciendo que existían operaciones lógicas tales como las de unir, separar, encontrar igualdades y diferencias, las cuales permiten establecer un conocimiento del mundo externo. La psicología es la que da cuenta del complejo mundo de la conciencia y del surgimiento de conceptos como causa y sustancia. Las ideas se forman, así, como un mecanismo de interacción entre la experiencia interna (reflexión) y la experiencia externa (sensación) (ibíd., Libro IV). Pero su método consistió en explicar, a través de la introspección, la génesis de las ideas filosóficas, en buscar su origen en la conciencia humana. La mente solo contempla ideas, por ello su teoría es representativista. Las ideas representan en la mente la existencia de un objeto exterior y la psicología evalúa los alcances y límites del conocimiento. Por tanto, su investigación se concentra en las ideas como centro del conocimiento, cómo se producen y dónde operan, pero aún dentro de la tendencia explicativista que rechaza Dilthey.

Hume sigue a Locke en su intento de analizar la conciencia y responder al interrogante sobre los procesos de la razón, su empleo y su alcance. Él creía que las leyes de la mecánica psíquica eran las que hacían que el conocimiento empírico fuera posible; estas no eran otras que las leyes de asociación de ideas e impresiones que, conjuntamente con las habituaciones, originaban los conceptos de sustancia y causa (Dilthey, 1898-1903, p. 328). Sus estudios se basaban en los desarrollos de la física de Newton; por ejemplo, de su postulado de la “atracción universal”, Hume deriva, para la acción de la conciencia, un principio similar como el de “asociación de ideas” (*resemblance, contiguity in time or place, cause and effect*) (Hume, D., 1739, Libro I, Partes I a III). Este vínculo también permite comprender su oposición al racionalismo y su inclinación al empirismo. Su método psicológico consiste en establecer los límites y alcances reales de las facultades de la mente. Es considerado el precursor del positivismo por su esfuerzo constante por atenerse a lo dado en la experiencia. No obstante, sostiene que el saber se inicia en la conciencia aunque este provenga de la observación y la experiencia; en otras palabras, el material primario de la conciencia proviene de las impresiones sensibles, del contacto con el mundo externo por medio de la experiencia, no obstante, es la conciencia la que produce el conocimiento.

Por su parte, Kant, al preguntarse por las condiciones que hacen posible la ciencia empírica, tiene que penetrar hasta el fondo de la actividad humana del conocimiento y la relación con la experiencia. Así forma su sistema; al respecto sostiene Dilthey:

El intelecto no se gobierna por las cosas sino que les prescribe su «legalidad» [...] Conceptos como realidad, unidad, pluralidad, que hasta entonces se solían derivar de la experiencia, Kant los retrotrae a condiciones de la conciencia. Su establecimiento de unidad, su afirmación de realidad llega hasta los límites últimos de nuestro conocimiento. Es más: lo que el empirismo [ingenuo] atribuía con descuido a la experiencia es concebido como una creación de la conciencia humana. De este modo la antorcha de la crítica alumbra hasta los últimos rincones del conocimiento humano. Gracias precisamente a este punto de partida universal, la teoría del conocimiento de Kant es de una universalidad jamás conocida (Dilthey; 1898-1903; pp. 328-329).

En su crítica a este empirismo ingenuo se puede percibir que Dilthey reconoce que todo intento por conocer la actividad del intelecto debe partir de algún tipo de selección y conceptos previos. Algún tipo de fundamentación psicológico-gnoseológica es necesaria, pero se deben evitar los riesgos de la psicología explicativa; esto es someter lo espiritual a las determinaciones naturales y las leyes de las ciencias naturales. Este es el motivo según el cual, para Dilthey, Kant rechaza la psicología explicativa y postula una descriptiva-naturalista (ibíd.: 334 y ss.) que pretende describir aquello que se conoce y cómo se conoce y no explicar qué es, por ejemplo, el espacio y cuál es su forma y origen.

Más bien [Kant] trata de describir expresamente lo que conocen la sensibilidad interna y la externa [...] *Describe lo que es; no retrocede a aquello de lo cual podría haberse originado genéticamente.* Así rechaza el mostrar la conexión interna de las sensaciones y de las funciones del entendimiento. Pone lado a lado la sensibilidad, como facultad de la intuición del espacio y el tiempo, y el entendimiento, como facultad de los juicios. [...] Pero con esto no quiere decir que detrás del aparato desarrollado no haya algo simple como genético (ibíd.: 337).

Para Kant el conocimiento natural es posible gracias a que la matemática dispone de un medio auxiliar *a priori*, pero este no es aplicable al dominio de los estados internos. Como no se puede alcanzar la explicación de los hechos de la conciencia con la rigurosidad de las ciencias naturales, la psicología explicativa no es posible. Pero esto no inhabilita la descripción natural de lo anímico. Así argumenta Dilthey la manera en que Kant opta por realizar una descripción natural de lo anímico y una articulación sistemática de los hechos de la percepción interna.

La respuesta de Kant radica en su psicología descriptiva... Es posible reducir a conceptos las actividades de la vida anímica, tal como se presentan en el sentido interno, es posible describirlas según sus propiedades y establecer una ordenación de las mismas. Es todavía un concepto muy incompleto de psicología descriptiva el que Kant ofrece de base. Sin embargo, vio el punto en el que es posible una solución del problema, que nos sustrae a los errores de la psicología explicativa y ofrece la posibilidad de una fundamentación de la teoría del conocimiento (ibíd.: 335-336).

No obstante, Kant sigue operando dentro de la lógica axiomática matemática pues las facultades del entendimiento que presentan las tres *Críticas* se dan, sin demostración alguna, como un fundamento axiomático. Para Dilthey la filosofía kantiana posee tres momentos fundamentales. El *primero* es el rechazo del conocimiento inductivo y el postulado del *apriorismo*. Kant sostiene que todo conocimiento proviene de la experiencia aunque no nace en ella, es decir, existe algo universal que sustenta el conocimiento que la inducción como método no la puede observar. De este modo lo *a priori* deja de lado el conocimiento inductivo, pero como Kant “es metafísico por naturaleza” el resultado de su investigación es, por un lado, el rechazo a la vieja metafísica y, por el otro, la postulación y fundamentación de una nueva. Dilthey parecería sostener que la filosofía trascendental kantiana y su *apriorismo* dan como resultado el surgimiento de una nueva metafísica. El *segundo momento* está dado por la influencia que las ciencias matemáticas esbozadas por Newton y sus axiomas tienen sobre la filosofía kantiana.

Kant tenía que partir, por tanto, de lo siguiente: existen verdades necesarias y universales que significan el mayor desenvolvimiento del conocimiento humano al que se ha podido llegar. Y también por este lado la primera cuestión para Kant era ésta: ¿cómo son posibles juicios *a priori*? (ibíd.: 327).

Finalmente, el *tercer momento* correspondiente a la vida práctica y los postulados kantianos sobre las verdades morales. Ellas son postulados *a priori*, el punto seguro para la constitución de la vida en sociedad. Así Kant, según Dilthey, reproduce el carácter de verdad universal y necesaria pregonada por las ciencias naturales.

Las tres críticas se anudan en un gran drama de abundancias metafísicas que explica su conexión. Postula un orden jerárquico de seres racionales, donde una ley universal apriorística de la razón es anterior al sujeto empírico y lo trasciende. Dilthey reconoce que aunque Kant dejó mucho por hacer y operó metafísicamente sí pudo penetrar en las profundidades de la conciencia (ibíd.: 329-330).

Lo dicho le permitió a Dilthey sostener que Kant parte de las ciencias naturales; saca un esquema general de las condiciones de los juicios de las ciencias matemáticas; presupone principios fundamentales *a priori* del entendimiento y funciones del entendimiento y de la intuición, para terminar sosteniendo que las leyes necesarias y universales de la naturaleza tienen que ser derivadas de las leyes del pensar.

Lo que distingue a Kant de los demás [Descartes, Fichte, Locke, Hume] es su método. No es metafísico ni psicológico sino científico-teórico. Arranca de las ciencias naturales matemáticas. El punto fundamental de la actitud kantiana es la cooperación de las funciones del espíritu humano en la producción de conocimientos necesarios y universales en las ciencias naturales (ibíd.: 332).

Al respecto del concepto de espíritu Dilthey se vuelve a apartar de Kant. Según él, Kant entiende que el espíritu es el “Yo lógico”, el “sujeto trascendental”; pero para él el Espíritu es un ser histórico (Dilthey, 1905-1910-A: 303).

Para Dilthey, Kant no logra comprender el carácter histórico del hombre; es más, nunca se ocupa de interrogar a la historia (Dilthey, 1898-1903: 332). Por ello, llegó a sostener que el progreso es el elemento movilizador de la historia; el progreso de la razón, siguiendo a la Ilustración, es la fuente de toda la conexión teleológica donde el centro de la historia es la cultura (universal). Así, Kant aborda la historia no desde un problema epistemológico, por sus condiciones de posibilidad, sino como un problema del progreso de dicha cultura; deriva de sus principios morales *a priori* la posibilidad de la captación del material histórico (Dilthey, 1905-1910-B: 75). La historia se fundamenta desde un punto de vista trascendental que brinda un patrón absoluto, fundado en la razón, para el movimiento histórico (ibíd./ MH.-a; pp. 129-130). Entonces, la razón es la portadora de un ideal fijo, de un universal, al que la historia y la acción del hombre tenderán (ibíd.: 128-129).

Así, el principal error kantiano es no plantearse la cuestión histórica, no postular un método histórico-psicológico. Su procedimiento consiste en buscar el esquema general que permite la producción de la ciencia, para lo cual siempre tiene ante sí a los grandes investigadores de la naturaleza (Dilthey, 1898-1903: 333).

En resumen, Dilthey rechaza la psicología explicativa de Hume y Locke, y destaca que Kant haya realizado una descripción de la actividad del conocimiento humano, buscando en la experiencia el fundamento de esta actividad, aunque lo haya hecho a través de una psicología descriptiva incipiente. No obstante,

construye un edificio de categorías a priori; aquello que no es derivable de la experiencia, sino que la hace posible, es, para Kant, *a priori*.

Hacia el sujeto psicofísico y el hombre como punto de cruce

Para Dilthey todas las *objetivaciones del espíritu humano*, sean pequeñas o grandes, son las realidades creadas por el hombre, que no son mera actividad del intelecto o razón pura, sino también un flujo de sentimientos y que, en conjunto, constituyen el mundo histórico. Por eso, el estudio de estas *objetivaciones del espíritu* requiere de una nueva fundamentación crítica. Como el mundo humano es una conjunción de razón (intelecto) y sentimientos (voluntad), la nueva filosofía crítica deberá versar, pues, sobre la *razón histórica* (Dilthey, 1905-1910-A: 304-305). Así, al ampliar su marco gnoseológico al mundo histórico, abandona tanto al *empirismo ingenuo* como la *filosofía trascendental*. Tanto uno como otro, al igual que el racionalismo cartesiano, conducían para Dilthey a diferentes aporías; las contradicciones que presentaban consistían en que el empirismo hablaba del mundo exterior, pero no podía dar cuenta del interno, el racionalismo procedía a la inversa, en tanto, la filosofía trascendental, que buscaba unificarlos, no podía explicar la relación de la experiencia interna con la externa. Ninguna de estas posiciones podía aclarar el vasto mundo humano, solo transitaban caminos sinuosos a través de los cuales no se llegaba a buen puerto y, por tanto, terminaban en un falso saber. Por ello, aclara Dilthey, la realidad es histórica y las facultades humanas también. Entonces, una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu deberá contemplar y poner en juego a la razón y el entendimiento con la voluntad y el sentimiento.

La fundamentación gnoseológica debe realizarse sobre la “experiencia total” o “experiencia de la vida” (*Lebenserfahrung*), que es más que la limitada experiencia intelectual kantiana, donde la vida es sólo manifestación fenoménica construida por los esquemas y las facultades *a priori* del sujeto. La realidad como mera apariencia, postulada por Kant, es negada por Dilthey. Para este último no existe separación alguna entre experiencia sensible y categorías *a priori*, porque ellas radican en la *vida* (Dilthey, 1898-1903: 339). Sostiene “el pensamiento hace su aparición en el proceso de la vida; así, pues, en lo que refiere a su fundamentación, hay que remontarse hasta este último” (Dilthey, 1892: 181); es decir, la realidad se nos da en el despliegue de la vida y la historia y no como mera representación. Es este contexto donde Dilthey postula tres tipos de categorías, las *categorías de la vida* –mismidad, acción y reacción

(luego obrar y padecer)—, *las categorías materiales* –valor (pasado), fin (futuro) y significado (presente)—, para finalmente postular las *categorías formales* (causa, sustancia, modalidad, etc.); una se desprende de la otra, siendo las categorías de la vida el elemento del que todo parte. Así, las categorías no están en un sujeto trascendental que las posee *a priori* para constituir el material dado a los sentidos, sino que lo *a priori* es la vida, la “experiencia de la vida” (*Lebenserfahrung*). En pocas palabras, para Dilthey el *a priori* está en los hechos de la vida y no en la conciencia. Desde aquí también se entiende por qué se opone a la separación entre materia (*Stoff*) y forma (*Form*) propuesta por Kant; ella desgarraría la continuidad de la conexión de la vida (Dilthey, 1905-1910-A: 201/202 – 303/204.). En todas partes hay formas implícitas de contenido. Las formas del conocimiento están contenidas en la experiencia misma (nos vienen dadas en ella) no son puestas desde fuera por un sujeto trascendental.⁵ Los axiomas de las ciencias naturales y la teoría *a priori* de Kant son conexiones racionales de lo dado en la conexión viva; pero esa conexión es vida con anterioridad al conocimiento (Dilthey, 1892: 243). Por ello, todas las categorías se realizan en el mundo objetivado de la vida –devienen de él—. El hombre es un ser histórico antes que un ser contemplativo (Dilthey, 1905-1910-A: 304).

Arriesgando una hipótesis, se podría expresar lo antedicho como «vivo, existo» en clara alusión a la expresión racionalista cartesiana «pienso, existo»; esto implica una ampliación de la actividad humana, que Dilthey la entiende como racional e irracional (pensar y sentir). Cabe aclarar que Dilthey quería también disciplinar al romanticismo, la pura imaginación del poeta, a través de la comprensión del mundo histórico (Villacañas, 2001: 121). Estos planos (pensar y sentir) no son dos polos irreconciliables y opuestos, sino los elementos propios de todo saber y obrar humano. Es decir, hay una unidad de procesos mentales en el proceso cognoscitivo que va desde la percepción sensible a las complejas abstracciones del intelecto.

La sensibilidad y la razón necesariamente tienen un punto de contacto, no puede excluirse mutuamente como algo absolutamente heterogéneo. Es decir: la sensibilidad no puede carecer de racionalidad, ser, respecto a la razón, heterogénea. Mejor dicho, en la sensibilidad, en el placer y el dolor y en la percepción de los valores (*Wertgefühlen*) actúa una racionalidad (Dilthey, GS. VI: 20).

⁵ Todo desarrollo de conceptos trascendentales conduce a antinomias propias del trabajo del pensar humano sobre la experiencia, es decir, las antinomias son inmanentes al campo del conocimiento humano (Dilthey, 1894, p. 225).

Esto explica por qué, según Dilthey, se requería, desde una psicología descriptiva, una fundamentación de la “experiencia integral” que arranque, como punto de partida, de la experiencia de la conciencia y que culmine con la plenitud vital empírica. Esto es tener en cuenta la *experiencia entera del hombre* tal como se manifiesta en la conciencia. Para ponerlo en términos claros, aquel ámbito de la conciencia que era en Kant el mundo del intelecto, pura actividad mental, pasa a ser en Dilthey el mundo de la vida; la experiencia vital es la sumatoria de la actividad intelectual y volitiva-sentimental.

Para terminar, cabe recordar que el hombre es para Dilthey un *punto de cruce* (Dilthey, 1875: 401) dado entre su individualidad y la esfera plural de la sociedad y época de pertenencia. Las dificultades que en sus lógicas encontraron tanto el racionalismo, el empirismo y el trascendentalismo moderno se produjeron principalmente por omitir esto. Las aporías de la modernidad, su imposibilidad de encontrar una respuesta al problema del conocimiento, consistieron en no ver que el hombre es un ser histórico, un ser viviente dotado de voluntad, acción y libertad que interactúa con su entorno y con los otros.

La propuesta diltheyana de una *psicología analítica y descriptiva* tiene como objeto fundamentar este hombre-histórico no desde teorías abstractas, trascendentales o formales, no mediante simples psicologismos solipsistas, no mediante un empirismo ingenuo y no mediante un positivismo naturalista, sino a través de un análisis crítico y descriptivo del sujeto, que posibilite comprender la existencia de una intersubjetividad, no meramente conceptual, sino como vivencia inmediata como comunicabilidad universal no meramente informativa o explicativa, sino más bien descriptiva, analítica y comparativa. Vida y vivencia (en tanto vida vivida) trascienden así el mero ámbito subjetivo (junto con las dificultades que las aporías de la modernidad traían aparejadas) y se encaminan hacia la comprensión del hombre y de la historia.

Bibliografía

- DILTHEY, W. (1875), “Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado”, en Dilthey, W., *Psicología y teoría del conocimiento*, trad. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- (1883), *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

(1892), "Vida y conocimiento. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías", en Dilthey, W., *Crítica de la razón histórica*, trad. Moya Espí, Peninsular, Barcelona, 1986.

(1894), "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica", en Dilthey, W., *Psicología y teoría del conocimiento*, trad. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

(1898-1903), "En torno a Kant", en Dilthey, W., *De Leibniz a Goethe*, trad. Imaz y otros, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

(1905-1910-a), "Estructura del mundo histórico por las ciencias del espíritu", en Dilthey, W., *El mundo histórico*, trad. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

(1905-1910-b), "Fundación de las ciencias del espíritu", en Dilthey, W., *El mundo histórico*, trad. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

(GS. VI), *Die geistige Welt*, Gesammelte Schriften, Band VI, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Stuttgart, 1994.

HUME, D. (1739), *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Viqueira, Porrúa, México, 1992.

LOCKE, J. (1690), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

VILLACAÑAS, J. (2001), *Historia de la filosofía contemporánea*, AKAL, Madrid.

La construcción histórica de la inteligibilidad y la racionalidad

Dina V. Picotti C.¹

En el contexto del tema central que convoca a estas Jornadas, “Las aporías de la razón moderna”, quisiera referirme a una de las situaciones aporéticas que enfrenta la razón filosófica en la modernidad, dados sus caracteres predominantes, sobre todo, el suscitado por la inevitable asunción de la historicidad. Si todo tipo de pensamiento humano, por el hecho de ser solo, simplemente, un camino, tiene sus posibilidades y sus límites, no ha de parecer extraño que los tenga la filosofía. Pero por ello mismo, el límite de sus posibilidades no ha de ser tomado como algo negativo, sino como el impulso a superarse y transformarse, respondiendo a las exigencias de los tiempos.

El pensar filosófico, que en medio de la amplitud y complejidad pensante del mundo antiguo, se inaugura en Grecia con una actitud teórica y un planteo onto-teológico de la realidad, y se despliega como civilización tecnocientífica, hoy globalizada, se muestra requerido por exigencias que parten de sí mismo y también de su expansión, que lo cuestionan y replantean. Una de ellas es el haber tenido que asumir la mencionada experiencia de historicidad, con la pluralidad y diferencia que ella implica, que fue reclamando una profunda transformación de su propia lógica, hasta el desemboque posmoderno en una noción eventual de ser y configurativa de verdad.

¹ Licenciada en Filosofía (Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina). Doctora en Filosofía (Universidad de Munich). Es Profesora consulta en la Universidad Nacional de Gral. Sarmiento y Directora de la Especialización en Filosofía Política. Directora del doctorado de Filosofía de la Universidad de Morón, entre otras. Se especializa en temas de filosofía contemporánea, filosofía de la historia y pensamiento latinoamericano y es traductora de varias obras de M.Heidegger.

Algunos mojones de este itinerario, sobre todo desde la modernidad, mostrarán esta lenta asunción del tiempo y la historia, hasta el desafío actual que planteamos, de reconocimiento de la construcción histórica de la misma inteligibilidad y racionalidad, que pasando por las diversas interpretaciones, paradigmas y culturas, ha de tornarse interlógica.

A principios del s. XVIII, en plena vigencia cartesiana de la teoría del conocimiento, Jean Battista Vico, adiestrado historiador, se propone la tarea de formular los principios del método histórico, así como Bacon había explicitado los relativos al método científico. Frente a la teoría cartesiana del conocimiento como única posible y la idea clara y distinta en tanto criterio de verdad, al que considera meramente subjetivo, en el planteo de lo que caracteriza como *La scienza nuova* (Vico, 1725), trata más bien de distinguir lo que se puede conocer a través de la afirmación de que *verum et factum convertuntur*, es decir, la condición para que se pueda conocer algo con verdad, entenderlo y no solo percibirlo, consiste en haber creado lo que se conoce, de lo que se sigue que la historia, es decir, el proceso por el que los seres humanos construyen sistemas de lenguajes, costumbres, leyes, gobiernos, etc. es un objeto esencialmente propio del conocimiento. Mientras Descartes partía del escepticismo entonces predominante, que se cuestionaba la relación entre las ideas y las cosas, para Vico se trataba de la estructura de la sociedad en la cual se vivía, en la que no cabía tal distinción. Su concepción del conocimiento histórico era susceptible de un amplio desarrollo, al acoger los adelantos de la metodología crítica alcanzados por los historiadores del s. XVII, y demostrando que tal conocimiento, además de ser crítico, podía ser constructivo; exigía una fundamentación más amplia de la teoría del conocimiento, criticando la estrechez y abstracción del entonces predominante. Se adelantó demasiado a su época para que pudiera influir inmediatamente. Fue dos generaciones más tarde, que el pensamiento alemán, gracias al gran florecimiento que los estudios históricos habían alcanzado, reconoció la importancia de la obra de Vico.

Si bien el sistema del idealismo trascendental, tras influencias románticas, incorpora la idea de historia dialéctica casi en los umbrales de la filosofía contemporánea, los poshegelianos ponen en vigencia de manera crítica el planteo, abriendo las puertas hacia una historicidad concreta en sus diversos aspectos. Sören Kierkegaard, por ejemplo, se ubica en el acaecer de la propia existencia en oposición a la historia ideal del Espíritu, y plantea un pensar que persiga las alternativas de aquel, y se instruya en sus propias categorías, apuntando a una verdad subjetiva, de apropiación, frente al sistema, la racionalidad y la

objetividad, que considera abstractas (Kierkegaard, 1847). Se trata de un pensar que no se mueve entre determinaciones conceptuales, sino entre actitudes existenciales que marcan el acaecer del individuo en su esfuerzo por ser, desde lo que Kierkegaard llama el estadio estético o de mera contemplación, que divaga de objeto en objeto, pasando por el estadio ético o de compromiso, que se somete a la norma, a lo general, hasta el estadio religioso, de máxima realización, en cuanto se relaciona con el ser infinito, y porque absolutamente otro solo en la actitud de fe, es decir de adhesión, apertura, o en la negación o encierro en sí mismo, y por lo tanto, anulación, pecado (Kierkegaard, 1845). Es un pensamiento que se arraiga en el hecho concreto de la existencia total, y que más que por el entendimiento, es movido por categorías existenciales que lo trascienden, como la ambigüedad, el salto, el absurdo, la paradoja, la angustia..., que muestran la radical desmesura entre la finitud de la existencia y la infinitud a la que está abierta. Por otra parte, ella se estructura como tiempo, no como el quantum de un continuo desvanecerse del instante, sino como la síntesis de pasado, presente, futuro, que se abre en el contacto con lo eterno, con la presencia total, y que determina el advenimiento del espíritu, unión de lo temporal y eterno; con él se da el juego de la libertad, que se descubre a sí misma en la autoafirmación.² Ello se da para Kierkegaard en el Cristianismo, que une inmanencia a trascendencia, y para el que el instante no es un átomo del tiempo, sino presencia de la eternidad, que renueva todas las cosas otorgándoles desde sí su valor, y por eso es también porvenir, la totalidad del tiempo, de la que se destaca siempre un poco de presente que se vuelve pasado; mientras en el paganismo, que fundamentalmente mira hacia el pasado, la vida del alma transcurre en el seno de las ideas, el tiempo no puede concretarse, y en el judaísmo, que mira hacia el futuro, no se da todavía verdadera presencia, y por lo tanto, tampoco el tiempo. Nietzsche, en sentido semejante, hablará del eterno retorno; Kierkegaard lo llama repetición, en cuanto el hombre y las cosas se reafirman al ser tomados desde fuera de ellos (Kierkegaard, 1843).

F. Nietzsche extiende su crítica no solo a Hegel, sino a toda la cultura occidental, desde el advenimiento de lo que llama “el hombre teórico” en la filosofía griega hasta la moral cristiana, en tanto habría absolutizado las formas, Apolo, separándolas del seno de la realidad una, Dionisos, que en ella se justifican; no se sostienen, por lo tanto, esencias o valores en sí, normativos de la realidad y de la vida (Nietzsche, 1872). Es decir, Nietzsche se remonta a la realidad acaeciente, expresada en el eterno retorno de lo mismo, en la que tiempo y

² Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe, Madrid, 1979.

eternidad confluyen, lo finito de lo posible en lo infinito del tiempo, duración de la eternidad; la naturaleza se dispersa en el devenir y sin embargo triunfa de él creando el ser, lo mismo, lo eterno en la repetición, la resurrección; cada cosa, cada forma, a pesar de desaparecer, continúa vigente como posibilidad; de este modo, el hombre del eterno retorno sabe dar a cada instante una densidad infinita, escapa al mero sucederse, a la dicha o al dolor contingentes. Se trata de un acaecer que no tiene ley fuera de sí mismo, sino que abarca toda la realidad, su destino, su historia, y en el que el hombre auténtico, la conciencia, es aceptación de lo que es, el niño que juega deja ser a la realidad, recorre libremente todas sus formas, superando la decadencia del hombre teórico, quien aísla el pensamiento y pretende ser solo conocimiento. En el círculo del tiempo, que como en Kierkegaard se relaciona con el advenimiento del espíritu, el instante es más que sí mismo y el pasado resurge y es presente; en este sentido, la memoria no es mero reconocimiento del pasado, recuerdo, sino su presencia y resurrección, es decir, historia, diálogo vivo con el pasado y no mero anticuario, monumento o crítica, como dirá con respecto a las formas de historiografía vigentes (Nietzsche, 1874); las formas del ser se implican y reaparecen alternativamente, por ello la adhesión al presente, a esta vida, lo es a la eternidad (Nietzsche, 1883-1885). El mismo planteo nietzscheano aparece como profundamente histórico, en tanto en la búsqueda de su propio camino se apropia del pasado trágico griego, reconociendo la profunda experiencia del sentido dionisiaco y trágico de la vida, y proyectando desde su propia época teórica su actualización en la posible alianza de Sócrates con la música, y en el futuro que se abriría a través de la superación del nihilismo y el ultrahombre como voluntad de poder, es decir, identificación con lo que es, voluntad de lo posible más allá de lo existente, de durar, crecer, intensificar la vida contra la amenaza de descarga, aniquilación (Nietzsche, 1901).

Karl Marx, en el contexto de la crítica que emprende la izquierda hegeliana, se caracteriza por un replanteo del concepto de realidad que involucra la acción histórica del hombre en relación dialéctica con la naturaleza. Asume la reconciliación hegeliana de realidad y razón, pero llevándola al plano de la historia concreta, crítica sus realizaciones, mostrando, por ejemplo, la alienación del hombre, formas no justificables de estado y economía (Marx, 1843). Su materialismo dialéctico-histórico, frente a la filosofía idealista de la historia, se refiere a una historia de la realidad que se desarrolla a través de la relación intencional del hombre con la naturaleza, en la que esta se humaniza y el hombre se objetiva por medio del trabajo, en una evolución de las fuerzas productivas. Tal

actividad de satisfacción de las necesidades humanas por el trabajo constituye la historia, es el hecho histórico básico (Marx, 1845 y Marx, 1864-1877). La idea de verdad converge con este sentido general de la realidad y del hombre, y ya no se sostiene como mera teoría, sino que es inmediatamente práctica, es la realización de la razón en el mundo real, solo existe en tanto encarnada en la acción. Con respecto a su época, Marx muestra que ello solo podrá sobrevenir mediante la crítica del orden y de la interpretación vigentes de mundo, centrandose primero al hombre en sí mismo –contra la forma que en su crítica de la religión llama sagrada de alienación–, persiguiendo luego sus realizaciones alienadas en la política, el derecho, la economía, la cultura; en este sentido, la filosofía deberá dejar de ser mera ideología, es decir, consideración abstracta y por lo tanto no auténtica de la realidad, partir de la historia e ir a la praxis política y económica (Marx, 1845).

A fines del s. XIX, Wilhelm Dilthey, en el contexto de una tarea de interpretación del arte y la cultura y del propósito de fundamentación de las ciencias del espíritu, abre un nuevo cauce para la asunción de la historicidad a través de la exigencia de comprensión de la misma. No considera adecuado al mundo histórico-espiritual un planteo objetivante, porque sería volver a la ahistoricidad de la metafísica tradicional, sino que al modo kantiano pretende introducir una crítica de la razón histórica, o sea, una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico. Pero la explicitación de estas supera al planteo trascendental para derivarlo en uno hermenéutico, que ya transitaba la escuela histórica alemana, y podía remontarse hasta el *Perí Hermeneías* de Aristóteles, con el que se abre la auténtica vía de la comprensión de lo histórico. Reposan en el hecho de que el hombre mismo es historia y de que en sus vivencias y comprensión del pasado se constituye el mundo de la historia; se trata de una autocomprensión no conceptual, sino dinámica, de la propia y concreta estructura anímica, no como aislada inmanencia que contemplaría por introspección psicológica el espectáculo del mundo, sino como fuerza inserta en la acción recíproca de fuerzas de la historia universal. Es preciso analizar nuestra conexión vital, análisis que Dilthey llama psicológico, aunque ya se distancie de la psicología; se trata de explicar cómo podemos ser fuerzas dentro de la acción recíproca de fuerzas, cómo el progreso de la historia está condicionado por estas, que llevan hasta unidades formadas, en cuanto el curso de la vida posee en cada caso una significación. Es decir, se trata de ver cómo lo fáctico adquiere la idealidad de la significación. Pero solo se puede comprender así la vida a partir de sus exteriorizaciones, considerándola al

mismo tiempo insondable, enigmática, volviendo continuamente a destruir sus conformaciones para determinar otras. Es una interpretación de sentido a partir de lo que se muestra, una hermenéutica, dice Dilthey siguiendo a Schleiermacher, la aquídidad *-Diesseitigkeit-*, el rechazo de toda búsqueda de comprensión en una trascendencia. Por otra parte, las unidades significativas maduran lentamente en la concreta totalidad de un curso de vida del nexo histórico dinámico, por ejemplo, la vivencia que cobra forma en una obra de arte. El conocimiento histórico equivale a una vivencia, una experiencia interna de los datos del pasado, reviviendo la actividad espiritual que los produjo en virtud de la propia vida espiritual; es una apropiación, una actualización, mientras las demás ciencias captan fenómenos que se les presentan como espectáculos externos (Dilthey, 1883).

Edmund Husserl, desde la fenomenología trascendental concebida como fundamentación del conocimiento y de las ciencias y como filosofía primera, da un nuevo paso en la justificación de la historia. Si bien en *La filosofía como ciencia estricta* (1911) distingue el fluir de la vida como fáctico, casual, objeto de la ciencia empírica, y las esencias como universales y necesarias y objeto de una filosofía rigurosa, rechazando no solo lo que califica de relativismo histórico, sino también el método histórico sistemático de Dilthey. Sin embargo, si se persigue el sentido y alcance de sus análisis concretos particulares, y la inserción en la realidad, nunca suspendida, que impone el punto de partida fenomenológico, se advierte una progresiva asunción de la historicidad. La reducción al sujeto trascendental no significa el retroceso a una esfera de meras idealidades que ya había sido negada por la crítica kantiana; al preguntarse Husserl, en sus primeros trabajos, por el modo de ser de las configuraciones lógicas y matemáticas, muestra su idealidad frente al psicologismo, mas no como subsistentes en sí, sino residiendo en la subjetividad constituyente, en el acto de juicio acreditado en su validez por la intuición (Husserl, 1900); ello se extiende a todo el ser dado en la experiencia con los distintos modos del estar-dirigido-a de la conciencia, en los cuales el ente se constituye para nosotros. Al análisis extático, que se ocupa de develar las estructuras, se muestra enseguida la necesidad de un análisis genético, porque todo acto es, además, una unidad en devenir, una unidad inmanente de la duración enlazada con otras, en la que el tiempo de la conciencia no es una forma temporal vacía por llenarse con el contenido de determinados actos, sino que se constituye al constituirse estos, revelándose de este modo la conciencia en su fluir concreto, su historicidad (Husserl, 1931).

Cierta crítica ha juzgado este planteo como una base demasiado estrecha, porque se limitaría a la mera conciencia, que aun siendo intersubjetiva, representaría solo un aspecto de la plena humanidad en su vida concreta; y puesto que Husserl parte de los nexos fácticos solo para detenerse en los esenciales, llegando a una conciencia en general, en lugar del fluir concreto de la vida se presentaría una idea inmóvil del mismo, y en lugar de las génesis efectivas, una génesis ideal.³ Sin embargo, la diferencia entre la noción de conciencia en Husserl y la de vida en Dilthey se va haciendo menos inconciliable a medida que penetra en el análisis genético; todo ente percibido lo es en un horizonte temporal de lo ya percibido y de lo no percibido aún, horizonte externo al que se agrega el interno del sentido, que lleva referencias prefigurantes de posibles experiencias posteriores, expectativas que pueden cumplirse o frustrarse, y que en este último caso llevarán a una corrección; ello no surge solo de experiencias actuales, sino también de lo ya experimentado, de lo recibido de otros por aprendizaje o aceptación, y que si bien puede ser olvidado en su determinación individual, es conservado y recordado al tener otras experiencias, al modo de una asociación oscura en un acontecer pasivo; el conjunto de prefiguraciones constituye nuestra experiencia vital, nuestro mundo, no estático, sino transformándose continuamente, no solo por nuestras actitudes, sino por un devenir que acontece sin nuestra intervención, a modo de elaboración inconciente que aflora alguna vez. Por lo tanto, la corriente de la conciencia no es una serie abstracta de actos de estar-dirigidos-a, sino que es en cada caso una conciencia individual que ha acogido la experiencia intersubjetiva, en modo semejante al nexo de fuerzas diltheyano; lo esencial no es más que el horizonte de las posibilidades de comprensión de la subjetividad trascendental, de la que la facticidad histórica entra a formar parte. En su obra póstuma, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1976), Husserl ofrece un último avance inconcluso, aunque ya preparado en obras anteriores, al remontarse al mundo de la vida; se refiere a las dimensiones más profundas de las efectuaciones constitutivas de la subjetividad al preguntarse por la crisis no solo de los fundamentos teóricos de las ciencias, sino del mundo moderno constituido por ellas; las evidencias lógico-objetivas de las ciencias se retrotraen a las evidencias originarias del mundo de la vida, base de toda praxis, teórica o no, recuperándose así el ámbito de la doxa tradicionalmente apartado de la filosofía; el horizonte de mundo llega a determinarse históricamente, porque

³ Como bien afirma L.Landgrebe, *Fenomenología e historia*, Monte Avila, Caracas, 1975, uno de los pocos autores que percibe los alcances del planteo histórico de Husserl.

cada vigencia producida en la actitud natural, que alimenta a la científica, supone un trasfondo de vigencias oscuras pero disponibles, de tal manera que se revela como horizonte de la historia del mundo, y por consiguiente, la filosofía deberá tener en cuenta la total historicidad de los modos correlativos de ser de la humanidad y la cultura.

Martín Heidegger, surgido de la fenomenología pero influido también, entre otros, por el planteo hermenéutico de W. Dilthey, remonta la historia en su sentido más originario al ser mismo y al pensar expuesto a ella, reclamando una superación de la filosofía o metafísica como pensamiento objetivador que se habría mantenido en el nivel entitativo y habría llegado en nuestra época a su acabamiento, es decir, al juego de todas sus posibilidades en un mundo de sistematización total pero también de indigencia ante la pérdida de ser y sentido. *Ser y tiempo* (1927) fue el título ya muy indicativo de la primera obra en publicarse, en la que en el replanteo de la olvidada pregunta por el ser mismo se manifiesta como horizonte el tiempo, que a su vez se revela al análisis fenomenológico existencial del *Dasein* como constitución esencial de este.

El *Dasein*, en su sentimiento de situacionalidad, tiene una precomprensión de su ser-en-el-mundo, de su ya estar ahí, de la facticidad de su existencia, con lo que se articula la comprensión, por la que no solo está arrojado al mundo, sino es proyecto, definido por posibilidades que desbordan su mera subsistencia. No siempre alcanza su verdad propia, suele mantenerse en la superficie de la palabrería e imitación, en lo impersonal, en la existencia inauténtica, en la caída, de la que no llega a arrancarse por un acto de pensamiento, sino por la experiencia viva de la angustia ante su ser en el mundo, del que resbalan los entes, dejando desnuda la sola existencia; se descubre así como el ser al que le va su ser y al mismo tiempo el mismo ser; es el cuidado. Expresa a la vez su condición temporal, dada en los tres momentos que corresponden a los del tiempo: la facticidad al pasado, la caída al presente de lo intramundano, el proyecto al futuro, en cuya tensión dinámica se da la apertura en la que el ser se devela. Heidegger se distingue aquí de la fenomenología en cuanto prolonga la búsqueda de fundamento más allá de lo dado, en las raíces de la existencia concreta, en cuanto en lo dado es necesario interpretar el sentido –hermenéutica–, que ya no puede ser referido a las estructuras constitutivas de la conciencia, sino al ser mismo que se revela, de modo que la relación no se dirige ya del hombre al ser, sino de este a él (Heidegger, 1946). Su ontología existencial se distingue también de la ontología tradicional que piensa al ser como lo dado, representable, presente y al tiempo como una sucesión de

presencias. A este respecto, ya en las primeras páginas de *Ser y tiempo* habla de olvido del ser, aunque no solo procedente de la responsabilidad humana, sino del ser mismo que en su juego de donación y sustracción da lugar a una determinada comprensión. Aquí aparece ya un planteo histórico de la realidad y del hombre, que se explicitará más en obras posteriores. Es historia del ser en cuanto acaece y su acaecer es su destino, la procedencia originaria de toda entidad, el fundamento abismoso de toda comprensión y actitud humanas. El *Dasein* comprende, en la revelación de su finitud, que está expuesto al ser, a un juego de oculta-desocultación que lo desborda sustrayéndose a todo dominio, sea metafísico, científico o técnico, dándose no como posible contenido de pensamiento, sino más bien como ausencia y rastro, como el medio en el que el pensamiento vive.⁴ Si hay algún modo de pensarlo es en el lenguaje, aunque no se trata en primer término del humano sino del originario, al que el *Dasein* acoge y responde nombrando o callando, y dando lugar con ello al propio. Heidegger lo ausculta en la palabra naciente de los primeros pensadores griegos, quienes simplemente pensaban al mismo ser antes de toda actitud teórica; también en el lenguaje de los verdaderos poetas, porque estos no lo emplean, sino más bien se dejan conducir por él.⁵ El lenguaje esencial aparece entonces como fundación de la historia, porque acoge un sentido de ser que se manifiesta y en torno al cual gira una época. Es la historia del *Dasein* imbricada en la historia del ser (Heidegger, 1936).

Paul Ricoeur ha puesto en práctica en nuestros días esta concepción hermenéutica del pensamiento, enraizada en la historia del ser, a través de una hermenéutica de la cultura. Propone junto a la ontología de la comprensión heideggeriana, referida a la historia originaria del ser y la imbricación del *Dasein* y los demás entes en ella, que llama vía corta, una vía larga que apunta a tal ontología, pasando a través de reflexiones semánticas a partir de las hermenéuticas concretas de la cultura, dado que toda comprensión se expresa en el lenguaje. Advierte un elemento común a toda hermenéutica, desde la exégesis al psicoanálisis, una cierta arquitectura de sentido que se puede llamar sentido doble o múltiple, cuyo rol es siempre aunque de maneras distintas, mostrar escondiendo. A esta semántica de lo mostrado-escondido de las expresiones multívocas llama símbolo, o sea, una estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa por excedencia otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino por el primero. Interpretación es

⁴ Heidegger, M., *La proposición del fundamentio*, Serbal, Barcelona, 1991.

⁵ Heidegger, M., *En camino hacia el lenguaje*, trad. propia mecanografiada.

la tarea del pensamiento de descifrar el sentido oculto en el aparente, desplegar los niveles de significación implicados en la significación primera. Se impone entonces una enumeración lo más completa posible de las diversas expresiones simbólicas para determinar la estructura común –por ejemplo, los símbolos cósmicos que trae a luz una fenomenología de la religión, el simbolismo onírico revelado por el psicoanálisis, las creaciones verbales del poeta según imágenes sensibles o según la simbólica del espacio y del tiempo– y una criteriología que muestre la constitución semántica de formas emparentadas y los diversos procedimientos de interpretación, en los que cada uno se justifica dentro de los límites de su circunscripción teórica, rechazándose toda pretensión totalitaria, y la lectura filosófica los complementa –por ejemplo, la fenomenología de la religión descifra a partir de una problemática de lo sagrado, el psicoanálisis considera en el símbolo sólo el brote de los deseos frustrados, etc.–. Ricoeur sostiene de este modo que la vía larga propuesta ofrece la ventaja de mantener a la hermenéutica en contacto con las metodologías efectivamente practicadas y hallar un terreno común con otras filosofías actuales que se ocupan del lenguaje, como una contribución para el remembramiento del lenguaje humano, de la historia concreta del hombre (Ricoeur, 1969). Un análisis interpretativo de las teorías del lenguaje, del relato y de la acción, sobre todo contemporáneas (Ricoeur, 1975, 1977, 1983, 2000), le permite discernir los resultados de la investigación filosófica y científica como aportes para el objetivo común de aclarar el sentido del lenguaje y la acción en los diversos ámbitos de la vida humana, dado que la lectura pensante de los mismos se orienta a percibir en cada aspecto puntual lo planteado, el modo en que se planteó y lo que resta por esclarecer, una vez localizados y valorados en su respectivo campo de juego. Bien podría decirse que Ricoeur extiende así la localización –*Erörterung*– heideggeriana a toda la cultura, con el mismo objetivo de indicar el lugar del acaecimiento de ser, aunque intentando ascender desde la dispersión del lenguaje. Esta hermenéutica involucra una determinada visión del pensar, en la que la comprensión no escatima el mediar de las diferentes vías explicativas, que no acaban en sí mismas, sino suponen y conducen a una determinada comprensión de ser, que a su vez contribuyen a constituir o recrear. Con esta misma actitud Ricoeur se ocupa de las cuestiones éticas, políticas, económicas, religiosas, etc. de nuestro tiempo, para discernir tanto en los planteos teóricos como en la praxis un ser y un sentido o proponerlo, atento a la tradición filosófico-científica y religiosa, a los símbolos del lenguaje y a los hechos, que dan a pensar (Ricoeur, 1986, 1990, 2004).

El debate epistemológico-metodológico, y en general, filosófico, ha desembocado en nuestro tiempos con lo que Nietzsche y Heidegger, dos pensadores no por casualidad muy vigentes, llamarían una experiencia eventual de ser y configurativa de verdad. Las ciencias encararon las más diversas vías explicativas, concluyendo en una concepción paradigmática de sí mismas, que valoriza el disenso y la fuerza innovadora de la imaginación, así como lo ejercen las mismas técnicas en una época en que la naturaleza ya no es tratada ni respetada en sí misma, sino como energía para ser acumulada y explotada; la complejidad de los problemas ha requerido un tratamiento inter y transdisciplinario, en el que además, comprensión y explicación, después de arduo debate, se remiten recíprocamente explicitando las diversas dimensiones de la subjetividad y la objetividad. El lenguaje apeló a la diversidad de sus modos y recursos, y la noción de relato se hizo abarcativa, conviviendo una pluralidad de modelos, estilos, centros históricos, que manifiestan el acaecer del ser y del hombre en toda una pluralidad y variedad de formas, a pesar de un proceso globalizador que tiende a homogeneizar. En esta así llamada situación posmoderna de apertura y diversidad de criterios y posibilidades pensantes e instrumentales, se presenta, por cierto, un panorama más favorable para que la inteligibilidad y racionalidad humanas emprendan “las aventuras de la diferencia”, como expresara precisamente un posmoderno, G. Vattimo (1980); una vía larga, por la que no solo se instruirán y transformarán recorriendo las diversas interpretaciones, como proponía P. Ricoeur (1969), y asumiendo una noción eventual de ser y configurativa de verdad para poder dialogar con nuestros tiempos, sino además se reconfigurarán esencialmente a sí mismas en el diálogo con las diferentes voces de los grupos sociales y de las diferentes culturas, que exigen reconocimiento en un mundo de sistematización total y exclusión, poniendo en juego una lógica de la alteridad y de la historia, frente a la pretendida normatividad de lo uno e idéntico, que por otra parte ya no se sostiene, ni en el ámbito teórico ni en el práctico.

El intento explícito de un pensar intercultural, cuyo esfuerzo de superación permite ir abriendo nuevos y adecuados caminos, no está exento de dificultades, que cabe considerar. La primera de ellas procede del hecho de que no solo se parte de la propia concepción de mundo y se juzga y opera desde ella, sino que además nos encontramos en una cultura globalizada que incluye una lógica que opera normativamente. Sin embargo, ninguna concreción humana agota las posibilidades infinitas del espíritu, abierto a todo lo que es, como ya

afirmaba Aristóteles⁶ desde la misma tradición filosófica; siempre es posible acoger otras, como lo muestran los mestizajes de todo tipo, correspondiendo a nuestra pertenencia a toda la historia. Entre otros pensadores, G.G.Gadamer (1986) habló en este sentido de “fusión de horizontes” y de “ser afectados por la historia”, así como R.Koselleck (1979) explica con acierto la temporalidad como la reunión de pasado en tanto “espacio de experiencia”, presente o “actualización” y futuro cual “horizonte de posibilidades”. La misma conciencia paradigmática de la ciencia apela, más allá de la inconmensurabilidad de cada paradigma, no ya a una justificación meramente paralógica cual afirmaba F. Lyotard (1979), sino interlógica, es de una lógica que se instruye y configura a través de y con todos ellos, así como ocurre con los estilos de arte o de vida. Más bien son los intereses de dominio quienes erigen barreras. Pero cuando existe la buena disposición de apertura, se exige la capacidad de sentirse afectados y de dejarse transformar, a fin de poder captar y asumir hasta donde se haga factible, en relación de sujeto a sujeto, las nociones y gestos fundamentales de otro horizonte de inteligibilidad, en su similitud, equivalencia o diferencia. Se genera entonces, más allá de los estudios comparativos, que son siempre monoculturales, como afirmaba R. Panikkar,⁷ una filosofía “imparativa”, a través de una hermenéutica que denomina “diatópica”, porque ha de pasar por los diferentes contextos o topos culturales, que registra “equivalentes homeomórficos”, en tanto no puede proceder a traducciones literales de nociones sino a reconocer funciones equivalentes.

Se trata de relativizar la propia instalación filosófica, como dice R.Fornet Betancourt,⁸ con la que habremos entonces de relacionarnos no como un absoluto, sino como una región. Con respecto a nuestro propio continente, mestizaje de culturas, tendremos que aprender a descubrirlo, según impulsaba J. Martí,⁹ y a perseguir la utopía de un orden sociopolítico superador de cualquier hegemonía, en tanto opresora y destructora de la diversidad, lo que impone una revisión crítica de nuestra historia de las ideas, desde todas las fuentes, fomentando su contraste solidario, reaprendiendo a pensar. Es así como alguien atento a las novedades sociopolíticas de la región, como Boaventura de Sousa

⁶ Aristóteles, *De anima*.

⁷ Panikkar, R., “Filosofía y cultura, una relación problemática”, en R.Fornet Betancourt ed., *Kulturen der Philosophie*, Concordia Reihe Monographien, Aachen, 1996, y Panikkar, R., *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.

⁸ Fornet Betancourt, entre otras publicaciones, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

⁹ Martí, J., *Nuestra América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1953.

Santos, habla con acierto de “Una epistemología del sur”,¹⁰ es la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez que otorguen visibilidad y crédito a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales, porque no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global; se trata entonces de apuntar a prácticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de transformación social. El capitalismo y el colonialismo, constitutivos esenciales de la modernidad europea, continúan profundamente entrelazados, aunque las formas de articulación hayan variado a lo largo del tiempo; el Sur, que es usado como metáfora del sufrimiento humano causado sistemáticamente por ellos, existe también en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior a los países hegemónicos y a su vez, el Sur global geográfico contiene también prácticas locales de complicidad con aquellos que constituyen el Sur imperial, por lo que en la epistemología propuesta se trata de un Sur antiimperial. En mis propios intentos¹¹ he procurado mostrar cómo se va configurando un pensar interlógico, tanto en el ámbito teórico como en el práctico, al recorrer experiencias diferentes de realidad y asumir sus exigencias de reconocimiento, así como la riqueza de posibilidades que significan, en tanto todas constituyen nuestra historia humana común; mas ello significa orientarse hacia un orden de mundo ya no global, a través de la extensión de una sola cultura, sino ecuménico, resultado del diálogo de pueblos, y de una noción de verdad que se corresponde con la de justicia, en tanto pasa por el reconocimiento de todos sus protagonistas.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *De anima*, Gredos, Madrid, 1988.

DILTHEY, W. (1883), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

GADAMER, H.-G. G (1986), *Hermeneutik I y II, GW*, Mohr, Tübingen.

HEIDEGGER, M. (1927), *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1971.

¹⁰ de Sousa Santos, B., *Una epistemología del Sur*, Clacso/Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.

¹¹ Picotti C., D.V., entre otras publicaciones, *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, Rundinguskin, Buenos Aires, 1990; *La presencia africana en nuestra identidad*, Edic. del sol, Buenos Aires, 1998; “La hermenéutica y su redefinición”, en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias*, T. XXVII (2), Buenos Aires, 1993.

- (1936), “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2005.
- (1946), “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.
- (1955), *La proposición del fundamentio*, Serbal, Barcelona, 1991.
- En camino hacia el lenguaje*, trad. propia mecanografiada, inédito.
- HUSSERL, E. (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzenentale Phänomenologie*, M.Nijhoff, Haag.
- (1900), *Investigaciones lógicas*, Alianza, vol. 2, Buenos Aires, 2005.
- (1931), *Meditaciones cartesianas*, Edic. Paulinas, Buenos Aires, 1979.
- (1911), *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1973.
- KIERKEGAARD, S. (1843), *Temor y temblor*, Guadarrama, Madrid, 1976.
- (1847), *Mi punto de vista*, Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- (1844), *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe, Madrid, 1979.
- (1845), *Etapas en el camino de la vida*, S. Rueda, Buenos Aires, 1979.
- KOSELLECK, R. (1979), *Futuro pasado – para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LANDGREBE, L. (1968), *Fenomenología e historia*, Monte Avila, Caracas, 1975.
- LYOTARD, J-F,(1979), *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.
- MARX, K. (1843), *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho*,
- (1845), *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1972.
- (1845), *Tesis contra Feuerbach*, Edic. Calden, Buenos Aires, 1969.
- (1864-1877), *El capital. Crítica de la economía política*, vol. 3, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- NIETZSCHE, F. (1872), *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*, Alianza, Madrid, 1988.
- (1874), “De la utilidad y desventaja de la historia para la vida”, en *Segundas consideraciones intempestivas*. Faltan referencias.
- (1883-1885), *Así hablaba Zaratustra*, Edic. Siglo XX, Buenos Aires, 1976.
- (1981) [1901], *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid.

- RICOEUR, P. (1969), *Le conflit des interprétations*, Éd. du Seuil, Paris.
- (1975), *La métaphore vive*, Éd. Du Seuil, Paris.
- (1973), *Hermenéutica y crítica de las ideologías*, Docencia, Buenos Aires, 1985.
- (1977), *La semantique de l'action*, Éd. Du CNRS, Paris.
- (1983), *Temps et récit*, Éd. Du Seuil, Paris.
- (1986), *Política, sociedad e historicidad*, Docencia, Buenos Aires.
- (1990), *Lectures I- Autour du politique*, Éd. Du Seuil, Paris.
- (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, FCE, Buenos Aires, 2004.
- (2004), *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005.
- VATTIMO, G. (1980), *Las aventuras de la diferencia—Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1985.
- VICO, J.B. (1725), *Ciencia nueva*, T. 4, Aguilar, Buenos Aires, 1981.

Cristianismo y Modernidad en Kierkegaard

Pablo Uriel Rodríguez¹

Introducción a la problemática

El único acontecimiento histórico de carácter decisivo —el advenimiento al mundo de Dios en la figura de Jesucristo— es un hecho que, recurriendo a una metáfora espacial, se encuentra a la misma distancia de todas las generaciones humanas: tanto de aquella que gozó del privilegio de la contemporaneidad del Dios encarnado, como de todas y cada una de aquellas que ante sus ojos tienen las consecuencias de su aparición en el tiempo.

Kierkegaard renuncia al Jesús histórico y a las consecuencias culturales de su ministerio terreno para centrar su atención en el Cristo de la fe, cuya fuerza redentora tiene consecuencias únicamente en la interioridad subjetiva del hombre singular. Indiferente ante los efectos temporales del cristianismo, no tematiza con la claridad conceptual necesaria los criterios objetivos que facilitarían la distinción entre el *paganismo pre-cristiano* y el *paganismo post-cristiano*. Esta carencia no es un dato menor, afecta directa y profundamente el núcleo principal del proyecto existencial de Kierkegaard (2008: 367) puesto que, como admite en el *Postscriptum*, la aparición histórica de la religión cristiana, y su consiguiente institucionalización mundial, modificaron esencialmente aquello que desde su peculiar perspectiva siempre fue la tarea suprema del individuo: el devenir cristiano.

¹ Profesor en Filosofía (UBA). Actualmente becario tipo I en el CONICET y Aspirante a Doctor en Filosofía (Universidad de Morón). Investigador del período “Post-hegeliano” en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, bajo la dirección de la Dra. Patricia Dip. Adscripto a la Cátedra de Estética del Departamento de Filosofía de la UBA. Miembro de la Biblioteca Kierkegaard en Argentina.

Cuando el cristianismo se introdujo en el mundo, la gente no era cristiana, y la dificultad consistía en volverse cristiano; la dificultad de convertirse en nuestra época estriba en que uno, por esfuerzo propio, debe transformar este inicial ser cristiano de nombre en una posibilidad a fin de convertirse en un genuino cristiano (Kierkegaard, 2008: 367).

Más allá de que Kierkegaard sostenga, a partir de su teoría de la contemporaneidad universal del discípulo, que solo en la historia íntima del hombre singular posea un sentido pleno la expresión “antes y después de Cristo”, lo cierto es que el período histórico en el cual cada individuo debe decidir de modo radical la orientación total de su existencia no es un elemento ajeno o indistinto a dicha decisión. Aun cuando Kierkegaard no esté dispuesto a comprometerse con ella, la siguiente afirmación determina la totalidad de su pensamiento filosófico-teológico: el *antes y después de Cristo* histórico-objetivo condiciona el *antes y después de Cristo* existencial-subjetivo.

La novedad cristiana: la irrupción del espíritu en la historia universal

Kierkegaard adolece de una teoría pormenorizada sobre las diferencias entre el *paganismo pre-cristiano* y el *paganismo post-cristiano*; sin embargo, en sus primeras obras se filtran diversas temáticas que hacen de tal distinción su centro de interés.

En 1841, en una nota de su tesis doctoral dedicada al estudio de la ironía, Kierkegaard tematiza dos comprensiones de la naturaleza:

En la venturosa Grecia, la naturaleza raramente atestiguaba otra cosa que las dulces y suaves armonías de un alma equilibrada, pues incluso la pena de los griegos era bella; por eso Eco era una amigable *ninfa*. En la mitología nórdica, en cambio, donde la naturaleza resonaba con salvajes gritos de dolor, donde la pena no encontraba alivio en una tranquila reminiscencia, sino en un profundo suspiro y en un eterno olvido, Eco era un *ogro* (Kierkegaard, 2002: 282).

Resaltemos dos cuestiones en torno a este pasaje. En primer lugar, el hecho de que la diferencia entre el Eco griego y el Eco nórdico se conciba como un caso paradigmático de la distinción entre lo clásico antiguo y lo romántico moderno. En segundo lugar, el hecho de que Kierkegaard se sirva de una célebre expresión paulina (“la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto” Rom. 8, 22) para caracterizar el modo en que los hombres del norte, a diferencia de los griegos, experimentaron la naturaleza. Ambas cuestiones no

convergen circunstancialmente, sino que guardan un estrecho vínculo entre sí: el fenómeno histórico que explica la diferencia entre las perspectivas clásica y romántica de la naturaleza no es otro sino el nacimiento del cristianismo.²

Esta última afirmación encuentra respaldo en una serie de consideraciones volcadas a lo largo de *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical* de 1843. De acuerdo con el filósofo danés, “el espíritu es el principio positivo que [el cristianismo] introdujo en el mundo” (Kierkegaard, 2006: 85). En el *paganismo pre-cristiano*, la naturaleza no era un enemigo a ser sometido. A partir del cristianismo, el hombre “lisa y llanamente determinado como espíritu, renuncia a este mundo [...] deja atrás lo mundano como un espacio de juego para el poder con el que siempre ha estado en pugna y al que ahora le cede su lugar” (ibíd: 86). En consecuencia, quedó desencadenado el poder de la sensualidad en su máxima potencia elemental y, de este modo, el *espíritu* se enfrentó, por primera vez, con una naturaleza en la cual ya no encontraba protección alguna.³ Se clarifica, por tanto, la contraposición de 1841 entre ambos Ecos, la ninfa griega y el ogro nórdico. Al hombre griego, la naturaleza le respondía palabras expresadas con una voz familiar con la cual podía identificarse: el hombre era una parte integrante de la unidad superior del *cosmos*. Al hombre nórdico, desde los abismos del mundo natural le son devueltos sonidos en los cuales solo alcanza a escuchar gritos y ruidos salvajes: con la experiencia de este lenguaje aterrador e inaccesible, el hombre tomaba conciencia de su condición de extranjero en la naturaleza.

La distinción entre el *espíritu* y la naturaleza supone, al mismo tiempo, una distinción hacia el interior de la realidad humana —entre el *espíritu* y el cuerpo—. Las consecuencias últimas de este fenómeno son extraídas en *El Concepto de la angustia*. En esta obra, Kierkegaard aborda la transición histórica del mundo antiguo al mundo cristiano a partir de un análisis que tematiza el pasaje de la *inocencia* a la *culpa*. La *inocencia* es definida con los mismos términos que habían sido utilizados para describir la situación existencial de los hombres del *paganismo pre-cristiano*: “en la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino sólo anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad” (Kierkegaard, 1984: 66).

La incorporación del *espíritu* a la existencia del hombre trae como consecuencia la pérdida irreversible de la armonía psicossomática propia de la *inocencia*. La

² En la nota al pie aludida Kierkegaard refiere indirectamente a esta cuestión al señalar que la concepción romántica de la naturaleza “hace propiamente su aparición sólo a través de la consideración del pecado en el mundo” (Kierkegaard, 2001, p. 282).

³ Por este motivo Kierkegaard (2001, p. 309) afirmaba en 1841 que después del cristianismo, a diferencia de lo que ocurría en los tiempos antiguos, solo pueda gozarse la sensualidad gozando, al mismo tiempo, de la negación del espíritu.

caída convierte la sensibilidad en pecaminosidad inaugurando un nuevo período histórico.⁴ En la Antigüedad, la vida de los hombres transcurría bajo los efectos de una “armonía inmediata” entre el alma y el cuerpo y, en principio, era posible un dominio no despótico sobre la sensualidad; con el cristianismo esta concordia se quiebra y, debido a la introducción del *espíritu*, el dato primario pasa a ser el conflicto permanente entre el cuerpo y el alma.

Una potencia dormida o el cristianismo medieval

Teñida de hegelianismo y poco romántica es la valoración kierkegaardiana del Medioevo. Mientras que los románticos proyectaron en la Edad Media la conquista ideal de una unidad superior entre la verdad de la poesía y la verdad de la religión; Hegel (1994: 652), por su parte, consideraba que al atravesar este período histórico la humanidad se internó en una *larga y pavorosa noche*.

En *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Heine nos ofrece una sucinta y acertada explicación de la preferencia romántica por la Edad Media cuyo tema principal es la relación entre la carne y el *espíritu*. La Iglesia medieval “había entendido que la idea del cristianismo, la aniquilación de los sentidos, estaba en contradicción demasiado insalvable con la naturaleza humana como para que resultara alguna vez realizable en la vida” (Heine, 2008: 73). Este pragmatismo permitió establecer un renunciamiento recíproco de lo espiritual y lo sensual: el *espíritu* conservaba el dominio *de derecho*; la sensualidad, el dominio *de hecho*. Los excesos de lo sensual eran permitidos siempre y cuando se reconociese su carácter pecaminoso.

La especulación de Kierkegaard conceptualiza a la Edad Media como un período histórico incapaz de transformar radicalmente los fundamentos de la cultura a partir del principio novedoso del *espíritu* que ella misma, a pesar de todo, valoraba positivamente al reconocerse, de modo explícito, como una época cristiana. En lo que respecta al período medieval, la filosofía kierkegaardiana centra su atención en el crecimiento progresivo de la sensualidad posibilitado por un *espíritu* que se retira del mundo para replegarse sobre sí mismo. Por este motivo, el interés del danés comienza justamente cuando este proceso alcanza su apogeo. Un personaje

⁴ De acuerdo con Kierkegaard (1984, p. 91), la conversión de la sensualidad en pecaminosidad equivale a la determinación espiritual de la sensualidad. Lo que se transforma en pecado no es la sensualidad sin más, sino la *sensualidad autonomizada*. Lo que el cristianismo rechaza como pecado es la posibilidad –que, por otra parte, él mismo inaugura en la historia– de que la sensualidad devenga pasión reduccionista, desgajada del conjunto de la totalidad de la vida personal.

emblemático, aparecido sobre el final de la Edad Media, simboliza el resultado de la dialéctica propia del Medioevo, nos referimos a Don Juan. La figura del célebre seductor personifica una de las direcciones que pueden ser asumidas tras el quiebre del *concordato medieval* entre el *espíritu* y la sensualidad: él es la *encarnación de lo carnal* (Kierkegaard, 2006: 108). Con Don Juan, la sensualidad reconoce su soberanía real en la vida terrenal y reclama para sí una existencia despreocupada e indiferente al gobierno virtual que el *espíritu* ejerce en la esfera mundana.

En contrapartida, se genera su antítesis, el *espíritu*, como único poder capaz de dominar a la sensualidad. Desde el momento en que la sensualidad, con Don Juan, desconoce el dominio teórico del *espíritu*, es decir, desde el momento en que la sensualidad no tiene conciencia de que su configuración autónoma es pecaminosa, la respuesta del *espíritu* no puede ser otra más que avanzar sobre aquello que había cedido a lo sensual y reclamar, ahora, el domino *de hecho* sobre el hombre y el mundo.

La novedad moderna o del surgimiento verdadero del cristianismo

La auto-afirmación del *espíritu* como principio exclusivo de la existencia humana producto del quiebre del *concordato medieval* entre el *espíritu* y la carne, equivale, históricamente, al surgimiento del protestantismo. De ser consecuente con su análisis de los períodos antiguo y medieval, Kierkegaard debería considerar a la Reforma no solo como una actualización del cristianismo originario, sino, más bien, como el nacimiento histórico del cristianismo en su máxima expresión: como la verdadera introducción del *espíritu* en el mundo.⁵

Para pensar las consecuencias históricas de la Reforma es necesario remitirnos, nuevamente, a la antropología explícita de *El Concepto de la angustia*. El sujeto *espiritual* es aquel que es capaz de “trascender” sus propias deter-

⁵ Encontramos nuevamente una coincidencia con Hegel, quien consideraba que el reino del Espíritu comenzaba con la Reforma, en la cual el cristianismo aparecía como potencia histórica determinando la vida de los pueblos germánicos. Desde la perspectiva hegeliana “el asunto de la historia es solamente que la religión [cristiana] aparezca como razón humana, que el principio religioso (que habita en el corazón del hombre), sea realizado también como libertad temporal” (Hegel, 1994, p. 563). En este sentido, el traspie medieval no era la última palabra del devenir temporal de la humanidad y la Reforma venía a “remediar” el extravío histórico del cristianismo. La posición oficial de Kierkegaard –que, como venimos sosteniendo, entra en contradicción con algunas de sus especulaciones– consiste en afirmar que el fracaso de la Edad Media ilustra paradigmáticamente una imposibilidad común a todas las etapas históricas.

minaciones naturales. La libertad conquistada frente a las determinaciones naturales no implica, necesariamente, su negación; significa, en realidad, que entre el individuo y su naturaleza ya no existe una relación inmediata, sino una relación mediada por la autonomía de su voluntad. El hombre *espiritualmente* determinado es aquel que ha desgarrado los vínculos inmediatos con el mundo natural, y se ha aislado en su particularidad. Con él emerge por primera vez en el mundo la posibilidad de una forma de existencia humana verdaderamente singular. El hombre del mundo antiguo gozaba de una “individualidad relativa”: en la Antigüedad el hombre particular era una mera variación in-esencial de una especie universal considerada como la última portadora de cierta originalidad ontológica. El carácter disminuido de la individualidad del hombre antiguo determinaba su existencia política: separado de los lazos orgánicos que lo vinculan con su unidad política de pertenencia, el individuo era poco más que una nada; su identidad personal se diluía en la identidad colectiva de su comunidad. En su ensayo dedicado al análisis de Antígona, Kierkegaard indica que el signo distintivo de la Modernidad consiste en la concentración del individuo en su interioridad y la ruptura de la inserción genealógica con su “comunidad natural” de origen. Mientras que, para Kierkegaard (2006: 163), el hombre antiguo sostenía su existencia sobre las determinaciones sustanciales de la familia, el pueblo o el Estado, el hombre moderno debe actuar y responsabilizarse por su acción de modo aislado, a partir de su libertad singular, y por fuera de toda relación inmediata con aquellas determinaciones naturales. Para Kierkegaard (ibíd: 161), el dato primario de los tiempos modernos es la pérdida del lazo invisible que evita tanto la destrucción del orden como la disolución fragmentaria de la unidad social: la totalidad política antigua estalla y se atomiza en un sinnúmero de fragmentos particulares. En virtud de la *espiritualización* de los hombres, después de la novedad cristiana, toda comunidad propiamente humana se transforma en una realidad de carácter secundario, cuya existencia se funda y sostiene sobre la *decisión voluntaria* de los múltiples individuos singulares que optan por la asociación.

Ante esta conclusión, Kierkegaard asume una posición ambigua: por una parte, retrocede ante las tendencias anarquistas y revolucionarias del principio *espiritualista* cristiano; por otra parte, no está dispuesto a abandonar el privilegio de la intimidad subjetiva frente al mundo social. La salida de compromiso a la cual arriba su pensamiento consiste en someter al hombre concreto a una suerte de escisión político-ontológica. En *Temor y Temblor*, Kierkegaard señala que “el individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica

encuentra su *telos* en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general” (Kierkegaard, 1994: 45); sin embargo, admite que en circunstancias excepcionales es posible una *suspensión religiosa de lo político* en virtud de la cual el hombre singular, replegado espiritualmente en su interioridad, quede situado por encima de las determinaciones generales de su comunidad. En la exterioridad, en el plano *psicosomático*, el hombre vive en estado de alienación y configura su existencia en función de las normas colectivas; en la interioridad, en el plano *pneumático*, el hombre puede encontrar una esfera incontaminada por las determinaciones objetivas y constituir su existencia a partir de su libertad singular: la «emigración interna» es la solución a los problemas de la sociedad moderna.

Con su correctivo para la época presente, Kierkegaard pretendía haber recuperado la postura del cristianismo originario frente al poder terrenal. Sin embargo, la comprensión kierkegaardiana del *espíritu* no lograba reflejar en su totalidad la complejidad y el valor que dicha categoría poseía entre los miembros de la comunidad primitiva. Kierkegaard interpreta el *espíritu* como un principio de *singularización* que califica negativamente todo tipo de asociación mundana; sin embargo, para los primeros grupos cristianos asumía una función completamente inversa. En los más antiguos escritos neotestamentarios, el *espíritu* es concebido como un poder que permite superar las barreras étnicas y sociales, instaurando una unidad universal de orden superior: un principio comunitario que permitía fundar una nueva asociación humana más allá de los vínculos inmediatos de sangre, clase o cultura.

Las aporías de la simultaneidad

Kierkegaard proclama que la única alternativa para constituir una existencia humana auténtica en el marco de la época moderna supone el establecimiento de un “yo teológico” capaz de alzarse por encima de la alienación terrenal del “yo mundano”. La constitución de este “yo teológico” se concretiza a través de un *salto de fe* en dirección a la simultaneidad del *singular* con Cristo. El problema consiste en superar existencialmente el tiempo que separa la encarnación terrena de Dios del momento histórico en el cual cada individuo debe *decidirse* por Jesucristo. Siendo el presente temporal de cada cual una determinación natural que solo afecta a su «yo mundano», todo hombre en virtud de su ser *espiritual* es capaz de trascender su propia actualidad histórica y volverse contemporáneo de

Cristo. En consecuencia, la superación de la alienación mundana no depende de una condición inherente a la naturaleza universal de todos los seres humanos, sino a una condición históricamente adquirida solo por algunos hombres.

El resultado de estas especulaciones es contundente: si el cristianismo no hubiese introducido el *espíritu* en la historia del hombre, no sería posible la contemporaneidad con Cristo. De ello se sigue que la tesis que afirma la igualdad de todas las épocas históricas en relación al *acontecimiento decisivo* no puede conciliarse con el cristianismo. El danés se ve obligado a restringir el alcance de la tesis defendida y admitir que tal igualdad solo es posible entre aquellas épocas que guardan noticias sobre la aparición histórica de la novedad cristiana. Kierkegaard queda comprometido con dos supuestos: por una parte, la exterioridad no determina la interioridad, pero, por otra parte, cierta exterioridad es necesaria para el surgimiento de la interioridad.⁶ En otros términos, es posible vivir subjetivamente “antes de Cristo” mientras objetivamente se vive “después de Cristo”; no obstante, para poder vivir subjetivamente “después de Cristo” es necesario vivir objetivamente “después de Cristo”.

Ahora bien, incluso esta tesis restringida precisa, en rigor de verdad, una última especificación. La sincronía entre el “después de Cristo” cronológico y el “después de Cristo” existencial precisa, en primer lugar, que el individuo viva en un tiempo mundano que tenga a sus espaldas el acontecimiento de la encarnación divina, pero también precisa, fundamentalmente, que ese tiempo mundano haya asimilado la novedad cristiana. Por este motivo, solo la Modernidad, el tiempo que se abre después del *Belén temporal* que supuso la Reforma, es la época histórica en la cual el principio cristiano del *espíritu* alcanza su madurez permitiendo la *decisión singular* a favor del Dios hecho Hombre.

Bibliografía

HEGEL, G. (1994), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. II., trad. Gaos, Altaya, Barcelona.

⁶ Cf. Kierkegaard (2008, p. 384). En las *Migajas Filosóficas*, Kierkegaard intenta desligar la opción de fe a favor de Cristo de toda clase de conocimiento histórico; no obstante, indica que, pese a todo, la fe en Cristo no puede prescindir por completo del conocimiento histórico: “Aun cuando la generación contemporánea no hubiese dejado más palabras que éstas: ‘Hemos creído que Dios se ha manifestado en tal anno y en la forma humilde de siervo, que ha vivido y ha enseñado entre nosotros y que después ha muerto’-eso sería más que suficiente” (Kierkegaard, 2001, p. 107).

HEINE, H. (1834), *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*, trad. Sacristán, Alianza, Madrid, 2008.

KIERKEGAARD, S. (1841), “El concepto de la ironía”, en *Escritos de Soren Kierkegaard*, vol. 1, trad. González y Sáez Tajafuerce, Trotta, Madrid, 2000.

(1843), *Escritos de Soren Kierkegaard*, vol. 2/1, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. González y Sáez Tajafuerce, Trotta, Madrid, 2006.

(1843), *Temor y Temblor*, trad. Merchán, Altaya, Barcelona, 1994.

(1844), *El concepto de la angustia*, trad. Rivero, Orbis, Madrid, 1984.

(1844), *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Larrañeta, Trotta, Madrid, 2001.

(1846), *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. Bravo Jordán, Universidad Iberoamericana, México, 2008.

Arte y naturaleza: las respuestas de T. Adorno y J. J. Rousseau

Romina Rodríguez¹

En el presente trabajo se intentara abordar las nociones de arte y naturaleza desde Jean-Jacques Rousseau y Theodor Adorno. Las reflexiones teóricas de ambos autores parecieran ser, en principio, muy disímiles, pero las analizaremos sosteniendo que en cierta medida Adorno continua el camino de la crítica de Rousseau, en tanto que su crítica refiere a la relación del hombre con la naturaleza. Mientras en Rousseau se trata de un distanciamiento que implica degradación, para Adorno constituye una relación de apoderamiento y dominio.

Ambos autores consideran fundamental el papel que juegan en esta situación la ciencia y el arte, la cultura puede devenir en ideología, según Adorno, o pervertir y corromper a los hombres, en palabras de Rousseau, quien argumenta que las ciencias y las artes fomentan la desigualdad, ya que constituyen una manifestación a la distinción de talentos y un envilecimiento de las virtudes.

A la denuncia del mal que Rousseau realiza en el primer discurso le sigue la genealogía de ese mal, la búsqueda de las causas. Aborda el problema elaborando una filosofía de la historia. Estableciendo un punto de origen, previo a toda historia: el estado de naturaleza. Rousseau esgrime que en el estado de naturaleza, el hombre despojado de toda facultad artificial y reflexiva vive de manera sencilla, uniforme y solitaria. La desigualdad se origina, en primer lugar, en la diferencia que nos distingue de los animales: la capacidad de perfeccionarnos. La perfectibilidad obliga al hombre a disponer de nuevos instrumentos y lo aleja cada vez más de su estado de transparencia inicial. En segundo lugar, y fundamentalmente, el origen de la desigualdad radica en la idea de propiedad.

¹ Es profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Actualmente cursando la Especialización en Filosofía política en la misma Universidad.

En provecho de algunos ambiciosos se sometió a todo el género humano a la servidumbre y la miseria. De modo tal que es el espíritu de la sociedad y la desigualdad que ella engendra lo que genera en los hombres el alejamiento de sus inclinaciones naturales.

Si en los primeros discursos de Rousseau hay una visión pesimista de la sociedad, la *Dialéctica de la Ilustración* la retoma con renovada vehemencia. En 1944, casi doscientos años después del primer discurso de Rousseau, Horkheimer y Adorno advierten que lejos de avanzar hacia el reino de la libertad y la plenitud de la Ilustración, la humanidad retrocede hundiéndose en un nuevo género de barbarie. La razón ilustrada había sido manipulada para dar racionalidad a lo totalmente irracional: el promulgamiento de superioridad de las razas germanas sobre el resto de Europa.

Los autores sostienen que el devenir o decurso del proceso de la civilización se entabla como relación dialéctica entre el mito y la ilustración. En la antigüedad, la mitología había constituido un intento de dominación y explicitación de la naturaleza. La Ilustración despojó al mundo de esa dimensión mágica, pero, sobrepticamente, inventó sus nuevos mitos, y los ejemplos de barbarie de su presente demostraban la constatación de esta tesis. Proponen, en consecuencia, someter a la Ilustración misma a una autocrítica, ilustrar a la Ilustración sobre sí misma. Dicha crítica tiene como propósito salvar a la Ilustración y liberarla del ciego dominio. Sin embargo, en el camino de la autocrítica reside la autodestrucción. La radicalidad de la crítica puede minar su propia base, su misma condición de posibilidad, y esto no pasó desapercibido por los autores.

Con lo cual, en lo que sigue abordaremos las críticas que realizan Rousseau y Adorno y Horkheimer a la Ilustración, a la cultura, a la sociedad fundamentalmente, pensando cómo la Ilustración, que tenía como mayor presupuesto y debía llevar efectivamente a cabo, las promesas de progreso, autonomía y universalidad entre los hombres, terminó generando instrumentos más hostiles y despiadados que los que creía haber superado. La Ilustración terminó aprisionando al hombre a redes más fuertes que las de antaño, pues estas ya no estaban fuera de sí, sino dentro del sujeto mismo. Al respecto los autores esgrimen: “Liberar a los hombres de su influencia (la religión) era el objetivo de la filosofía burguesa. Pero la liberación fue mucho más allá de lo que tuvieron en mente sus creadores humanos. La desatada economía de mercado era al mismo tiempo la figura real de la razón y el poder ante el cual ésta fracasó” (Adorno y Horkheimer, 2006: 137).

En un segundo momento, trataremos de vislumbrar cómo, o en qué sentido, para ambos autores el arte ocupa un lugar central en la sociedad, en la medida que proyecta y articula un espacio de autonomía y emancipación política. No obstante, no descuidaremos la advertencia que realizan respecto a que el arte, amén de tener la capacidad de liberar a los hombres, preso de las redes de la Ilustración, de la razón que lo domina todo, puede servir como artilugio para dicho fin.

“El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”

Adorno y Horkheimer se proponen comprender las razones por las cuales la Ilustración avanza hacia la barbarie, en vez de llevarnos hacia el progreso y la libertad, nos retrotrae aspirando a la explotación y al dominio sobre la naturaleza, y nos empuja hacia el desencanto del mundo. Para ello analizarán la Ilustración griega presentada por la Odisea de Homero y en un segundo momento, la Ilustración moderna, reflejada en la obra del Marqués de Sade, pasando por Kant y Nietzsche.

En el proceso de Ilustración, el conocimiento se torna en poder y la naturaleza queda reducida a “pura materia o sustrato de dominio”, porque la Ilustración no soporta lo diferente o desconocido, conoce a las cosas en la misma medida que puede manipularlas, someterlas. Es la ostentación por el dominio del mundo lo que caracteriza a la Ilustración, dominio que ha enfermado a la razón, pero que no nace con el período ilustrado, sino que se avizora ya en los mitos. El mito es el primer estadio de la Ilustración, pues en ellos funciona la aspiración de dominio. En la medida que narraban algo, contaban el origen, explicaban y por lo tanto, controlaban. Esto se profundizó cuando los mitos se convirtieron de narración a doctrina, en mitología.

Así, los hombres acrecientan su poder, y con ello, la alienación sobre lo cual lo ejercen. El dominio sobre la naturaleza termina volviéndose contra el sujeto dominante. El sujeto ilustrado, al olvidar su unidad originaria con la naturaleza, reduce su naturaleza interior a mero sustrato de dominio, pues el dominio de la naturaleza externa se coloca al servicio de la tiranía de la propia naturaleza interna. Los hombres, las relaciones sociales, se han cosificado y transformado en un fetiche, al identificarse todo con todo se pierde la posibilidad de que nada pueda ya ser idéntico consigo mismo. La liberación que, en apariencia, suponía la Ilustración, deviene en dominación, al eternizar en la mediación universal y absoluta, la relación de todo con todo.

La totalidad se convierte en actuación de lo particular, la dominación es lo universal, lo absoluto, de lo que nadie puede sustraerse, pues todo está absolutamente racionalizado, matematizado. La matematización del pensamiento absolutiza a los individuos, reduciendo su capacidad de pensar y su ser en sí, todo queda convertido en mero objeto que no resulta cognoscible de manera individual, incompleta y por azar, sino por el contrario, es aprendido de modo sistemático, unitario y racional. El pensamiento se reifica en mera automatización, puesto que responde y es resultado de una matriz racionalizadora, determinante y absolutizante, que deja atrás lo más íntimo del sujeto, su propia subjetividad, su capacidad de pensar por sí mismo, su autonomía, su libertad.

La exigencia de objetividad ha reificado todas las relaciones entre los hombres, inclusive las relaciones de cada individuo consigo mismo, resultando de las mismas algo esperable, anulando toda novedad. De este modo, el mundo deviene petrificado, en ruinas, pues la vida social y todos sus aspectos son objeto de control del fetichismo de la mercancía, de la industria cultural. “El individuo queda determinado como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso” (Adorno y Horkheimer, 1996:82). La autoconservación, el individualismo, es la norma que regula las relaciones entre los hombres, relación que se limita a la adecuación con la función objetivada que le ha sido fijada omnicompresivamente. El sí mismo, atrapado en la opacidad de la civilización, en la coacción de la autoconservación, entre la supervivencia y el ocaso, se disuelve en un elemento teñido de inhumanidad, impregnado de apariencias, inhumanidad frente a la cual la Ilustración pretendió superar y sustraerse.

En el primer Excursus de *La Dialéctica...*, Adorno y Horkheimer toman el ejemplo de Odiseo en el XII canto, cuando tiene que pasar ante las sirenas, para mostrarnos lo que Odiseo ha dejado detrás de sí, su sí mismo. Cuando van a pasar cerca de las sirenas, Odiseo les tapa los oídos con cera a la tripulación para que no oigan su canto y él mismo se amarra al mástil. Odiseo les ordena a sus compañeros que se tapen los oídos y no escuchen el canto de las sirenas, que remen sin parar y resistan. De la misma manera, la sociedad, con la división social del trabajo, la automatización de la vida de los trabajadores, con la sugestiva influencia de los medios, ha señalado que los trabajadores realicen sus actividades sin mirar hacia los costados, transformándolos en meros autómatas.

Pero Odiseo no resiste por sí mismo, sino que hace trabajar a los demás para sí. La tripulación, que no oye absolutamente nada, conoce el peligro del canto pero no su belleza, y no logra escuchar cuando Odiseo les dice que lo desaten, pues intentan salvarse y salvarlo. “Reproducen con su propia vida

la vida del opresor, que ya no puede salir de su papel social” (ibíd.: 87). Las sirenas no logran seducirlos porque ellos se mantienen alejados de la praxis, manteniéndolas alejadas a ellas también, su seducción es neutralizada como puro objeto de contemplación. De esta manera, Odiseo constituye en el canto XII, un precedente de la Dialéctica de la Ilustración, una forma estilizada del prototipo del individuo burgués. La tripulación, pese a estar cerca de las cosas, no puede sentir gozo con ellas, pues su relación con estas está mediatizada por la constricción, la alienación, y Odiseo, en cuanto propietario, está privado de participar en el trabajo y en definitiva de su dirección, es decir, su función social se degrada, pues su dependencia hacia la cosa lo constituye.

De este modo, los individuos quedan por detrás de la sociedad o de su producción material, perdiendo lo más esencial de su subjetividad, su sí mismo, en aras de saciar su sed de dominio pierden su condición humana, retrocediendo a estadios primitivos de la historia de la humanidad. Mediante el pensamiento, los hombres se alejan de su originaria unidad con la naturaleza, instalándola frente a sí, para poder dominarla. “La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación” (ibíd.: 92). La naturaleza se presenta ante los sujetos como mutilada, fragmentada, escindida; y estos, envilecidos por las apariencias de la civilización y el progreso, no reconocen que en el sometimiento de la naturaleza se han vuelto contra la misma sociedad, anulando la garantía de libertad de toda la humanidad, pues el dominio es naturaleza no reconciliada.

Odiseo renuncia a la naturaleza, intenta engañarla, se aleja de ella, resiste al placer que genera el canto de las sirenas, pues las escucha, quiere ir con ellas pero está atado por propia decisión al mástil, “aún caído, no cae en su poder”, sujeta su deseo con una fuerza brutal, y omnipotente frente a él mismo y frente a la inmutabilidad de sus palabras, puesto que la tripulación no lo escucha, opone resistencia. Pero no es consciente que resistiendo a lo más originario, su naturaleza, se pierde a sí mismo. El tan placentero encuentro con las sirenas resulta fallido, la impotencia y la ostentación han intervenido para que, por un lado, Odiseo las escuche y se sienta tremendamente atraído hacia ellas, pero por otro lado, como está atado, se ve imposibilitado de ir con ellas, el placer se encuentra, así, en desmedro de la autoconservación.

En el contexto de la falsa sociedad, los hombres renuncian y se sacrifican, sustrayéndose del sacrificio, pues si no renuncian a ver la realidad mediatizada perderían todo lo que le proporciona la autoconservación. “Todos esos sacrificios son necesarios, en contra del sacrificio” (ibíd.: 107). En el caso de Odiseo,

él mismo es un sacrificio, puesto que renuncia a su sí mismo, se sacrifica para la abolición del sacrificio. El sacrificio, así entendido, se encarna en la subjetividad de los hombres, constituyéndolos.

Al igual que en la sociedad capitalista, la validez de las palabras se paga al precio de perder su contenido esencial, pues la referencia genérica implica referirse a todos igual que a nadie. “Odiseo se afirma a sí mismo en cuanto se niega a sí mismo como nadie; salva su vida en cuanto la hace desaparecer” (ibíd.: 112). Semejante situación sucede con los hombres modernos, queriendo salvarse de la opresión, la dominación, se sujetan a redes más brutales que las que creyeron superar, queriendo salvar sus vidas se pierden en el abismo satánico del dominio despiadado que prefigura el mercado.

En el segundo Excursus, Adorno y Horkheimer muestran cómo desde *La crítica de la razón pura* de Kant hasta la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, una sola obra muestra con mayor crudeza al sujeto burgués liberado de la tutela, ella es, la obra del Marqués de Sade.

Los individuos obligados a cuidar de sí mismos desarrollan las facultades de autoconservación, de previsión y de cálculo costo-beneficio. En la obra de Sade se vislumbra este tipo de planificación. La Ilustración ha funcionalizado a la razón, sin ninguna finalidad, ahí radica su fuerza, pues se deja acomodar a cualquier fin.

En la obra de Sade, Justine representa la buena de las dos hermanas, y Juliette, saca a relucir la demonización del catolicismo y con ello, la demonización de la civilización occidental en su totalidad. Juliette cultiva toda práctica de sacrilegio, juega con los límites de lo prohibido, de lo profano. “Juliette [...] encarna [...] el placer intelectual en la regresión misma, [...] el gusto de destruir la civilización con sus propias armas” (ibíd.: 141). Juliette impugna toda veneración que no pueda ser probada racionalmente, adopta como credo a la ciencia, y critica fuertemente a la religión, por carecer de fundamentos racionales.

Al igual que Sade, Nietzsche deja ver claramente su crítica a la religión. Para Nietzsche el cristianismo es resultado de la acción compasiva hacia todos los necesitados, los débiles, los fracasados, son ellos quienes han difundido el cristianismo en el mundo. El remordimiento y la compasión no hacen más que profundizar la tempestad que ha instaurado el cristianismo sobre los hombres. La compasión representa la pretensión de universalidad en contra de lo universal, pero la unidad con lo universal, resulta ser falaz, en la medida que el hombre es finito.

Juliette toma todos los valores que el cristianismo difama y los adopta como principios morales. “Incluso la injusticia, el odio, la destrucción se convierten en actividad rutinaria una vez que, tras la formalización de la razón, todos los fines han perdido, como falsa apariencia, el carácter de necesidad y objetividad” (ibíd.: 150). La Ilustración sustrae del antiguo dominio el fundamento práctico que lo sustentaba: el dominio, no como medio sino como fin en sí mismo, como forma del poder económico.

Con lo cual, resulta fallida la reconciliación de la civilización con la naturaleza, que el cristianismo quiso obtener. Sade promovió la disolución de los vínculos que Nietzsche creyó superar, éste intentó enaltecer la figura del superhombre con el propósito de reemplazar al Dios cristiano.

El origen de la desigualdad entre los hombres

Rousseau esgrime que los filósofos que intentaron explicar los fundamentos de la sociedad se retrotrajeron a un estado de naturaleza al que ninguno efectivamente llegó, pues pensaban el estado natural del hombre con las categorías del estado civil.

Rousseau, cuando construye analíticamente el estado de naturaleza, tiene la idea de una naturaleza pródiga, que no se define por la escasez, puesto que el hombre vive aislado, de una manera feliz, sin cometer faltas morales, de las que no tiene conciencia, no hay animosidad ni conciencia reflexiva. El hombre en estado natural es bueno porque no sabe ser malo. Se trata de un momento en el que nada lo obliga a salir de sí mismo ni del instante presente y su relación con las cosas es directa. En este estado pre-histórico, el hombre vive en la inmediatez.

El cuerpo es el instrumento que tiene el hombre de naturaleza para sobrevivir, este constituye su modo de defensa. Todos sus recursos van con él porque se vale de su cuerpo solamente. La carencia de la compañía de otros no hace del hombre alguien miserable, porque resuelve con su cuerpo lo que necesita para sobrevivir. El hombre en estado de naturaleza vive en un eterno presente, en la más pura inmediatez. Imita a la naturaleza, a los animales, para sobrevivir, con la salvedad de que el hombre, a diferencia de aquellos, encuentra su subsistencia con más facilidad, aprende a no temerles, pues se convierte en alguien robusto y feroz que a temprana edad se ve forzado a enfrentarse a fieras salvajes.

El estado de naturaleza se define como un estado de equilibrio entre la necesidad, la satisfacción, los objetos y las pasiones. Existen pasiones en el estado

de naturaleza, pero no trascienden en el tiempo, no rompen el mencionado equilibrio entre necesidad y satisfacción. En este punto necesidad y valoración se confunden, puesto que no se le agrega valoración o trascendencia a la necesidad. Ese equilibrio resulta porque el objeto y la capacidad de satisfacción no valen más que el hecho de satisfacer necesidades.

En el *Discurso sobre el origen de los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau intenta explicar por qué razones, a cambio de “una tranquilidad ideal se pagó el precio de una felicidad real”, es decir, por qué razones existen débiles y poderosos, o dicho de otro modo, existe desigualdad entre los hombres.

El autor no va a ahondar en las desigualdades físicas de los hombres, puesto que estas pertenecen al orden natural, se encuentran establecidas por la naturaleza; examinará, por ende, las desigualdades de orden moral o político, “pues es el espíritu que deprava los sentidos y la voluntad que habla cuando la naturaleza calla”.

Rousseau encuentra que la diferencia entre los animales y los hombres, radica, en primer lugar, en que los primeros obedecen los designios de la naturaleza y el hombre tiene la posibilidad de elegir asentir o resistir ante ella. En segundo lugar, lo que diferencia a los animales de los hombres, es que estos, a diferencia de aquellos, tienen la capacidad de perfeccionarse, perfección que lo aleja de su originario estado natural, “[...] la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza” (Rousseau, 1998: 247). Es gracias a nuestras pasiones que nuestra razón se perfecciona. Pero las pasiones provienen de nuestras necesidades, es por ellas que se genera la capacidad de progresar.

Sin embargo: “El primero que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (ibíd.: 276), esgrime Rousseau en la segunda parte del discurso, fundamentando que el origen de la desigualdad radica en la idea de propiedad. Pero tal estado de cosas no hubo de suceder de la noche a la mañana, una serie de acontecimientos generaron las condiciones de posibilidad de la idea de propiedad. En la lucha renovada contra los obstáculos que le va presentando la naturaleza, se despierta en el hombre esa fuente inagotable de capacidades que es la perfectibilidad. Dichos obstáculos obligan al hombre a disponer de nuevos instrumentos y de ello resulta su evolución psicológica. Comienza así el movimiento que paulatina e irreversiblemente va alejando al hombre de su

estado de transparencia inicial. Con la reflexión termina definitivamente el hombre de naturaleza.

Cuando la idea de utilidad y de beneficio propio se instaló en la sociedad, la miseria y la tempestad abatieron sobre sus hombros, y la agricultura y la metalurgia son claros ejemplos de dichos acontecimientos. Tales actividades requirieron del trabajo de hombres, y de mano de obra que trabaje para ellos, a lo que se suma la ostentación del hombre por mayores beneficios; es decir, cuanto más talentos tenían para llevar a cabo determinada actividad, más hierro, alimento, medios para el trabajo, consideraciones, obtenían. Así, algunos adquirirían mucho a cambio, y otros, casi nada.

La sociedad, producto del efecto de la propiedad, resultado del enaltecimiento de los talentos y las virtudes, llevó a los hombres a un estado de competencia, de dominación, de ambición y ansiedad por superar al otro. Convirtió a los hombres en rivales, los llevó a su ruina.

El arte y la posibilidad de emancipación

Cuando Rousseau precisa el papel de las artes en la sociedad, el discurso toma carácter de una fuerte reprobación. Las ciencias y las artes son una manifestación del avance de la civilización y la cultura, pero al mismo tiempo una pérdida de la condición natural del hombre. En la medida en que han avanzado a la perfección, nuestras almas se han corrompido. “Ciencias y artes deben su nacimiento a nuestros vicios” (ibíd.: 185), nacen de la ociosidad y del detentamiento de lujo por parte de los hombres. Además, fomentan, encarnan e incrementan la desigualdad, ya que son una manifestación de la distinción de talentos y un envilecimiento de las virtudes.

Las ciencias y las artes, de un modo menos despótico y por ello, quizás, más poderoso, “extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud [...]” (ibíd.: 173). De esta manera, se conforman los pueblos civilizados; la necesidad ha levantado tronos y las ciencias y las artes los afirman. En 1750 Rousseau es capaz de advertir que, cultivando los talentos y las artes, la humanidad, ciertamente, ha alcanzado la civilización, pero también su propia perdición: pueblos cultivados, esclavos felices (ibíd.: 173).

Este dictamen expresa claramente la posición crítica que Rousseau dirige hacia la sociedad cortesana, cuestionando no solo su estructura política, sino

también su modo de vida, de pensamiento y hasta su arte característico: el rococó. Dicho cuestionamiento lo lleva a romper con la cultura propia del Iluminismo francés al combatir principalmente su ideal homogeneizador.

Las artes y la ciencia son utilizadas como instrumento que premia o castiga, que fomenta la desigualdad, no se hace honor a la virtud en sí misma, sino que se utiliza la virtud para satisfacer un fin determinado.

Sin embargo, Rousseau señala que, “si hay que permitir a ciertos hombres entregarse al estudio de las ciencias y de las artes, sólo ha de ser a quienes sientan en sí la fuerza de caminar solos tras sus huellas, y de superarlos” (ibíd.: 200). Aquellos que contribuyan a la felicidad de los pueblos podrán realizar un buen uso de las ciencias y las artes.

Por otra parte, y desde aspectos disímiles con la perspectiva rousseaniana, para Adorno el arte cobra importancia, porque constituye una posibilidad de pensar lo no idéntico, sustrayéndose del pensamiento ilustrado, pensar sin identificar, sin subsumirse a la dictadura del concepto, respetándolo en su diferencia, no yendo más allá del concepto ni siendo avasallado por él, es en esa oscilación que aparece lo no idéntico, algo que se sustrae de la administración total. En ese algo solo podemos experimentar la objetividad de la obra de arte, vislumbrar una experiencia no idéntica, lo absolutamente otro. La obra de arte moderna no puede ser llevada a una plenitud de sentido, tenemos que tomarla en su parcialidad, fragmentación y paradoja. La negatividad, por consiguiente, forma parte de las cosas, la negación de lo que fueron alguna vez, una sugerencia de sentido en un mundo sinsentido, plagado de rigideces e impotencia, en donde el mismo artista se convierte en un mero técnico.

Las obras de arte hoy día nos despliegan un remoto pasado que no podemos recuperar y nacen como ruinas, nos muestran puras disonancias y contradicciones. Ruina es la única categoría no hipostasiable, no puede ser transformada, reconstruida, porque no existe ya el plano original de lo que fue, solo persiste y se mantiene siendo ruina. Ruina es la obra de arte moderna en donde la totalidad nos está vedada, niega la posibilidad de reconstruir su pasado, anuncia algo cuyo sentido hemos perdido.

“El arte es algo social, sobre todo por su oposición a la sociedad, oposición que adquiere sólo cuando se hace autónomo” (Adorno, 1970: 296). El arte debe sustraerse de la totalidad administrada, constituirse en un instante, una experiencia fundamental que aluda a lo no idéntico, a lo otro. En la obra de arte los elementos de la sociedad entran oscurecidos, camuflados, sesgados y de manera aleatoria. En la realidad, todas nuestras experiencias están condenadas,

la uniformidad nos agobia, nos inunda, la cosa nos es dada como obvia. No obstante, en el mundo del arte, no se puede concebir lo absolutamente otro, sino como alegoría de la representación, una metáfora continua que nunca encuentra su sentido definitivo, la obra de arte nos muestra que las cosas podrían ser de otra manera, allí donde la reconciliación se ha vuelto imposible.

El arte no se agota en la sociedad, sino que la sociedad está en la obra de arte. El lenguaje del arte promete lo absoluto, pero ello no se cumple sino de manera irreconocible: se trata de la reconciliación de una falsa conciencia, la negatividad del contenido de verdad. La obra expone una falsa conciencia, muestra lo que es falso, sugiere, induce algo que la realidad no nos presenta.

El arte debe convertir en lenguaje el contenido social latente y tiene que penetrar en sí mismo para ir más allá del sí mismo, por eso nos muestra lo negativo de lo idéntico, la falsedad de la sociedad en aras de encontrar un haz de libertad.

Aproximaciones y conclusiones

Hasta aquí hemos descrito el planteo que ambos autores realizan de la sociedad civil, de la naturaleza, del arte, de la ciencia, y cómo la humanidad va alejándose de lo que otrora conformó su sustancialidad. Tanto en Rousseau, como en Adorno y Horkheimer, la preocupación de base es por qué la humanidad ha caído en la más terrible de sus calamidades; en el caso del primero, la sociedad civil; en el caso del segundo, los fascismos. Rousseau se retrotrae al estado de naturaleza para poder explicar por qué devino el hombre aislado, feliz, bueno porque no sabe ser malo, irreflexivo, amoral, en un ser despiadado, codicioso y déspota. Para ello explicita en su desarrollo que es la propiedad y el envilecimiento de los talentos lo que fomenta la desigualdad entre los hombres. Adorno observa que ya en los mitos griegos y modernos se encontraban los primeros estadios de la Ilustración, los primeros síntomas del dominio y sometimiento que el hombre haría sobre otros hombres, sobre la naturaleza y finalmente sobre él mismo, pues sometiendo a la naturaleza no hacía más que someterse a sí mismo, a lo que había creado.

Así como, según Rousseau, con la reflexión se acaba el hombre de la naturaleza, también para Adorno y Horkheimer el saber es la fuerza motriz de la transformación. Asimismo advierten que el saber implica poder y no

conoce límites (Adorno y Horkheimer, *op.cit.*: 60). Lo que se busca con él no es la verdad; antes bien, se pretende alcanzar el procedimiento eficaz.

No obstante, ambos autores no dejan de señalar que el arte y las virtudes del hombre pueden contribuir a la igualdad de los hombres, si aquellos que los estudian tienen esos propósitos, según Rousseau; o mostrarnos la falsedad de la sociedad sustrayéndose de la totalidad y aludiendo a lo no idéntico, según Adorno y Horkheimer, quienes radicalizan su crítica al pensamiento ilustrado y proponen la autosuperación de la razón misma, del concepto más allá del concepto a través de la experiencia estética del arte moderno.

Para finalizar, queremos expresar que hemos realizado aquí un intento por describir, de alguna manera, en qué medida Adorno y Horkheimer continúan y asumen el camino de la crítica de Rousseau, pero también en qué medida se separan del mismo, pues se extienden en el estudio crítico de su obra, y la despliegan, hasta señalar su insuficiencia.

Bibliografía

ADORNO, T. (1970), *Teoría estética*, trad. F. Riaza, Taurus, Madrid.

ADORNO, T. y M. HORKHEIMER (1969), *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sanchez, Ed. Trotta, Madrid, 2006.

ROUSSEAU, J.J. (1998), *Del Contrato Social*, Ed. Alianza, Madrid.

Alma y cuerpo en Descartes. Una interpretación a partir de la lectura de Martial Gueroult

Jesica Estefanía Rojas¹

Es bien conocida, al menos en el ámbito académico, la problemática en torno a la unión del alma y el cuerpo, no solo como una aporía de la razón moderna, sino también como un problema que hemos heredado en la actualidad bajo la forma de mente y cuerpo. Vemos desplegarse el tema en un amplio campo que va desde la filosofía de la mente hasta las investigaciones científicas más actuales, que intentan todas encontrarle una solución a la relación y comunicación entre ambas sustancias, sobre todo explicar las afecciones que en apariencia no corresponderían a ninguna con exclusividad, sino a la unión.

El tema de la dualidad espíritu-materia, alma-cuerpo, lo podemos encontrar presente desde los orígenes de la filosofía en el mundo griego, pero ha sido ubicado como un problema recurrente en los sistemas filosóficos de la Modernidad, inaugurado por el así llamado “padre de la filosofía moderna” René Descartes, quien habría planteado la dualidad de las sustancias y el problema de su unión.

Martial Gueroult nos muestra de qué manera, dentro del sistema filosófico cartesiano, el tema de la unión del alma y el cuerpo no solo no es secundario como dirán algunos o superficial como dirán otros,² sino que es fundamental y determinante como última pieza en el orden de las razones, que sostiene y da

¹ Estudiante avanzada del Profesorado Universitario en Filosofía (Universidad Nacional de General Sarmiento) y de la Especialización en Filosofía Política (UNGS). Actualmente se desempeña como becaria de Formación en Docencia en la misma Universidad.

² En este sentido, Gueroult sostiene que “nada está más estrechamente vinculado con las otras partes de la doctrina que la teoría de la unión substancial del alma y el cuerpo que muchos, empezando por Spinoza, consideran sin razón a menudo como una pieza añadida, como una supervivencia anticuada, ajena al espíritu viviente del cartesianismo” (Gueroult, 1953, p. 274, II).

sentido a toda la cadena y por lo tanto al sistema mismo.³ Se constituye en el tema que, según cómo se lo comprenda, nos posibilita otra mirada al problema gnoseológico planteado por Descartes.

Podemos notar, sobre todo en las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 1641) que tras el encadenamiento de las razones y argumentos que prueban las diferentes existencias y tras el recurso a la veracidad divina, Descartes logra encontrar, dentro de “su” filosofía, una salida al problema de la unión del alma y el cuerpo. De ese modo el problema deja de ser suyo para pasar a ser nuestro. Ahora bien, en este escrito no nos interesa exponer rigurosamente la prueba de la unión, o decir si estamos o no de acuerdo con la salida que el filósofo encontró. Nos interesa mostrar “lo que prueba la prueba de la unión”.⁴ Está intencionalmente expresado de esa forma. Es un parafraseo de lo que afirma Nancy en *Ego Sum*. Si lo cambiara ya no necesitaría referirme al autor y su obra y mi intención es hacerlo.

La intención de este trabajo es esbozar, mediante el análisis de la unión, una posible salida a la interpretación tradicional, dominante y más difundida que se ha hecho de la filosofía de Descartes, como ese ya hartó y recurrente racionalismo e idealismo radical apoyado en el famoso *cogito ergo sum* y su supuesto desprecio por los sentidos.⁵ Intentaremos mostrar que ese racionalismo no era tan radical, ni la razón autosuficiente para el conocimiento, y que los sentidos no solo no eran despreciables, sino fundamentales, tanto para probar

³ Para comprender cabalmente esta aseveración es fundamental dirigirse a la concepción que tienen Gueroult de sistema filosófico. En este sentido afirma que “toda filosofía [...] se presenta como una construcción autónoma del pensamiento abstracto, construcción por medio de la cual se busca [...] presentar la razón última e interna de las cosas, o de pronunciarse sobre la posibilidad de presentarla [...] Toda filosofía es esencialmente sistemática, infinitamente más que la ciencia” (Gueroult, 1979, pp. 31-32). De este modo se puede comprender por qué Gueroult le da tanta importancia al hecho de seguir un orden, el orden de las razones y argumentos que ofrece el texto y por qué es fundamental para él la explicación del conjunto y no de partes aisladas. “Así, pues, la filosofía se desarrolla como una geometría pura que recibe toda su certeza de la concatenación interna de sus razones, sin ninguna referencia a la realidad exterior. Invocar en contra de tal o cual razón de la cadena la experiencia ‘según el uso común’, está tan desprovisto de sentido como querer refutar las verdades demostradas de la geometría en nombre de la experiencia” (Gueroult, 1953, p. 22, I).

⁴ Expresión tomada de Nancy (1979), cuando en *Ego Sum* se propone indagar “lo que prueba la prueba de la distinción” de las sustancias.

⁵ Este tipo de interpretación es la que nos ofrece Hamelin en *El sistema de Descartes*, o entre nosotros Carpio con su *Principios de filosofía*, por solo nombrar algunos.

Respecto a una revisión crítica del racionalismo e idealismo cartesiano puede leerse la conclusión de *Descartes según el orden de las razones*, en especial las páginas 293 a 306 del Tomo II.

la unión y salvaguardarla, como para, a partir de allí, comenzar a comprender de otro modo la teoría y el problema gnoseológico cartesiano.⁶ Esto es lo que nos permite Martial Gueroult con *Descartes según el orden de las razones*, obra del año 1953, cuando, al explicar la prueba de la unión, se centra en el análisis del sentimiento y su cualidad, mostrándonos cómo, en el plano intelectual, permiten probar la unión substancial y resguardarla, y de qué manera este sentimiento se convierte en un nuevo órgano de conocimiento.

Desde la aparición de las obras de Descartes es amplísima la cantidad de lecturas que se han hecho de ellas y también muy vasta la variedad de problemas que se han pensado a partir de allí, o de alguna de las cuestiones que se derivan. Este último aspecto es el que ha venido predominando hace varias décadas, y quizá por ello el nombre Descartes se siga escuchando aún con alguna significación para nuestro presente. Pero las interpretaciones que se hacen a partir de la filosofía cartesiana han prestado muy poca atención a la obra misma, porque fueron desarrolladas desde el estrecho camino impuesto por una tradición, ese camino con nombre de racionalismo, que recorrió la filosofía durante mucho tiempo.

En los últimos años son cada vez más los intentos de sacar a la filosofía de Descartes de la lectura tradicional que se ha hecho de ella.⁷ De aquellas lecturas que intentaron interpretar y comprender la obra más que explicarla.

⁶ Problema que no se agota en el “cogito ergo sum”, no empieza ni termina allí. Y por eso mismo la realidad no se reduce a puro pensamiento, lo que conozco no son tan solo ideas. La realidad es la que existe, las cosas son lo que son. El pensamiento no impone realidad ni existencia al mundo. El problema gnoseológico cartesiano era el problema por la posibilidad de conocimiento seguro, y en este sentido su objetivo era poder construir las ciencias sobre bases firmes, para que todo lo que se desarrollara en ella no fuese dudoso. Esas bases deberían encontrarse a partir de la filosofía y la filosofía debía tomar su método de las matemáticas y la geometría, pues proceder a la manera de los geómetras es proceder de manera segura. Lo que buscaba Descartes era conocer de manera clara y distinta y tras un riguroso método todo lo que estuviera a su alcance y establecer así los límites del conocimiento humano. Esto le permitiría a las ciencias su desarrollo, con el único fin –sostenía Descartes– de aportar a la felicidad del hombre.

⁷ En este sentido, se puede consultar: Ralón de Walton, 2009, “Descartes y su sombra: el ser según el sentimiento”, en *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; y Monroy Nasr, (2006), *El problema mente-cuerpo en Descartes: una cuestión semántica*, FP, UNAM.

Esto es lo que sentencia muy duramente Martial Gueroult,⁸ para quien la filosofía es su historia misma y quien la practica lo hace estudiando las obras de los pensadores del pasado, pero este estudio debe ceñirse a lo que el texto dice sin interpretar nada a partir de él, para tratar de introducirse así al sistema de pensamiento del filósofo y explicar desde allí su estructura de razones y argumentos. Para este francés, historiador de la filosofía, quien no haga esto puede estar haciendo cualquier otra cosa menos filosofía (Gueroult, 1953: 9-14, I). Si bien aquí no se comparte en lo absoluto este planteo tan radical,⁹ valoramos la mirada que supo tener Gueroult respecto a la tarea que corresponde a un historiador de filosofía, pues fue gracias a esa mirada tan aguda que nos dio “una” explicación de la obra cartesiana, procurando ceñirse a los textos y otorgándole primacía a la explicación de las palabras de Descartes por sobre la comprensión especulativa de sus ideas, para proseguir de acuerdo con el orden de las razones y argumentos, y así dejar al descubierto las estructuras demostrativas de la obra cartesiana.¹⁰ De este modo, nos ofrece un estudio histórico-filosófico que si bien no podemos decir que sea fiel al pensamiento de Descartes, al menos es riguroso, buscando entenderlo desde dentro de sus propias demostraciones.

Esto es lo que hace que su interpretación sea tan particular y no se la pueda igualar y el motivo, quizás, por el que luego de tanto tiempo, aún siga teniendo importancia leer a Gueroult o a Descartes según Gueroult.¹¹ Notemos,

⁸ Justamente, así inicia Gueroult el prefacio a *Descartes según el orden de las razones*: “hay que desconfiar de esos juegos de reflexión que, so pretexto de descubrir la significación profunda de una filosofía, empiezan descuidando su significación exacta”. Por ello, según el autor, se debe subordinar “el acto de ‘comprender’ al de ‘explicar’”; porque cuando se cree que se está comprendiendo a los otros, en realidad uno se está comprendiendo a sí mismo. “Nunca deja de nacer esta ilusión cuando la fantasía se impone al entendimiento. Se satisface entonces a una imaginación vivaz e impaciente que, en vez de apresar en las estrechas redes de un texto, encuentra en éste la ocasión de alzar vuelo, contar de volver, de vez en cuando, a picotear en las referencias recogidas a pie de página” (Gueroult 1953, p. 9, I).

⁹ Consideramos junto con Secada Koechlin –quien introduce la traducción al español de *Descartes según el orden de las razones*– que “el recurso a la comprensión no puede evitarse cuando se interpreta un texto y se busca explicarlo. Intentar hacerlo es absurdo y dañino”; Secada Koechlin (2005, IX).

¹⁰ Para una comprensión más clara y completa respecto a la cuestión del orden de las razones en Gueroult puede consultarse Gueroult (1953, pp.16-29, I).

¹¹ Ni siquiera la lectura que ofrece Nancy a través de *Ego Sum* pudo superar la importancia de *Descartes según el orden de las razones*. *Ego Sum*, la obra más actual y de relevancia con la que contamos, es interesantísima como interpretación de la filosofía cartesiana, muy atrayente el modo que Nancy pudo filosofar a partir de la lectura que hizo de Descartes, cómo pudo hacer suyos ciertos problemas, resignificarlos y volver a pensar los problemas del sujeto contemporáneo desde

incluso, que es el mismo Descartes quien, en varias oportunidades, enfatiza la necesidad de proseguir de acuerdo con un orden racional; cuestión, hasta cierto punto, más decisiva que las propias verdades filosóficas. Recordemos, por ejemplo, que en el prólogo a los *Principios de la Filosofía* advierte que el aporte fundamental de su pensamiento no son nuevas verdades sino las mismas que la historia del pensamiento ya conoce, pero ordenadas de un modo diferente (Descartes, 1647: 19).

Dando una rápida mirada a las *Meditaciones metafísicas*, podemos notar que en la primera de ellas se duda, metódicamente, de todo y que en la segunda se llega a la primera evidencia. A partir de allí y de la tercera se demostrará la existencia de Dios y se describirá tanto su esencia como la del alma. Hasta aquí nos encontramos en el plano de las evidencias, de lo más simple y fácil de conocer, en el plano de las ideas claras y distintas. Pero esto solo es el puntapié inicial y necesario para investigar y demostrar las demás existencias. La cuarta y quinta meditación prepararán el terreno para recuperar en la sexta lo que se había perdido en las primeras, mi cuerpo y con él los sentidos, los cuerpos en general, en fin, el mundo.

Para indagar estas existencias Descartes debe volverse hacia las ideas adventicias, que son el único residuo intelectual que tiene en la conciencia sobre las cosas materiales. Pero hasta la sexta meditación permanentemente les asigna a estas ideas connotaciones negativas, en el sentido de hacer énfasis o señalar aquello que no poseen, o que poseen en un grado demasiado pequeño: recordemos que eran limitadas, con un contenido cualitativo permanentemente variable, poseían una realidad objetiva pequeña y eran oscuras y confusas. La razón por la cual se las caracterizaba de ese modo la podemos encontrar si observamos el ámbito desde el que se las examinaba, y los parámetros con que se las consideraba: el entendimiento analizando el contenido de los diversos ordenes de ideas, yendo de las más simples a las más complejas y estableciendo la evidencia como punto de partida y de llegada. La variable analítica que prima en este examen de las ideas es la realidad objetiva, que Descartes (1641: 62), al distinguir los distintos tipos de representaciones, caracteriza de la siguiente manera: “aquellas que me representan sustancias son sin duda algo más y [...] contienen en sí mayor realidad objetiva; es decir, participan por representación de un grado mayor de ser o de perfección que aquellas que me representan solamente modos o

la particular mirada que decidió darle a la filosofía cartesiana. Pero para quienes creen que hacer filosofía es estudiar la historia de la filosofía, del modo en que lo entiende Gueroult, seguirán eligiendo leer *Descartes según el orden de las razones*. Y de estos hay muchos más de lo que parece.

accidentes”. De este modo, las ideas que contienen un mayor grado de realidad objetiva son aquellas que se presentan ante la mente de manera clara y distinta; aquellas oscuras y confusas son las ideas cuyo grado de correspondencia con lo representado es bajo para el intelecto, en la medida en que dicho vínculo resulta menos transparente y está afectado por dudas gnoseológicas y metafísicas. De manera que todas estas notas –limitación, variación y el grado infinitamente pequeño de realidad objetiva– son suficientes para que en la cadena de razones Descartes las deseché del ámbito del conocimiento seguro.

Ahora bien, Gueroult nos advierte que hasta la sexta meditación, Descartes da cuenta de las tres primeras características de las ideas sensibles, pero no hace mayor hincapié en la cuarta característica, en la cualidad,¹² es decir, en lo oscuro y lo confuso en sí mismos. Esta es una expresión que utiliza muchísimas veces Gueroult en *Descartes según el orden de las razones*. En ese sentido, según mi criterio, para mantener no solo la coherencia textual, sino, aún más, la relación con el autor y la obra con los que intento dialogar aquí, optaría por dejar la palabra tal cual o, en última instancia, si eso no les parece posible, eliminarla sin agregar otra en su lugar. Por lo tanto, no ha investigado ni explicado por qué la idea es oscura y confusa y cuál es la causa que lo origina. Descartes se ve obligado a encarar esta investigación, porque a pesar de haber sido desechadas del ámbito del conocimiento, las ideas sensibles permanecen como un residuo real en la conciencia. Y esta obligación la impone tanto el encadenamiento riguroso de las razones (propio del carácter hipotético-deductivo del método cartesiano) como la necesidad de demostrar el alcance y la validez universal de la veracidad divina; pues, al ser Dios autor de todo lo real, esto oscuro y confuso que está en la conciencia no puede ser negativo, falso o inútil; debe, por el contrario, ser positivo, verdadero y significar una utilidad para el hombre. Pero esa investigación no se llevará a cabo en el plano del entendimiento puro, pues la idea sensible como representación de los cuerpos ha sido calificada de dudosa. Será un análisis dirigido hacia aquello donde se origina la oscuridad y confusión de la idea, no hacia las cosas del mundo exterior, sino hacia lo que es afectado inmediatamente por ellas, al sentimiento mismo, ese que es sentido por el cuerpo propio, cuerpo que resulta ser el intermediario entre el exterior y la pasión sentida en el alma. Esta investigación se adentrará, por lo tanto,

¹² Sabemos que en Descartes las ideas son oscuras y confusas o claras y distintas; y esas notas son las que distingue a cada una. Los demás pueden ser accidentes o modos de la idea, pero hay algo que las agrupa y determina: la cualidad. Cualidad viene del latín *qualitas* y se refiere a la manera de ser propia de alguien o algo, lo que la distingue y determina, es decir su esencia. Por lo tanto, la cualidad de la idea sensible es ser, por definición, oscura y confusa.

en el análisis de la cualidad, es decir, de lo oscuro y confuso del sentimiento, abandonando la lente con la que la teoría representacionista del conocimiento y sus críticos analizaban la significación de lo sensible en Descartes, a saber: centrándose en el problema de la validez objetiva de las ideas.

La manera que Gueroult nos presenta la prueba cartesiana, racional y argumentativa, que demuestra la unión substancial del alma y el cuerpo es muy simple. En principio hace notar algo primordial: el sentimiento, estrictamente hablando, no es la idea sensible –pues esta es pura intelectualidad–, tampoco es exclusiva propiedad del cuerpo –pues este es pura extensión–. La cualidad sensible, es decir, la oscuridad y confusión del sentimiento, no sería, por lo tanto, de la misma naturaleza que la oscuridad y confusión de la idea. Una y otra responden a dos realidades distintas; la primera es el contenido del sentimiento, la segunda el contenido del entendimiento. Según Gueroult es el sentimiento lo que permite probar al intelecto la unión substancial, pues es por él y a partir de él que tiene lugar en el plano del entendimiento la idea sensible. El intelecto no puede producir por sí mismo esta idea, ya que no es innata ni creada por la razón. Por lo tanto, ni el entendimiento ni la idea imponen realidad al sentimiento, no lo crean; sino que, por el contrario, es el sentimiento lo que origina la idea, permitiendo de esta manera probar la unión y demostrar la comunión entre las dos substancias, en la medida que es una afectividad sufrida por ambas, no de la misma forma, sino que en su común unión se comunican de una manera particular.

Lo que nos propone Gueroult es pensar a esta cualidad, la oscuridad y confusión del sentimiento que se sufre en el cuerpo propio, como haciéndose presente ante el intelecto bajo la forma de signo, bajo la forma oscura y confusa de su donación, que trae a la presencia del entendimiento lo que efectivamente está ausente en él; este signo presentado ante el intelecto, es ahora sí en su ámbito la oscuridad y confusión de la idea sensible. Llegados a este punto podemos notar de qué manera este sentimiento sufrido por el cuerpo –pero que no es exclusividad suya– y afecta al alma –pero no es pura intelectualidad– es lo que demuestra y prueba la unión al intelecto, que en su búsqueda rigurosa, y siguiendo el orden de las razones, necesitaba probar de derecho lo que está unido de hecho. Pero no solo prueba que el alma está unida a un cuerpo, sino que demuestra que esta unión es substancial. Es decir, que la unión es una substancia compuesta por otras dos, que son inconmensurables en el plano de las esencias intelectuales, pero que en la existencia no pueden subsistir separadas, en la medida que si separo la unión no tengo más sujeto.

Ahora bien, el sentimiento no solo da cuenta de la unión substancial, sino aún más, sirve al hombre para salvaguardar esta unión, en la medida que lo acerca o lo aleja de las comodidades o incomodidades que le sirven o lo afectan para conservar esa unión de la cual está hecho. En ambos casos, el sentimiento se presenta como infalible en su campo y es el único que puede cumplir esta función, dejando relegado al intelecto por su imposibilidad de hacerlo. Aún más, la extensión pura, el cuerpo propio, se presenta, en sus límites, como órgano de conocimiento superior al entendimiento puro, por ser el lugar donde se origina y el que recibe las afecciones del mundo exterior. Por lo tanto, debido a la prioridad que reviste la unión substancial, posibilitada por la sensibilidad, se presenta esta unión como garantía para la pervivencia y duración del *cogito*, es decir, como condición de posibilidad para el pensamiento y como correlato para el conocimiento. Esto, se dirá, es una obviedad, es una cuestión de hecho. ¡Si! Pero Descartes, nos dirá Gueroult, la convierte mediante su rigurosa investigación y demostración en una cuestión de derecho. Y algunos señalarán que cualquiera lo puede saber sin tantas meditaciones, pues cualquier hombre de la calle sabe, siente o cree que si no existe no puede pensar. ¡Si!, diré nuevamente. Y aquí pensarán que pretendo dar vuelta la doctrina filosófica cartesiana como tantos otros, ¿cómo que existo y luego pienso!¹³ Pues sí esta es una conclusión que Descartes –o el Descartes de Gueroult– le deja al lector, pero luego de haber cerrado su sistema y haber comprendido la cadena de razones, argumentos y demostraciones.

Esto nos muestra la incoherencia de la interpretación tradicional que se ha hecho del *cogito*, su autosuficiencia, del conocimiento gobernado por la única luz de la razón y de la inutilidad de los sentidos y el mundo exterior. Como hemos

¹³ Incluso deberíamos recordar que el primer enunciado que expresó Descartes en las *Meditaciones* no fue “pienso, luego existo”, sino otro muy distinto: “yo soy, yo existo”. Y no solo eso, sino que unas líneas más abajo afirma que ese conocimiento que sostiene es el más cierto y el más evidente ¿No se parece mucho, acaso, esta, a una primera evidencia? Luego sí, como ya sabemos, en los textos aparecerá como uno de los primeros principios el *cogito, ergo sum*. Pero notemos que aquella primera formulación no dice nada todavía acerca de qué es. Por eso en lo que sigue afirma “ya se que soy” y se pregunta “¿pero qué soy?” la primera respuesta será “pensamiento” y aquí llega a lo que todos ya conocemos. Pero no termina allí, seguirá indagando y se preguntará “¿y qué más soy?” y establece que esa parte suya que hasta el momento conoce que es, es distinta del cuerpo. Pero la investigación no concluye y en lo que sigue indagará las demás existencias, llegando en la sexta meditación a establecer la existencia del cuerpo y la unión del alma y el cuerpo. Concluida su investigación nos deja a nosotros la posibilidad que afirmemos de derecho lo que sabíamos de hecho. Que para pensar hace falta existir como unión de cuerpo y alma. Y aunque solo se piense con el pensamiento, esto no implica que el sentimiento no sea un órgano de conocimiento y que el mundo exterior no le ofrezca al intelecto el material sobre el cual llevar a cabo su operación.

visto, en el plano de la unión, de la existencia real, ni el *cogito* es autosuficiente, ni se conoce solo mediante la razón, sino que el cuerpo propio y el mundo exterior son fundamentales en la teoría de conocimiento de Descartes, no solo para salvaguardar al *cogito* y a la unión y posibilitar así el conocimiento, sino porque será mediante los sentidos y lo que los afecta que es posible el desarrollo de las ciencias naturales y las ciencias del hombre. Pero ha de tenerse en cuenta algo que siempre nos recuerda Descartes y es que el cuerpo no piensa, el único que piensa es el intelecto —que el único que piense sea él no quiere decir que es la única fuente y órgano de conocimiento—, por lo tanto, la cualidad no será el material con el que trabaje, por ejemplo, la física, pero sí es la condición de posibilidad para su desarrollo, pues esto oscuro y confuso del sentimiento es solamente el signo que se presenta en la conciencia. Corresponderá ahí sí al intelecto analizar la idea sensible, investigar y dar cuenta de las propiedades de las cosas, sin apresurarse a juzgar nada ni corresponder el sentimiento con algo fuera de él.

Por último, nos vemos ahora volviendo al prefacio de las *Meditaciones* o antes al *Discurso del Método* para tener presente las intenciones del filósofo, esas que manifestaba una y otra vez y aclaraba en sus correspondencias. Era, pues el desarrollo de las ciencias sobre pilares firmes lo que buscaba Descartes, que no podía tener su base más que en la filosofía misma, aquella filosofía que representó en la introducción a los *Principios* como un árbol, cuya raíz es la metafísica, el tronco la física y sus ramas las diversas y diferentes ciencias y que como todo árbol solo ofrece sus frutos en el extremo de las ramas (Descartes, 1647). Sería, pues, el desarrollo de las ciencias seguras, lo que posibilitaría, según Descartes, una mejor vida y felicidad al hombre en este mundo que le ha tocado vivir, como unión de cuerpo y alma.

Reflexiones finales

Este escrito ha intentado ofrecer una mirada sobre el tema del alma y el cuerpo en Descartes a partir de la lectura de Gueroult. La problemática de la unión substancial como reflejo de esa rara mezcla entre razón y afectividad, fue analizada centrándonos en el estudio que realiza Gueroult del sentimiento y su cualidad. Se ancló en estas cuestiones no solo porque notamos que a partir de allí se abría una puerta para continuar saliendo de la interpretación tradicional del racionalismo cartesiano hacia otra mirada posible, sino también porque,

según Gueroult, es el sentimiento el que constituye la genuina vía de acceso al problema de la sensibilidad en las *Meditaciones Metafísicas*.

De este modo, lo que logra Gueroult, con su particular lectura, es apartarse de los análisis que privilegiaron, en este punto, el estudio de la validez de las representaciones adventicias.¹⁴ Por el contrario, él se centra en la cualidad del sentimiento, convirtiendo a la oscuridad y confusión en notas capaces de operar como hilos conductores de una fenomenología del cuerpo y de la unión substancial del alma y el cuerpo. De este modo, al conducir su investigación hacia lo oscuro y confuso en sí mismos no solo nos muestra la realidad y verdad propia que poseen, sino que también nos pone al descubierto la existencia clara de dos órdenes distintos: el de las verdades del entendimiento y el de las verdades de lo vivido. Según Gueroult “el error fundamental radica en mezclar los dos órdenes. Un error no menos grave consiste en negar uno de los dos órdenes en beneficio del otro” (Gueroult, 1953: 126, II). De lo que se trata más bien es de dos dominios distintos e inconmensurables que posee cada uno, y dentro de sus límites, una verdad y una realidad propia. Por lo tanto, no se trata de ideas adventicias con notas negativas que carecen de claridad y distinción, ni tampoco de una capacidad disminuida del intelecto que no logra aclararlas, sino que al entendimiento puro no le corresponde la comprensión del sentimiento.

La solución al problema de la sensibilidad vendrá a manifestarse cuando se reconozca a la oscuridad y confusión del sentimiento una función y verdad propia que excede a la intuición teórica, que es refractaria al orden de la representación y que, por lo tanto, su evidencia resulta irreductible a la evidencia intelectual. De esta manera, la cualidad sensible no es una representación que puede ser evaluada según su grado menor o mayor de realidad objetiva. Su valor no lo encontraremos allí, pues ella es solo un signo para el entendimiento que tiene su valor en la enseñanza que nos provee; de este modo, “el sucedáneo del valor objetivo que le corresponde es el valor de información biológica relativa a mi naturaleza psicofísica, y también la función que le es propia, a saber, la de asegurar la conservación de dicha naturaleza”; (ibíd.: 133, II). Su valor por lo tanto no es objetivo sino pragmático.

¹⁴ Gueroult nos muestra que uno de los que privilegió este tipo de análisis fue Spinoza. “En efecto, el racionalismo cartesiano no consiste, en modo alguno, en reducir todo lo real a ideas claras y distintas, sino en servirse de las luces de la razón para distinguir claramente las diferentes regiones (claras y distintas, oscuras y confusas) de lo real que el conocimiento imperfecto confunde las más de las veces [...] Spinoza, por el contrario, no reconoce otro instrumento válido de conocimiento que la idea clara y distinta. El entendimiento lejos de conferir validez al sentimiento, le niega toda verdad”. Gueroult (1953, p. 114, II).

En este sentido y para concluir, podemos recordar el pasaje de *Ser y tiempo* en el que Heidegger (1926) advierte que no hay el menor derecho a rebajar la evidencia de la afectividad, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico.

Bibliografía

- CARPIO, A. (2004), *Principios de filosofía: una introducción a su problemática*, Glauco, Buenos Aires.
- DESCARTES, R. (1637), *Discurso del Método*, trad. García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1939.
- (1641), *Meditaciones Metafísicas*, trad. Pavesi, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.
- (1647), *Principios de filosofía*, trad. López y Graña, Gredos, Madrid, 1989.
- (1937), *Cartas filosóficas*, trad. Goguel, Terramar, La Plata, 2008.
- GUEROULT, M. (1953), *Descartes según el orden de las razones*, trad. Bravo, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Tomos I y II, Venezuela, 2005.
- (1979), *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris.
- HAMELIN, O. (1911), *El sistema de Descartes*, trad. Raggio, Losada, Buenos Aires, 1949.
- HEIDEGGER, M. (1926), *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- MONROY NASR, Z. (2006), *El problema mente-cuerpo en Descartes: una cuestión semántica*, FP, UNAM.
- NANCY, J-L. (1979), *Ego Sum*, trad. Moreno Romo, Anthropos, México, 2007.
- RALÓN, G. (2009), "Descartes y su sombra: el ser según el sentimiento", en *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.
- SECADA KOEHLIN, J. (2002), "Introducción", en *Descartes según el orden de las razones*, trad. Bravo, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela, 2005.

John Locke: educación y poder disciplinario¹

Marcos Santucho²

Introducción

Durante la década de 1970, Michel Foucault estudió la cuestión del poder, examinó la mutación en las formas de despliegue del poder que caracteriza la transición del feudalismo al capitalismo. Según el filósofo francés, la forma en que se ejerce el poder ha cambiado de tal manera que es necesario abandonar los conceptos de “ley”, “soberanía”, “represión”, que nos dan una representación equívoca de aquella. Los modernos mecanismos de poder son esencialmente positivos, productivos, y su funcionamiento obedece más al modelo de la *norma*, entendida en su etimología latina como “escuadra”, “medida”. Con estas precauciones metodológicas, Foucault se aboca entonces al estudio de lo que denominará biopoder, que es una tecnología política que ha tomado por objeto a la vida humana y que surge aproximadamente en el siglo XVII en Europa,

¹ El presente trabajo, aún en progreso, se inserta en uno más amplio que desarrolla un equipo dirigido por el Dr. Carlos Balzi, en el CIFYH, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Córdoba, que investiga la difusión de la figura del hombre-máquina en la filosofía moderna. En el marco de tal proyecto intentamos, particularmente, desarrollar una sublínea de investigación sobre las relaciones entre la figura del hombre-máquina y el surgimiento del poder disciplinario moderno.

² Licenciado en Filosofía, Profesor en Filosofía, Doctorando en Filosofía (UNC), Becario de Postgrado Tipo I del CONICET. Desde 2010 integra el grupo de investigación “Física y política del autómatas: sobre la difusión de la figura del hombre-máquina en la filosofía moderna” (CIFYH-UNC), dirigido por el Dr. Carlos Balzi.

pero que se fortalece recién a principios del siglo XIX. El biopoder posee dos modalidades: “por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones” (Foucault, 1976: 176). La primera modalidad es caracterizada como la *anatomo-política* (que es una mecánica del poder), que aumenta las fuerzas del cuerpo para que sea útil en términos económicos, al mismo tiempo que las disminuye en términos (políticos) de obediencia. La segunda es caracterizada como la *biopolítica*, consistente en mecanismos de regulación que se ejercen, principalmente, a partir de estudios estadísticos (tasa de natalidad, tasa de mortalidad, tasa de desempleo, etc.) sobre la población.

Particularmente en su libro *Vigilar y Castigar* (1975), Foucault sostuvo que en los siglos XVII y XVIII la figura del individuo corresponde sin duda a la de un átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad; sin embargo, consideró también que no hay que olvidar que se trata, al mismo tiempo, de una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama disciplina (Foucault, 1975: 198). En este sentido, Foucault (ibíd.: 140) llama la atención sobre el surgimiento en la edad moderna de una novedosa forma de poder. La disciplina, que estuvo centrada en un descubrimiento del *cuerpo* humano como objeto y blanco del poder, el cual se estudió en dos grandes registros: por una parte, el anatomo-metafísico, proveniente de los trabajos de Descartes y continuado por filósofos y médicos; y, por otra parte, el técnico-político, formulado en los manuales militares, escolares, hospitalarios, etc., y puesto en práctica en procedimientos empíricos para controlar el cuerpo.³ A pesar de no formar parte, en sentido estricto, de ninguna de estas dos tradiciones, la obra de Locke parece combinar reflexiones sobre ambos registros, especialmente su libro *Pensamientos sobre la educación* (1693). Por otra parte, aunque en las lecciones del curso *Defender la sociedad* (1975-1976) Foucault, pensando fundamentalmente en Hobbes, acusó a la teoría de la soberanía de ser un dispositivo teórico que no solo intentó silenciar el discurso histórico-político de la guerra de razas, sino que pretendió enmascarar el surgimiento y difusión del poder disciplinario. En este sentido, la obra de Locke parece mantener en su interior una tensión entre la formulación de una teoría del poder soberano y una especie de primitiva teoría del poder disciplinario; mientras la primera

³ Se advierte entonces cómo la disciplina en cuanto se ejerce sobre el cuerpo humano es una tecnología política que puede aplicarse en diversos dominios como la educación, la salud, la disciplina militar, la política, etc.

se encuentra explícitamente formulada y ha sido estudiada en profundidad, la segunda aparece de manera subterránea, dispersa, postergada, aunque cobra forma en su teoría de la educación. En nuestro trabajo, a manera de hipótesis, intentaremos leer a Locke como un teórico del poder disciplinario moderno. Sin embargo, no es nuestra intención encontrar un *padre* o *precursor* de una teoría disciplinaria unificada, lo que nos expondría a cometer anacronismos, sino que nos interesa poner de relieve una reflexión que fue desarrollándose poco a poco en aquella época, de manera fragmentaria, a medida que se iban difundiendo ciertos mecanismos materiales de ejercicio de poder sobre el cuerpo humano.

Del poder paternal como poder disciplinario

Como sabemos, el origen de la sociedad civil en Locke se desarrolla cuando los hombres, siguiendo la ley de naturaleza, renuncian a una parte importante de la libertad que gozaban en el estado de naturaleza⁴ para unirse en sociedad, entregándose a un soberano que les garantice su vida, su propiedad. Por supuesto, a diferencia de Hobbes, este soberano no será absoluto, pues su poder estará regulado por las leyes del Estado. En el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil se encuentra entonces el consenso, el pacto social. Sin embargo, aquí dejaremos de lado esta cuestión, extensamente estudiada en la historia de la filosofía política, pues lo que nos interesa en el presente trabajo no es tanto exponer el mecanismo de institución de la sociedad civil, sino atender a la conceptualización progresiva del poder disciplinario que Locke identificará con el poder paternal.

En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* Locke distingue al poder paternal tanto del poder político como del poder despótico. En ese libro define inmediatamente el poder político como “un derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranje-

⁴ Recordemos brevemente la tensión, nunca resuelta en la obra de Locke, entre estado de naturaleza y estado de guerra; mientras en el primero estado la vida según la ley de naturaleza es aún posible, en el segundo, degeneración del anterior, no sería posible la vida pues uno o varios hombres, habiendo renunciado al derecho a conservar su vida y propiedad, amenazan o directamente atentan contra la vida o la propiedad de otro u otros hombres. Tal tensión es, por supuesto, inexistente en Hobbes para quien el estado de naturaleza es en sí mismo un estado de guerra permanente.

ras; y todo ello con la única intención de lograr el bien público” (Locke, 1690: 3-35). Por supuesto, en su exposición Locke enfatizará fundamentalmente la distinción entre poder paternal y poder político, lo que manifiesta su interés por impugnar la operación teórica por medio de la cual Robert Filmer en su *Patriarcha* (1680) derivaba la monarquía absoluta de la voluntad de Dios a través de la autoridad real que este le concedió a Adán, el padre de la humanidad.⁵ De esta manera, en Locke “ocurre que estos dos poderes, el político y el paternal, están perfectamente separados y son tan diferentes entre sí que cada súbdito que es padre tiene tanto poder sobre sus propios hijos como el príncipe sobre los suyos. [...] Por lo tanto, el poder paternal no puede implicar ningún grado de ese tipo de dominio que un príncipe o un magistrado tiene sobre sus súbditos” (Locke, *op.cit.*: 71- 90). La heterogeneidad de estos poderes hace imposible que uno pueda deducirse del otro. Por otra parte, cabe destacar que Locke modifica de manera considerable el concepto tradicional de poder paternal. A diferencia de la *patria potestas* romana, que era ejercida exclusivamente por el padre, Locke atribuirá igualmente al padre y a la madre la posesión de ese conjunto de derechos y obligaciones con respecto a sus hijos;⁶ y, aunque el poder paternal continúa siendo formulado en términos jurídicos, Locke progresivamente lo caracterizará como un poder que se ejerce sobre los hijos, un poder que produce subjetividad mediante una labor educativa. Se trata entonces, no de un poder soberano, sino de un poder de “formar la mente y gobernar las acciones de quienes todavía son menores de edad e ignorantes hasta que la razón se desarrolle en ellos” (ibíd.: § 58-80).⁷ En definitiva, el poder paternal no es arbitrario ni absoluto; tampoco es un poder legislativo que pueda dictar leyes permanentes que obliguen a los hijos a perpetuidad (ibíd.: § 65-85). Por el contrario, este poder provisional, que corresponde a los padres hasta la mayoría de edad de sus hijos, “no va más allá de proveer, mediante la disciplina que le[s] parezca más eficaz, fuerza y salud a los cuerpos de sus hijos y vigor y rectitud a sus almas según mejor convenga para que dichos hijos sean útiles a sí mismos y a los demás” (ídem). Y más adelante agrega: “mas parece que la educación, que es

⁵ Con respecto a la datación de la escritura y publicación de las obras de Filmer y Locke en relación con la coyuntura política de la época, cf. Rawls, J. (2007), *Lecciones sobre historia de la filosofía política*, trad. Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 146-147.

⁶ Sobre la diferencia de poder entre el padre y madre de familia, el cual recae en última instancia sobre el primero, cf. Rawls, J., *op. cit.*, p.171.

⁷ Por otra parte, Locke incluye dentro del poder paternal “el poder de entregar sus bienes con menor o mayor liberalidad, según la conducta de uno y otro hijo se haya conformado en menor o mayor medida con su voluntad o con sus preferencias.” (Locke, 1690, § 72 y 91).

el deber de los padres, conlleva más poder. Pues la ignorancia y las debilidades de la infancia necesitan de control y corrección, cosas ambas que vienen a ser una forma visible de mando y un tipo de dominio” (Locke, *op.cit.*: § 68-88). Este tipo de poder, *control* y *corrección* en términos lockeanos, se corresponde perfectamente con la fórmula *vigilar* y *castigar*, fórmula que sintetiza la función disciplinaria estudiada por Foucault.

Sin embargo, el término que mejor describe el tipo de poder que ejercen los padres es el de *gobierno*: Locke permanentemente habla de gobernar a los hijos, sus acciones, su entendimiento, lo cual parece adecuarse también a la definición del poder que da Foucault en su ensayo “El sujeto y el poder” (1982): “el ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados... El gobierno [...] designa la forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos. [...] Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros” (Foucault, 1982: 253-254).

Educación

Ciertamente, el poder paternal se ejerce principalmente mediante la educación, tema sobre el Locke nos ha legado un libro, *Pensamientos sobre la educación*, compuesto por un conjunto de reflexiones que había enviado a su amigo, el caballero Edward Clarke de Chipley, y que recogía gran parte de su experiencia como preceptor y consejero en educación. La composición de la educación promovida por Locke puede sintetizarse en el aprendizaje de hábitos, antes que de reglas, en la ausencia de castigos severos y en el otorgamiento de mesuradas recompensas. De manera análoga al rechazo de todo innatismo por medio de la afirmación de que la mente humana al nacer se encuentra como una *tabula rasa*, Locke (1693: § 216-275) considera al hombre en su infancia como “un pliego en blanco o como cera que se puede moldear y labrar según el gusto de cada cual”, por lo que todo lo que hace al devenir del hombre adulto pertenece al ámbito de la educación.⁸ Por lo tanto, en Locke, al ser la educación decisiva para el desarrollo de las capacidades y facultades humanas, le otorga un lugar privilegiado dentro de su obra. La educación es la modalidad de ejercicio del poder paternal, y, si bien corresponde exclusivamente a los padres y madres de

⁸ Locke considera al hombre en su infancia como “un pliego en blanco o como cera que se puede moldear y labrar según el gusto de cada cual”. (Locke, 1693: § 216-275).

familia, también puede ser delegada a otra persona preparada en esta materia, como un preceptor. En este sentido, Locke considera que “la gran labor de un preceptor es la de moldear la conducta y formar el espíritu; establecer en su discípulo los buenos hábitos, los principios de la virtud y de la sabiduría” (ibíd.: § 94, 131-132). Pero mientras una formación esmerada como la que teoriza Locke potencia las facultades naturales de los hombres, la educación aparece como una matriz de diferenciación entre los hombres; sostuvo Locke que “las diferencias que se encuentran en las costumbres y las aptitudes de los hombres, son debidas a su educación más que a ningunas otra cosa; debemos decir que ha de ponerse gran cuidado en formar el espíritu de los niños y darles aquella preparación temprana que influirá en el resto de su vida” (ibíd.: § 216-275).⁹ Por supuesto, estas diferencias no constituyen una preocupación para Locke; por el contrario, su teoría educativa está orientada precisamente a acentuarlas: en sus reflexiones Locke se muestra como un educador de los *gentleman*, es decir, como educador de los hijos de la nobleza y la alta burguesía.

Como sabemos, en Locke todos los hombres son iguales por naturaleza y, aunque las facultades y potencias naturales capacitan al hombre para realizar casi cualquier actividad, solo la ejercitación puede conducirlos a un grado más elevado de perfección. Es decir, solo con el ejercicio y su repetición que es el *hábito*, el hombre puede perfeccionar sus dotes naturales; ciertamente, toda la educación lockeana está encaminada a adquirir hábitos moralmente buenos y rechazar los malos.

⁹ Con respecto a la tensión entre igualdad y diferencia, sostuvo Locke: “Aunque ya he dicho más atrás que ‘todos los hombres son iguales por naturaleza’ [...], la edad o la virtud pueden dar a los hombres justa precedencia; la excelencia de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel común; el nacimiento puede obligar a algunos, y los compromisos y el beneficio recibido puede obligar a otros a respetar a aquellos a quienes la naturaleza o la gratitud o cualquier otro signo de respetabilidad hace que se le deba sumisión; y, sin embargo, todo esto es compatible con la igualdad de la que participan todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro”. Locke, J. (1690), *Segundo Tratado...*, pp.77-78, § 54. Por otra parte, Macpherson ha demostrado la diferenciación en racionalidad (y en derechos) que suponía el individualismo de Locke, diferenciación que éste realiza cuando modifica, en el capítulo sobre la propiedad del *Segundo Tratado*, la definición del comportamiento racional como apropiación industrial; escribe Macpherson, “[Locke] pasa de la apropiación industrial de la modesta cantidad de tierra que un hombre puede utilizar para producir lo necesario para sí y para su familia a la apropiación de cantidades superiores a las utilizables con esta finalidad. Y cuando esta acumulación ilimitada se convierte en racional, la racionalidad plena solamente es posible para quienes pueden acumular así” (Macpherson, 1962, pp. 228-229).

Cuerpo y mente

Del mecanicismo cartesiano¹⁰ a la figura del hombre máquina de La Mettrie,¹¹ el cuerpo será pronto concebido como una máquina cuyas partes deben ser ajustadas para que puedan cumplir una función específica. Aunque en Locke la analogía entre cuerpo y máquina parece estar ausente, toda su concepción educativa parece suponerla; el único momento en que Locke enuncia este supuesto es cuando habla de la regulación del tiempo que debe transcurrir entre la comida y la actividad de estudiar. En este sentido, aclara Locke, que “no siendo aquí la medida adecuada del tiempo la marcha regular de nuestro reloj, sino los movimientos secretos de una máquina mucho más curiosa, nuestro cuerpo, los que han de limitar el reparto del tiempo en este aspecto” (Locke, *op.cit.*: 370).

En este sentido, Locke parece compartir la moderna concepción disciplinaria del cuerpo como máquina que estudia Foucault en *Vigilar y Castigar*, por ejemplo, cuando describe la fabricación disciplinaria del soldado francés del siglo XVIII; explica Foucault que “de una pasta informe, de un cuerpo inepto, se ha hecho la máquina que se necesitaba; se han corregido poco a poco las posturas; lentamente, una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y se prolonga, en silencio, en el automatismo de los hábitos” (Foucault, 1975: 139).

Si bien para Locke el cuerpo, en tanto máquina, impone límites a nuestras actividades, es sin embargo perfectamente modelable, maleable de acuerdo a la dirección que le imprima la educación brindada. De hecho, por ejemplo, una educación que enfatice el ejercicio físico puede conseguir desarrollar en plenitud las capacidades corporales; así lo entiende Locke, cuando escribe:

¡Qué movimientos tan increíbles y sorprendentes realizan con sus cuerpos los funámbulos y acróbatas! De entre todas las artes corporales, no sólo son maravillosas esas variedades, pero las cito porque el mundo las toma como reales y paga dinero para verlas. Esos movimientos tan admirados, fuera de alcance, y casi de la concepción, de los espectadores que no los han practicado, no son más que el simple efecto del uso y la laboriosidad de los hombres que los ejecutan, cuyos cuerpos no tienen nada peculiar que los diferencie del de los espectadores sorprendidos (Locke, 1693: 286).

¹⁰ Cf. Descartes, R. [1664, póstumo], *Tratado del hombre*, trad. Guillermo Quintás, Alianza, Madrid, 1990.

¹¹ Cf. La Mettrie, J. O. [1748], *El Hombre Máquina*, trad. Ángel Cappelletti, EUDEBA, Buenos Aires, 1961.

De esta manera, nada impide que el cuerpo humano pueda ser adiestrado por medio de una disciplina de ejercicios hasta lograr desarrollar en plenitud sus capacidades. Por otra parte, con el espíritu humano ocurre lo mismo que con el cuerpo; de hecho, para Locke parece existir un cierto paralelismo entre cuerpo y mente respecto a su educación: “con la mente sucede lo mismo que con el cuerpo: gracias a la práctica ha llegado a ser lo que es; y hasta la mayor parte de las excelencias que se consideran como dones naturales, tras un examen más atento resultan ser el producto del ejercicio, que mediante la repetición de las acciones las ha elevado hasta esas alturas” (Locke, 1693: 287).¹²

En suma, en la educación de Locke todo parece ser el resultado del hábito, concepto central en su teoría educativa. Escribe Locke, “la principal cosa a que se debe atender en la educación de los niños es a los hábitos que se les haga contraer en un principio. Así, pues, [...] para evitar que contraigan un hábito cada día más arraigado, y cuyo uso no queráis que continúe luego, no iniciéis la costumbre” (ibíd.: § 18-53). Solo cuando una conducta física o mental es repetida numerosas veces hasta ser internalizada y resultar placentera, se ha contraído un hábito. Las facultades naturales son entonces una especie de punto de partida, sobre las que la educación realizará un trabajo de alfarero modelándolas, estimulándoles ciertos hábitos y objetándoles otros. En definitiva, las facultades humanas no son nada si no se las ejercita: “sólo la práctica lleva a la perfección las potencias de la mente y del cuerpo” (ibíd.: 287). Por supuesto, para que resulte productiva, positiva, eficaz, la disciplina ejercida debe ser calculada y responsable, pues “si el espíritu del niño se halla demasiado humillado y servil, si sus facultades se hallan demasiado abatidas y enervadas por el exceso de una disciplina demasiado rigurosa, pierden todo su vigor, toda su actividad, y caen en un estado peor que el precedente” (ibíd.: § 46-70).

Pero el poder paternal que, cuando se ejerce sobre los hijos, suele ser delegado a un preceptor, en realidad es un tipo de dominio que recae sobre todos los individuos que están bajo el amparo doméstico: esposa, hijos, siervos y esclavos (ibíd.: § 86-101). Mientras el ejercicio del poder paternal cuando está dirigido a los hijos reviste la forma de un poder disciplinario educativo, cuando

¹² Más adelante, sobre las excelencias de que son capaces el cuerpo y el espíritu humano, Locke dice que si bien “suele pensarse que esas cualidades se deben a la naturaleza, que no hay *normas* que las rijan y que el que sobresale en cualquiera de ellas no las estudió a propósito de, en cuanto que un arte debe ser aprendido” (Locke, J. “Sobre el empleo del entendimiento” en *Pensamientos...*, p. 287, la cursiva es nuestra) Nótese la progresiva importancia que cobrará la cuestión de la norma y la normalización en el desarrollo de las técnicas disciplinarias, cf. especialmente Foucault, M. (1975), *Vigilar y Castigar, passim*; (1976) *Historia de la sexualidad...*, *passim*.

se trata de otros individuos que están bajo su dominio, como los esclavos y especialmente los siervos, término con el que Locke refiere a los trabajadores asalariados, el poder disciplinario podría revestir un carácter capitalista. Recordemos que para Locke:

Un hombre libre (*Free-man*) se hace siervo (*Servant*) de otro vendiéndole, por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a hacer a cambio del salario que va a recibir; y aunque, por lo común, esta circunstancia lo hace formar parte de la familia de su amo y lo somete a la ordinaria disciplina (*Discipline*) de éste, sólo da al amo un poder pasajero sobre él, y exclusivamente dentro de los límites del contrato (*Contract*) establecido entre ambos (ibíd.: § 85-101).¹³

Más allá del debate sobre si defiende una perspectiva mercantilista o capitalista (agraria o burguesa individualista),¹⁴ sin duda Locke une la forma capitalista del trabajo asalariado al mismo poder paternal que anteriormente había descrito en relación con los hijos; y, aunque allí terminan sus especulaciones, no es difícil deducir que el padre de familia en el terreno de las relaciones sociales capitalistas ejercerá su poder paternal como una “disciplina [que] aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (Foucault, *op.cit.*: 142).¹⁵ En este sentido, no resultará extraño que para Locke la desocupación no podía deberse a otra cosa sino a “la relajación de la disciplina y a la corrupción de las costumbres”.¹⁶

¹³ Para destacar los términos originales empleados por Locke se empleó la edición Locke, J. (1690), *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Por otra parte, para Locke los padres en ejercicio del poder paternal pueden obligar a los hijos a trabajar a fin de que ganen su propio sustento, cf. Locke, J. (1690), *Segundo Tratado...*, p. 84, § 64.

¹⁴ Cf. Morresi, Sergio (2009), “Releyendo al ‘padre del liberalismo’”, en Rinesi, E. (ed.), *En el nombre de dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Gorla, Buenos Aires.

¹⁵ Inmediatamente agrega Foucault: “si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada”. (Foucault, *op.cit.*: 142).

¹⁶ Informe de Locke como miembro de la Comisión de Comercio de 1697, citado en Macpherson, C.B., (1962), *op. cit.*, p. 220.

Algunas consideraciones finales

La cuestión de la relación entre capitalismo y poder disciplinario, en general, y en la obra de Locke, en particular, excede el propósito del presente trabajo. Lo que nos interesaba mostrar aquí es cómo se manifestaba en Locke la emergencia de un poder, un tipo de dominio, que él atribuirá al padre de familia, especialmente en su obligación de educar a sus hijos, pero que se ejerce igualmente sobre los siervos (trabajadores asalariados) como sobre los esclavos. Como aclaró Foucault, este tipo de poder disciplinario que se difunde durante la transición del feudalismo al capitalismo, que se articula progresivamente con el capitalismo, cobrará forma entre el siglo XVII y XVIII. Lejos de enmascarar la expansión del poder disciplinario, como según Foucault lo habría hecho Hobbes, la obra de Locke parece esbozar de manera precoz su teoría, al menos en el ámbito de la educación; por cierto, teoría subterránea del poder disciplinario, pero que parece tener una presencia paralela y no necesariamente menor a la del poder soberano. En este sentido, la obra de Locke se muestra como un terreno propicio para indagar desde una perspectiva foucaultiana la articulación entre poder soberano y poder disciplinario.

Bibliografía

- DESCARTES, R. (1664, póstumo), *Tratado del hombre*, trad. G. Quintás, Alianza, Madrid, 1990.
- FOUCAULT, M. (1976), *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- (1975), *Vigilar y Castigar*, trad. A. Garzón del Camino, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- (1982), “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. y P.Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. R. Paredes, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- LA METTRIE, J.O. (1748), *El Hombre Máquina*, trad. A. Cappeletti, EUDEBA, Buenos Aires, 1961.
- LOCKE, J. (1690), *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, trad. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2000.
- (1693), *Pensamientos sobre la educación*, trad. Rafael Lasaleta, Akal, Barcelona, Madrid, 1986.

- MACPHERSON, C. B. (1962), *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. J. R. Capella, Trotta, Madrid, 2005.
- MORRESI, Sergio (2009), “Releyendo al ‘padre del liberalismo’”, en Rinesi, E. (ed.), *En el nombre de dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Gorla, Buenos Aires.

Distintos posicionamientos de la filosofía frente a la positividad en épocas de globalización: de Hegel a Agamben

*Martín H. Sisto*¹

Introducción: posibles posicionamientos frente a la positividad

En el artículo *Cos'è un dispositivo?* Agamben sostiene que la fuente principal e inmediata de inspiración de Foucault para su noción de dispositivo, es la noción de positividad en el joven Hegel. Ella fue tomada a través de Hyppolite, a quien Foucault llamaba “mi maestro” (Agamben, 2006: 6). Aun cuando el italiano no entra en disquisiciones filológicas detalladas para probar dicha recepción, su suposición es muy razonable e iluminadora. Me permitiré en este trabajo plantear una hipótesis sobre la posición de Agamben, que, dada la vastedad del tema y la necesidad de síntesis, me verá obligado a exponer en términos de ensayo.

La noción de positividad constituye uno de los núcleos de la filosofía hegeliana. La posición de Hegel frente al fenómeno que ella comporta evoluciona a lo largo de toda su vida, y es quizás tanto o más importante que la noción de negatividad, a la que se suele prestar mayor atención. Lo que me propongo aquí es responder a dos cuestiones iniciales, a partir de esta recepción que sostiene Agamben: una ¿Cómo se posicionan Agamben y Foucault frente a la positividad, tal como esta se encuentra formulada en Hegel y transmitida por Hyppolite? Y la

¹ Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad Nacional de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de General Sarmiento.

otra, ¿Por qué, como aclara Agamben, Hegel cambia en su juventud tardía su posición temprana frente a la positividad, mientras que el italiano y el francés siguen el curso de la posición inicial?

Para responder a ellas no me basaré centralmente en los textos foucaultianos, lo cual me llevaría a realizar un trabajo mucho más extenso, sino en la posición que, según Agamben, toma Foucault frente a lo que Hegel denomina “positividad”, posición a la que Agamben adhiere y busca profundizar. Es por ello que provisoriamente la denominaré la posición de Agamben-Foucault.

Las preguntas llevan a un cuadro de posicionamientos, a un criterio de encuadramiento y a un origen histórico de dichas posturas. Ahora bien, en lo que respecta a la positividad, podemos establecer en términos de borrador una especie de cuadro análogo al que hace Hegel al comienzo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde plantea los diferentes posicionamientos, en esa instancia, frente a la *objetividad*.²

Aquí, entonces, podemos proponer un cuadro de los diferentes posicionamientos frente a la positividad. Hablo de “posicionamiento” (*Stellungen* en los pasajes mencionados de Hegel) porque significa un “tomar posición”,³ donde interviene tanto una percepción epistémica como cierta actitud. En el caso de la positividad, no se trata de distintas teorías políticas, sino de posturas que se asumen antes de aquellas.

Así, la obra hegeliana misma puede sugerir un cuadro de estos posicionamientos posibles. Un cuadro en el cual él mismo puede encontrar su lugar. Veamos primero el concepto de positividad.

La noción de positividad en el joven Hegel

[...] “positividad” es el nombre que, según Hyppolite, el joven Hegel da al elemento histórico, con toda su carga de reglas, ritos e instituciones que son impuestos a los individuos por parte de un poder externo, pero que son, por así decirlo, interiorizados en los sistemas de creencias y de los sentimientos [...] (Agamben, 2006: 11-12, trad. M.S.).

² Cf. Hegel, 1997: 25

³ Valls Plana explica su traducción: “*Stellung*” aquí significa tanto ubicarse en un lugar frente a algo a partir de cierta actitud. K. Rosenkranz, siguiendo sugerencias textuales de Hegel (cf. agregado al §25) sostiene como otros intérpretes recientes que estos tres posicionamientos cumplen respecto de la entera filosofía de Hegel el rol que inicialmente cumplía la *Fenomenología*, es decir como introducción al sistema. Tal es la importancia (Cf. Hegel, 1997: nota 122).

La presentación que Agamben hace del concepto por medio de Hyppolite es muy sintética, pero adecuada. La caracterización de la positividad –un término que era corriente en la filosofía ilustrada, utilizado para aludir a las religiones históricas en oposición a una religión natural o de la razón–, surge en los escritos juveniles de Hegel en relación al análisis de episodios históricos y fenómenos culturales concretos. Progresivamente, el filósofo alemán va definiendo la noción en términos cada vez más teóricos, es decir, no limitados a una situación histórica en particular.

Desde el punto de vista histórico motivan a Hegel, en primer lugar, su interés por el carácter del origen de las disposiciones y las instituciones provenientes del cristianismo, y también del judaísmo; y en segundo lugar, ya más adentrado en el lado jurídico y constitucional, la situación de decadencia del imperio romano.

a) La reflexión en torno a las religiones históricas

Dicha reflexión apunta a una actitud diferente de la *Aufklärung*, y que en sus escritos se precisa en el período que va de 1793 a 1800: es interés de Hegel contar con la religión para su proyecto teórico-político de fondo. Si en los primeros escritos aborda la religión judía y la cristiana desde la óptica de la moral kantiana (Hegel, 1878: 74), luego abandona progresivamente este punto de vista, pues considera que aquella óptica no da cuenta del valor concreto de la religión y de su razón de ser (ibíd.: 423). Lo que toma fundamentalmente Hegel de la moral kantiana para oponerla a la positividad, es la idea de autonomía. Hegel no abandona esta idea, sino que la redefine en términos políticos y supraindividuales, y en términos de progreso histórico; de este modo se ve obligado a enfocar simultáneamente a la positividad desde otro punto de vista. La crítica ilustrada a las religiones históricas, es decir, positivas, se basa, según la nueva percepción de Hegel, en una idea rígida de la naturaleza humana: dicha naturaleza es mucho más moldeable que la que supone la *Aufklärung*: la naturaleza humana va modificándose a lo largo de la historia, y va presentando diferentes necesidades en forma evolutiva (ibíd.: 74).

Entre los pasajes que muestran la posición de Hegel frente a la religión histórica, se destaca uno que Hyppolite no cita y que puede confirmar notablemente la hipótesis de Agamben acerca del vínculo entre positividad y dispositivo. Nos dice Hegel:

Si la vida en común de los hombres no brinda a éstos los sentimientos que tienen que producirse en la naturaleza, surge la necesidad de dispositivos violentos [*gewaltsame Anstalte*] para producirlos (que, por supuesto, siempre llevan en sí alguna marca de esta violencia); de la misma manera, en las épocas en que todo se ha transformado en algo no-natural, las acciones requeridas por la religión más natural desaparecerían juntamente [con aquellos sentimientos]; estas acciones sólo se cumplirían en base a órdenes, por obediencia ciega (ibíd.: 421)⁴

La posición de Hegel frente a la positividad que presentan las religiones históricas (“positivo” es sinónimo de “histórico”, como ha hecho notar Hyppolite) se adecua cada vez más a la mayor precisión que adquiere el proyecto político de Hegel, esto es, una reformulación del ideal de la *polis* en términos de estado nacional moderno; un ideal en el cual la religión resultará ser una instancia subordinada, pero ineludible y constitutiva. Como el mismo Agamben señala, siguiendo el texto de Hyppolite:

[...] entonces Foucault, tomando prestado este término [el de positividad] (que se volverá más tarde “dispositivo”)⁵ toma posición respecto de un problema decisivo (1), que es también su problema más propio: la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento histórico, entendiendo con este término el conjunto de las instituciones, de los procesos, de subjetivaciones y de reglas en el cual se concretan las relaciones de poder (2). El objetivo último de Foucault no es, como en Hegel, el de reconciliar los dos elementos (3). Y ni siquiera enfatizar el conflicto entre ellos. Para él se trata más bien de investigar los modos concretos en los cuales la positividad (o los dispositivos) actúan en las relaciones, en los mecanismos, y en los “juegos” de poder (Agamben, 2006: 11-12, trad. M.S.).

Los subrayados son míos: En (1) se expresa la idea de “*Stellung*” tal como la concibe Hegel; en (2) la idea de *Positivität*, como Agamben y Foucault bien la comprenden de Hegel, y en (3), la discrepancia sobre el posicionamiento.

⁴ La traducción de Ripalda, que obviamente ignoraba semejante posible recepción, se ajusta perfectamente a los sentidos de la palabra alemana: *Anstalt* es tanto “institución” como “disposiciones” o “preparativos” respecto de algún fin.

⁵ Entre otras argumentaciones y pruebas, Agamben alude al uso en la *Arqueología del Saber*. Si vamos a la fuente, si bien Foucault no define dispositivo, sí caracteriza “positividad” explícitamente, en la Tercera Parte, “*L'Énoncé et l'archive*”, más puntualmente hacia el final de su capítulo IV, “*Rareté, extériorité, cumul*” y el entero capítulo V: “*La priori historique et l'archive*”.

b) La “Idea” hegeliana en sus inicios

El otro punto de referencia histórico se encuentra vinculado a la pregunta que se hace Hegel acerca de las razones por las cuales el cristianismo se impone con tanta fuerza en Occidente en los primeros siglos de la era cristiana, arrasando con notable velocidad y contundencia las creencias religiosas que Hegel veía tan funcionales al ideal de la *polis* antigua. El texto principal lo constituye *La diferencia entre la religión positiva cristiana y la religión llena de fantasía de los griegos*, escrita hacia 1796. En ella Hegel sostiene que “la religión griega y romana eran religiones para pueblos libres, mas con la pérdida de la libertad tenía que perderse también el sentido de esta religión [...]”. Y expresa más adelante:

En cuanto hombres libres, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían designado para el mando, conducían guerras que ellos mismos habían decidido, ofrecían sus bienes, sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya. [...] Tanto en el mundo público como en el privado, cada uno era hombre libre y vivía de acuerdo a leyes propias. La idea de su patria, del Estado, era la realidad invisible y superior, por la cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo. [...] Delante de esta idea su individualidad se esfumaba. Solamente para esta idea reclamaba perdurabilidad o vida eterna [...] (Hegel, *op.cit.*: 151).

En este pasaje (como en general todo este escrito) se encuentra la “Idea” hegeliana en forma germinal; una Idea que constituye la posición de Hegel frente a la positividad y el criterio con el cual identifica a otras posiciones. Aquí tenemos dos elementos decisivos. El primero, el ideal de la autonomía política: “ellos mismos”, repite Hegel; el segundo, el Estado como ideal, como “realidad invisible y superior”, en función del cual tiene validez la autonomía: “la idea de su patria”. Como referencia señala a Catón (el joven, 95-46 a.C.). Hegel simpatiza durante su juventud con el estoicismo republicano romano, mientras que se distancia del estoicismo de la época imperial. Es importante aclararlo, pues las referencias críticas que luego hará al estoicismo filosófico de la fase romana (tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*) afectan a Séneca (4 a.C.-65 d.C.), a Epícteto (55-135 d.C.) y a Marco Aurelio Antonino (121-180 d.C.); es decir, al estoicismo imperial, pero no a este estoicismo republicano. En términos teóricos: las “disposiciones” históricas que Hegel acepta en el campo político ya en aquella época es la que

surge de la participación de los individuos de una patria en sus leyes, juicios y decisiones; una serie de disposiciones que derivan no de un imperativo universal abstracto, sino de la autonomía política efectivamente realizada. La “Idea” es la *polis* histórica idealizada.

Cuando Hegel reflexiona acerca de la transición histórica que examina en ese escrito de 1796, no hay referencia directa a la filosofía de la época. En lo que respecta a la historia de la filosofía, aquel período de Catón es el de las filosofías helenísticas. Hegel lee durante su juventud a los estoicos del período imperial, pero recién en la *Fenomenología* encontraremos una exposición al respecto.

c) La caracterización hegeliana de las filosofías helenísticas

Si su exposición quedará plasmada en la *Fenomenología*, aquí resulta más inmediato seguir los pasajes de las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, en donde se encuentra latente como contraste la “idea” establecida más arriba:

En el luminoso mundo griego, el individuo sentíase más unido a su Estado, a su mundo, y hallábase más presente en él. Esta moralidad concreta, esta tendencia a implantar el principio en el mundo mediante la organización del Estado, como la encontramos en Platón, [...] desaparecen ahora. [...]. En este estado de divorcio del mundo, en que el hombre se ve empujado a su interior, esfuérase en buscar por la vía de lo abstracto la unidad y la satisfacción que ya no acierta a encontrar en el mundo [...]. En tal estado de desintegración, hacíase necesario refugiarse en esa abstracción como en el pensamiento de un sujeto existente, es decir, en esta libertad interior del sujeto como tal [...] que sólo podía traer consigo una reconciliación formal, subjetiva. [...] No cabe duda que el mundo romano dio vida a un patriotismo formal y a sus virtudes correspondientes (Hegel, 1966: 339; Hegel, 1971, Bd. 3: 242).

Este pasaje es tardío y ya se encuentra estructurado en los clásicos términos hegelianos de “mundos” (oriental, griego, romano y germánico). Y tiene como foco la historia de la filosofía, no la historia en cuanto tal. Hegel comprende bajo la filosofía helenística al estoicismo, epicureísmo y escepticismo. No enumera directamente al cinismo, puesto su fuente bibliográfica es casi exclusivamente la obra de Diógenes Laercio (*Vida de los filósofos ilustres*), la cual presenta como fundador del cinismo a Antístenes (444-335 a.C.). Es por esto que la filosofía cínica encuentra su exposición inmediatamente después de sus lecciones sobre

Sócrates. La historiografía reciente señala, en cambio, a Diógenes el Sínope (412-323 a.C.) como fundador y a Antístenes como precursor: la filosofía cínica, aunque un poco más antigua que el estoicismo, pertenece de lleno al cuadro de las filosofías helenísticas y surge en el contexto social y político de la época imperial. Si Aristóteles, habitante de Atenas, todavía sigue expresándose políticamente en términos de la menguante *polis*, Diógenes, contemporáneo, que viajaba de un lado a otro, ya se siente parte del Imperio.⁶ El origen histórico del cinismo está mucho más cerca del origen del estoicismo de lo que Hegel creía.⁷ Pero Hegel muestra haber intuido la cercanía; al comienzo de la exposición sobre las filosofías helenísticas afirma cosas como las siguientes:

Hemos visto estos principios ya antes, en términos de Cinismo (*Cynismus*) y de Cirenaismo (*Cyrenaismus*). El estoicismo [se refiere al estoicismo de las épocas tardías] no es otra cosa que un cinismo formado a través del pensamiento [...] En Cicerón resulta muy difícil distinguir el principio de los estoicos y el de los cínicos (Hegel, 1994-1996, TIII: 101-102).

Señala Hegel que estas filosofías buscan fundamentalmente la libertad, pero entendida como “[...] independencia [*Unabhängigkeit*] del espíritu”, como “libertad interior del sujeto en sí mismo”, que se traduce en indiferencia, imperturbabilidad, “que no se ata a nada y por nada sufre” (ídem). Ellas ocuparán luego en la *Fenomenología* la antesala de la conciencia desventurada. En cierto sentido ninguna de ellas rechaza de plano la *Idea*, la *polis* como la hemos presentado más arriba. Más bien algunos, dadas las circunstancias, la consideran impracticable, otros la consideran estructuralmente impracticable; otros una ideal, que dada su imposibilidad, solo sirve de engaño. De allí que en lugar de la *polis* se buscará un sustituto: la comunidad del Jardín; una realidad que está más allá de la apariencia pero a la que no podemos acceder, o por último, un cosmopolitismo abstracto.

El diagnóstico de Hegel sobre la situación de la filosofía helenística coincide a grandes rasgos con el de muchos estudiosos de la filosofía antigua de diversas procedencias.⁸ Recientemente en nuestro país, Cordero afirmaba:

⁶ Cf. entre otros E. Sinnott: Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue, 2007, *Introducción* de E. Sinnott, p. XIII.

⁷ Dudley (1937) es quien plantea decididamente y con extensos argumentos la tesis de que no es Antístenes el fundador del cinismo sino su precursor. Al respecto cf. Martín García, 2008, pp. 119-126; 209-214.

⁸ Cf. Mondolfo, 2003, II: 93. Años después (1947), desde otra postura sobre la filosofía Antigua, Armstrong, que ya tiene en cuenta los estudios de Dudley respecto del cinismo, presenta una descripción similar. Cf. Armstrong, 1987, p. 188 y ss.

Las leyes de una ciudad ocupada ya no son autónomas, y la democracia que subsiste es sólo formal [...]. El individuo se siente perdido en la *globalización imperial* [subrayado mío, M.S.] y sólo piensa en sentirse mejor, es decir, en alcanzar su propia felicidad. [...] Y una nueva manera de filosofar aparece. La filosofía buscará siempre fundamentar cierto modo de vida, pero el modelo ya no será la armonía que se encuentra en la *pólis*, sino la naturaleza. Es la naturaleza la que determina qué es lo que se debe hacer y qué es lo que se debe evitar. Las nuevas leyes son arbitrarias, convencionales, ya no respetan el equilibrio cósmico [...]. La dicotomía entre ley de la ciudad (*nómos*) y naturaleza, [...] toma vigencia plena. [...] Hay que vivir de acuerdo a la naturaleza [...] pero cada escuela interpretó la naturaleza a su manera (Cordero, 2008: 167-168).

Todas estas descripciones parecen seguir como criterio la Idea que Hegel establece más arriba. La convergencia no es casual, porque la “idea” de Hegel nace de la reflexión histórica en particular, de aquel momento que estos diversos autores están describiendo. Es una idea de autonomía de índole política, que se realiza históricamente y que el hombre aspira necesariamente como su realización puesto que es *ζοον πολιτικον*.

d) Distintos posicionamientos frente a la positividad

Con lo dicho hasta ahora, y en un paso de teorización ulterior sobre la reflexión histórica, podemos entender estas corrientes filosóficas en términos de posicionamientos frente a la positividad, tal como esta se configura concreta e históricamente en aquella época, que en retrospectiva, como lo hace Cordero, podemos considerar de globalización. La enumeración de las posiciones no es excluyente, y tampoco hago mención de diferentes etapas; me limito a plantear aquí las determinaciones básicas.

Positividad, hemos visto, es aquel conjunto de instituciones, normas y creencias con los dispositivos que los vuelven operantes y que las internalizan en los sujetos, que no provienen, al menos inmediatamente, de la razón natural, sino que se generan históricamente. Hegel, más adelante, acepta la positividad en la medida en que su acontecer histórico en un momento concreto provenga de una acción autónoma en términos colectivos. Un ejemplo de ello es el estoicismo republicano romano. Hegel cree que es posible esta Idea como programa. La globalización real provoca una crisis en toda idea de autonomía colectiva (entendida al modo de Hegel, la Idea), tal como sucede en la época

helenística. Esa crisis tiene su impacto en la filosofía misma, generando diversos posicionamientos.

Muy sintéticamente expresado, el *estoicismo romano republicano* identifica la ley de la naturaleza con la ley del imperio (la cual según ellos sin duda debe humanizarse), que lleva la civilización a las demás naciones, llamado a sacrificarse por la patria, es en función de ello sostenedor de una disciplina notable de sí mismo. El *epicureísmo*, entre otras tantas diferencias con el estoicismo republicano, acusa desde el vamos la impotencia del individuo aislado frente a una configuración política donde la fuente de los derechos es lejana y hasta inaccesible y aconseja retirarse a una vida privada y no comprometerse en la política (Armstrong, 1987: 225). El *escepticismo* se eleva por encima de la multiplicidad cultural que se percibe fuertemente en épocas de globalización, a través del relativismo, que evita todo fanatismo y todo compromiso político decidido, y que se instaura en especial en los ámbitos académicos; de hecho, Hegel en su escrito de 1802 de Jena sobre el escepticismo, lo acusa de *apragmosyne*,⁹ de abstención de actuar, refiriéndose a la invitación a no comprometerse en política. El *cinismo* directamente considera que la fuente de perturbación fundamental son las leyes, las convenciones sociales y las necesidades superfluas que genera la sociedad. Vivir de acuerdo a la naturaleza es prescindir lo más posible de la sociedad; ella lleva a una deformación antropológica. El ascetismo de los cínicos no es buscado como fin en sí, sino en vistas a la autarquía. El sentido de su rechazo a la tecnología es el de depender lo menos posible de la sociedad y no perder la relación real y abierta de la vida con la naturaleza. Defendían un cosmopolitismo abstracto; también el ocio y una vida no oprimida por el trabajo.¹⁰

La presentación es generalísima, y me veo obligado a una simplificación aún mayor, puesto que lo que me interesa es detectar estos posicionamientos fundamentales. La discusión acerca del republicanismo se encuentra hoy en

⁹ Hegel, 2006: 54; Hegel, 1968: 198-199.

¹⁰ La reflexión iniciada en el escrito *citado de 1796* se traduce en Jena en la siguiente estructura: entre ambos términos se encuentran las filosofías helenísticas que preparan cada una a su modo la duplicación del mundo que dará lugar a la conciencia desventurada. La religión cristiana en sus orígenes prende de este *humus*. En la modernidad, según la interpretación de Hegel, la dirección protestante constituirá la nueva ocasión de reconciliación con la *polis*, con la Idea; mientras que la dirección católica que sostiene la irreductibilidad de dos *polis*, en esta *polis* es irreconciliable con la Idea. En este sentido, ambas direcciones constituyen otros dos “posicionamientos”, aunque no me extendiendo al respecto porque no son necesarios en principio para comprender la posición de Agamben-Foucault con respecto a Hegel.

auge y se han establecido diversas corrientes con posterioridad al Hegel de la juventud. De aquella temprana posición hegeliana tomaré por el momento lo expresado hasta ahora en este trabajo sobre el pasaje que toma como referencia a Catón, que no se atiene exclusivamente a una particular posición política en la historia, sino que designa una Idea, tal como hemos visto, que puede ser compartida por muchas otras posiciones. Hay una positividad que no solo es aceptable, sino necesaria y constitutiva de la Idea. De ella depende para Hegel la libertad real, que como insiste a lo largo de toda su obra, no consiste en el estado de naturaleza sino en el derecho; ese estado de naturaleza es la falta de libertad. La naturaleza es para los estoicos *logos*: como lo es para Hegel, el cual introduce una variante al atribuirle a ese *logos* una historia y el ser el *logos* de la historia.

Por el otro lado, tomo como referencia a los cínicos. Tanto han insistido algunos estoicos vinculados a la literatura de las *Sucesiones* que su posición procedía de los cínicos, para afirmar la continuidad con Sócrates, que no se subraya que dicha sucesión es totalmente discutible, que también había estoicos que aceptaban a estos ancestros de mala gana, puesto que su reputación no era deseable, y que en su desarrollo, cínicos y estoicos eran las posiciones más encontradas entre sí en lo que a la positividad respecta (de acuerdo al concepto que hemos presentado aquí) y que se vuelve evidente con fuerza cuando consideramos lo que pensaban de la naturaleza.

Agamben frente a la positividad

a) Una nueva era de globalización. El diagnóstico de Agamben

La situación de la filosofía helenística se encuentra vinculada a un momento de “globalización”, he aquí por qué aun no siendo el cuadro exhaustivo, nos puede servir para la actualidad en forma orientadora. Mientras Hegel se encuentra todavía esperanzado en la constitución de un estado nacional y ve la situación mundial en estos términos, Agamben y Foucault se hallan vinculados a una situación en la cual la consistencia de la configuración en términos de estados nacionales ha entrado en crisis y donde no se sabe a ciencia cierta cuál puede ser la configuración futura. Pero dejemos hablar a Agamben, al referirse a la situación mundial tres años después de la caída del muro:

[...] los términos soberanía, derecho, nación, pueblo, democracia y voluntad general cubren ya una realidad que no tiene más nada que ver con aquello que estos conceptos designaban y quien continúa sirviéndose de ellos acríticamente no sabe literalmente de qué está hablando [...]. El pensamiento que viene deberá por lo tanto intentar tomar en serio el tema hegeliano-kojéviano (y marxiano) del fin de la historia, y el heideggeriano del ingreso en el acontecimiento como fin de la historia del ser. Respecto a este problema, el campo de hoy se encuentra dividido entre aquellos que piensan el fin de la historia sin el fin del Estado (los teóricos pos-kojévianos o pos-modernos de la realización del proceso histórico de la humanidad en un Estado universal homogéneo) y aquéllos que piensan el fin del Estado sin el fin de la historia (los progresistas de diversa matriz). Ambas posiciones recaen dentro de su tarea, porque pensar la extinción del estado sin la realización del *telos* histórico es tan imposible como pensar una realización de la historia en la que permaneciese la forma vacía de la soberanía estatal. Como la primera tesis se demuestra del todo impotente frente a la tenaz supervivencia de la forma estatal en una transición infinita, así la segunda se choca con la resistencia cada vez más viva de instancias históricas (de tipo nacional, religioso o étnico). Por otra parte, las dos posiciones pueden convivir perfectamente a través del multiplicarse de instancias estatales tradicionales (es decir de tipo histórico), bajo la égida de un organismo técnico-jurídico de vocación post-histórica. Los conceptos de soberanía y de poder constituyente, que se encuentran en el centro de nuestra tradición política, deben por lo tanto ser abandonados o, al menos, pensados de nuevo [...]. Mientras la declinación del estado deja sobrevivir en todos lados su envoltura vacía como pura estructura de soberanía y de dominio, la sociedad en su conjunto queda reducida irrevocablemente a la forma de la sociedad de consumo y de producción orientada al solo fin del bienestar (Agamben, 2008: 87, 89, 90, trad. M.S.).¹¹

El diagnóstico de Agamben parece referirse a la situación; su modo de expresarse en términos históricos puede generarnos la ilusión de que en el pasado no fue así, que hubo puntos de referencia en donde el ideal de la política, sea cual fuese, se ha logrado. Pero si uno comienza a revisar sus textos buscando dicho punto de referencia, nos encontramos con que la situación es casi estructural al hombre: en todo caso, antes era menos malo. Nótese también el estatuto ambiguo de las instancias constituidas históricamente, cuando se refiere, por ejemplo, a “la resistencia cada vez más viva de instancias históricas (de tipo

¹¹ El artículo “Note sulla politica” fue publicado por primera vez en 1992 y reeditado en 2008.

nacional, religioso o étnico)”. Pero sobre todo la referencia indirecta a Hegel. Mientras en el texto *Cos'è un dispositivo?* Agamben no señala cuál es su juicio sobre la posición hegeliana, aquí aparece encuadrado dentro de una rama de sus seguidores, es decir la posición kojèveiana de Fukuyama, en ese momento (1992) funcionario republicano de EE.UU. Agamben se posiciona claramente en su contra, pero admite que es uno de los modelos que se ha establecido y que “debe tomarse en serio”. Si en el texto sobre los dispositivos Agamben marcaba, sin explicitar el motivo, un momento de distanciamiento frente al intento de conciliación hegeliana, aquí se encuentran ya desarrolladas las diferencias.

Si en el Hegel joven se produce una evolución en su posición frente a la positividad, Foucault y Agamben permanecen cercanos a la captación inicial de Hegel, donde el rechazo por la positividad es casi total. Esa sería la intuición de Foucault a través del texto de Hyppolite. Si seguimos la clave de lectura hegeliana sobre las filosofías helenísticas, el motivo fundamental es que análogamente al individuo, hacia fines del siglo XX y comienzos del XXI, le es imposible sentirse representado por las instituciones, normas y costumbres de una sociedad particular, puesto que no es artífice de ellas de ningún modo. El centro de poder se encuentra demasiado lejano del individuo como para que este sea fuente de normas y disposiciones, y por tanto, todas estas no dejan de tener algo de violento. Frente al diagnóstico de Agamben arriba transcrito, ¿cuál es ideal político que nos ofrece?

Si hay hoy una potencia social, ella debe ir hasta el fondo de la propia impotencia y, declinando toda voluntad tanto de establecer el derecho como de conservarlo, debe despedazar en todo lugar el nexo entre violencia y derecho, entre viviente y lenguaje que constituye la soberanía [...] las masas planetarias de los consumidores (cuando no recaen simplemente en viejos ideales étnicos y religiosos) no dejan entrever ninguna figura nueva de la *polis* (Agamben, 2008: 90, trad. MS).

Una premisa que corresponde a la percepción que más arriba hemos evocado del individuo en la era helenística, tal como lo presentan los estudiosos de la filosofía antigua y el mismo Hegel. Vayamos ahora entonces al ideal político:

Aún así el problema que la nueva política tiene enfrente es precisamente éste: ¿es posible una comunidad política que sea planteada exclusivamente en función del disfrute pleno de la vida mundana? ¿pero no es éste [...] el objetivo de la filosofía? [...] La “vida feliz” sobre la cual debe fundarse la filosofía política no puede por tanto ser ni la desnuda vida que la soberanía presupone para hacer su propio sujeto, ni la extrañeza impenetrable de

la ciencia y de la biopolítica moderna, que se busca hoy en día sacralizar, sino, justamente, una “vida suficiente” y absolutamente profana, que ha alcanzado la perfección de la potencia y comunicabilidad propias, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tienen más ninguna porción (ibíd.: 91, trad. M.S.).

Aun cuando este ideal puede ser completado con otros elementos, la descripción del ideal político es tan ideal, tan falta de detalle, que cuesta entender la factibilidad de semejante proyecto. También los cínicos hablaban de amistad y de cosmopolitismo; las primeras experiencias de comunidad les llevaron a darse cuenta de que la sociedad y sus problemas surgían apenas dos se ponían juntos, y así, realmente “por accidente” tendieron a vivir en forma solitaria, acercándose a la ciudad cuando era indispensable. Aun así, algunos de ellos eran famosos por sus prédicas acerca de la convivencia. La expresión de “vida suficiente y absolutamente profana” se comprenderá mejor más adelante, cuando Agamben remita a la acción de profanar. El cinismo, en medio de esta impotencia, en nombre de un cosmopolitismo abstracto y de un retorno a la naturaleza, toma posición militante activa simbólica contra la opresión.

Dado que “la razón nunca pudo renunciar a la exigencia de encontrar (en cualquier lugar que sea) lo absoluto, lo autónomo, lo práctico” y en el panorama helenístico “en la voluntad de los hombres ya no era posible hallarlo” (Hegel, 1978: 153), debido a las nuevas circunstancias de la globalización, la razón declina su exigencia de autonomía de la voluntad en diversas modalidades que buscan salvarla; sea la autonomía como vida privada asumida como programa (era el caso del epicureísmo), sea como relación primordial con la Naturaleza y cosmopolitismo abstracto (cinismo), sea en una autonomía del saber frente a todo (escepticismo); sea finalmente como conciencia desventurada que asume diversas formas, comenzando por el estoicismo imperial y siguiendo por una variedad de posiciones religiosas.

b) Zynismus y Kynismus; Neo-Kynismus

En la posición de Agamben encontramos resonancias del cinismo antiguo.¹² En las últimas décadas se ha vuelto a hablar de cinismo, distinguiendo y confrontando ambos sentidos y utilizando sus respectivos perfiles como

¹² Me refiero a lo que los alemanes actuales denominan Kynismus en contraste con el Zynismus (uso coloquial actual).

diagnóstico de la época. Se destaca la obra de Sloterdijk, en estilo consonante con el uso de “crítica” de la escuela de Frankfurt, como más recientemente la obra de Michel Onfray en el ámbito francés. El tema se ha vuelto casi inabarcable. Pero el resurgimiento real de una posición se da dentro de un contexto determinado que, como nunca es exactamente igual, la posición siempre se presenta con variantes: en esas variantes reside el significado del sufijo “neo”.¹³ Cuando una posición se presenta como la misma que hace más de dos mil años, es muy probable que se trate de una emulación artificiosa. En los escritos de Agamben que examino se encuentran motivos neocínicos, vinculados a una fase probablemente transitoria de la globalización actual. Estos posicionamientos no se agotan en su significación del momento histórico en que surgen, pero en ellos emergen con más fuerza.

Por otra parte, creo que, a su vez, solo desde un resurgimiento de la posición en otros términos puede ella comprenderse mejor y no de la repetición. En este caso puntual, el enfoque desde la situación actual e globalización, puede proporcionarnos una lectura más comprensiva de los cínicos antiguos, que vaya más allá de la anécdota pintoresca y el relato de frases ingeniosas.¹⁴ Este es el caso, por ejemplo, de reinterpretar la relación del cínico con la Naturaleza como Agamben postula para con lo Abierto.

Al carácter transitorio de esta fase de globalización que encontramos correspondería ese sentimiento y constatación explícita de impotencia que Agamben confiesa e invita a reconocer hasta el fondo. Esa impotencia que lleva a una llamativa actitud militante de ruptura específica. Una serie de rupturas que no es exactamente la misma de hace dos mil años. La percepción de Agamben se documenta en diversos pasajes de sus escritos. Así, por ejemplo, en un lugar donde trata explícitamente de la *polis*:

Heidegger ha sido quizás el último filósofo en creer de buena fe que el lugar de la *polis* —el *pólos* donde reina el conflicto entre latencia [*Verborgenheit*] e ilatencia [*Unverborgenheit*], entre la *animalitas* y la *humanitas* del hombre— era todavía practicable; que —manteniéndose en aquel lugar riesgoso— era todavía posible para los hombres —para un pueblo— encontrar su propio destino histórico. Él ha sido, así, el último en creer —al menos hasta cierto

¹³ La expresión “neo-cinismo” (*Neo-Cynismus*) habría sido utilizada por primera vez Ludwig Stein al referirse a Nietzsche (Cf. Stein, 1893, p. 13).

¹⁴ En esta dirección se encuentra, a mi modo de ver, la lectura que hace Foucault en las lecciones recientemente editadas de 1982. Aun cuando las fuentes en las que se apoya en la primera parte del curso son pocas, Foucault toma no solo a Diógenes Laercio, sino también a Epicteto y Juliano, que interpretan al cinismo más allá de la mera anécdota.

momento y no sin dudas y contradicciones— que la máquina antropológica, decidiendo y recomponiendo en cada ocasión el conflicto entre el hombre y el animal, entre lo abierto y lo no abierto, podría todavía producir para un pueblo su historia y su destino. Es probable que, llegado a cierto punto, él se haya dado cuenta de su error [...] (Agamben, 2006b: 139-140).

Capítulo aparte merecería la cuestión de la relación humanidad-animidad, acerca de la que no podemos ahora extendernos. Sí cabe aclarar una cuestión importante al respecto. Es un tópico común presentar a los cínicos como una posición de vuelta a la animalidad. Desde mi punto de vista, esto es equivocado y producto de una lectura ligera de las anécdotas sobre los cínicos. Ciertos comportamientos animales que presentan las anécdotas pueden ser comprendidos en relación al concepto agambiano de profanación, que expongo más adelante. La posibilidad de comprender mejor las actitudes de los cínicos desde posiciones actuales como la de Agamben apoya la hipótesis central de este trabajo, esto es, que en Agamben existen elementos neocínicos en su posición.

d) La noción de dispositivo

Agamben lleva la noción a un concepto generalísimo en donde “dispositivo” pasa a ser todo lo que se articula históricamente, tal como Foucault había intuido como un aspecto de la noción hegeliana inicial de “positividad”:

Generalizando ulteriormente la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré literalmente dispositivo cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. No solamente, por lo tanto, las prisiones, los manicomios, el panóptico [...] etc., cuya conexión con el poder es en cierto sentido evidente, sino también la lapicera, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y —por qué no— el lenguaje mismo, que es quizás el más antiguo de los dispositivos, en el que millares y millares de años un primate —probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que se seguirían— tuvo la inconsciencia de dejarse capturar. Resumiendo, tenemos así dos grandes clases, los seres vivientes o las sustancias y los dispositivos (Agamben, 2006: 21, trad. M.S.).

Si Foucault con su noción de dispositivo ampliaba la noción de Hegel, Agamben la amplía aún más. Reconoce que en su ampliación convergen diversas tradiciones, intuiciones de otros pensadores y corrientes: la crítica marxista al fetichismo de la mercancía, la vigilancia ante el riesgo de idolatría, propia de tradiciones de origen judaico, la caracterización benjaminiana del capitalismo en términos de “religión”. Respecto de todas estas intuiciones e ideas, la noción de Agamben de dispositivo presenta tres variaciones que muestran una posición con un origen más arcano que el de los dos últimos siglos transcurridos. La primera es la amplitud: es difícil imaginar alguna entidad que escape a la caracterización en términos de “dispositivo”. Coincide con todo lo que tiene un origen histórico. La segunda es la posición respecto de la religión: el problema ético y político no debe focalizarse respecto de la religión histórica en cuanto tal, sino en el fenómeno de sacralización misma, que coincide en cierto sentido con la constitución del dispositivo. La tercera variación consiste en la actitud que se sugiere frente a ellos. No se trata sólo de “investigarlos”, como hace Foucault, según el italiano. Tampoco se trata de usarlos correctamente, o en la medida justa, o de usarlos lo menos posible, todo esto no basta; se trata de profanarlos. Estas tres variaciones se comprenden mejor en contraste y oposición con el concepto de “secularización”.

e) Profanación vs. Secularización

La secularización ha sido descrita de diversos modos y aquí apelamos a una noción muy sintética. Incluso está en discusión en qué consiste y si se trata de un fenómeno homogéneo. En general, la tesis sobre la secularización en Occidente admite un volverse autosubsistente –con variantes activas y pasivas– de lo mundano frente a las herencias de tipo religioso. En el caso de los progresismos de raigambre iluminista en la historia, lo profano va ganando su territorio a pesar de los altibajos.

La profanación tal como la entiende Agamben presenta dos diferencias fundamentales. En primer lugar, se trata de un compromiso puramente activo e incluso militante; no confía en cursos naturales. Se trata de devolver al mundo lo que había sido separado de él, es decir, sacralizado. Lo “natural” en todo caso es el proceso de sacralización, no de secularización. En segundo lugar, la profanación no se limita a las religiones históricas: “*Religare*” es según Agamben “separar”, y no “vincular”, como generalmente se lo entiende. La focalización en las religiones históricas distrae del verdadero problema, pues en cierto sentido

todo puede ser objeto de sacralización. Sacralizar es separar, sustraer del uso de los hombres, no poder disponer de algo; y separar es capturar. Lo capturado se vuelve inusable. Por tanto, las teorías de la secularización hasta pueden ser funcionales a la captura en los dispositivos, en la medida en que distraen del verdadero fenómeno sacralizante, y sume en una actitud pasiva en lugar de hacer lo que se necesita, esto es, profanar. La profanación devuelve al uso mundano y libera así lo capturado.

Estas invitaciones nacen de una actitud y una tesis fundamental acerca de la condición humana que Agamben se encarga de explicitar sintéticamente:

[...] los dispositivos no son un accidente en el que los hombres hayan caído por casualidad, sino que tienen su raíz en el mismo proceso de „hominización“ [...]. El acontecimiento que produjo lo humano constituye, en efecto, para el viviente, algo así como una escisión que lo separa de él mismo y de la relación inmediata con su entorno [...]. Partiendo o interrumpiendo esta relación, se ocasionan para el viviente el tedio [...] y lo Abierto, esto es, la posibilidad de conocer el ente en cuanto ente, de construir un mundo. Pero, con estas posibilidades, también es dada la posibilidad de los dispositivos que pueblan lo Abierto con instrumentos, objetos, *gadgets*, baratijas y tecnologías de todo tipo (ibíd.: 25, trad. M.S.).¹⁵

Sin pretender entrar en una filología de Heidegger, al menos por el contexto en que Agamben se expresa, lo Abierto puede encontrarse cercano a la intuición que los cínicos tienen de la Naturaleza.

¹⁵ “Al contemplar Diógenes en una ocasión a un niño bebiendo con las manos, arrojó la taza del zurrón y dijo: ‘un niño me ha vencido en parquedad. Y tiró además el plato’. Diógenes Laercio, VI, 37 “[...] Afirmó que ‘eran superiores y más útiles las manos que había recibido de la naturaleza’”. Cf. Martín García, 2008, pp. 349-350. Por razones de economía textual tomé como referencia solo a Diógenes. El riesgo de esta exclusividad es que Diógenes ha quedado constituido en la recepción general como un personaje gracioso. No sucede así con muchos cínicos posteriores. Interesante remarcar el título de la antología de Martín García “Los filósofos cínicos y la literatura moral *serioburlesca*”: depende de las circunstancias y temperamentos, esta literatura a veces es más seria que burlesca.

*f) La profanación como actitud militante cínica: alterad la moneda*¹⁶

La profanación a la que invita Agamben no se entiende solo por la referencia al abierto de Heidegger o a la comprensión de Benjamin del capitalismo como religión, ni a la idolatría denunciada por tantos autores de raigambre religiosa. La profanación en el sentido que Agamben la utiliza es propia de los cínicos e incluso la ilumina: los cínicos no tenían quizás el aparato teórico y lingüístico que tiene hoy un Agamben para teorizar su posicionamiento. Veamos algunas invitaciones de Agamben a la profanación. El primer pasaje curioso tiene como protagonista a los celulares. El celular, que nace supuestamente para la comunicación entre los hombres, no solo genera una dependencia, sino que paradójicamente genera incomunicación con los que tenemos al lado, por el efecto de su sacralización:

Por ejemplo, viviendo en Italia, es decir en un país en el que los gestos y los comportamientos de los individuos han sido remodelados de cabo a rabo por los teléfonos celulares (llamados familiarmente “telefonino” [en Italia, M.S.]), yo he desarrollado un odio implacable por este aparato que ha hecho aún más abstractas las relaciones entre las personas. No obstante me haya sorprendido a mí mismo, muchas veces, pensando cómo destruir o desactivar los “telefoninos” y cómo eliminar o, al menos, castigar y encarcelar a los que hacen uso de ellos; no creo que ésta sea la solución apropiada para el problema (ibíd.: 24 trad. M.S.).

El otro pasaje curioso –y que pido al auditorio sepa disculparme pero me veo obligado a citar, como sucede también cuando uno debe hablar de los cínicos antiguos– es el fenómeno de la defecación. Agamben entra con cierto detalle:

La separación se lleva a cabo también, y sobre todo, en la esfera del cuerpo, como represión y separación de determinadas funciones fisiológicas. Una de éstas es la defecación que, en nuestra sociedad, es aislada y escondida a través de una serie de dispositivos e interdictos (que tienen que ver tanto con los comportamientos como con el lenguaje). ¿Qué querría decir profanar la defecación? No ya reencontrar una pretendida naturalidad, ni simplemente gozar de ello en forma de transgresión perversa (que es sin

¹⁶ “Diógenes era sinopense, hijo del banquero Hicesias. Tras ser desterrado de su patria por haber falsificado el cuño de la moneda legal, se marchó a Atenas”. La Suda, s.v. Diógenes, nº. 1143-1144, en Martín García, 2008, p. 216. “Alterad la moneda” parece haber sido el mandato del oráculo a Diógenes.

embargo mejor que nada). Se trata, en cambio, de alcanzar arqueológicamente la defecación como campo de tensiones polares entre la naturaleza y la cultura, lo privado y lo público, lo singular y lo común (Agamben, 2005: 90-100).¹⁷

Puesto que la sacralización es un fenómeno continuo, movedizo, que adopta nuevas formas, necesita a su vez nuevas formas continuas de profanación: las invitaciones de Agamben presentan semejanzas con los cínicos, adecuadas a las sacralizaciones presentes en el mundo de hoy. Esta es una de las razones por las cuales un *revival* académico de los cínicos resulta solo algo pintoresco y no se trataría necesariamente de verdadero cinismo (cf. la obra de Onfray o de Sloterdijk). En una lectura retrospectiva a la luz del concepto de profanación en Agamben, la actitud militante de los cínicos no se dirigía a “dispositivos en sí” por denominarlos con la jerga filosófica clásica, puesto que no los hay, sino a aquello que ha sido sacralizado, separado, constituido en dispositivo en el sentido de la positividad tal como Agamben la ha entendido. No se espera que estas transgresiones, sea al modo del cinismo antiguo o de la profanación de Agamben, cambien el mundo directamente. Son expresión de la percepción de cierta impotencia de la acción política en sentido clásico, pero tienen un operar político indirecto por su valor simbólico.

Cuando preparaba la exposición de estas conclusiones provisorias de mi investigación, aparecía publicada la primera parte de las últimas lecciones de Foucault en el Colegio de Francia, que versan principalmente sobre el concepto de *parrhesía*. Es notable la atención que Foucault presta allí a la época helenística y a los cínicos en particular, los cuales constituyen uno de sus modelos preferidos de *parrhesía*. Espero poder integrar sus conclusiones en el futuro próximo.

Bibliografía

AGAMBEN, G. (2005), *Profanazioni*, Nottetempo, Roma.

(2005), *Profanaciones*, trad. F. Costa y E. Castro, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

¹⁷ “[...] Puesto que si Diógenes, como efectivamente dicen, se tiró un pedo o evacuó el vientre o realizó algún otro acto similar en la plaza pública, lo hacía para rebajar los humos de aquéllos, mostrándoles que ellos cometían actos mucho más viles y penosos que éstos, porque éstos están de acuerdo con la naturaleza de todos nosotros, mientras que los otros, por así decir, no están de acuerdo con las de ninguno, sino que todos se cometen con maldad”, Juliano, *Discursos IX* [IV], 18, p. 200 d-20, p. 203 c., en Martín García, 2008, pp. 301-302.

- (2006 a), *Che cos' è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma.
- (2006 b), *Lo abierto*, trad. de F.Costa y E. Castro, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- (2008), *Mezzi senza fine. Notte sulla politica*, Bollati Boringhieri, Roma.
- ARMSTRONG, A.H. (1987), *Introducción a la filosofía antigua*, EUDEBA, Buenos Aires.
- CORDERO, N. (2008), *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Biblos, Buenos Aires.
- DUDLEY, D.R. (1937), *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* Methuen & Co. Ltd., London.
- FOUCAULT, M. (2009), *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (1969), *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París.
- HEGEL, G.W.F. (1978), *Escritos de Juventud*, trad. Z. Szankay y J. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1971), *Frühe Schriften. Hegel Werke*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1971), *Phänomenologie des Geistes. Hegel Werke*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1966), *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, II, III. Hegel Werke*, Band 18, 19, 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1997), *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid.
- (1995), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tres tomos, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1994-1996), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 6-9, Hg. P. Garniron und W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag. Hamburg.
- (2006), *Relación del Escepticismo con la Filosofía*, trad. de M.C. Paredes, Biblioteca Nueva, Madrid.

- (1968), *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie*, Gesammelte Werke (Band 4), Meiner, Hamburg.
- HYPOLITE, J. (1948), *Introduction a la philosophie de l'histoire du Hegel*, Librairie Marcel Rivière et Cie, París.
- LAËRCE, Diogène (1965), *Vie Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, 2 tomos, trad., Introd. et notes par R. Genaille, Librairie Garnier Frères, París.
- MARTÍN GARCÍA, J.A. (ed.) (2008), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 2 tomos, Akal, Madrid.
- MONDOLFO, R. (2003), *El pensamiento antiguo*, 2 tomos, Losada, Buenos Aires.
- SLOTERDIJK, P. (1983), *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- STEIN, L. (1983), *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und Ihre Gefahren: Eine kritische Essay*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin.

PARTE III
LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Aporías filosóficas y el empleo de distinciones conceptuales

Gustavo Arroyo¹

En las páginas que siguen me propongo dos objetivos. El primero de ellos es resaltar la importancia que la noción de “aporía” tiene para entender la naturaleza de los problemas filosóficos. El segundo es mostrar que las distinciones conceptuales cumplen un rol importante en la resolución de dichos problemas. Me ocuparé de cada una de estas cuestiones en el orden en que las acabo de mencionar. Voy a definir en primer lugar lo que entiendo por “aporía”. La palabra aporía sugiere la idea de una situación problemática para la que no se avizora una solución aceptable. De hecho, el concepto de aporía está emparentado con las nociones de paradoja y dilema. De manera más técnica, podríamos decir que una situación aporética es aquella en que un sujeto descubre que una serie de proposiciones, que hasta ese momento consideró aisladamente y que le resultaban además plausibles (o incluso indudables) son inconsistentes, cuando se las considera en conjunto. Una pequeña historia de Peter Gärdenfors (1988), en la que he introducido algunas modificaciones, nos ayudará a ilustrar este punto.

La historia trata de un hombre que había comprado a un joyero dos alianzas de oro de 24 quilates. El joyero era también su mejor amigo y una persona en quien el hombre confiaba ciegamente. Mucho tiempo después, sin embargo, un día en que el hombre reparaba un barco utilizando, entre otras cosas, ácido sulfúrico, percibió que el ácido manchaba el anillo. Puesto que el hombre sabía que el ácido sulfúrico es incapaz de manchar el oro, quedó

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, Magister en filosofía por la Universidad Estadual de Campinas (Brasil) y Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín (Alemania). Ha publicado diversos trabajos vinculados al área de lógica y argumentación filosófica.

conmocionado con tal descubrimiento. Volvió a realizar el test con el anillo de su mujer y este arrojó igual resultado. El hombre dudó por un momento que se tratara realmente del mismo anillo que había comprado a su amigo, pero lo descartó inmediatamente por parecerle absurdo. Se dirigió entonces al joyero y le contó lo que había ocurrido. Este pareció también bastante sorprendido y su honestidad parecía tan incuestionable que ni siquiera se tomó el trabajo de asegurarle que los anillos vendidos eran de oro auténtico.

Hasta aquí el relato. Esta historia nos ofrece un buen ejemplo de lo que significa encontrarse en una aporía. El hombre de nuestro relato se encontraba precisamente en esa situación. Durante mucho tiempo había estado convencido de una serie de proposiciones y postulados. Uno de ellos era, sin duda, que los anillos que su amigo le había vendido eran de oro. El segundo postulado es una ley de la naturaleza: el ácido sulfúrico no mancha el oro. El protagonista tampoco podía poner en duda lo que había visto aquel día: el ácido manchaba el anillo. Por un momento contempló la posibilidad de que no se tratara del mismo anillo, pero la descartó. Tenemos aquí un juicio de identidad a posteriori que también consideraba cierto: “este anillo y el que me vendió mi amigo son el mismo anillo”. Y la ley de Leibniz nos dice que si dos cosas son la misma cosa, toda propiedad que tenga una de ellas será también una propiedad de la otra. Es decir, el anillo que le vendió su amigo era de oro, ergo este también (dado que es el mismo anillo). Pero de esto tampoco cabía dudar. Tenemos así cinco proposiciones que parecen ciertas, pero la lógica nos dice que no pueden ser todas verdaderas. Alguna de ellas deberá ser rechazada si queremos ser consistentes. Nuestra reacción natural consistiría en culpar al joyero, pero imaginemos por un momento que se tratara de alguien que consideráramos absolutamente confiable. Nos encontraríamos en una aporía.

Me gustaría sugerir que los problemas de la filosofía son, en su esencia, muy similares al problema que se presentaba en el ejemplo recién mencionado. La única diferencia sustancial tiene que ver con el tipo de proposiciones de las que surgen las aporías filosóficas. Las aporías filosóficas no suelen involucrar proposiciones empíricas (sean estas generales, como por ejemplo que el ácido sulfúrico mancha el oro, o particulares, que el anillo resultó manchado por el ácido). Las aporías filosóficas surgen de proposiciones como las que ilustra el principio de Leibniz en nuestro ejemplo. Son aquellas afirmaciones que los filósofos denominan *a priori*. Digamos también que las proposiciones a priori pueden ser muy diversas. Algunas expresan creencias acerca de la manera en que la realidad está estructurada en sus aspectos más generales. Por ejemplo,

que “todo tiene una causa”, que “la causa opera inexorablemente sobre su efecto”, “que todo es material” (aunque muchas personas no considerarían que esta última afirmación es verdadera). Otras expresan postulados acerca de nosotros mismos, por ejemplo que en ciertas situaciones actuamos libremente, que las personas mantienen cierta identidad a través del tiempo y muchas otras. Otras son afirmaciones acerca de lo que hay y no hay en el mundo (“existen los conjuntos”, “existe Dios”). Finalmente algunas proposiciones a priori son verdades analíticas, es decir, postulados que contienen veladamente una definición, por ejemplo, los célibes son solteros o todo cuerpo tiene extensión. Que estas afirmaciones son a priori significa que no pueden ser refutadas (y por ende tampoco confirmadas) mediante algún dato de la experiencia. Voy a mencionar ahora algunos problemas filosóficos como modo de ilustrar la opinión de que los problemas de la filosofía son aporías surgidas de nuestras creencias a priori. Creo que el análisis que voy a proponer es aplicable cualquier problema filosófico que podamos imaginar.

El problema del libre albedrío y el determinismo. Parece obvio afirmar que a veces somos condicionados en nuestro actuar por causas que no podemos controlar y que en tales situaciones no merecemos ser responsabilizados por esos actos o por las consecuencias que ellos puedan tener. Por ejemplo, no tiene valor un documento firmado bajo amenaza de muerte, pues se supone que el firmante no tuvo la posibilidad de ejercer su libre albedrío. Su acto fue determinado, en cambio, por una causa precisa: el miedo a la muerte. Tenemos aquí entonces dos creencias plausibles: que algunos actos humanos son libres y que actuamos libremente en aquellas situaciones en las que nuestras decisiones no fueron determinadas por alguna causa. Pero si le agregamos a estas dos creencias el principio de causalidad, esto es, el postulado del sentido común que afirma que todo tiene una causa (que las cosas no ocurren porque sí) tenemos una situación muy semejante a la de nuestro primer ejemplo. Las tres afirmaciones,

- A. Todo lo que ocurre resulta de una causa (inexorable).
- B. Si un acto es libre no resulta de una causa (inexorable)
- C. Algunos actos son libres.

Son, de hecho, inconsistentes y conforman el llamado problema del *libre albedrío y el determinismo*. Se trata de una aporía discutida prácticamente a lo largo de toda la historia de la filosofía y se expresa a veces en la pregunta: ¿Cómo puede ser libre el hombre si todo lo que ocurre está determinado por

alguna causa? Vemos así que el sentido común anida un conjunto inconsistente de ideas acerca de la causalidad y la libertad: si es verdad que todo tiene una causa y que un acto libre es un acto no causado, entonces no puede ser verdad que hay actos verdaderamente libres. Por otro lado, si hay actos libres y los actos libres carecen de causa, entonces no es verdad que todo tiene una causa. Finalmente, si todo tiene una causa, y hay actos libres, entonces un acto libre no es un acto carente de causa.

El problema de la justicia. Mi segundo ejemplo proviene de la ética y aparece planteado en las primeras páginas de la *República* de Platón. Sócrates quiere saber en qué consiste la justicia, a lo cual Polemarco responde que la justicia consiste en hacer el bien a aquellos que consideramos nuestros amigos y el mal a quienes consideramos enemigos. Pero Sócrates muestra que esta concepción tradicional de la justicia conduce a conclusiones absurdas, es decir, a consecuencias incompatibles o inconsistentes con otras creencias ordinarias acerca de lo justo e injusto. En efecto, a veces aquellos que consideramos amigos son en realidad enemigos, con lo cual si la justicia consiste en hacer el bien a aquellos que consideramos amigos, la justicia consistirá a veces en hacer el bien también a los enemigos (Platón, 1992: 334d). Pero esto parece inaceptable, con lo cual alguna de estas creencias acerca de la naturaleza de la justicia debería ser revisada. Consideremos ahora un problema de la filosofía de la matemática.

El problema de la identidad. En el siglo XIX existía una disputa entre los matemáticos acerca de cómo interpretar las proposiciones de identidad, p. ej. “ $4 \times 2 = 11 - 3$ ”. Esta proposición puede ser interpretada como que “ 4×2 ” y “ $11 - 3$ ” son una y la misma cosa. Ahora bien, si son lo mismo todo lo que sea predicable de “ 4×2 ” será predicable de “ $11 - 3$ ”, algo que es claramente falso, pues por ejemplo “ 4×2 ” es una multiplicación, mientras que “ $11 - 3$ ” es una resta. Las intuiciones pre-filosóficas acerca de las operaciones matemáticas parecen entrar aquí en conflicto. Una de estas tres cosas no puede ser correcta: (a) que “ $4 \times 2 = 11 - 3$ ” es un enunciado de identidad, (b) que si dos cosas son idénticas todo lo que es predicable de una será predicable de la otra, (c) que no todo lo que podemos afirmar de “ 4×2 ” puede ser afirmado de “ $11 - 3$ ”. Estamos nuevamente frente a una aporía.

Antes de continuar permítaseme hacer una aclaración, y es que las proposiciones a priori que dan origen a los problemas de la filosofía, no son siempre postulados pre-filosóficos, tales como que todo tiene una causa o que cosas idénticas tienen idénticas propiedades. Algunos problemas filosóficos se originan de las inconsistencias existentes entre el postulado defendido por un cierto

filosófico y proposiciones que expresan intuiciones pre-filosóficas. John Locke, por mencionar un ejemplo, creía que los estados psicológicos (y los recuerdos especialmente) constituyen la esencia de la identidad de una persona (Locke, 1975: IV). Es decir, el que dos individuos (considerados en tiempos y lugares diferentes) tengan los mismos recuerdos es condición suficiente y necesaria para poder afirmar que son la misma persona. Pero esta posición parece ser inconsistente (como mostró Reid) con varias de nuestras convicciones pre-filosóficas acerca de la identidad personal. Por ejemplo, un individuo al dormir no pasa a ser una persona diferente de aquella que era durante la vigilia. Sin embargo, debería serlo si la esencia de la identidad personal estuviera en los recuerdos (los durmientes no suelen tener ninguno de los recuerdos de la vigilia).

¿Qué hacer frente a una aporía?

Una posibilidad consiste en convivir con la inconsistencia sin pretender resolverla. Suspende el juicio aunque la lógica (y más precisamente el principio de contradicción) nos asegure que al menos una de nuestras antiguas creencias era falsa. Esta es la actitud del lego, del no-filósofo. El no-filósofo es alguien que aunque puede reconocer que sus convicciones básicas son incoherentes, carece del tiempo o de la voluntad para investigar donde está el error. Los matemáticos nunca se han preocupado demasiado por aclarar el concepto de identidad. Y tienen buenas razones. La historia de la matemática muestra que la ausencia de una noción precisa y satisfactoria de identidad nunca fue un obstáculo para que la disciplina pudiera hacer avances en el terreno de las ecuaciones. Como mostró Platón en otros ámbitos, es posible hacer un uso consistente de un concepto, aun cuando se es incapaz de ofrecer una elucidación aceptable de su significado. Tampoco en el campo forense la ausencia de una clarificación rigurosa del concepto de libre albedrío impide que podamos decir que alguien es o no responsable de un acto. Pero lo que nos interesa aquí es la actitud del filósofo. El filósofo es aquel que está más interesado en los presupuestos de una práctica que en la práctica misma. La investigación que lleve a cabo tendrá por objetivo restituir la coherencia en nuestras convicciones básicas.

Quiero distinguir dos posibles estrategias que pueden conducir a tal objetivo. Una de ellas, la más radical, consiste en rechazar alguna de las proposiciones inconsistentes. La otra, más cautelosa, es la de resolver la contradicción matizando algunas de las proposiciones en pugna. Volvamos al problema del

libre albedrío y el determinismo. La inconsistencia involucra, como hemos dicho, tres postulados:

- A. Todo lo que ocurre resulta de una causa (inexorable).
- B. Si un acto es libre no resulta de una causa (inexorable).
- C. Algunos actos son libres.

El siguiente fragmento reproduce la solución de Schopenhauer sobre este problema:

Imaginemos a un hombre que, en medio de la calle, se dijera a sí mismo: “Son las seis de la tarde, la jornada laboral ha terminado. Ahora puedo ir a dar un paseo, o puedo irme al club; también puedo subirme a la torre para contemplar la puesta de sol; puedo ir al teatro; puedo visitar a tal o cual amigo. Todo esto depende únicamente de mí, mi libertad es completa. Y sin embargo no voy a hacer ninguna de estas cosas ahora, sino que por mi libre decisión iré a casa junto a mi esposa”. Sería lo mismo que si el agua se dijera a sí misma: “Puedo formar olas de gran altura (¡claro que sí!, durante una tormenta en el mar), puedo lanzarme montaña abajo (¡sí!, en el cauce del río), puedo precipitarme hecha espumas y borbotones (¡por supuesto!, en la cascada), puedo levantarme como un río en el aire (¡sí!, en la fuente), y puedo, finalmente, hervir y desaparecer (¡sí!, a cierta temperatura); pero no voy a hacer ninguna de estas cosas ahora, y voy a permanecer voluntariamente quieta y clara como un espejo en este estanque (Schopenhauer, 1999: 43).

Lo que nos dice Schopenhauer aquí es que la idea de libertad es ilusoria y que no hay realmente actos libres. Todo está determinado por alguna causa inexorable. Los llamados libertarios (que en cierto sentido se oponen a los deterministas como Schopenhauer o Spinoza) aplican la misma estrategia que ellos, solo que en lugar de negar la existencia de actos libres, niegan el principio de causalidad. Los deterministas dicen: “todo está determinado causalmente, por lo tanto no hay actos libres”. Los libertarios: “hay actos libres, por lo tanto no todo está determinado por una causa”.

Pero cada vez que algún postulado de este tipo (sea el de causalidad, el de la libertad humana o cualquier otro) es negado o rechazado por un filósofo, es conveniente imaginar cómo sería el mundo en el que esos principios ya no rigieran. Por ejemplo, en un mundo en el que el principio de causalidad no fuera universalmente válido, ciertas cosas ocurrirían simplemente porque sí y

no podrían ser explicadas. Por otro lado, en un mundo regido únicamente por el principio de causalidad, ideas como las de responsabilidad, decisión, premio o castigo no tendría lugar alguno. Puede que estas consecuencias resulten de alguna manera interesantes de ser pensadas, pero no creo que todos las considerarían deseables.

Por eso, frente a convicciones tan fundamentales, los filósofos han preferido en general seguir un camino intermedio que consiste en darle a estos principios una formulación tal que dejen de ser incompatibles. Y esto se consigue mediante distinciones conceptuales. Se trata de una práctica tan antigua en la reflexión filosófica que se dice que a los estudiantes de filosofía de la edad media se les daba la siguiente regla metodológica: cada vez que caigas en una contradicción, traza una distinción. Esto es precisamente lo que han intentado algunos compatibilistas a propósito del problema de la libertad. Algunos compatibilistas distinguen, por ejemplo, entre “causas” e “impedimentos” (que serían un tipo particular de causa) y definen un acto libre como aquel que está exento de impedimentos. De esta manera, un acto puede ser libre y estar determinado al mismo tiempo causalmente. Causalidad y libertad no serían, por lo tanto, conceptos incompatibles.

En el diálogo de Platón, Polermarco intenta escapar de la aporía estableciendo una distinción entre aquellos que consideramos amigos y lo son, y aquellos que consideramos amigos pero no lo son realmente, y redefine su propuesta diciendo: la justicia consiste en hacer el bien solo a aquellos que consideramos amigos y lo son realmente (Platón, 1993: 334e). De esta manera, la concepción de Polemarco acerca de la justicia, se vuelve compatible con la creencia de que no es justo hacer el bien a los enemigos. En el caso de la aporía matemática acerca del concepto de identidad, Frege propuso, como es sabido, una solución basada en la distinción sentido-referencia (Frege, 1892). El juicio “ $4 \times 2 = 11 - 3$ ” expresa para Frege una identidad a nivel de la referencia, es decir de aquello que esas expresiones denotan (el número 8) pero no una identidad a nivel del sentido (la manera en que ese número es presentado). Si aceptamos esta distinción, la inconsistencia simplemente desaparece. Finalmente, en el caso de la objeción que Reid planteó a Locke, este respondió estableciendo una distinción entre hombre y persona: el durmiente y el vigía no son la misma persona, afirmó Locke (pues no comparten los mismos recuerdos), pero son el mismo hombre (Locke, 1975: IV). Le dio así parte de razón al sentido común al aceptar que hay cierta continuidad entre ambos e insistió en su tesis psicológica.

Aquí cabe preguntar: ¿Son todas las distinciones filosóficas elaboradas con este propósito distinciones legítimas? ¿Es posible distinguir usos correctos de usos incorrectos de esta técnica? Creo que la pregunta es pertinente y debe ser respondida en forma positiva. Pero esto es tema para otro trabajo.

Bibliografía

- FREGE, G. (1892), “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, pag. 25–50.
- GÄRDENFORS, P. (1988), *Knowledge in Flux. Modeling the Dynamics of Epistemic States*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- LOCKE, J. (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford Clarendon, Oxford.
- PLATÓN (1992), *La República*, Editorial Gredos, Madrid.
- REID, T. (2002), *Essay on the Intellectual Power of Man*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.
- SCHOPENHAUER, A. (1999), *On the Freedom of the Will*, Cambridge University Press, Cambridge.

Percepción, intelecto y mundo físico. Una aporía de la razón moderna en el *De anima* de Aristóteles

Sergio Javier Barrionuevo¹

*Würde es Ernst mit der Philosophie,
so wäre nichts würdiger, als über
Aristóteles Vorlesungen zu halten.*

Hegel, W.F.G., *Vorlesungen über die
Geschichte der Philosophie.*

El problema en torno al vínculo alma-cuerpo ha sido objeto de la reflexión filosófica desde hace largo tiempo, lo cual no implica, necesariamente, que haya sido un problema filosófico desde entonces. En el pensamiento griego, por su parte, el dualismo no es un problema, sino un dogma indiscutido, constitutivo de su realidad; no es criticado, sino asimilado en nuevas estructuras de la realidad.² Si bien podemos encontrar en el mundo griego un desarrollo de

¹ Estudiante avanzado del Profesorado Universitario en Historia y el Profesorado Universitario en Filosofía (Universidad Nacional de General Sarmiento). Se desempeña como docente en instituciones públicas de diferentes niveles educativos. Miembro del proyecto de investigación (UBACyT) “Filosofía de la ciencia y enseñanza de las ciencias: representación y articulación” (Directores: Jorge Paruelo y Hernán Miguel).

² Sobre este punto puede verse, entre otros, Rohde (1925, p. 92), para quien la civilización griega no ha producido saltos ni rupturas en este punto, es decir, que “le haya obligado a salir violentamente del camino emprendido”. Pétrement (1947, p. 7), por su parte, sostiene que este dualismo está ligado a la creencia en lo trascendental, es decir, “lo que sobrepasa *esencialmente* todo lo que es visto”.

la noción de alma (*psuché*), esto no implica que este desarrollo se dé por una transformación radical de la mentalidad griega.³

A partir de la modernidad la irrupción del empirismo anglosajón ha llevado la discusión en torno al *estatus* del “alma” hacia la relación entre “lo mental” y el mundo físico, planteándose así el problema mente-cuerpo como una aporía de la razón moderna. En este contexto, la mente se presenta como inmaterial, convirtiendo la relación entre lo mental (las sensaciones inmateriales) y el mundo físico (el conjunto de entidades materiales) en una relación problemática en tanto no se puede dar cuenta, por ejemplo, de qué manera los dolores o impresiones visuales, que forman parte del ámbito de lo mental, pueden producir efectos.

En el siglo XX las reflexiones teóricas en torno a la *Philosophy of Mind* han vuelto sobre este tema con un nuevo énfasis, aunque desde exigencias teóricas renovadas. Entre los intentos por replantear el problema mente-cuerpo podemos encontrar tendencias materialistas, funcionalistas, substancialistas, atribucionistas, etc. En este contexto, entre los años 70 y 90 se ha intentado una “rehabilitación” o un *revival* de los trabajos psicológicos de Aristóteles, especialmente su tratado *De anima*. En la tradición anglosajona fueron Hilary Putnam, Martha Nussbaum, Myles Burnyeat, Donald Davidson, entre otros, quienes encabezaron esta incipiente aproximación a la psicología aristotélica. En la década del 60 la discusión en torno al problema mente-cuerpo llevó a muchos filósofos de la mente a sostener un tipo de reduccionismo materialista bajo la forma de la “teoría psicofísica de la identidad”, según la cual los estados mentales son simplemente estados del sistema nervioso central o estados del cerebro (Feigl, 1958; Kim, 1998); mientras que en la década del 70 fueron las teorías “funcionalistas” las que ocuparon el primer plano en las discusiones en torno a las teorías de la mente: para estos filósofos los procesos mentales internos son estados funcionales del organismo, cuyo órgano no es necesariamente el cerebro (Putnam, 1975; Fodor, 1983). A mediados de la década del 70 y comienzos de la década del 80 el “monismo anómalo” intenta superar el reduccionismo materialista, proponiendo que no hay correlaciones estrictamente “legales” entre los fenómenos que se clasifican como mentales y los que se clasifican como físicos, estableciendo que el dominio de lo mental,

³ Puede rastrearse el desarrollo de la noción de *psuché* desde los textos homéricos (*v.gr.*, *Il.* I, 3; XXIII, pp. 100-107; *Od.* XI, p. 476; 207, X, p. 495) donde se la presenta como humo, sombra (*eidolon*), pasando por Píndaro (cf. p.131) y los presocráticos. Para una exposición del desarrollo de la noción de *psuché* en la religión y el pensamiento griego, ver: Jaeger (1959, pp. 135-47); Bremmer (1983, pp. 3-12), Rohde (1925, pp. 3-236); Laks (1999, pp. 250-254); Long (1998).

debido a su esencial falta de normatividad, no puede ser un objeto serio de investigación científica (Davidson, 1980). En este contexto los esfuerzos de Putnam y Davidson se presentan como los mayores intentos de superar el “reduccionismo materialista”, intentando recuperar la psicología aristotélica en tanto posición matizada, según la cual entre lo anímico y lo corpóreo hay una relación estrecha, pero que no se está dispuesto a aceptar que pueda haber una identificación entre ambos.

El objetivo de este trabajo es realizar una crítica a la lectura que realiza Hilary Putnam en un artículo de 1993 titulado “Aristotle after Wittgenstein”, donde intenta enmarcar la psicología aristotélica dentro del horizonte de la problemática moderna establecida por el empirismo anglosajón. Nuestra posición es que la lectura “funcionalista” propuesta en ese artículo no puede ser atribuida a la psicología aristotélica. Para demostrarla, hemos organizado nuestro trabajo en dos partes: primero, expondremos la lectura realizada por Putnam de un pasaje del *De anima* (en adelante, *DA*) de Aristóteles, desarrollando las implicancias filosóficas que esta lectura propone; después, discutiremos a partir del texto aristotélico la pertinencia de dicha interpretación, tomando como ejes de análisis la doctrina aristotélica del *noûs* y la *áisthesis*. Excede las pretensiones de este trabajo discutir la pertinencia de hablar sobre una “filosofía de la mente”, así como también de una “filosofía del lenguaje”, en Aristóteles; aunque tampoco consideramos que debe ser “desechado” el hecho de que algunos de sus problemas tomados filosóficamente, es decir, apropiándonos de la dimensión problemática del mismo, puedan ser discutidos nuevamente.

Comencemos delimitando el problema y la pertinencia terminológica de este planteo en el contexto de la filosofía aristotélica. El “problema mente-cuerpo” se presenta como el problema en torno a la relación existente entre el contenido de lo mental y el mundo físico, es decir, la relación entre el contenido, aparentemente, inmaterial de lo que hay *en* la mente con los objetos materiales que hay *en* el mundo físico. Ahora bien, este problema, tras el giro lingüístico llevado a cabo en el siglo XX, se piensa también como el problema en torno a la relación entre el lenguaje y el mundo. De acuerdo con Searle, esto plantea una de las características inextricables del problema mente-cuerpo: la intencionalidad de la conciencia, *i.e.*, “la característica por la cual nuestros estados mentales se dirigen a, o sobre, o refieren a, o son de objetos y estados de cosas [*states of affairs*] en el mundo mismo” (Searle, 1984: 16).⁴

⁴ Para una discusión sobre el lugar que ocupa la intencionalidad de la percepción en Aristóteles, ver Sorabji (1992).

Aristóteles presenta la distinción *psuché-sôma* (alma-cuerpo) en términos de *morphé-húle* (forma-materia) (*DA* II.1, 412a19-21), ante lo cual la estructura ontológica de los organismos vivos puede ser entendida a partir de la estructura ontológica de los entes físicos. De modo que el “problema alma-cuerpo” o “mente-cerebro”, como lo plantean los anglosajones, debe ser entendido en el contexto de la filosofía aristotélica dentro del ‘problema forma-materia’. Lo que nos interesa discutir, en este caso, es el problema de la intencionalidad de la conciencia, *i.e.*, los modos de conexión entre lenguaje y mundo, para ello nos detendremos en el tratamiento que realiza Aristóteles del *noûs*. Dejaremos de lado la discusión acerca de si es pertinente o no entender al *noûs* como un equivalente del concepto moderno de “mente”,⁵ sino que asumiremos la pertinencia de esta discusión en tanto es el *noûs* en el contexto de la psicología aristotélica, quien tiene la capacidad de dirigirse intencionalmente al mundo físico, *i.e.*, asumiremos el análisis de la intencionalidad del *noûs* para poder discutir la pertinencia filosófica del planteo. Para ello nos detendremos en la discusión de un pasaje del libro III del *De Anima*. En este texto Aristóteles plantea lo siguiente:

El intelecto, [que] es impasible, es capaz de recibir la forma, es decir, es en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y del mismo modo que la facultad de percibir es respecto de lo perceptible, así también es el intelecto respecto de lo inteligible (*DA*, 429 a 15-6/18).⁶

El problema planteado en este pasaje es presentado por Putnam de la siguiente manera:

[el] conocimiento de lo que está fuera de la mente (o fuera del lenguaje) depende de algo, llamémoslo la *forma* del objeto conocido, siendo capaz de existir (de manera diferente) tanto en la mente (o en el lenguaje) como en el objeto [...] (Putnam, 1993: 62).

La lectura de este pasaje realizada por Putnam, si bien advierte que no intenta interpretar la doctrina aristotélica, busca entender la relevancia actual del problema, no obstante, asume que hacer esto implica en cierta medida

⁵ Acerca de la imposibilidad de encontrar una equivalencia entre el concepto moderno de *mente* y la terminología psicológica aristotélica, puede verse: Putnam (1986, pp. 3-5); Wilkes (1992); Kahn (2005).

⁶ La traducción de todos los pasajes del *corpus aristotelicum* me pertenecen. Un análisis más detallado de este pasaje fue realizado en Barrionuevo (2009a), mientras que en Barrionuevo (2009b) retomamos la cuestión a la luz de la discusión en torno a la distinción entre *noûs tô(i) poieîn pánta* y *noûs tô(i) pánta gínesthai*.

“interpretar” a Aristóteles (Putnam, 1993: 62). En su interpretación, Putnam pone de manifiesto que la actualidad de la psicología aristotélica radica en que, en este pasaje, se estaría rechazando la relevancia que tendría la conexión causal como explicación suficiente de respecto de *cómo* la realidad extralingüística se vincula al lenguaje de manera inmediata, es decir, como un argumento a favor del rechazo de las teorías causales sobre la intencionalidad. En este sentido, la psicología aristotélica superaría los problemas planteados por el argumento propuesto por la teoría de modelos, el cual sostiene que:

Sea *E* un evento en el que incurren gatos y que está causalmente conectado con una articulación que contiene el término «gato». Entonces, hay una descripción del mismo evento *E* —de hecho, una descripción de la misma estructura lógica— bajo la cual *E* es un evento en el que incurren gatos*. En consecuencia, la conexión causal por sí sola no puede explicar por qué «gato» se refiere a gatos y no a gatos* (a cierto puñado de cerezas) (Putnam, 1993: 68).⁷

El problema que presentaría la explicación causal de la relación mente-mundo, estaría vinculada, según Putnam, como se puede observar, con la ausencia de una noción de *forma* (*eidos*) aplicada a los eventos, noción que cumple una función explicativa central en la psicología aristotélica. Por esta razón, la psicología aristotélica permitiría rechazar el “argumento de la permutación de individuos” [*a permutation of individual argument*] elaborado por la teoría de modelos [*the model-theoretic argument*], la cual sostiene que dada una permutación arbitraria de individuos en un universo discursivo, es posible hacer corresponder funciones proposicionales con funciones proposicionales idénticas en otro sistema, de modo que se genere un “isomorfismo lógico”, según el cual, por ejemplo, si los individuos *a* y *b* mantienen una relación *R*, entonces, por permutación, las imágenes de los individuos *a* y *b* mantienen una relación que, según correspondencia, es la imagen de una relación *R*. Pero, esto no alcanzaría a explicar de qué manera eventos *no estructurados*, junto con la relación de “causación” entre estos eventos, permiten conectar ciertos constituyentes de los eventos con las partes subsentenciales del habla. Por lo cual, la noción aristotélica de *forma* (*eidos*) permitiría subsanar esta carencia explicativa que presenta la teoría de modelos. Para ello Putnam propone que, más allá de que la “metáfora” utilizada por Aristóteles según la cual “la forma está ‘en’ el objeto

⁷ Este argumento es desarrollado con mayor extensión en Putnam (1981, pp. 32-35), donde muestra que no hay criterios que fijen los valores de verdad de oraciones completas, a pesar de haber especificado los valores de verdad en cada oración.

más que ‘fuera’ de él, o ‘al margen’ de él, está lejos de ser clara” (Putnam, 1993: 70), afirmando que no hay razón para preferir una metáfora a otra. En este sentido sostiene que en el enunciado “la esfera *tiene* su forma” [*the bronze sphere has its shape*], si tomamos *tiene* como predicación, y leemos $F(a)$ como “ F está en a ” nos llevaría confusión, puesto que la metáfora utilizada intenta evitar la relativización de la realidad que experimentamos, entendiendo “estar en” en este caso como las propiedades y capacidades de las cosas que experimentamos, haciendo justicia, de esta manera, al mundo que conocemos. Por lo cual, para Putnam cuando Aristóteles dice que la *psuché* (alma) es la *forma* (*eidos*) de un ser vivo, está sosteniendo que explicitar la forma de un ser vivo:

es [dar] la manera como está organizado para funcionar, sus capacidades, su funcionamiento y las interrelaciones entre esas capacidades y ese funcionamiento: brevemente, de qué es capaz y cómo lleva a cabo aquello de que es capaz (Putnam, 1993: 71).

La psicología aristotélica presentaría, para Putnam, la ventaja de sostener que la *forma* (*eidos*) es una propiedad *metafísica* más que *lógica*, superando así los intentos de pensar la mente con modelos lógicos abstractos. De esta manera, entonces, se podría decir que para que haya referencia, la forma metafísica de nuestras descripciones necesita ser isomorfa con la forma metafísica del objeto representado. En este sentido, Putnam intenta superar su “funcionalismo” original, y junto con ello, parte de la lectura funcionalista que realiza de la psicología aristotélica, pero sin negar o rechazar el funcionalismo, sino restableciendo algunos de sus puntos centrales. Lo que rechaza Putnam no es el funcionalismo, sino la explicación que daba acerca de en qué consiste la organización funcional. La teoría de la organización funcional propuesta en sus comienzos sostenía que los estados mentales son *composicionalmente plásticos*, *i.e.*, no hay ningún evento o estado físico que garantice la ocurrencia de un pensamiento con contenido proposicional, por lo cual cualquier sistema lógicamente posible podría ser consciente; mientras que la posición a la que llega a partir de su lectura post-funcionalista de Aristóteles, le permite pensarlos como *computacionalmente plásticos*. Este paso consiste en sostener las criaturas físicamente posibles que crean en una entidad *a*, pueden hacerlo mediante un *número indefinido* de “programas” diferentes, de modo que no habría una condición necesaria y suficiente en términos computacionales, así como tampoco físicos, para la presencia de un estado mental (Putnam, 1994: 55-60). De modo que cree encontrar en la crítica aristotélica al materialismo

de los atomistas,⁸ apoyo para su crítica al materialismo de los filósofos de la mente de la década del 60.⁹

Sin embargo, el giro realizado por Putnam no lo lleva a negar el argumento de la “múltiple realizabilidad de la mente”, sino a extenderlo a los sistemas computacionales, *i.e.*, los estados mentales no solo no pueden ser realizados en una única disposición física, sino tampoco podrían hacerlo en una única disposición computacional.¹⁰ Nos queda pensar, entonces, si es posible dentro de la psicología Aristóteles *mutatis mutandi* plantear la posibilidad de un desarrollo de la mente independientemente de las disposiciones físicas y computacionales. Esta lectura de Putnam se basa en la tesis de Aristóteles, según la cual todo se define por su función (*érgon*) y cada cosa es lo que verdaderamente es cuando es capaz de llevar a cabo su función propia (*De motu animalium* 703a: 34-b2; *De partibus animalium* 641a: 2-3; 654b4, 657a6; *Meteorológica* 390a: 10-13). Esto implicaría que aquello que define un estado mental no depende de su constitución interna, sino de la manera en que funciona en el sistema del cual el estado mental es parte.

Nos resta sugerir ahora algunas razones por las cuales se podría refutar la lectura funcionalista de la psicología aristotélica elaborada por Putnam. En primer lugar, debemos observar que para Putnam la organización funcional, en el pasaje de Aristóteles analizado, nos permite afirmar que los estados mentales son *composicionalmente y computacionalmente plásticos*, esto implicaría que Aristóteles estaría comprometido ontológicamente con la tesis según la cual, si bien la mente necesitaría de la materia para poder realizarse, no dependería de un soporte material específico, sino que cualquier materia en que un sistema cumpla una función intencional habría *noûs*. Ahora bien, en el caso de Aristóteles, los “sistemas físicos” en los cuales el *noûs* puede realizarse son *organikòn* (sistemas orgánicos) u *òrgana* (cuerpos naturales), que delimita la posibilidad de que el *noûs* pueda ser independiente de su realización física (*DA* 412a: 27-28),¹¹ e

⁸ Sobre la crítica de Aristóteles al materialismo de los atomistas, ver Ross (1999), comentario *ad hoc*; Kirk, Raven y Schofield (2004, pp. 428-429); Taylor (1999, pp. 196-197); Laks (1999, pp. 262-267); Cherniss (1935, pp. 289-361).

⁹ Para una defensa de las posiciones materialistas de la mente, ver Freigel (1958); Kim (1998).

¹⁰ En este caso el concepto de “disposición” es entendido en términos de *disposición estricta* (*i.e.*, la disposición que algo tiene para hacer algo, no importa lo que ocurra), no como una *disposición ceteris paribus* (*i.e.*, la disposición para hacer algo bajo “condiciones normales”) cf. Putnam (1994, pp. 48-52).

¹¹ Para un rechazo de la lectura computacional de la mente en Aristóteles, cf. Berti (1990, pp. 126-132).

implica que el *noûs*, como capacidad de la *psuché*, solo puede llevarse a cabo en un ser orgánico natural con funciones orgánico-vitales. De modo que no solo es imposible en la filosofía aristotélica la plasticidad composicional, sino que tampoco es posible la plasticidad computacional, dado que el sistema en el cual el *noûs* puede ser realizado necesariamente tiene que ser orgánico.

En segundo lugar, podemos sostener que los “sistemas” en los cuales Aristóteles piensa, en tanto sistemas orgánicos, son uniones naturales, *i.e.*, instanciaciones materiales de continuidades naturales. El término utilizado por Aristóteles para hablar de estas “uniones naturales” es *súmphusis*, en *Metaphysica* V.4, al diferenciar la *sumpephukosin* (unidad natural) de la *aphé* (contacto), nos dice que las unidades orgánicas están unidas naturalmente (*sumpephukénai*) en cuanto a su continuidad y cantidad (*èn katà tò sunexès kai posòn*) (*Met.* 1014b: 24-26), lo cual, según *Metaphysica* XI.12, constituye a esa entidad como una sola por el contacto, aunque no todo contacto forme una unidad (*Met.* 1069a: 5-11), del mismo modo *psuché* y *sôma* constituyen la unidad orgánica en la cual es posible el *noûs*. De manera que los “sistemas físicos” en los cuales es posible la realización del *noûs* tienen que ser *sunexés* (continuos) como lo son los *organikón* (sistemas orgánicos), los cuales se diferencian de los sistemas artificiales en que en éstos últimos las partes “se tocan” (*aphé*) entre sí, pero no presentan una unidad establecida por la continuidad (*Met.* 1069a:1-4).

Por otra parte, si bien Putnam está en lo correcto al ver en Aristóteles un rechazo de las explicaciones causales que intentan dar cuenta del funcionamiento de la *aísthesis* (percepción) a partir de la acción de los objetos externos, esto no permite sostener que la *aísthesis* pueda explicarse prescindiendo de los ingredientes materiales del cuerpo, así como tampoco puede explicarse prescindiendo de las facultades del alma como tal. En este sentido la posición de Burnyeat (1992), quien sostiene que la *aísthesis* no implica ningún cambio fisiológico; así como la lectura de Slakey (1961), para quien la *aísthesis* debe entenderse como un cambio fisiológico; nos resultan insuficientes para dar cuenta del fenómeno de la percepción tal como es presentado por Aristóteles. Esto se debe a que, según Aristóteles, a pesar de que la *aísthesis* sea estimulada y activada por lo *aísthetón*, *i.e.*, un objeto perceptible extramental, no es necesariamente un fenómeno fisiológico, puesto que no puede ser caracterizada en términos de *alloíosis* (alteración) (*DA* 431a: 4-5); no obstante, tampoco puede ser entendida como un fenómeno meramente psíquico, puesto que esta es una actividad común al alma y al cuerpo en tanto *sumphusis* (unidades naturales), de modo que, por propiedad transitiva a partir del principio de continuidad

que opera en ellos, no es plausible entender que la percepción ocurra sin que se experimente ningún cambio en el cuerpo. En este sentido, podemos sostener que, en la psicología aristotélica, la *aísthesis* implica un fenómeno tanto físico como fisiológico a la vez, donde ninguno puede ser reducido al otro. En un pasaje de su tratado *De sensu et sensibilia* sostiene que:

Parece que los atributos más importantes de los animales, tanto los comunes como los específicos, son comunes (*koiná*) al alma y al cuerpo, como por ejemplo: percepción, memoria, pasión, deseo y, en general, apetito, sumando a estas el placer y el dolor (*De sensu et sensibilia* 436a: 6-11).

No obstante, como vimos, la *aísthesis* no puede constituir un tipo de *alloíosis* (alteración), de modo que cabe plantear, entonces, cómo es posible que sea *koinà tês te psuchês ónta kai tou sómatos* (comunes al alma y al cuerpo). Para ello nos detendremos en un término técnico del pensamiento aristotélico que pasamos por alto hasta ahora, el término *alloíosis* (alteración). Este término, por un lado, en su sentido técnico hace referencia a *kínesis katà tò poiòn* (i.e., cambio según la cualidad) (*Cat.* 14, 15b: 12), así como también, por otro lado, a partir de su sentido etimológico, refiere al devenir otro, de manera que refiere al proceso que conduce a un estado diferente (*alloíōs*). Por esta razón, negar que la *aísthesis* presente algún tipo de *alloíosis* impide que los sentidos devinieran otros, lo cual garantiza que la *aísthesis* conserve intacta la capacidad de percibir; del mismo modo que en el caso del *noûs* la *apatheía* (impasibilidad) garantiza que el intelecto no pierda su identidad en el proceso de captación de la forma (*aíedōs*), lo cual le permite ser todo lo otro en potencia, pero sí mismo en el acto de conocer (*DA* 429a: 14-16).¹² En este sentido, el pasaje del *De anima* analizado por Putnam como evidencia a favor de un planteo funcionalista a partir de Aristóteles, implicaría leer la *aísthesis* como *alloíosis*, entendiendo esto último como una transición material que no sólo acompaña constituyendo lo que la percepción “es”, sino que indicaría la realización o constitución material de la *aísthesis*, pero no su completa identidad con la materia (cf. Putnam & Nussbaum, 1992: 39-40). Si bien esta lectura tiene su apoyo textual en *De motu animalium*, donde sostiene que la *aísthesis* es una *alloíosis tis* (una cierta alteración),¹³ debemos tener presente que en *De anima* reformula esta afirmación sosteniendo que o bien no es una alteración o bien es un *héteron génos* (i.e., un tipo diferente) (*DA* 417b: 6-7), concluyendo que esta no puede ser

¹² Argumentos más detallados a favor de esta interpretación fueron expuestos en Barrionuevo (2009).

¹³ Cf. *De motu animalium* 701b, p.16 y Putnam & Nussbaum (1992, pp. 38-41).

una *alloiosis*. Lo cual refuta la lectura propuesta por Putnam; puesto que, en los casos en los que Aristóteles atribuye *alloiosis* a la *aisthesis*, utiliza la expresión *alloiosis tis* (*i.e.*, un cierto tipo de alteración). De modo que no estaría utilizando el término *alloiosis* en su sentido técnico físico, sino en el sentido más amplio de actualización, es decir, no como un cambio, sino como una realización o completitud de la facultad de percibir (*Phys*, 244b: 11-13). O sea, la *alloiosis* a la que hace referencia no sería una pérdida de cualidad, sino un estado de conservación (o actualización). Quisiera subrayar, además, al margen de esta discusión, que así como la *aisthesis* no puede ser entendida como un proceso puramente fisiológico, los “estados mentales” (*i.e.*, las emociones o pasiones, *pathé*) tampoco pueden ser considerados como fenómenos puramente formales, *i.e.* como no materiales, ya que se explican como *formas* o *estructuras formales* (*lógoi*) que se dan en la materia (*DA* 403a: 25).

A modo de cierre, quisiera defender la significación filosófica de esta discusión. En su trabajo de 1984 Myles Burnyeat se preguntaba “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?”,¹⁴ este artículo, redactado como respuesta a la tesis Putnam-Nussbaum en torno a la lectura funcionalista de Aristóteles y a la interpretación de Richard Sorabji acerca de la *aisthesis*, discute la pertinencia de releer a Aristóteles para poder pensar “el problema de la mente” en la actualidad. Ello se debería a cuestiones más que históricas, puesto que la defensa de la concepción aristotélica sobre la forma-materia como una alternativa satisfactoria al materialismo reduccionista, por un lado, y al dualismo cartesiano, por otro, no puede ser entendida al margen de la concepción aristotélica de la materia (*húle*). En este sentido, para Burnyeat, no solo no podríamos tomar en serio la “filosofía aristotélica de la mente”, sino que además ni siquiera podríamos saber qué es “tomarla en serio”. Por lo cual, el rechazo de Burnyeat a la psicología aristotélica radicaría en su inaceptable concepción de la materia. Si bien compartimos con este autor el rechazo a la lectura funcionalista de la mente en Aristóteles, no compartimos el rechazo a la posibilidad de pensar filosóficamente el problema de la mente a partir de Aristóteles. Más allá de si hay o no en Aristóteles una “filosofía de la mente”, no podemos dejar de lado que si asumimos filosóficamente la dimensión problemática que plantea, no solo podríamos tomar en serio su posición, sino que, además, el intento de pensar *nuestro* problema a partir de las preocupaciones aristotélicas, nos permite

¹⁴ Este trabajo fue redactado y puesto en circulación de manera mecanografiada en 1984, no obstante, debido a la importancia que el mismo adquirió en los medios académicos, fue publicado en 1992 como un trabajo inacabado y en desarrollo (*draft*), ver: Nussbaum & Rorty (1992).

abrir el campo problemático para, como diría Heidegger, adentrarnos *en el camino del pensar*, puesto que “la palabra griega *philosophía* es un camino en el que estamos de camino” (“*das griechische Wort philosophia ein Weg, auf dem wir unterwegs sind*”, Heidegger, 1966: 6). De manera que, como dijimos, más allá de si el “problema mente-cuerpo” fue o no un problema aristotélico, podemos asumir la tarea de pensarlo a partir de la discusión de sus textos, de modo que su aporte radica no en lo que afirmó respecto del tema, sino en lo que nos exige pensar al releer sus textos. El pensamiento aristotélico se presenta, entonces, como un pensamiento que nos *da* que pensar, que nos introduce nuevamente en ese camino.

Bibliografía

- BARRIONUEVO, S. (2009a), “Las características del *noûs* en Aristóteles, *De Anima* 3.4”, *Jornadas de Cultura Greco-Latina del NOA*, San Salvador de Jujuy (mimeo).
- (2009b), “La capacidad productiva del *noûs* en Aristóteles (*De Anima* 3.5, 430a, pp. 10-15), *Terceras Jornadas Nacionales de Historia Antigua y Segundas Jornadas Internacionales de Historia Antigua*, Córdoba (inédito, pendiente de publicación).
- BERTI, E. (1990), “Il pensiero come forma di vita. A proposito dell’ ‘intelligenza artificiale’”, en *Nouvi studi aristotelici. II: Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 117-132.
- BREMMER, J. (1983), *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press, Princeton.
- BURNYEAT, M. F. (1992), “Is an Aristotelian Philosophy of Still Credible? A Draft”, en Nussbaum, M. & A. Rorty, (eds.), *Essays on Aristotle’s De anima*, Clarendon Press, Oxford, pp. 15-26.
- CHERNISS, H. (1935), *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, Maryland: The John Hopkins University Press, Baltimore.
- DAVIDSON, D. (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford.
- FEIGL, H. (1958), “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, en Feigl, H., Scriven, M. and G. Maxwell, (eds.), *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 2, Minneapolis, pp. 370-497.

- FOBES, F. H. (1919), *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*, Harvard University Press, Cambridge.
- FODOR, J. (1983), *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, Cambridge.
- HEIDEGGER, M. (1966), *Was ist das-die Philosophie?*, Verlag Günther Neske Pfullingen, Tübingen.
- HICKS, R.D. (1907), *Aristotle. De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JAEGER, W. (1913), *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus*, Teubner, Leipzig.
- (1959), "The Greek Ideas of Inmortality", *HThR*, N° 52, pp. 135-147.
- KAHN, Ch. (2005), "Aristotle versus Descartes on the Concept of the Mental", en Salles, R. (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford, pp. 193-208.
- KIM, J. (1998), *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder-Colorado/ Oxford.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E. & M SCHOFIELD (2004), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selections of Texts*, Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge.
- LAKS, A. (1999), "Soul, Sensation, and Thought", en Long, A. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 250-270.
- LONG, A. A. (1998), "Psyche", en Craig, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, CD-ROOM, version 1.0, Routledge, London.
- LOUIS, P. (1956), *Aristote. Les parties des animaux*, Les Belles Lettres, Paris.
- MINIO-PALUELLO, L. (1949), *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, Clarendon Press, Oxford.
- PÉTREMENT, S. (1947), *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Presses Universitaires de France, Paris.
- PUTNAM, H. y M. NUSSBAUM (1992), "Changing Aristotle's Mind", en Nussbaum, M. y A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford, pp. 27-56.

- (1993), "Aristotle after Wittgenstein", en *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1995, pp. 62-81.
- (1994), *Las mil caras del realismo*, trad. M. Vázquez Campos y A. Liz Giménez, Paidós, Barcelona.
- ROHDE, E. (1925), *Psyche. The cult of Souls and Belief in immortality among the Greeks*, Kegan Paul, London.
- ROSS, W.D. y J.A. SMITH (eds.) (1982), *The Works of Aristotle*, 2 vols., Encyclopaedia Britannica, Chicago-London.
- (1955), *Aristotle. Parva naturalia*, Clarendon Press, Oxford.
- (1997), *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Comentary*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford.
- (1998), *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Comentary*, Oxford University Press, Oxford.
- (1999), *Aristotle's De Anima. Edited, with introduction and comentary*, Clarendon Press, Oxford.
- SLAKEY, T. J. (1961), "Aristotle on Sense Perception", *The Philosophical Review*, vol. 70, nº. 4, pp. 470-484.
- SORABJI, R. (1992), "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception", en Nussbaum, M. y A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford, pp. 195-225.
- TAYLOR, C.C.W. (1999), "The Atomist", en Long, A. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 181-204.
- WILKES, K. V. (1992), "*Psyché* versus the Mind", en Nussbaum, M. & A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford, pp. 109-127.

Dolor y vulnerabilidad en el hombre moderno según F.J.J. Buytendijk

Gustavo Carlos Bitocchiⁱ

Se considerará el dolor y la vulnerabilidad en el hombre moderno desde la perspectiva del psicólogo belga F.J.J. Buytendijk² (1887-1974), especialmente desde su obra *Teoría del dolor* (1940).³

Es nuestro propósito referirnos a la actitud del hombre moderno ante el dolor y el sufrimiento, así como de su vulnerabilidad.⁴ Para esto comenzaremos estableciendo la noción de dolor en Buytendijk, y luego nos referiremos más específicamente al tema que nos preocupa, es decir, el dolor y la vulnerabilidad en la problemática “moderna”.

¹ Licenciado y Profesor en Filosofía – UNSTA Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”, Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”, Facultad de Filosofía, Buenos Aires, en la Universidad Austral, Facultad de Ingeniería, Buenos Aires y en la Universidad Tecnológica Nacional de la Facultad Regional Buenos Aires.

² *Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes* (1887-1974). Antropólogo, psicólogo y fisiólogo holandés que nace en Breda y muere en Heerlen. Convertido a la Iglesia Católica reacciona contra los existencialismos pesimistas de su época con un pensamiento cercano a la Fenomenología y al Vitalismo. Fue profesor de Psicología Teórica en la Universidad de Utrecht y de Fisiología en la Universidad de Groninga. Es autor de las obras *Psicología de los animales* (1928), *Esencia y sentido del juego* (1934), *Vías hacia la comprensión de los animales* (1938), *Sobre el dolor* (1940), *La psicología de la novela* (1950), *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia* (1953), *Teoría general del comportamiento y el movimiento humano* (1956), *Lo humano* (1958) y *Prolegómenos a una antropología fisiológica* (1967).

³ Esto no significa, obviamente, que el tema se agote en él. Hay incunables textos de filósofos modernos y contemporáneos, pero aquí nos detendremos en Buytendijk, pues nos interesa la correlación Psicología-Filosofía que pretende establecer este autor.

⁴ “[...] el estudio del dolor concierne a ambas [Filosofía y Psicología], por cuanto es un hecho objetivo y una experiencia subjetiva.” (Buytendijk, 1940, pp. 35-36).

Sabemos que, historiográficamente hablando, la Edad Moderna comienza en 1453 con la caída del Imperio Romano de Oriente y termina con la Revolución Francesa en 1789. Pero también podemos entenderla, como lo hacen los posmodernos, prolongándose en el tiempo: o bien hasta 1945, con el lanzamiento de las dos bombas atómicas por parte de EE.UU., o bien hasta 1969, con la llegada del hombre a la Luna. Tanto 1945 o 1969, o el lapso que existe entre ellos, marcarían el fin de la Modernidad (y sus grandes relatos) y el comienzo de la así llamada Posmodernidad.

Buytendijk escribe su obra *Teoría del dolor* hacia 1940, lo cual sitúa a su hombre “moderno” hacia el fin de la modernidad (según los posmodernos). Además, sabemos, no es lo mismo un moderno del siglo XV que este moderno tardío de Buytendijk. No obstante, admitimos que esta adjetivación de “moderno” es perfectamente discutible.

El dolor

a) *El dolor en términos generales*. Podemos distinguir entre dolor corporal y dolor anímico, pero ambos tienen como vivencia al sufrimiento. El dolor es una “señal” con relación a la conservación del individuo que indica que “el mecanismo psicofísico” experimenta un trastorno. Buytendijk afirma que la “esencia del dolor” (o definición esencial) consiste en “la alteración y desorganización de la intimidad del hombre en toda su estructura vital”⁵ y por ende, lo trastorna psíquica y físicamente. El fondo de la vida reacciona cuando somos atacados por el dolor. En el dolor la vida ya no la experimentamos como “regalo” ni como “don”, sino como “amenaza e inhibición”. El dolor, metafóricamente considerado, es un aguijón,⁶ una espina en nuestra carne. Además, podemos enunciar, siguiendo a Buytendijk (1940: 167), una suerte de “definición mocional (es decir, en cuanto al movimiento) del dolor podríamos aseverar que es una reacción de huida en torno a un punto central (aguijón/espina)”: algo de

⁵ Lersch (1938, p. 198) cita y asume esta definición esencial de Buytendijk, aunque Lersch ha sido objetado desde algunos planteos tomistas como el del Guillermo Blanco en su *Curso de Antropología Filosófica*: “[...] para algunos –como Kant– la libertad es un problema típicamente ético.” Y dice al pie de página: “Tal es el caso de Lersch, quien siguiendo una tradición de filósofos o de psicólogos impregnados de esta filosofía, se desentendié olímpicamente del problema de la libertad. La tradición que sigue Lersch es kantiana, y Kant era un enemigo acérrimo de la psicología, que en su tiempo era una ciencia en pañales” (Blanco, 1982, p. 468).

⁶ Lersch (1938, p. 198) designa metafóricamente al dolor como una “espina” o un “aguijón” en la carne/cuerpo del hombre.

lo que se quiere escapar pero no se encuentra la salida. Nuestra configuración se retuerce en una reacción de huida en torno a ese aguijón, a ese punto. El dolor es un ataque al hombre en su existencia vital convirtiendo su vida en un valor negativo. Por eso, en algunas filosofías, la existencia del dolor se ha utilizado siempre como demostración de la falta de sentido de la vida y de la imposibilidad de un planteo metafísico.⁷ A pesar de todo podemos ver el dolor como una señal o motivo para una búsqueda reflexiva.

b) Dolor genuino y dolor anímico. Buytendijk distingue entre “dolor genuino y dolor anímico”.⁸ El dolor genuino compromete al hombre todo pero haciendo hincapié en su esfera vital, el dolor genuino supone una herida corporal y “divide” la unidad psicológica de nuestro ser personal, lo fragmenta y le provoca sufrimiento, es decir, el dolor genuino lastima. En cambio el “dolor no genuino” es un dolor que afecta al hombre en sus facetas extracorporales, y aunque de alguna manera incida en toda su esfera vital, su origen no supone lastimarse físicamente. Esta distinción entre tipos de dolores no es absoluta, sino que es interactuante. No hay un dolor únicamente corporal ni únicamente no-corporal o anímico. Cuando consideremos al dolor genuino en particular supondremos “connotadamente” al dolor anímico, pues cabe aclarar que no hay dolores puros, pues ya en la causa o ya en la consecuencia, uno está implicado e imbricado en el otro. Si bien ambos dolores interactúan connotándose, el dolor anímico se denota del genuino.

c) El sufrimiento. “Es la experiencia subjetiva y relativa del dolor tanto anímico como genuino”. Vivir o experimentar el dolor significa sufrir y siempre se sufre individual y personalmente y en este sufrir experimentamos un “aislamiento

⁷ Creemos que no hay pensamiento filosófico que no haya sido influido, de alguna manera, por la experiencia u horizonte vital del filósofo en cuestión, y quizás la actual actitud postmetafísica y sin-fundamentalista provengan de una gran desazón por encontrar el sentido de la vida a causa del dolor que se vive y experimenta en cuerpo y alma.

⁸ El dolor, tanto corporal como anímico, es una “vivencia emocional” de la vitalidad y la vivencia del dolor es el sufrimiento. La alteración y amenaza del fondo vital constituye la cualidad endotímica y temple del dolor (Buytendijk sostiene que la “esencia del dolor” es desorganizar “la estructura vital” del hombre). Lersch (1938, pp. 197-198) divide la tectónica de la persona: 1. Fondo vital; 2. Fondo endotímico: a) Vivencias pulsionales b) Vivencias emocionales y c) Estados de ánimo persistentes; 3. Sector de la vivencia: a) Concienciación y orientación en el mundo y b) Comportamiento activo (la acción); 4. Estructura superior de la personalidad. También puede verse, de la obra de Gemelli/Zunini *Introducción a la Psicología*, el capítulo VIII “Los estados afectivos Nº 2. Distinción y clasificación de los hechos”.

existencial (Lersch, 1938: 197). Quizás podríamos sintetizar diciendo que, tanto el dolor como el sufrimiento, son performativos.⁹

El dolor “en sí” y lo doloroso

Lo “doloroso” o lo “angustioso” es una experiencia semejante al dolor, pero no es dolor. El desagrado y el sufrimiento no son necesariamente dolor. Supuesta la división entre dolor genuino y no genuino, distingue entre “el dolor en sí” y “lo desagradable o incómodo”. Aquí, las impresiones sensoriales, las percepciones, los pensamientos y hasta las situaciones pueden ser dolorosas solo si tienen características del dolor genuino. Si no están presentes, solo podemos hablar de “desagrado”, “incomodidad” o de “algo deprimente”, pero no de dolor.

Por un lado, en un contexto cognoscitivo, Buytendijk, nos propone una división entre las facultades intelectuales y las sensibles. A su vez, divide las sensibles en superiores e inferiores. Ahora bien, pasando a considerar las facultades sensibles, vemos que los sentidos externos, al recibir sus impresiones sensoriales, pueden experimentar cosas diversas. El tacto, el olfato y el gusto, como sentidos externos inferiores, pueden generar solo una “experiencia desagradable” en el sujeto. En cambio, en cuanto a los sentidos externos superiores la situación es distinta. Así, la vista y el oído no solo tienen experiencias desagradables e incómodas, sino que además “experimentan dolor genuino”: “Ciertos matices de color y tono, y aun formas y movimientos inarmónicos y sonidos discordantes, nos producen dolor o incomodidad” (Buytendijk, 1940: 156).

Según Buytendijk (*ídem*) los sentidos externos superiores tienen objetos que remiten a realidades más elevadas y nos conectan con el “mundo exterior”, con la “realidad”, de un modo más vivaz y concreto y son los únicos que permiten un desarrollo estético. De aquí que, cualquier alteración estética genera dolor genuino o al menos incomodidad.

Los colores, los sonidos, las líneas y los movimientos confusos y ruidos caóticos pueden turbar el orden estético, que experimentamos por medio de los sentidos superiores, que encuentran resonancia/repercusión/reverberación estética y afinidad en nuestra disposición emocional. Nos sentimos, entonces afectados, heridos, desorganizados y, lo que es peor, irrevocablemente sometidos a lo que en sí carece de sentido y que destruye el sentido de las otras cosas.

⁹ Los enunciados o preferencias performativas o realizativas expresan lo que están realizando: “Yo sufro” o “Me duele” son proposiciones expresivas.

Buytendijk (*op.cit.*: 157) señala que las sensaciones ópticas y acústicas desorganizadas se nos imponen como dolor, nos inhiben de una manera irracional, nos irritan como genuinas impresiones protopáticas. Las sensaciones auditivas y visuales como éstas no están localizadas, es decir, carecen de lugar adecuado en el ordenamiento total, que siempre tienen, en cambio, las epicríticas.¹⁰

Las experiencias dolorosas en los sentidos inferiores tienen características específicas: insensatez, comunicación interrumpida, desamparo e impotencia, abandono a la aflicción, pero no sufrimiento; estos se originan por el “daño” o “herida” a nuestra organización. El sufrimiento “es una cualidad de los sentidos superiores”, pero depende de la actitud estética de la persona en cuestión, pues una actitud estética puede reorganizar desde sí lo desordenado de afuera. Pero aún así, no siempre es suficiente.

El sufrimiento (estético) solo se produce en las reacciones personales, en la forma cómo una persona responde a una experiencia dolorosa. No es la cualidad, la extensión, duración o intensidad del estímulo lo que explica el dolor físico y la angustia que causan las impresiones sensoriales en el ámbito estético. Aquí, la sensibilidad al dolor pareciera asociarse con el más alto grado de desarrollo y el mayor refinamiento.¹¹ El hombre decide libremente como enfrentarse a esta herida estética.

Las esferas del hombre

Establece Buytendijk tres esferas interactuantes: *vital, ética y estética*. Es en la *esfera vital* donde el hombre se ve afectado principalmente en su corporeidad, hace referencia a una herida corporal, es decir, le afecta vitalmente. En la *esfera ética*, es la sensación de sentirse afectado si él, o algún otro, quebranta el orden moral. En la *esfera estética*, en cambio, si el mundo se desordena o se trastoca, me afecta. Aquí, el dolor no debe entenderse como un “perro guardián de la salud” sino como “un grito de angustia a la violación del orden”: “El dolor es un insulto y herida al sentido de lo correcto [...]Es un golpe al corazón, violento y preciso en grado sumo” (Buytendijk, 1940: 161).

¹⁰ Buytendijk (1940, p. 159) cita a E. Strauss que dice: “Los ruidos penetrantes aumentan en volumen si nos encontramos en un ambiente que no conocemos pero disminuyen si se producen cuando estamos en nuestra casa. Cuando entramos en una habitación llena de gente, nos abruma el sonido de las voces. El ruido se hace aún más penoso si no nos sentimos partícipes de la reunión”.

¹¹ “Ya que la reacción del hombre primitivo era menos notoria que la del civilizado” (Buytendijk, 1938, p. 158). Allí también puede completarse el tema del refinamiento de la sensibilidad.

Lo que en la esfera vital es un dolor agudo como un “pinchazo”, en las esferas estética y ética es un “estado de aflicción”, un dolor crónico en todo el sentido de su significación patética, gnoseológica y práctica: “No hay mayor dolor que pueda producir mayor sufrimiento que aquel que daña los sentidos éticos, ni ninguno que nos dé mayor ocasión para ejercitar nuestro autocontrol sobre el sufrimiento” (ídem).

Buytendijk utiliza la expresión “insulto doloroso” para indicar que la emoción no se identifica con la esfera vital. Es una diferencia de la relación entre el dolor y su campo de acción, de aquí el criterio divisivo de las esferas y no una distinción por intensidad. El dolor ataca a la esfera estética¹² del viviente humano. Existe un orden armonioso que determina nuestras relaciones físicas con la realidad, con el mundo exterior. Si este orden se altera o se turba el efecto en nosotros es inmenso y profundo. De prolongarse en el tiempo nos incomodaría, torturaría y nos sentiríamos enfermos, irritados y sufrientes: “El hombre puede ser feliz en todos los ámbitos/esferas de los valores vitales, estéticos y éticos, pero también puede verse dolorosamente afectado y sufrir” (Buytendijk, *op.cit.*: 158).

El dolor y el rostro del sujeto humano

Arregui-Choza (1992: 134) sostiene que el cuerpo media entre el yo o la conciencia y el mundo. Todo lo que es bueno en el mundo se refiere al hombre como el vértice y vórtice en el cual, por un lado, es el más elevado de todos los seres y por el otro, es el que contiene a todos. Vive y vegeta con las plantas. Siente, percibe y se mueve con los animales. Piensa y quiere con Dios (sin interpretaciones equívocas ni panteístas). El hombre es cenit de todo lo corpóreo. No existe otro ser en el cual se encuentre y aúne todo lo que existe en el mundo, y entre lo corpóreo es lo máximo. Pero el hombre es todo de alguna manera y es el cuerpo, el “*medium* plástico del alma” (Brennan, 1959: 114), pues en su manifestación al mundo tiene una figura, un porte, un comportamiento y “un rostro”. Un rostro con facciones que lo muestran “tal cual es en su subjetividad o sujecibilidad”. Al expresarse y mostrarse en su corporeidad, de algún modo, está expresando y a la vez mostrando todo el universo desde un sujeto. Una

¹² Con referencia a la esfera ética: “Veamos cómo puede afectarse el hombre en la esfera ética. Casi tan imperceptible como el orden armonioso que determina nuestras relaciones físicas con el mundo exterior, es el orden moral, la norma de actitudes y conducta humana” (Buytendijk, 1940, p. 159). Más adelante se refiere a “las esferas vitales” y “las esferas estéticas” en plural.

subjetividad que no es subjetivismo sino la expresión única de un “sujeto” cuya esencia es compuesta e interactuante. Una esencia compuesta que incluye una complejidad según una determinada medida, una medida conforme al sujeto, una medida única y subjetiva. Y es en el rostro de cada sujeto donde esta “medida” se manifiesta más vivamente al mundo.

4ª El alma, que es el soplo de vida, está en todo el cuerpo y principalmente en el corazón. Luego, no debió decirse que “inspiró en su rostro soplo de vida” [...] A la 4ª, que, como las funciones de la vida se manifiestan más principalmente en el rostro a causa de los sentidos allí existentes, por eso se dice que el “soplo de la vida fue inspirado (insuflado) sobre el rostro del hombre” (Tomás de Aquino, 1266-1268, I q.91 a.4 ad 4ª).¹³

Este soplo vital se hace ostensible y palmario en el rostro de cada sujeto. Y el rostro mira hacia arriba, hacia lo celeste. De aquí la necesidad de que el hombre esté erguido. Tomás de Aquino (1266-1268, I q. 91 a. 3 ad 3ª) da cuatro razones para que el hombre tuviera estatura recta, ser “bípedo”:

1. Los sentidos fueron dados a los animales para procurarse alimento y para reproducirse. En el hombre se agrega para conocer. Ahora bien, los animales solo encuentran gozo en su alimento y en su apareamiento. En el hombre, además, hay “gozo y deleite en lo bello de las cosas sensibles” en sí mismas gracias al conocimiento. “Los sentidos funcionan principalmente en la cara”: los animales la tienen inclinada hacia la tierra para proveerse de lo que le produce gozo; el “hombre tiene la cara levantada”, para que pueda conocer por sus sentidos libremente y especialmente el de la vista (el más penetrante) y así apreciar las diferencias en los objetos, conocer detalles, y poder conocerlas inteligiblemente.

2. Los sentidos internos tienen como sujeto al cerebro: “donde en cierto modo tienen su perfección.”. Por esto conviene que esté en la parte más alta del cuerpo para su resguardo.

3. Si el hombre no estuviese erguido estaría encorvado, y si estuviese encorvado andaría con las manos. Y así no podría usarlas en la ejecución de sus diversos actos.

4. Además, si estuviese encorvado y no pudiendo usar sus manos, debería alimentarse “directamente” del alimento, impidiendo así el uso de la palabra, que es lo propio de la razón. Pero con su erguidez “la cabeza está en dirección a

¹³ Inclusive en la antigüedad se trataban en especial los tipos de expresiones de los rostros en una ciencia llamada *Fisiognomía*.

las regiones superiores del mundo” y por lo tanto “se halla dispuesto del modo más perfecto”.¹⁴

El cuerpo es un “instrumento” que expresa lo íntimo del hombre. Así, para Coreth (1985: 205), el cuerpo es “un medium del espíritu como instrumento de acción y como medio expresivo”. El cuerpo es un *medium*, un medio por el cual se actúa y se expresa. Lo corporal es un “símbolo o emblema de lo espiritual”.¹⁵

Tenemos a un hombre erguido de frente al mundo y buscando en lo alto. Un microcosmos que se enfrenta al cosmos. Pero es por el rostro de un hombre abatido por el dolor, donde lo encontramos manifestado, como “una singular abreviatura de la persona en su integridad” (Julián Marías, citado en Yepes-Aranguren, 1996: 66).

En cada rostro humano podemos encontrar la síntesis subjetiva de la relación enigmática entre dolor y sustrato material. Y en él encontramos expresadas todas sus posibilidades y todos sus límites.

Las características del hombre moderno

El hombre moderno posee ciertas características que lo llevaron a su particular modo de considerar el dolor, o en otras palabras, estas características son la causa de la actitud del hombre moderno ante el dolor y el sufrimiento. Pues bien, veamos, Buytendijk (1940: 12-13) caracteriza al hombre moderno del siguiente modo:

1. Rompe con las fuerzas de la tradición; recordemos que el sustantivo “tradición” proviene del latín *traditio*, y a su vez del verbo *tradere* que significa “traer”; en otras palabras, el hombre moderno rompe con los valores que trae su historia individual y comunitaria.

¹⁴ El traductor Castellani anota al pie de página: “Platón llama al hombre *árbol invertido* y Filón *planta celeste*, cuya raíz, el cerebro, se halla en dirección al cielo” (Tomás de Aquino, 1266-1268: I q.91 a.3 ad 3^a).

¹⁵ “El cuerpo es la autorrealización del espíritu en la materialidad” (Coreth, 1973, p. 207). Y “En último análisis, el alma no es una sustancia completa e independiente si tenemos en cuenta la naturaleza específica del hombre. Requiere de un cuerpo para alcanzar un grado de perfección que le es posible, ya que de hecho no puede realizar operación alguna, suprimida su inmersión en la materia. Porque está compuesto de materia y espíritu, y porque de algún modo todos los atributos de la realidad creada se encuentran reunidos en su ser, el hombre es considerado con toda propiedad como un microcosmos” (Brennan, 1941, p. 114).

2. Pierde la esfera religiosa;¹⁶ hay una “decadencia” en la vida del creyente.¹⁷
3. Buytendijk sostiene (ibíd.: 22) que este hombre abandona la filosofía, o al menos hay una disminución en el interés por lo filosófico, y en especial una desaprensión metafísica (ibíd.: 30-32). Buytendijk afirma (ibíd.: 14): “Nadie, por más simple que sea su filosofía de vida, puede pasar por alto el problema del sufrimiento”.
4. Recibe una educación negadora del dolor, es decir, que evita o niega plantear el problema.
 - Renuncia a la reflexión. La educación se ha empeñado, dice Buytendijk (ídem), en destruir la reflexión. Era frecuente y clásico que ante la muerte y el dolor el hombre reflexione sobre lo efímero de la vida, sin embargo, hoy el hombre moderno ha perdido esa capacidad.
 - El dolor ha perdido su valor educativo de fortalecer y elevar el carácter y de estimular la reflexión.
5. Privilegia lo técnico y lo práctico por sobre lo reflexivo. Hay un vuelco hacia lo pragmático.

Estas características están enhebradas y sustentadas por “un escepticismo de base” cuya influencia es destructiva. El hombre moderno parte de un planteo escéptico ante la realidad, así, la existencia del dolor y del sufrimiento solo es “registrada” en su mente pero “evitada” en su emoción. Si bien el dolor fue experimentado igual en todos los tiempos, el hombre moderno dedica poco tiempo a cavilar estas cuestiones, y no alcanza a descubrir las conexiones entre las sensaciones de dolor y su propia subjetividad. El dolor le muestra existencialmente lo efímero de lo humano y le obliga a preguntarse, pero su pregunta se limita a “qué hacer” ahora y no a “por qué es” así, y menos “qué es”. Para qué preguntarse “qué es” si no podemos responder esa pregunta, que por otra parte, es demasiado especulativa y teórica para el hombre moderno: No tiene sentido la pregunta porque nunca hallaremos la respuesta. Ahora bien, el hombre

¹⁶ Buytendijk suele distinguir en esferas las consideraciones en torno al hombre. Así, distingue, entre esfera vital, esfera ética, esfera estética y esfera religiosa.

¹⁷ Aquí podríamos extendernos mucho más, pero no es objeto de este trabajo. (Cf. Buytendijk 1940: 22).

moderno teme, de un modo desmesurado, a la enfermedad (y a la muerte) y tiene aversión y aprensión al sufrimiento; es decir, este hombre moderno no se siente a gusto con cosas que las viejas generaciones aceptaban con prudencia y medida. El hombre moderno tiene un problema que resolver: “qué es el dolor” y “por qué”, pero no lo resuelve porque no se cree capaz de ello, lo cual degenera en una “actitud meramente algiofóbica” (temor al dolor).

La pregunta y la respuesta moderna sobre el dolor

a) *La pregunta.* Ya dijimos que su base escéptica le impide al hombre moderno preguntarse sobre “qué es el dolor y qué es el sufrimiento”, aunque su mente y sus emociones se sientan interpeladas por la naturaleza y el objeto del dolor. El problema existencial sobre el dolor ha perdido vigencia, pero ante el hecho doloroso surge la pregunta moderna sobre el dolor: “Cómo combatir o eliminar el dolor desechando el qué y por qué (como preguntas metafísicas)”. No reflexiona ante el dolor, solo busca una “respuesta y solución práctica”. El hombre moderno ante el dolor es concreto y práctico: El dolor es un “hecho malo desagradable” del cual debe liberarse inmediatamente, la consigna es eliminarlo¹⁸ o en lo posible disminuirlo y esto cuanto antes, de manera urgente, pues no está en su horizonte enfrentarlo: Se ha oscurecido la relación dolor-existencia personal, el hombre ya “no es consciente de un modo presente de su vulnerabilidad”.¹⁹ Se desdibuja la relación entre dolor y propósito humano, pues la limitación del horizonte mental moderno circunscribe el dolor a la forma de combatirlo técnicamente.

b) *La respuesta.* La respuesta es doble respecto del dolor genuino o físico.

¹⁸ “El dolor debe suprimirse” (Buytendijk 1940, p. 17). “Combatir el dolor de manera radical” (ibid., p. 18). “El dolor debe evitarse” (ibid., p. 19). “El problema del dolor se limita a la forma combatirlo” (ibid., p. 21). “La comunidad actual reduce [limita] el problema del dolor a combatirlo” (ibid., p. 32).

¹⁹ Cf. Buytendijk 1940, p. 18. También puede verse en Polo: “Lo único que interesa del dolor (a la medicina) es su desaparición” (Polo, 2000, p. 212), y más adelante: “Combatir el dolor está justificado *in casu*, pero *in genere*, por la razón decisiva de que los dolores concretos obedecen a causas contingentes y caen dentro del radio de acción de los medios humanos. Pero la raíz del dolor como tal es onda y está sustraída a la acción huma” (ibid., pp. 214-215).

El dolor es un problema técnico médico

Pero “¿Por qué el dolor, de dónde el dolor en el hombre que lo aísla existencialmente?” La “culpa” la tienen “la deficiencia técnico-médica y/o la demora en la asistencia médica”. La solución es un problema de dominio sobre la naturaleza, porque en el fondo la solución es meramente técnica. Y si no existiese esa solución médico-técnico-asistencial, no queda más que sufrir absurdamente en un mundo difícil. Hasta aquí, lo que nos interesa, el dolor genuino, en cambio el dolor no físico o no genuino puede entenderse o explicarse de algún modo, lo cual lleva a aceptarlo con resignación, pero el dolor genuino, para el hombre moderno, es intrínsecamente incomprensible y absurdo en sí mismo, pues es heredero del planteo escéptico del hombre moderno.

El aislamiento existencial

Según Buytendijk (1940: 13-14) esta doble respuesta lleva al hombre moderno a vivir el dolor genuino en soledad existencial, a experimentarse solo y arrojado al dolor. El hombre se convierte en un hombre con un destino o destinado, es decir, o a un destino afortunado o a un destino desafortunado. Dado un destino desafortunado no queda más que sufrirlo en una existencia solitaria. El hombre vive en una tensión existencial permanente entre un temor a lo que le deparará el destino (afortunado o desafortunado) y el fin de su historia (y de su comunidad y su historia en el contexto de la Historia en términos generales). Ante un destino desafortunado el hombre es “presa de su soledad”, de ahí la pregunta moderna y subjetiva sobre el dolor: “¿por qué a mí?” (“¿por qué esta herida a mi?”) no tiene solución en el horizonte del hombre moderno: es inexplicable y sin sentido (absurda). El hombre moderno no sólo se duele por una herida, sino que también sufre lo absurdo del dolor genuino en sí: Así, Buytendijk (ibíd.: 29) sostiene que el dolor es “doblemente” doloroso, pues al mismo tiempo es un rompecabezas que nos atormenta. Sufre el dolor sin propósito y lo sufre aún más porque no sabe por qué o para qué lo sufre.

En el sufrimiento “el hombre experimenta una fisura en la unión entre lo físico y lo espiritual o personal (o mental)”, pues lo que atormenta al hombre moderno no solo es una herida concreta, sino también su actitud escéptica ante el dolor: “Sufre dos veces”, por la herida (lo físico) y por su escepticismo (lo mental), por supuesto, de un modo connotado e interactuante: Sufre en cuerpo y alma. Pero ya ante el hecho, dice Buytendijk (ibíd.: 30) el hombre se

abandona inconscientemente al dolor y genera un divorcio yo-cuerpo. La mente tiende a disociarse del cuerpo, en una reacción de retirada para abandonarlo. El dolor es una prueba de la desarmonía que experimenta el doliente al no poder huir del cuerpo y la impotencia que experimenta al no poder evitar esta ruptura entre el yo y su existencia: Aquí el hombre moderno se experimenta vulnerable: “no tiene la capacidad de evitar esta fisura alma/cuerpo, además no tiene respuestas especulativas o teóricas que le permitan entender qué es el dolor y cuál es su fin”.

La vulnerabilidad

La *vulnerabilidad* es un término abstracto que proviene del verbo latino *vulnerare*, que a su vez proviene del sustantivo, también latino, *vulnus*, que significa “herida, llaga, golpe [o cortadura, rotura, tajo, hinchidura] dado o recibido”. *Vulnerable* es aquel sujeto viviente que “puede ser herido”, o en otras palabras, el hombre es un ser “herible o lastimable”, si se nos permite el neologismo. Es en esta posibilidad de ser herido y de experimentar lo absurdo del dolor donde el hombre se aísla existencialmente.²⁰

La conclusión moderna, según Buytendijk, consiste en que el hombre sufre por razón de las deficiencias médicas (la ciencia), por lo que siempre debe combatir al dolor (la técnica) hasta hacerlo desaparecer de su realidad subjetiva, ya sea suprimiéndolo, reduciéndolo o alejándolo hacia el futuro de su horizonte

²⁰ Seguramente su participación en las dos guerras mundiales le permitió experimentar en carne propia y ajena el “aislamiento existencial” debido a la “heribilidad” humana. La Primera Guerra Mundial le sorprende siendo docente en la Universidad de Groninga. Movilizado como médico militar, dirige el Departamento de Psiquiatría y Neurología del Hospital de Ámsterdam, a la vez que trabaja como asistente de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad libre. Todos sus biógrafos entienden que “estos años fueron decisivos para su vida intelectual posterior”. Buytendijk, investigador científico-natural, va a convertirse, sobre todo, en un antropólogo. En 1919, como profesor de Psicología General, se dedica a estudios experimentales sobre el comportamiento animal. De estos trabajos y de su amistad personal y académica con Max Scheler surgen sus primeras e importantes obras sobre cuestiones de Psicología Comparada: *Psicología de los Animales* (1920), *El juego en el hombre y en los animales* (1922), etc. A partir de este momento la influencia de la “Fenomenología” en su obra científica es evidente. Luego es movilizado, nuevamente, en la Segunda Guerra Mundial, y es detenido como rehén por las fuerzas de ocupación de Holanda. Durante la prisión escribe el libro *Teoría sobre el dolor* (del que estamos extrayendo conclusiones) y, al abandonar la prisión holandesa en 1943, se mantiene en la clandestinidad hasta el final del conflicto, periodo en el que siguió trabajando dando lugar a la *Teoría general de la actitud y el movimiento humanos* (1948).

vital. El dolor solo es un “combate técnico” y no aceptación y re-a-signación,²¹ ya no se lo considera al dolor como una aproximación a la comprensión de la muerte. Hay una decadencia de la interioridad humana en cualquiera de sus manifestaciones y un creciente desinterés por lo reflexivo y filosófico. El hombre moderno se reviste de *homo-technicus* para combatir al sufrimiento, combate al dolor con armas técnicas: al hombre moderno no le queda más que poner toda su capacidad y “poder racional” al servicio de este combate técnico como el arma más letal de lucha. Se pone manos a la obra para dominar la naturaleza técnicamente, pues así podrá manejar el dolor.

Bibliografía

- ARANGUREN, J. y R. YEPES (1996), *Fundamentos de Antropología (Un ideal de la excelencia humana)*, Eunsa, Pamplona.
- ARREGUI, J. y J. CHOZA (1992), *Filosofía del hombre (Una Antropología de la intimidad)*, Rialp, Pamplona.
- BLANCO, G. (1982), *Curso de Antropología Filosófica*, Educa, Buenos Aires, 2002.
- BRENNAN, R. (1941), *Psicología tomista*, Ed. Científico Médica, trad. E. Villacorta Saíz, Barcelona, 1959.
- BUYTENDIJK, F. (1940), *Teoría sobre el dolor*, trad. R. Guevara-Achaval, Troquel, Buenos Aires, 1965. [La traducción es desde la versión en inglés *On Pain*, publicada por *University of Chicago Press* en 1962].
- CORETH, E. (1973), *Qué es el hombre*, trad. C. Gancho, Herder, Barcelona, 1985.
- DE AQUINO, T. (1266-1268), *Suma Teológica*, trad. L. Castellani, Club de Lectores, Buenos Aires, 1944.
- (1266-1268), *Suma Teológica*, trad. F. Barbado Viejo, BAC, Madrid, 1964.
- GEMELLI, A. y G. ZUNINI (1953), *Introducción a la Psicología*, trad. F. Gutiérrez, Luis Miracle Editor, Barcelona, 1995.

²¹ Con re-a-signar (o resignar) no queremos significar el entregarse a la adversidad sin más ni más, sin presentar batalla, como quien se conforma con su suerte, sino dar un nuevo y verdadero significado, “volver a asignar un valor a las cosas”, en este caso, a la corporeidad humana para re-comprender la temática del dolor.

LERSCH, Ph. (1938), *La estructura de la personalidad*, trad. A. Serrate Torrente y J.M. Arago Mitjans, Scientia, Barcelona, 1971.

(1955), *El hombre en la actualidad*, trad. J. Pérez Riesco, Gredos, Madrid, 1982.

POLO, L. (2000), *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona.

Onto-teo-logía y diferencia ontológica en el pensamiento de Martin Heidegger

Juan Pablo Emanuel Esperón¹

La mutua pertenencia de Identidad y Diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar.

M. Heidegger, Prólogo a *Identidad y Diferencia*.

Metafísica y diferencia

El diálogo con las ideas filosóficas ofrece dos aspectos. En primer lugar, el pensamiento debe penetrar hasta lo no pensado, porque justamente, también este ha sido pensado. Afirma Heidegger que “lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo” (Heidegger, 1957: 111).² El límite dentro del cual un pensador piensa, excluye y, al mismo tiempo, incluye lo no-pensado por él. En segundo lugar, la exégesis histórica debe llegar hasta lo no-dicho, al diálogo en sentido propio, mediante el cual, los que hablan, establecen la auténtica comunicación, por entenderse a partir de una situación común. En su *Carta sobre el Humanismo*

¹ Es Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad del Salvador, Investigador y Doctorando en dicha Universidad. También se desempeña como becario de posgrado tipo I por el CONICET por el período 2009-2012.

² Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1957. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990.

escribe: “antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser” (Heidegger, 1947: 263). En estas afirmaciones, advertimos que lo pensado y lo dicho emergen de lo no-pensado y lo no-dicho, fuentes hasta donde debe descender el intérprete del pensamiento. Análogamente a toda constitución hermenéutica del mundo, aquí está presente la diferencia ontológica, como a continuación veremos, del ser mismo que se oculta en lo ente. La afirmación del ente como ente siempre tiene implícito, de modo no-dicho, al ser en cuanto tal.

Heidegger afirma (1953: 39) que la filosofía nace a partir del cuestionamiento del ser-humano por la totalidad de la realidad en la que está inmerso, cuyo preguntar filosófico propio se expresa en la pregunta qué es el ser, como asimismo, por qué es el ente y no más bien la nada, dando lugar, de este modo, a una íntima relación entre ser y hombre, dado que el hombre es el que pregunta por el ser y el ser solamente puede ser anunciado por el hombre. Cuando nos involucramos con el problema en cuestión e intentamos hoy contestar a estas preguntas, estamos, pues, ante la misma dificultad que da inicio a la filosofía en sentido propio, pero que ha producido, también, el desarrollo de lo que Heidegger llama “Historia de la Metafísica Occidental”. Replantear estas preguntas entre nosotros es situarnos ante el asunto del pensar propio que asume la filosofía en cuanto tal. Ante la urgencia de la gravedad de aquel asunto que los primeros pensadores griegos supieron escuchar y señalar, los filósofos posteriores resolvieron contestar que lo que tenemos delante es esto o aquello.³ Respondieron con una determinación expresada en la proposición “S es P”.⁴ Sucede, pues, que se dispone la respuesta en el preguntar que inicia la filosofía bajo una estructura lógica⁵ de pensamiento que lo determina, lo fija y, por

³ Con la expresión “primeros filósofos” nos estamos refiriendo a Heráclito y Parménides, y con la expresión “filósofos posteriores” a la tradición filosófica desde Sócrates y Platón en adelante.

⁴ Una proposición es una relación de carácter atributivo entre términos, la cual tiene la propiedad de ser verdadera o falsa. La estructura de toda proposición es vincular o relacionar un término llamado sujeto con otro llamado predicado a través del verbo. De ahí la sigla *S es P*. Lo que aquí está en cuestión no es ni el término sujeto ni el término predicado, sino qué comprendemos por la noción “es” que los vincula. La tradición filosófica adoptó como respuesta al problema la conceptualización que Aristóteles señala en el libro delta de la Metafísica “el ser se dice de muchas maneras”, se dice primariamente de la sustancia y secundariamente de los accidentes (Aristóteles, 1998: delta, 2, p. 162, 1003^a).

⁵ La lógica es una ciencia formal que estudia los métodos y principios para diferenciar un razonamiento correcto de otro incorrecto; y, a su vez, establece las condiciones de la proposición,

ende, lo limita (el concepto). Ante la pregunta ¿Qué es el ser?, se responde el ser es esto o aquello. En estos casos, y en cualquier otra definición que se pueda ofrecer, estamos respondiendo con un ente determinado, con algo determinado. Un ente es algo que “es”, pero no el “ser”. Preguntar por el ser y contestar con un ente revela un “desvío” (*Irre*), que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía tal como nos ha llegado a ser conocida (como historia de la metafísica), así también como de la propia historia de Occidente. Nos señala, “esto es lo que rige en la tradición desde el comienzo (*Beginn*),⁶ lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente⁷ como lo que inicia (*Anfang*)” (Heidegger, 1957: 111). El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que solo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente solo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama, “época”. Por ella entiende, pues, el exhibido ocultarse del ser. El ser se sustrae al desentrañarse en el ente, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *aletheia*. Al producir el des-ocultamiento de todo ente, funda el ocultamiento del ser. Pero cada época de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser.⁸ El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso está destinada a constituir a través de los entes las distintas épocas de la historia del ser. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que esta supone el ocultamiento necesario

la definición y la inferencia correcta.

⁶ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo (*Beginn*) e inicio (*Anfang*). Inicio, hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿Qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica y sus diferentes épocas. De este modo, comienzo nombra el instante cronológicamente primero, ya que lo en él mentado es lo temporalmente ordenado, tal es el objeto de la historia (*Historie*) que intenta aprehender desde la exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde aquel primer instante. Frente a esto el inicio es el espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida (*Geschichte*), del cual se alimenta también a todo acontecer posterior.

⁷ La diferencia ontológica.

⁸ Esta difícil concepción se halla en íntima conexión, como es evidente, con la idea de tiempo. Puesto que el ser acaece en el ente que lo oculta, es fundamento del acontecer o hacerse (*Geschichte*), es lo que, al temporalizarse, funda toda temporalidad. Hay, pues, una historia (*Historie*) óptica, abarcada por la ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

del ser, y aquella se define por su olvido. La historia (*Geschichte*) es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente desocultándolo, pero ocultándose él mismo.

Ahora bien, Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas (Aristóteles, L. alfa: 74, 982^a), asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí, porque caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida, lo que destruiría su esencia misma. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no la requieren, dado que son absolutas, universales y necesarias. Además, deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes. “La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar su reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales” (Corti, 1985: 25). De este modo, la metafísica se ha establecido en íntima unión onto-teológica sobre la base de pre-sub-poner como principio fundamental la identidad. ¿Qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa algo que es instalado, afinado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano, es impensado,⁹ y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento. Según Heidegger, al adoptar la identidad como supuesto, la filosofía desvía el camino iniciado por Parménides y Heráclito¹⁰ constituyéndose en metafísica; de este modo, solo podrá pensar lo ente y dejará sin pensar al ser, como así también la diferencia entre ser y ente.

En resumen, la metafísica occidental se constituye y caracteriza desde su comienzo histórico por estar determinada desde una estructura de pensamiento binaria que presupone la lógica de la identidad. Está constituida por dos polos

⁹ Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

¹⁰ El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de *Physis* y *Logos*.

que se oponen entre sí, para luego fundamentar la reducción de uno al otro, discurso que pone en marcha a la metafísica misma y a la propia historia de Occidente. Tal estructura doble y de oposición que instituye Platón al establecer dos realidades opuestas en donde una funciona como fundamento de la otra, y donde la verdad opera del lado del fundamento en detrimento del otro, termina por adoptarse en toda la historia de la metafísica elaborando de diferentes maneras la reducción: de lo múltiple a lo uno (antigüedad griega), de las creaturas al creador (medievo), y de lo representado a la representación (modernidad). Pero nosotros sostenemos que pensar la diferencian-diferenciante socava las bases mismas del sistema de pensamiento binario, destruye su fundamento, la *arkhé* en torno al cual se ha constituido la cultura occidental en su totalidad. De este modo, Cragolini (2007: 14 y ss.) afirma que queda en suspenso todo par de contrarios de la lógica binaria y se des-oculta lo que verdaderamente hay que pensar: *el entre, el medio* del binarismo (la diferencia).

El sentido de la diferencia como onto-teo-logía en la fundamentación metafísica cartesiana sobre la base del principio de identidad

Recordemos, entonces, que para Heidegger (1957: 133) la íntima constitución de la metafísica está signada por la triple unión onto-teo-lógica.¹¹ “Onto-logía” significa la unidad que llega hasta el fondo de cada ente, revelando lo que en este hay de general y común. “Teología” significa la unidad fundamentadora de todo lo ente, de la totalidad, es decir en lo más elevado sobre todas las cosas. Este ente fundamentante es el ente supremo de todo lo ente. Además, son onto-logía y teo-logía, porque el sufijo “logía”, significa fundamentación, justificación. La metafísica es la unidad de ambos modos de fundamentar, a saber: ha reducido el ser a fundamento de lo ente que es tomado como aquel ente que solo es pensado a fondo cuando se lo piensa como idea, sustancia, primer fundamento, causa primera que se fundamenta a sí misma, subjetividad trascendental, o voluntad de poder. Pero tanto la onto-logía y la teo-logía se hayan unificadas sobre la base del principio de identidad.

La primera formulación de la identidad aparece dentro del pensamiento occidental gracias a Parménides, la cual reza: “*tò autó (estin) ênaí te kai lógos*”

¹¹ “La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general (onto-logía), y en lo supremo (teo-logía)”; “In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik”.

(AA. VV., 1994: 436-438), que Heidegger traduce: “Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser” (Heidegger, *op.cit.*: 69).¹² Reparemos en la cita; *to autó*, en griego significa “lo mismo”, pero es comprendido bajo categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica en su devenir histórico. Traducido al latín como *idem es*, de este modo, interpretado como igualdad en sentido lógico y como unidad en sentido óntico. Así tenemos que, leída desde la tradición filosófica, en la frase de Parménides opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma así en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué? Porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo, *to autó* en griego, *idem* en latín, *das Selbe* en alemán, se comprende como igualdad lógica y unidad onto-lógica, la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. En la proposición “S es P” se comprende al “es” como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente como lo fundado se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su *diferencia-diferenciante* con lo ente. De este modo, la identidad, presupuesta en la metafísica, dispondrá un lugar privilegiado determinado por el ser o por el pensar que permitirá un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real.

En el caso de la época antigua, gracias a Parménides, el ser determina la identidad con respecto al pensar. El ser es. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto *adaequatio*, adecuación del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos en sentido lógico y forman una unidad en sentido óntico.

Por otro lado, en la época moderna, el pensar determina la identidad con respecto al ser, manifestándose una nueva concepción de la verdad en cuanto certeza; certeza que tiene el yo-sujeto ente de la objetividad del objeto (certeza de la representación). Pienso, luego soy.¹³ Dado que fuera del pensamiento

¹² “Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohe als auch Sein”.

¹³ “Pero advertí enseguida que aun queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –pienso, luego soy– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que

nada hay, el ser necesariamente tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna esta determinada como *Identidad Subjetiva*. La identidad es comprendida entre el fundamento (la representación) y lo fundamentado (lo representado). Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo, ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, este se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general, en cuanto que es el ente privilegiado entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.¹⁴ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva, porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto.¹⁵

Descartes reinterpreta la noción de identidad, mostrando una nueva esencia de la verdad en cuanto certeza; y abre el camino para que el yo-sujeto se constituya en ese ente privilegiado entre todos los demás. La identidad en cuanto tal queda sin cuestionar, impensada, y garantiza por sí y para sí la identidad sujeto-verdad-objeto. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. A partir de la garantía que proporciona la identidad, la ciencia se asegura el éxito de

buscaba” (Descartes, 1637, p. 108). Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan como una identidad. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

¹⁴ “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”. (Descartes, 1637, p. 95). Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero asimismo requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

¹⁵ Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto lleve a su fin, a la historia de la metafísica. Así, debemos tener en cuenta dos puntos: a) las palabras históricas que Descartes mismo dijo, que quedan abiertas a diferentes interpretaciones, y b) lo que ya aparece en Descartes y luego se consumará en el llamado “idealismo alemán”, y que hace a la caracterización heideggeriana de la modernidad, que es lo que aquí esta en cuestión.

su dominio a través de la técnica, porque le está garantizando de antemano la unidad de su objeto.

Así, desde la perspectiva de la identidad óptica, desde la que se constituye el sujeto cartesiano, es manifiesto el solipsismo al que este es sometido, dado que el “yo pienso” es la primera certeza en orden al conocimiento de sí, pero también en la primera verdad en orden a la fundamentación onto-lógica en cuanto autoconciencia de la identidad de sí; y como esto supone estar ya en posesión de la verdad toda intersubjetividad resulta innecesaria. De este modo se abre el camino para que todo aquello que se constituya como sujeto (un pueblo, una cultura, una nación) violente lo real, ya sea desde el dominio técnico a través de las ciencias, o desde la violencia ideológica ejercida a través del poder político. ¿No es el sujeto así concebido el que impide todo diálogo intercultural y lleva a la imposición y unificación colonialista de una cultura hegemónica?

Por otro lado, al ser Descartes la bisagra del movimiento histórico del ser entre las épocas medieval y moderna, es que encontramos en su metafísica, asimismo, teo-logía. Lo primero que tenemos que observar, y que en la filosofía de Descartes es absolutamente patente, es que la afirmación heideggeriana de que la constitución de la metafísica es onto-teo-lógica, se devela de suyo; porque el primer principio de su fundamentación, o la primera verdad en tanto certeza onto-lógica es el sujeto, que Descartes extrae a partir del descubrimiento y análisis del *cogito*. Pero si no hubiera realizado, también, una justificación o fundamentación teo-lógica, no hubiera podido salir del encierro del *cogito* como única verdad. Su fundamentación hubiera solamente alcanzado aquella certeza. Pero, demostrando la existencia de Dios (Descartes, 1641: 138),¹⁶ a partir de su fundamentación teo-lógica, al modo escolástico (mediante argumentos causales) logra romper el encierro del *cogito*. “[...] Si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que claramente conozco que esa misma realidad o perfección no esta en mí formal o eminentemente, y, por consiguiente que no puedo ser yo mismo la causa de esta idea, se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de esta idea”, y, en consecuencia, Dios es constituido como fundamento, justificador y garante, en tanto ente supremo, que da el ser al

¹⁶ Descartes concluye este argumento diciendo que Dios es la idea más clara y distinta que tiene. Dios garantiza la continuidad de pensamiento, porque crea y sostiene en el ser. Al comienzo de la época moderna, con Descartes, sin embargo, todo ente no humano queda aún en una situación ambigua respecto de la esencia de su realidad. Puede ser determinado por la representatividad y la objetividad para el *subjectum* representante, pero también por la *actualitas* del *ens creatum* y de su substancialidad.

sujeto y a todos los entes restantes y los sostiene en esa fundamentación. Así, se muestra, necesariamente, la diferencia teo-lógica. Pero también se devela cómo la diferencia –en tanto onto-teo-logía– y la identidad están íntimamente ligadas en la historia de la metafísica.

Pensar “entre” las oposiciones binarias. El sentido de la diferencia

Heidegger, con la noción de Diferencia, ensaya un pensar fuera de la metafísica y su historia. Qué sea la metafísica en cuanto tal, e intentar responder a esta pregunta, supone ir más allá de ella. Hacer de la metafísica el asunto del pensar implica llegar a su esencia, y al mismo tiempo, estar fuera de ella. Podemos preguntar: ¿Qué significa historia de la metafísica? Significa que la filosofía, que en su inicio pregunta ¿Qué es el ser?, desde su diferencia ontológica con lo ente, ha olvidado la diferencia-diferenciante, ha confundido esta diferencia con otra diferenciación; la diferencia onto-teo-lógica, diferencia que se da entre un ente supremo y todos los demás, el cual ocupa el lugar del ser, y se constituye como fundamento de todo lo ente en general. La diferencia mentada, no originaria de la esencia de la filosofía, se convierte en el motor que pone en marcha a la metafísica en cuanto dominación y en cuanto manipulación de todo lo ente en general; según Heidegger, hasta su consumación en la época moderna con Nietzsche.

Pero la diferencia ontológica es anterior a la diferencia onto-teo-lógica. Pensar aquella (*Unterscheidung*)¹⁷ significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo¹⁸ objetivo¹⁹ y genitivo subjetivo²⁰ a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados mutuamente, se pertenecen. En el primer caso, se indica que el ser pertenece a lo ente, y en el segundo se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir en cuanto “diferenciante”. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo

¹⁷ Inter-cisión. Es la es-cisión Entre (del latín *inter*) ser y ente, que resulta *inter* porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada” (Heidegger, 1957, p. 141).

¹⁸ El genitivo indica posesión o pertenencia.

¹⁹ El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

²⁰ Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

ente. Es fundamental comprender al “es” en el lenguaje como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, adviene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se “da” entre (*Zwischen*) ambos y se mantiene. Así Heidegger puede afirmar que “sobrevvenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra” (Heidegger, 1957: 141).

Por otro lado, no podemos pensar la diferencia-diferenciante sin remitirla y relacionarla con la originaria noción de identidad, fuera de la interpretación metafísica, que aplica sus categorías lógicas a todo pensar. Esta noción es por primera vez anunciada por Parménides: “ser y pensar son lo mismo”. Pero, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser que se halla en la frase de Parménides, procede de más lejos que de la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de esta. La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*)²¹ entre (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar (ibíd.: 68-73). Pero, ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional –con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente– el ser-humano²² es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia ontológica originaria (ídem).

Retomemos la frase de Heidegger con la que abrimos nuestra reflexión, “La mutua pertenencia de Identidad y Diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar”. Un nuevo pensar tiene la tarea de cuestionar cómo la identidad se constituye en la diferencia y la diferencia en la identidad. La dificultad fundamental que encontramos en este nuevo camino es el lenguaje del que disponemos para expresar el pensar. Compartimos junto a Heidegger esta preocupación donde nos advierte: “la dificultad se encuentra

²¹ Heidegger dice que el pertenecer (*gehören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. La frase de Parménides habla de mutua pertenencia, donde la pertenencia determina lo mutuo. (cf. Heidegger, 1957, pp. 68-73).

²² En la noción *ser-humano* se devela la *relación* presente *entre* (*zwischen*) ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima unión entre la Identidad y la Diferencia. La Identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

en el lenguaje, nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico” (Heidegger, 1957: 155).

Esta nueva perspectiva dispone el acaecer de un lugar común propiciando una triple inter-relación entre ser, hombres y entes. Esto es posible porque al hacer cuestión del pensar a la diferencia-diferenciante ser, hombres y entes se encuentran en un claro, en un lugar abierto (*Lichtung*) en donde el hombre recupera su condición originaria, contemplativa del ser y los entes; y asimismo, tolerante, comprensiva y dialógica con respecto a los suyos. La inter-relación acaecerá en la medida en que se libere al sujeto de la posesión de la verdad entendida como certeza absoluta de sí y sus representaciones, para lo cual es necesario desarrollar una disposición propia de la condición humana que nombramos como comprensión (Arendt, 1953: 45). Esta es la disposición mediante la cual aceptamos una realidad, siempre conflictiva en cuanto supone interrelación con lo diferente, en la que somos siempre extranjeros y nos reconciamos con ella, construimos un mudo armónico. La comprensión logra incluirse en ese movimiento a través de la imaginación que siempre hecha un rayo de luz creativo el lo que parece cerrado, quieto, u estático para transformarlo en movimiento, devenir. A su vez, la comprensión deja lugar al misterio, a que siempre quede algo sin comprender; no se cansa del incesante diálogo, no solo para aceptar la realidad cuya esencia es el conflicto, sino también para transformarla. Desde la perspectiva de una filosofía de la diferencia, la subjetividad no es absoluta y concebida al modo cartesiano, la irreductible identidad entre ser y pensar. La presencia del otro es pensable como modo de articular la propia subjetividad y construirla, dado que ella se configura en el *medio* del entrecruzamiento de fuerzas, “no se trata aquí del yo cerrado en sí mismo, sino del yo que es al mismo tiempo, los otros de sí mismo y del nos-otros” (Cragolini, 2007: 129). Esta noción supone la inseguridad de que todo lo que se construye, se construye en relación con y en los otros. Solo así podremos escuchar nuevamente aquel llamado del ser que se dona a los hombres y los hombres podrán volver a ponerse a la escucha del ser.

Bibliografía

- AA.VV. (1994), *Los filósofos presocráticos*, trad. C. Eggers Lan y V. E. Julia, Madrid, Gredos.
- ARENDR, H. (1953), “Comprensión y política”, en Arendt, H., *De la historia a la acción*, trad. F. Birulés, Paidós, Barcelona, 1990.

- ARISTÓTELES (1998), *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid.
- CORTI, E. (1985), “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad, Revista de filosofía*, Universidad del Salvador, Buenos Aires.
- CRAGNOLINI, M. (2007), *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires.
- DESCARTES, R. (1637), *Discurso del Método*, trad. R. Frondizi, Alianza, Madrid, 1999.
- (1641), *Meditaciones Metafísicas*, trad. García Morente, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1978.
- HEIDEGGER, M. (1957), *Identidad y Diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Antrophos, Barcelona, 1990.
- (1947), *Carta sobre el Humanismo*, trad. A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.
- (1953), *Introducción a la Metafísica*, trad. E. Estiú, Nova, Buenos Aires, 1959.
- (1949), “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, en Heidegger, M. *¿Qué es la metafísica?*, trad. A. Leyte, Alianza, Barcelona, 2000.
- (1950), *La sentencia de Anaximandro*, trad. A. Leyte, Alianza, Barcelona, 1998.

¿Cuál es el temple anímico necesario para escuchar la voz de la conciencia hoy?

*Stella Maris Fossati*¹

Introducción

Esta breve ponencia tiene el propósito de presentar en parte un proyecto filosófico que se halla en ciernes, y que entre otros objetivos aspira a recuperar la importancia de la afectividad en tanto esencia de la manifestación de los fenómenos. Para ello me propongo abordar la temática recurriendo al pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger, quien en su obra máxima, *Ser y tiempo*, plantea que el comprender (*Verstehen*) no flota en el vacío sino que está siempre afectivamente dispuesto. Es así que el *Dasein* comprendiendo es su ahí.

Cuando Martin Heidegger, en 1927, publica *Ser y tiempo*, lo hace dentro del marco de una revisión filosófica, abocándose a un tema persistente y único a lo largo de toda su reflexión: el tema del ser. Si bien puede alegarse que tal pregunta ha sido el objeto de la filosofía desde sus orígenes en Grecia, Heidegger sostiene que en realidad aquella pregunta nunca ha sido efectuada como tal, así hará notoria la confusión de la pregunta *qué es el ser*, por la pregunta *qué es el ente*, pues el ser del ente estriba en la entidad.²

El modo de preguntar actual es griego, y a partir de ello Heidegger manifiesta que la filosofía es griega en cuanto a su procedencia y a su modo de preguntar.

¹ Estudiante del Profesorado de Filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Actualmente se desempeña como Becaria: Beca de docencia e investigación en dicha universidad.

² En su máxima obra, Heidegger parte del supuesto de que la tarea de la filosofía consiste en determinar plena y completamente el sentido del ser, no de los entes, entendiendo por ser, en general, aquello que instala y mantiene a los entes concretos en su entidad.

En el: ¿Qué es...? se invoca directamente la pregunta socrática como método de aproximación.

Bien cabe destacar que en Heidegger la lengua griega es aquella que dice lo mismo que nombra. El logos reúne al ente en lo que es, así el logos tiene carácter apofántico, es llamado a una tarea hermenéutica.

En tanto que todo ente es el ser, encontrar en el ente al ser fue para los griegos asombroso, aunque ahora nos pueda parecer trivial. Fue el asombro la disposición afectiva del mundo antiguo.

La pregunta siempre es formulada sobre un determinado temple anímico; en este sentido cuando el pensar se convierte en filosofía se convierte en asombro.

Al escuchar el llamamiento o asignación se logra la correspondencia. El estado afectivo de la angustia sobreviene para escuchar el llamado de la conciencia silenciando el murmullo anónimo del impersonal.

En el silencio donde se despliega el discurso, donde el que emite y el que recibe el discurso es el *Dasein* mismo, se da el nacimiento de la conciencia, habilitando el paso del uno mismo al sí mismo.³

Pero la pregunta que surge es: ¿dónde ha de hallarse la consumación de la filosofía moderna? ¿Cuál es el temple anímico necesario para escuchar la voz de la conciencia hoy? Heidegger, en su artículo “¿Qué es eso de filosofía?”, fruto de una conferencia pronunciada en agosto de 1955, dirá que ese temple aún nos está oculto.

No obstante, en un trabajo que data del mismo año, “Serenidad”, producto de un discurso pronunciado el 30 de octubre en *Mießkirch*, con ocasión de las festividades para el 175 aniversario del compositor Conradin Kreutzer, el filósofo propone la serenidad con las cosas y la apertura al misterio como camino hacia un nuevo arraigo, considera el pensador que esta *Stimmung*, bien podría algún día revivir en una figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece. En efecto, el impacto de la técnica en el desarrollo del hombre ha derivado en alejamiento, en alienación y desarraigo de la tierra natal. Es más, lo introdujo a un tipo diferente de arraigo, el del espacio cósmico,

³ Ante el llamado de la conciencia y en busca de confirmar apreciaciones sobre el sí mismo el *Dasein* se encuentra inserto en el anonimato, aquel que lo confunde siendo uno entre otros, inevitablemente perdido para sí. Sin embargo, de tanto en tanto escucha la voz de la conciencia, que invoca al más pleno ser potencial, invoca al “ser ahí” de la existencia cotidiana, constituyendo una potencial interrogación al poder ser del “ser-ahí”. En efecto, la voz mienta una deuda, la voz que llama, no es otra que la del *Dasein* mismo que se llama desde la inautenticidad. El “ser-ahí” evoca en la conciencia al sí mismo, pero la única forma de llegar al ser de la cual dispone es desde el uno mismo.

¿Cuál es el temple anímico necesario para escuchar la voz de la conciencia hoy?

¿qué podríamos alegar al respecto?, que las palabras de Heidegger nos suenan proféticas, no en vano hablamos de espacio virtual. El problema con el que nos pone cara a cara el filósofo no radica en la tecnificación, sino en el hecho de que el hombre se encuentre capacitado para establecer una relación auténtica con ella, donde estriba la apertura a un nuevo arraigo.

Serenidad y la relación con el tiempo

Dispuesto a confrontar con el pensar representacional que rige de manera histórica la relación del *Dasein* con el mundo, Heidegger se sirve de su discurso para invocar y reivindicar un pensar meditativo, que en la serenidad de la espera deberá estar abierto al advenir del tiempo.

En el discurso pronunciado Heidegger utiliza de manera magistral una de sus técnicas predilectas y juega con las palabras valiéndose de ellas para exponer su particular reflexión sobre la condición actual del pensamiento sumergido en un mundo altamente tecnificado.

La distinción propuesta por el filósofo entre *pensamiento calculador* y *pensamiento meditativo*, como así también el uso de los términos *serenidad* y *arraigo*, donde la expresión “*Gelassenheit*” –que significa usualmente “serenidad”– puede también traducirse como “dejidad” o “dejar ser” aportaran los elementos básicos que nos permitirán comprender desde nuestra propia existencia la pertinencia de un pensar que rebosa los límites del tiempo y que se actualiza a cada momento. Efectivamente, la voz de Heidegger parece convocar al *Dasein* vigente tal como lo hizo en la década del 50 al desafío de desatender el privilegio del pensar calculador en pos de la reflexión meditativa.

En dicha ceremonia, Heidegger se pregunta si la celebración conmemorativa, tal como la que lo convoca, abona necesariamente el terreno de un pensar verdadero. A lo cual responderá que los recuerdos que se recuperan en la alocución conmemorativa no garantizan en absoluto el arribo al ejercicio del pensar, pues suelen teñirse fácilmente de un mero entretenimiento. Así, la advertencia del filósofo nos involucra a todos, dejémonos alcanzar por la lucidez de sus palabras:

No nos hagamos ilusiones. Todos nosotros, incluso aquellos que, por así decirlo, son profesionales del pensar, todos somos, con mucha frecuencia, pobres de pensamiento (*gedanken-arm*); estamos todos con demasiada facilidad faltos de pensamiento (*gedanken-los*). La falta de pensamiento

es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas partes (Heidegger, 1955).

Será menester prestar especial atención a la diferenciación heideggeriana entre pensamiento calculador y pensamiento meditativo. Así, Heidegger señala que:

El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es (ibíd.).

De manera análoga a la del *Dasein* en cuanto cadente quien se halla sumergido en los quehaceres inmediatos, absorto en el presente, el pensamiento calculador retiene al *Dasein* en su estado de caída, pues de forma paralela a la curiosidad que caracteriza la avidez de novedades, el pensar calculador tampoco busca comprender, ya que no se trata de la genuina curiosidad, del verdadero interés que prepara el camino del auténtico saber, sino que de manera antagónica se centra en lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo, va en busca de, como lo expusiera el propio Heidegger “[...] la disipación y no la serenidad capaz calar en fondo de las cosas” esta particular curiosidad puede concebirse como un interés ante todo.

En el artículo “¿Qué quiere decir pensar?”, y haciendo uso de su capacidad filológica, Heidegger argumenta que el término Inter-esse significa: estar en medio de y entre las cosas, estar en medio de una cosa y permanecer en ella. El interés del mundo actual difiere ciertamente de la profundidad del término, ya que para el interés de hoy vale solo lo interesante. Y lo interesante es justamente lo que no se detiene ante nada, lo que permanece indiferente de un momento a otro, lo que salta de un momento a otro atraído por, interesado por otra cosa que lo convoca tan superficialmente como la anterior. En búsqueda de restituir al término la preeminencia de su contenido Heidegger señala:

Hoy en día pensamos a menudo que estamos haciendo un honor especial a algo cuando decimos que es interesante. En realidad, con este juicio se ha degradado lo interesante al nivel de lo indiferente para, acto seguido, arrumbarlo a lo aburrido. El hecho de que mostremos interés por la Filosofía en modo alguno testimonia ya una disponibilidad para el pensar. Incluso el hecho de que a lo largo de años tengamos un trato insistente con tratados y obras de los grandes pensadores no proporciona garantía alguna de que pensemos, ni siquiera de que estemos dispuestos a aprender el pensar. El

¿Cuál es el temple anímico necesario para escuchar la voz de la conciencia hoy?

hecho de que nos ocupemos de la Filosofía puede incluso engañarnos con la pertinaz apariencia de que estamos pensando, porque, ¿no es cierto?, “estamos filosofando” (ibíd.).

Ahora bien, ¿dónde radica la evasiva del *Dasein* al pensar meditativo?, ¿acaso en la exigencia de un esfuerzo superior? Si bien es cierto que este tipo de pensar requiere de cuidados más atentos que cualquier otro oficio auténtico, el filósofo alegrará que el éxito en dicha empresa reside en el saber esperar. “[...] saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar” (ibíd.). Con esta analogía, Heidegger asume la necesidad de cultivar la serenidad con la cual el campesino aguarda a la maduración de su cosecha. Pero el saber esperar reviste una relación particular con el mundo, la del demorarse en; la del tener tiempo para estar con las cosas.

Así, Heidegger libera al pensar meditativo del señorío filosófico, poniéndolo al alcance de todo hombre que en situación de ser el ser pensante, meditante y en el hecho de demorarse junto a lo próximo, deberá poseer tiempo para estar con las cosas, se comprometerá a meditar acerca de lo más próximo. En el demorarse en, que aun siendo propio de la ocasionalidad envuelve un estar en marcha hacia algo, se le restituye al *Dasein* la posibilidad de llamarse desde la autenticidad, desde un estar de una determinada forma regida por la temporalidad de la cotidianidad que manifiesta los rasgos del ocurrir.⁴ Recordemos que el ocurrir al que hace referencia Heidegger es siempre un ocurrir significativo, una existencia de un modo determinado que al mismo tiempo hace las veces de apertura. En efecto, el *Da* implica desde ya la apertura al mundo y a sí mismo, en cuanto se instituye a partir de la facticidad del hecho concreto de las disposiciones afectivas, que le permiten sentirse, fundando el sentir originario.

El camino que estamos recorriendo exige revisar uno de los términos más destacados en el presente trabajo, el de la técnica, y al preguntarnos por ella el filósofo señala que la respuesta más inmediata es la de caracterizarla como un medio para fines.

No obstante, es sabido que el filósofo alemán no es afecto a tales respuestas. Heidegger ha analizado el impacto de la técnica en el desarrollo del hombre y sobre todo, la huella que ha marcado la evolución conjunta con la máquina.

⁴ En el artículo “Ontología, Hermenéutica de la facticidad” fruto de una serie de 13 lecciones que el filósofo alemán impartió durante el semestre de verano de 1923 en la universidad de Friburgo, propone la distinción de la descripción del mundo cotidiano en contraposición a la del mundo cotidiano demorado en las cosas. En el primero adquiere fundamental importancia el ocurrir, al cual Heidegger denomina significatividad aludiendo a ser, existir en el modo de un significar determinado, que de inmediato dará paso a la apertura.

Para Heidegger la relación con la técnica y el hombre parte desde el siglo XVII solamente en Europa, dominando ahora a la Tierra entera. Dice Heidegger que el hombre debido a la técnica se aleja, se desarraiga, para irrumpir en un nuevo espacio cósmico.

El poder oculto en la técnica moderna determina la relación del hombre con lo que es. Este poder domina la Tierra entera. El hombre comienza ya a alejarse de ella para penetrar en el espacio cósmico (ibíd.).

De manera que ese poder oculto del cual Heidegger da cuenta, le impide al hombre ver claramente los alcances de la técnica, pues ha transgredido los límites del tiempo y avanza cada vez con mayor velocidad, cercando la existencia del hombre por la fuerza de los aparatos técnicos. El poder oculto en la técnica ha desbordado la capacidad de la decisión humana.

Como bien lo señala el filósofo, nadie puede prever las radicales transformaciones que se avecinan. Pero el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenido en parte alguna. En todas las regiones de la existencia el hombre estará cada vez más estrechamente cercado por las fuerzas de los aparatos técnicos. Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana, porque no han sido hechos por el hombre.

Como quedó planteado al comienzo de este trabajo, el problema no radica en la técnica, ni en su avance. Sino en que en esta alteración en la dimensión de lo temporal no queda lugar a que el hombre logre enfrentar meditativamente lo que se avecina; notemos que Heidegger está hablando desde la década del 50 y pensando en un eventual futuro que en nuestra realidad actual supera cualquier predicción filosófica.

Si el avance desmesurado de la técnica ha arrastrado al hombre al desarraigo, la pregunta que perdura es: ¿Cuáles serían el suelo y el fundamento para un arraigo venidero? Y según lo expone el filósofo, es probable que la respuesta esté al alcance de la mano. Muy próxima, tanto, que se dificulta identificarla. Heidegger opina que se trata del camino de la reflexión, donde el pensar meditativo exige el compromiso en cuanto a la relación que nos une a la técnica. Claramente, nuestro filósofo señala que sus palabras no conllevan el propósito de condenar al mundo técnico como si se tratara de la obra del diablo, sino que pretende revisar esta relación, en la cual, sin habernos percatado, hemos caído en relación de servidumbre con dichos

objetos. Tras esta reflexión, de inmediato el filósofo nos aporta la siguiente salida:

Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles “no” en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia (ibíd.).

En un párrafo magistralmente rico por su contenido y por su simpleza Heidegger, describe de manera sublime cual sería la actitud del hombre con este nuevo mundo, en la cual el *Dasein* ya no corriera peligro de perderse para siempre entre los entes tecnificados:

Pero si decimos simultáneamente “sí” y “no” a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Dejidad: Gelassenheit*) para con las cosas (ibíd.).

Algunas líneas arriba hablábamos acerca de un sentido oculto propio del mundo técnico, la apertura al misterio abre el camino para una eventual relación con la técnica. De este modo se completa así una dupla formada por la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio que se funden en una relación de co-pertenencia, que a su vez abriga la promesa de un nuevo arraigo y de un nuevo fundamento ante el peligro inminente de un pensar calculador que amenaza con esclavizar al pensar reflexivo abadanándolo en un desterrado letargo. He aquí la exhortación del filósofo a mantener despierto el pensar reflexivo como acto de redención ante el letal desarraigo y falta de fundamento.

Solo Heidegger es capaz de decir lo que quiere decir en un discurso que suponía una fiel referencia a la memoria del compositor alemán Conradin

Kreutzer, con sus propias palabras decido dar fin a esta ponencia, pues no podría jamás encontrar otras más apropiadas:

Cuando se despierte en nosotros la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En este fundamento la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces (ibíd).

Bibliografía

- HEIDEGGER, M. (1923), “Ontología hermenéutica de la facticidad”, trad. J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 1998.
- (1955), *Serenidad*, trad. Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- (1960), “¿*Qué es eso de filosofía?*”, trad. A. Carpio, Sur, Buenos Aires.
- (1994), “¿Qué quiere decir pensar?”, trad. E. Barjau, en Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- GADAMER, H-G. (1960), *Verdad y método I*, trad. Aparicio y Agapito, Sígueme, Salamanca, 1984.

Ciencia, política y educación: la función disciplinadora de la historia en el nacionalismo de Ricardo Rojas

Patricia Ema Knorr¹

Tras una “ciencia de la mirada”, propia de la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, Foucault (1970) señala el surgimiento de la ciencia positiva extendida a fines del siglo XIX, cuya “voluntad de saber” ya no define la “verdad” como una cuestión especulativa y abstracta, sino que adquiere una manifestación material en la tecnología y el dominio de la naturaleza, por lo que el concepto de “progreso” se torna central. Los grandes actos fundadores de la ciencia moderna son la formación de una sociedad industrial y la ideología positivista. Ante la producción tecnológica, y su consecuente bienestar material, resultaba esperable que el desarrollo de las ciencias sociales y humanas permitiera, del mismo modo, “operar” sobre los hombres para generar, mediante lo que Foucault denomina “instituciones de vigilancia y secuestro” una sociedad normalizada, funcional al capitalismo. En este sentido, instituciones como la fábrica, la escuela, el hospital o la prisión tienen una función ortopédica, buscan corregir y producir una subjetividad homogénea considerada “normal”; aunque “los efectos de estas instituciones son la exclusión del individuo, su finalidad primera es fijarlos a un aparato de normalización de los hombres” (Foucault, 1973: 128).

La concepción de “perfectibilidad” y de “desarrollo indefinido”, que en el siglo XVIII se plantea desde la búsqueda de una esencia común al ser humano,

¹ Es profesora de nivel terciario en Letras (1983) y profesora universitaria en Filosofía (UNGS-2003). Actualmente está completando estudios de Especialización en Filosofía Política (UNGS) y la Maestría en Ciencias Sociales (IDES). Desde el año 2000, ha participado en diversos proyectos de investigación del área de Ciencias del Lenguaje del Instituto de Desarrollo Humano, y desde 2010 se desempeña como investigadora docente del área de Filosofía del Instituto de Ciencia de la UNGS.

derivaría, por un lado, en una visión universalista, heredera del racionalismo y continuada por el idealismo alemán y, por el otro, en una posición sensualista y materialista, hija del empirismo. Estas últimas se consolidan en el positivismo, opuesto a la tradición revolucionaria iluminista, una filosofía negativa, en tanto la realidad debía subordinarse a una Razón Trascendental que la negaba. Los avances de la ciencia positiva debían fundarse en los hechos, en la experiencia y en el conocimiento de lo dado; pero esta supeditación de las ciencias a los hechos marcaba también una tendencia a la aceptación de lo dado como natural.

A estos factores se suma cierta crisis operada tras la Revolución Francesa y el desarrollo del capitalismo industrial, que no produjo el esperado equilibrio social según lo propugnado por el optimismo iluminista. El pensamiento reaccionario y la nostalgia por el “orden perdido” llevan a una “filosofía de la restauración”, que retoma ciertas ideas tradicionalistas de orden frente al cambio, lo sagrado frente a lo profano, y la autoridad frente a la anarquía.² Esta línea reaccionaria es otro de los elementos que matiza el desarrollo de las ciencias sociales y humanas en el positivismo y que abonará ciertas posiciones autoritarias y elitistas, en algunos casos discordantes con el liberalismo extremo y la democracia irrestricta.

La conformación de la actividad científica en la Argentina da comienzo con la transpolación de este programa positivista europeo, operada a fines del siglo XIX, y que coincide en los países latinoamericanos con el inicio de un proceso de reorganización económica y política que se caracterizó por la expansión de las economías de exportación y por la consolidación de las oligarquías civiles (Vessuri, 1994).³ Esto se pone de manifiesto en el programa de modernización de la generación del 80. En este contexto, el positivismo europeo es bien recibido por políticos e intelectuales, en tanto brinda un esquema conceptual que permite consolidar las ideas de “orden y progreso” como ejes conductores de los proyectos políticos de las élites dirigentes, orientados a la constitución de una nueva sociedad argentina, mediante inmigrantes europeos, y al desarrollo económico sobre la base de regímenes de libre competencia, que permitirían la inserción de una Argentina agroexportadora en los mercados internacionales.

² Tal es el caso de Louis de Bonald (1754-1850) y Joseph de Maistre (1754-1821) en Francia, o Edmond Burke en Inglaterra.

³ En el proceso de constitución de la actividad científica en la Argentina, Vessuri (1994) distingue cinco fases. La primera fase se inicia a fines del siglo XIX con la aparición de la ciencia moderna en la región, estrechamente ligada a los principios del programa del positivismo europeo. La segunda (1918-1940) está caracterizada por la incipiente institucionalización de la ciencia experimental.

Iniciado el siglo XX, se ponen de manifiesto ciertas contradicciones y tensiones en el plano epistemológico, en especial en el abordaje científico de las cuestiones sociales que evidencian la crisis de este primer modelo, fundado en el desarrollo de las ciencias naturales y el darwinismo social. Hacia el Centenario se produce una renovación de las ideas en el campo filosófico, político y cultural que critica al positivismo vigente y supone una vuelta al idealismo, que se cristaliza en un pensamiento nacionalista y antipositivista fragmentado en diferentes posiciones (Falcón, 2000).

En el presente trabajo nos proponemos indagar la función política atribuida por Ricardo Rojas a la “disciplina histórica” en su obra *La restauración nacionalista* (1909), enmarcada en el contexto de crisis del primer paradigma positivista y del surgimiento de un incipiente nacionalismo cultural. En la caracterización que este autor realiza de la historia como disciplina, y en el rol moral y político que le atribuye dentro de la práctica educativa, se pone de manifiesto la “voluntad de saber”, en términos de Foucault, desarrollada en el modelo de ciencias de la modernidad que se constituye en un mecanismo de control en la “sociedad disciplinar”, pero a su vez opera como una discontinuidad al interior de la *episteme* moderna⁴ al permitir la emergencia de las ciencias humanas, como la historia, inspiradas en concepciones idealistas y neokantiana.

En este contexto, podemos ubicar *La restauración nacionalista* de Ricardo Rojas, realizada en 1909, en las vísperas del Centenario. Presentado al Ministerio de Instrucción Pública del gobierno argentino, este informe da cuenta de una misión, encargada por el gobierno, para el estudio de la educación en las escuelas europeas con miras a la reforma del sistema educativo argentino. En el prólogo a su segunda edición (1922), el autor realiza una encendida defensa de la “doctrina nacionalista” y de las injustas acusaciones de “patrioterismo”. En esta defensa, señala que tanto el tema como el título de su obra generaron interpretaciones equívocas; lo acusaron de preconizar “la restauración de las costumbres gauchescas, la expulsión de todos los inmigrantes, el adoctrinamiento de la niñez en una patriotería litúrgica y en una absurda xenofobia” (Rojas, 1922: 13). Al respecto,

⁴ El concepto de *episteme* refiere a las relaciones que unen las prácticas discursivas en una época determinada y originan ciertas figuras epistemológicas. Es uno de los elementos, junto con el “archivo” y las “positividades”, que conforma el “sistema del a priori histórico”, este establece las condiciones de posibilidad material de un enunciado, sus leyes de acumulación, distribución, coexistencia, emergencia aparición y desaparición en una época determinada (cf. Albano, 2004, p. 71 y ss.).

reivindica un nacionalismo laico, pacifista y democrático⁵ y busca tomar distancia de ideas políticas que comenzaban a extremar su posición y que, años después, confluyeron en el golpe militar de 1930.⁶

En el primer capítulo de su informe, Rojas esboza una teoría de las humanidades modernas –en oposición al estudio de las clásicas que incluyen latín y griego– y su rol educativo en la formación de la identidad nacional de los ciudadanos. A su juicio, la historia –particularmente la historia nacional– debería liderar estas “neohumanidades” que incluyen la geografía, la lengua nacional y la moral. Por este motivo, realiza un recorrido por el desarrollo de la historia, desde el relato mítico hasta lo que denomina el movimiento de “integración de la Historia”, que dejó de lado las sucesión de hechos políticos para centrarse en lo que llama “historia de la civilización” –literalmente historia cultural (*Kulturgeschichte*)– la cual “amplió de tal manera sus estudios, que con la ayuda de numerosas ciencias auxiliares, comprendió el territorio y su influencia sobre el habitante, la raza y sus transformaciones, las ideas y sus formas estéticas o religiosas, el héroe y las muchedumbres, el gobierno y la familia, las costumbres y la ley, la evolución interna y externa de las instituciones” (Rojas, 1909: 37-38).

Como puede observarse, la propuesta de Rojas se aparta de la historia política tradicional y se vincula con la concepción alemana de *Kultur*, lo cual le permite recuperar la cultura nacional, pero sin dejar de integrarla a la idea de perfeccionamiento de la “civilización”, del género humano, característica de la tradición universalista francesa. De este modo, difiere de la clásica crónica de los héroes, que no podía dar cuenta del “*contenido espiritual* de la civilización, al cual sirven las fuerzas del orden social y del progreso tan solo como envoltura protectora (la cursiva es nuestra. Rojas, 1909: 30). En tanto para los

⁵ Al tratar de definir la noción de nacionalismo en *La restauración nacionalista*, en una nota al pie critica a quienes la interpretan según ideas “hechas en el extranjero” y afirma: “A esos, no se les ocurrió reflexionar que el nacionalismo en Francia es católico y monárquico por tradición francesa, y guerrero por odio a Alemania. En la Argentina por tradición laico y democrático, ha de ser pacifista por solidaridad americana” (Rojas, 1909, p. 60).

⁶ Respecto de su obra, aclara: “nacida en disidencia con una tradición intelectual y con un ambiente político inmediatos, fué primeramente negada, incomprendida, discutida; pero finalmente se dividió la exégesis en una versión fiel, y en otra, que bajo el nombre de *nacionalismo*, se apartaba sin embargo de ella. [...] Si algunos lo invocan para fines de utilidad banderiza o de violencia xenófoba, no es mía la culpa, ni puedo yo evitarlo” (ibíd., p. 19). Su actuación política posterior parece confirmar esta postura: aunque durante el gobierno de Yrigoyen se manifestó contrario a la política de este, luego de su derrocamiento en 1930, se incorporó a las filas de la Unión Cívica Radical, por lo cual en 1934 fue encarcelado junto con otros líderes radicales en el penal de Usuahia.

clásicos la historia era un género literario, algunos modernos han pretendido considerarla una ciencia, señala.⁷ En referencia al método científico, afirma que la historia no es una ciencia “en sentido positivo”, ya que para serlo “requiere *hechos*, susceptibles de comprobación objetiva, y después conocimientos susceptibles de organizarse en sistema y de fundarse en leyes. La Historia carece de tales hechos, desde que solo se nos alcanza del pasado una sombra mental, *una reconstrucción que siempre es imaginativa*” (la cursiva es nuestra, *ibíd.*: 42). En este punto, parece existir un reconocimiento de cierto carácter inventivo de la historia, lo cual no implica una valoración negativa, ya que Rojas reconoce su importancia como disciplina “no utilitaria” y portadora de “verdad”. Además, al igual que la filosofía, el arte o la literatura, tiene valor pedagógico y de especulación intelectual. Desde una perspectiva idealista, considera estas disciplinas como “el esfuerzo doloroso del hombre por realizar en el mundo el reino de la Belleza y la Justicia” (*ibíd.*: 44). De allí que la historia, “sin ser la moral, sin confundirse con ella, está llena, por tradición y por esencia, de sugerencias morales” (*ibíd.*: 48). Para Rojas, en la reconstrucción del pasado, ante las cosas inertes que rodean al hombre, ante sus actos, el historiador debe determinar sus móviles: “imaginar una conciencia que obra”.

Además, a lo largo de su informe, Rojas diferencia “progreso material” de “civilización”, entendida como desarrollo “espiritual” del hombre. Para él, el lema *orden y progreso* no es suficiente; representa el materialismo que la generación del Centenario critica a sus antecesores. Surge así un idealismo que propone “restaurar” valores morales y espirituales dentro de la tradición nacional, retomando la idea de perfeccionamiento moral sustentado en una concepción teleológica de la humanidad y de su historia, en una naturaleza humana universal. En este punto, podemos remitirnos a las afirmaciones hechas por Kant (1785: 17), respecto de la historia universal:

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad.

Para Kant, esto supone no solo la organización de la sociedad civil libre bajo las leyes de cada Estado, sino también una confederación de pueblos bajo leyes comunes, un “estado cosmopolita universal en cuyo seno se desarrollen

⁷ Esta tensión entre ciencia y literatura es retomada en el debate historiográfico moderno por Hayden White, Michel de Certeau y Paul Ricoeur.

todas las disposiciones originarias de la especie humana” (ibíd.: 20). El propio Kant reconoce que el intento filosófico de una historia universal de este tipo, de acuerdo a ciertos fines racionales, se puede presentar como un “proyecto paradójico y aparentemente absurdo”, “una novela”; sin embargo, afirma que la Naturaleza no procede sin plan e intención final por lo que, aun referida al plano de la libertad humana, una idea de este tipo resulta clave para describir como un “sistema” la historia de las acciones humanas (ibíd.: 20-21). En este sentido –en una renovada versión de la “mano invisible” de Adam Smith–, el filósofo plantea que los individuos y los pueblos, al perseguir su propia intención, incluso en contra de otros, “siguen sin advertirlo –como un hilo conductor– la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco” (ibíd.: 4). El planteo hegeliano hará de esta propuesta “ideal” de historia universal, el proceso de realización de la Razón Absoluta en el Estado.

Paradójicamente, en esta obra de Rojas, el “cosmopolitismo” del inmigrante, al interior del Estado, es visto como una fuerza disolvente de la nacionalidad y, por ende, un potencial peligro de fragmentación en comunidades, e incluso una amenaza colonialista. Es por eso que, al tratar el rol de la educación frente a la inmigración, Rojas afirma: “En las condiciones actuales de nuestro país necesitamos sostener, como doctrina argentina, que la enseñanza general es una *función política* y que por consiguiente le pertenece al Estado” (la cursiva es nuestra, Rojas, 1909: 185) Por este motivo, reserva la libertad de enseñanza a la educación superior, etapa en que la formación cívica ya se ha completado. En este punto, toma como ejemplo las escuelas italianas, reconocidas como “coloniales” por Italia, y un trabajo francés sobre la inmigración que señala a la Argentina como colonia italiana “sin bandera” (ibíd.: 180-183).

En relación con el sistema educativo, es inevitable la referencia a los denominados AIE, *aparatos ideológicos del Estado* (estudiados por Althusser, 1972, en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan*) como formas de violencia simbólica y dominación de las clases proletarias que, en el marco de la construcción de los Estados-Nación. Althusser diferencia del aparato represivo estatal –policía, ejército, tribunales, etc.–. Al respecto, es pertinente señalar la crítica foucaultiana a la noción marxista de ideología que sustenta los AIE en la formulación althusseriana, en tanto parten de la existencia de un supuesto propio de la razón moderna que se plantea como una aporía central: un sujeto de conocimiento de tradición cartesiana y kantiana, preexistente a la acción ideológica que el aparato estatal ejerce sobre el mismo. En este punto, Foucault

señala que las “instituciones de secuestro” no son controladas solo por el Estado, ya que en ellas también se entrecruza lo no estatal: “Más que instituciones estatales o no estatales habría que hablar de red institucional de secuestro que es infraestatal” (Foucault, 1973: 129). En este punto, desde la perspectiva foucaultiana, los aparatos escolar, jurídico, cultural entre otros, pueden concebirse como “dispositivos” institucionalizados vinculados a diferentes “campos epistemológicos” en los que se han consolidado prácticas sociales discursivas y no discursivas de control y vigilancia. En ellos, los discursos educativo, jurídico, periodístico, artístico o científico adquieren una relevancia central como mecanismos de control.

Para Foucault, el discurso científico conlleva una significación particular, en tanto se articula sobre el eje verdad-falsedad, se presenta como sustrato legitimador y horizonte de comprensión de los demás discursos, cuya validez depende de tal o cual disciplina: pedagogía, historia, medicina, ciencias jurídicas, economía, ciencias políticas. Por tanto, “la disciplina es un principio de control de la producción del discurso” (Foucault, 1971: 38), cuya lógica de diferenciación y especialización, expandida durante el siglo XX, ha dado al discurso científico –a diferencia de la *auctoritas* medieval y clásica– una transversalidad y un poder que se imbrica en todos los ámbitos y prácticas de la sociedad, de modo que el saber, al “ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido” (ibíd.: 22), se constituye en un mecanismo de control social central en la modernidad.

En tanto práctica social, el discurso científico se vincula con uno de los tres “procedimientos de exclusión” que Foucault distingue en el control y delimitación externo de la producción discursiva existente en la sociedad. Junto a los mecanismos de exclusión de “lo prohibido” y de la “oposición entre razón y locura”, manifiestos en el discurso jurídico-legal y en el médico-psicológico respectivamente, se encuentra la “oposición entre lo verdadero y lo falso” que se concreta en una “voluntad de saber”, o “voluntad de verdad”, puesta en práctica en el discurso de las ciencias, la cual “apoyada en una base y una distribución institucional, tiende a ejercer sobre los otros discursos [...] una especie de presión y de poder de coacción” (ídem). Sin embargo, este procedimiento parece conjurar el poder y el deseo, ocultándolos bajo la apariencia “neutral” de la verdad instituida históricamente, por tanto “ignoramos la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir” (Foucault, 1971: 24). Esta maquinaria se inicia con la diferenciación socrático-platónica de un discurso verdadero y otro falso. Sin embargo, no ha cesado de desplazarse y reconstituir

nuevas formas históricas de *episteme*, que a su vez emergen en otra serie de procedimientos de control internos al discurso como el “autor”, el “comentario” o la “disciplina”. Esta última presenta especial vinculación con “voluntad de saber”, en tanto se caracteriza por regular la producción de nuevos enunciados y, por tanto, la consolidación de un campo científico determinado.

En Rojas, la historia es el discurso disciplinar portador de los valores educativos y morales, en tanto transmisor de la cultura nacional y conservador de la memoria y la tradición. En consecuencia, diseña un plan sistemático de incorporación de la historia argentina en la escuela básica y secundaria, en coordinación con las demás disciplinas humanistas, mediante el desarrollo de materiales didácticos adecuados (manuales, mapas, museos, etc.); es decir, en articulación con el discurso educativo, pero también con los pertenecientes a las restantes disciplinas. Desde esta posición, Rojas plantea que el fin de la historia es contribuir a formar la conciencia de pertenencia a una nacionalidad, a una “personalidad colectiva”, lo que se logra a través de la conciencia del territorio y de la solidaridad colectiva —o “cenestesia colectiva”—, que brindaría la enseñanza de la geografía y la moral, y una “memoria colectiva”, fundada en la conciencia de una tradición y una lengua comunes, en una “sensibilidad histórica”.

Podría plantearse que en Rojas parece existir una conciencia de que la “verdad histórica” es invención, que se ha desocultado la “voluntad de verdad” y su artificio se pone al servicio de la producción de un “sujeto argentino” por obra del dispositivo escolar. Sin embargo, en el informe plantea que esta función educadora y moralizadora del discurso histórico no implica reemplazar la investigación y la búsqueda de la verdad por la creación de mitos. Por el contrario, el historiador debe aplicar todos los métodos heurísticos y utilizar las fuentes existentes —entre las que reconoce los documentos o tradición escrita, la tradición oral y la figurativa, que incluye todo tipo de objeto— en la búsqueda de una “verdad histórica”, mientras que los profesores de historia son lo encargados de adaptar esos saberes a la enseñanza, pero sin deformarlos, presentando la “desnuda verdad”, lo que ya implicaría una enseñanza moral, pues “la lección de patriotismo fincaría, de por sí, en el solo hecho de *pensar en el pasado y en el destino del propio país y de la civilización*” (Rojas, 1909: 62). En todo caso, la diferenciación frente a la “verdad científica”, se presenta como una “discontinuidad” al interior de la *episteme* positivista, el planteo de una variante que desplaza la verdad propia del cerrado paradigma metodológico del primer positivismo, observacional y experimental, a una matriz hermenéutica de las ciencias humanas.

Por último, Rojas propone el desarrollo de una “doctrina nacionalista”, consistente en el cultivo del patriotismo en su estadio superior, “racional”, propio de la constitución de las naciones civilizadas, al que denomina “patriotismo político”. Este concepto supone la superación del “patriotismo instintivo”, que expresa los instintos de conservación de los pueblos primitivos, y del “patriotismo religioso” de las ciudades antiguas en defensa de su culto y territorio (ibíd.: 57-60). Al respecto, no podemos dejar de referir la caracterización que Foucault (1971: 43-44) realiza de la “doctrina”⁸ como uno de los procedimientos de control del discurso que se vinculan con su utilización y acceso. La doctrina tiende a la difusión, somete a los individuos al discurso y estos al grupo de individuos que lo enuncia, por lo que al vincularnos a ciertos enunciados, nos prohíbe otros y, de este modo, produce grupos que se diferencian de los restantes. Hablar de una “doctrina nacionalista” en un estadio superior o “racional”, a la luz de los posteriores acontecimientos políticos del totalitarismo y del terrorismo de Estado, nos pone frente a un mecanismo discursivo de control cuya efectividad no deja de estremecernos.

En resumen, en la caracterización que Rojas hace de la historia como disciplina y de su rol en el sistema educativo, en el fin moral y político atribuido a su práctica, se pone de manifiesto esa “voluntad de saber” presente en el modelo de ciencias de la modernidad, bajo la forma de una discontinuidad cifrada en el nacionalismo cultural, la cual reestructura el discurso científico en las disciplinas de las “humanidades modernas”; emerge así de la *episteme* moderna, de un *a priori* histórico determinado. Su imbricación con el discurso educativo se presenta como factor clave en la conformación de la “identidad nacional” según un patrón homogeneizante. Por tanto, desde el sistema educativo, el discurso disciplinar opera como invención de realidades sociales: nacionalidad, patriotismo, memoria colectiva, conciencia colectiva.

No en vano Rojas destacaba la capacidad de sugestión de la historia y sus relatos, de allí su potencial moralizante y político. Concededor de este mágico poder que regula y transforma el espacio social, Michel de Certeau nos advierte

⁸ En este grupo de procedimiento de control de los discursos, Foucault incluye –además de la “doctrina”– el “ritual”, que define roles, gestos posiciones de los individuos que hablan; “la sociedad de los discursos”, que restringe grupos cerrados la conservación, producción y circulación de los mismos, y la “adecuación social de los discursos”, que se relaciona al acceso a estos en tanto se permite o restringe en relación con las distancias, oposiciones, luchas de clase, y con los saberes y los poderes implicados.

sobre estas “voces encantadoras” de la historia que: “Bajo el nombre de la ciencia, también arma y moviliza clientelas. Por ello, frecuentemente más lúcidos que los mismos historiadores, los poderes políticos o económicos están siempre esforzándose por tenerla de su lado, por halagarla, por pagarla, por orientarla, por controlarla o por domesticarla,” (de Certeau, 1987: 59).

Bibliografía

- ALBANO, S. (2004), *Michel Foucault. Glosario epistemológico*, Editorial Quadrata, Buenos Aires.
- ALTHUSSER, L. (1972), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- DE CERTEAU, M. (1987), “IV. La historia, ciencia y ficción”, en *Historia y Psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.
- DEGIOVANNI, F. (2007), *Los textos de la patria. Nacionalismo, políticas culturales y canon en Argentina*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario.
- FALCÓN, R., (2000), “Militantes, intelectuales e ideas políticas”, en *Nueva Historia Argentina*, t. VI, R. Falcón (dir.), *Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*, Sudamericana, Buenos Aires/ Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1966), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
(1969), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
(1970), *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2004.
(1973), *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1991.
- KANT, I. (1785), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2000.
- ROJAS, R. (1909), *La restauración nacionalista*, Librería “La Facultad”, Buenos Aires, 1922.
- ROSSI, L. (1997), “Los primeros años de la Revista de Filosofía, Cultura, Ciencia y Educación: la crisis del positivismo y la filosofía en la Argentina”, en *Entre pasados. Revista de Historia*, Año VI, nº 12, Buenos Aires, pp. 63-80.

- TERÁN, O. (2000), “El pensamiento finisecular (1880-1916)”, en *Nueva Historia Argentina*. Tomo V, M. Zaida Lobato (dir.), *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*, Sudamericana, Buenos Aires/Barcelona.
- VESSURI, H. (1994), “La ciencia académica en América Latina en el siglo XX”, en *Redes. Revista de estudios sociales de la ciencia*, vol. 1, nº 2, Buenos Aires, pp. 41-76.
- WHITE, H. (1987), *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós, Barcelona, 1992.

El concepto de emancipación en filosofía de la educación. El caso de *El Maestro Ignorante*¹

*Amadeo Laguens*²

En el marco de la disputa entre dos concepciones diferentes de educación, una que apunta a la formación del sujeto “racional” y responde a los mandatos de la “razón moderna” propios de la Ilustración, y otra cuyos postulados buscan romper con aquel esquema clásico y defienden la idea de un individuo capaz de pensar por sí mismo, presuponiendo la igualdad de inteligencias entre los hombres, surge la problemática, en el orden de lo político-educativo, y en torno al eje de la “igualdad”, sobre la emancipación. En este sentido, la propuesta filosófico-política de Jacques Rancière³ nos permite considerar tanto este concepto como otros que hacen al problema, tales como la idea de sujeto político, desigualdad, comunidad, democracia.

Iremos reconstruyendo la propuesta de Rancière desde la filosofía política, para luego hacer unas breves consideraciones respecto a la filosofía de la educación, entendida no como una disciplina específica, sino como un punto de vista –entre otros– para abordar desde la filosofía política.

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación a cargo de Sebastián Torres y Paula Hunziker, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de Córdoba. Agradezco a ellos y a todo el equipo de trabajo.

² Estudiante de 4to año de la carrera de Filosofía, Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

³ Para una descripción acerca de la vida de este pedagogo y un análisis más acabado del tema en relación con otros, tarea que a su vez nos resulta imposible llevar a cabo en este trabajo, cf. Cerletti, A (2008), *Repetición, Novedad y Sujeto en la Educación. Un Enfoque Filosófico y Político* y Kohan, W. (2007), *Infancia, Política y Pensamiento. Ensayos de Filosofía y Educación*, los dos en editorial Del Estante.

El primer lineamiento teórico a considerar es la forma de ruptura que establece el autor y que atraviesa toda su propuesta. Un quiebre teórico-metodológico con algunas nociones básicas de la política, en este caso abordadas desde la filosofía, pero que supone cierta mirada crítica hacia otras disciplinas (por ejemplo, la estética). Esta ruptura no necesariamente implica dejar de lado conceptos que resulten inadecuados, sino que su tarea se basa en invertir, modificar y desnaturalizar ciertos usos que no hacen más que profundizar prejuicios acerca del tema al que refieren, reforzando dicotomías entre términos establecidos que responden a lo que Rancière va a llamar “una lógica desigualitaria”. El enfrentamiento de categorías como “bueno/malo”, “activo/pasivo”, “individual/colectivo”, profundizan, como tantas otras, ciertos valores dados arbitrariamente a los términos, encarnando lo que el autor señala como “alegorías de la desigualdad”. Son oposiciones previamente planteadas que definen posiciones en el ámbito de lo sensible:

Definen convenientemente una división de lo sensible, una distribución *a priori* de esas posiciones y de las capacidades e incapacidades ligadas a esas posiciones [...] Los términos pueden cambiar de sentido, las posiciones se pueden intercambiar, lo esencial es que permanece la estructura que opone dos categorías: aquellos que poseen una capacidad y aquellos que no la poseen (Rancière, 2008: 19).

Adentrándonos al problema desde este punto, si tomamos en cuenta la oposición establecida entre sujeto activo y sujeto pasivo, en el marco de la teoría estética acerca del teatro y la dicotomía planteada entre actor/espectador en *El Espectador Emancipado* (ibíd.), surge un primer acercamiento a la idea de igualdad, en reacción a la presuposición de una desigualdad de capacidades implícita en este ámbito. Esto es, ¿qué supone que el espectador debe ser aquel sujeto pasivo e inoperante que solo recibe la imagen ficcional creada por el actor, mientras que este último posee un rol preponderante como sujeto activo, único poseedor de la verdad? Precisamente, es de cara a tal estructura que enfrenta pasivo y activo (tomando como caso el régimen estético del arte), Rancière sostiene que en el momento en que se cuestiona dicha oposición naturalizada, surge el comienzo del proceso de emancipación, que consiste en mantener como principio el postulado de la igualdad de inteligencias, considerando así al espectador como un sujeto capaz de diferenciar, seleccionar, interpretar y poner en tela de juicio lo que recibe. Es el supuesto de la igualdad, en tanto principio que se encuentra como fundamento de la idea de emancipación, y afirma que

el sujeto es capaz, por sí mismo, de diferenciar, comprender y componer desde su lugar aquello que ve, siente y de lo cual forma parte. En el caso de la relación espectador/actor, el primero actúa con las herramientas que tiene a su alcance; se diferencia del actor, pero rompe con la distancia establecida por éste. Es capaz de comprender y cuestionar esa oposición dominante entre activo/pasivo.

Veremos esto con más detalle desde la propuesta de Rancière en *El Maestro Ignorante* (1987), mediante la voz de Joseph Jacotot, profesor francés del siglo XIX,¹ ya que implica adoptar la misma posición frente al problema de la desigualdad: tomar como principio y no como fin a alcanzar la idea de igualdad para poder así postular la emancipación.

La figura del “pedagogo-instructor”, será aquí el punto de partida para poder diferenciar lo que supone la lógica de la razón desigualitaria frente al silogismo de la igualdad, personificado por medio del “maestro ignorante-emancipador”. El pedagogo representa la manera clásica e institucionalizada de comprender el acto educativo, entendido como un acto de explicación llevado a cabo por un profesor “conocedor” que tiene la tarea de reproducir una determinada cantidad y calidad de contenido para que el alumno pueda recibirlo acorde a su progreso en la institución educativa. Quien recibe la información “debe cumplir” un rol pasivo a la manera del espectador teatral, puesto que él es el ignorante, él es quien no posee la verdad detrás de la ficción y quien debe ser guiado para poder distinguir la realidad de la imagen. Esta es una forma de instrucción que se supone, a su vez, herramienta básica de toda sociedad para alcanzar la aclamada igualdad de oportunidades (ideales propios de la Ilustración), tratando de saldar una acrecentada desigualdad social. La intención es clara: se intenta desdibujar la desigualdad de oportunidades entre diferentes actores sociales, y para eso se busca normalizar y homogeneizar el saber de manera que esté al alcance de todos. Nada mejor para esto que la instrucción pública y masiva. Pero hay un problema de base, un supuesto que no solo hace fracasar la ansiada igualdad de oportunidades, sino que la socava profundizando aún más la brecha existente: se tiene como supuesto la desigualdad de las inteligencias, y la igualdad solo existe en tanto fin a alcanzar, realizable únicamente mediante el esfuerzo y la ayuda de aquellos que saben a aquellos que necesitan saber para poder ser alguien en la sociedad moderna.

De esta manera, las políticas educativas se sustentan en una instrucción masiva centrada en la relación “siempre efectiva” del docente frente a un alumno, incapaz éste de conocer y pensar por sí mismo, donde solo el profesor es quien usa la razón, quien posee la verdad, el saber necesario para formar parte del sistema social.

A este tipo de enseñanza Jacotot le va a llamar *explicación, la sin-razón del método pedagógico*. El camino que muestra el instructor al alumno no hace más que reflejar la distancia establecida por la posesión de saber: quien enseña, en el momento en que lo hace, muestra que es únicamente él quien es capaz de hacerlo, y que aquel que recibe la información solo existe en tanto necesita del instructor para poder comprender, puesto que es un ignorante. El instructor “le enseña antes que nada su propia incapacidad” (Rancière, 2008.: 16) al alumno, es decir, lo embrutece. Es precisamente la lógica desigualitaria como principio de la instrucción pública: el suponer que existen ignorantes y existen sabios, y que la única alternativa es, por lo tanto, que los ignorantes dejen de serlo con la ayuda de quienes no lo son, asumiendo sus diferentes posiciones frente al conocimiento. Lo mismo supone la política del arte que busca romper intencionalmente esas distancias, partiendo de la asunción de la desigualdad para poder borrarla.

A esta metodología, Rancière, mediante el principio de la igualdad de inteligencias propuesto por Jacotot, opone la idea de emancipación intelectual. La fórmula es también simple, pero el principio invierte la lógica desigualitaria: se puede enseñar lo que se ignora, ya que todo individuo es capaz de pensar por sí mismo. Esto es el principio mismo de igualdad de inteligencias y quien es capaz de verificarlo, teniendo en cuenta la capacidad y potencia de la inteligencia, es un sujeto emancipado. Es asumir y poner a prueba (en acto) el principio; es emancipar y emanciparse. El maestro solo debe mostrar la herramienta para hacerlo, aun cuando la ignore. La experiencia de Jacotot con sus alumnos belgas fundamenta la teoría: los estudiantes habían aprendido francés sin que él supiera holandés, y solo poseían la traducción bilingüe de un libro. El libro diluía esa distancia, exigiendo a cada cual aprender lo que ignoraba (el idioma), mediante su propia voluntad. Jacotot hacía uso del principio de igualdad de inteligencias, asumiéndolo y verificándolo en el acto mismo, principio que permite poner en juego nuevamente la dicotomía planteada entre capacidades e incapacidades, para invertirla:

La revelación que captó Joseph Jacotot conduce a esto: hay que invertir la lógica del sistema explicador. La explicación no es necesaria para remediar la incapacidad de comprender. Por el contrario, justamente esa incapacidad es la ficción estructurante de la concepción explicadora del mundo. Es el explicador quien necesita del incapaz y no a la inversa; es él quien constituye al incapaz como tal. Explicar algo a alguien es, en primer lugar, demostrarle que no puede comprenderlo por sí mismo (Rancière, 1987: 21).

Ahí donde se demuestra al sujeto que no puede comprender por sí mismo y que necesita la palabra de otro para hacerlo, se produce el acto de *embrutecimiento*, instancia donde resulta imposible verificar el principio de igualdad de inteligencias, puesto que no se lo presupone. Se trata del método de instrucción pública fundamentado en las bases de la razón ilustrada, lo que Jacotot revolucionaria considerándola no más que una razón *des-razonante*.

Este principio de igualdad de inteligencias no significa simplemente que todas las inteligencias son iguales, sino que supone la igualdad en sí de la inteligencia, sin distinción de niveles, donde el aprendizaje es como aprender la lengua materna, voluntariamente y aventurándose a observar, comparar lo que se sabe con lo que no, repetir, traducir, verificar. Los sujetos son diferentes, eso se sabe. Aquel maestro que no intente salvar esa distancia desigual frente al alumno, sino que la considere como condición normal de toda comunicación (Rancière, 2008: 17) será capaz de mostrar al alumno su propia potencia de descubrir, de comparar y traducir significados, dejando de lado su propio saber y verificando en acto el principio de igualdad. Una práctica que no cumple la función de método, puesto que aquí el maestro no enseña nada nuevo al estudiante, solo da lugar a la potencia de la voluntad para aprender lo que se ignora mediante lo que ya se sabe. Desde el comienzo se asume que el ignorante posee infinidad de saberes, por lo que la enseñanza debe apoyarse en tal capacidad y mostrarle al sujeto, mediante su propia voluntad, que es capaz de comprender y aprehender por sí mismo aquello que ignora, capaz de utilizar su propia inteligencia. Dicha práctica no es otra cosa que la verificación del principio, y esta verificación en acto es lo que supone la idea de emancipación intelectual.

A simple vista, la emancipación intelectual puede parecer limitada a lo privado e individual, por lo que enseguida choca con la posibilidad misma de hablar, en este nivel, de emancipación social. Si cada sujeto emancipado es capaz de llevar adelante la verificación del principio de igualdad mediante su propia voluntad, sin una instrucción que obnuble el verdadero proceso de aprendizaje, ¿cómo lograr que dicho principio funcione de la misma manera para todos si no es sólo mediante su transformación en método pedagógico? Esto es una aporía propia de la idea de emancipación intelectual (individual): a falta de método para la emancipación de todos los sujetos (emancipación social), se debe institucionalizar, y su institucionalización no hace más que anular el principio de igualdad que la fundamenta, puesto que presupone combatir la desigualdad y, por lo tanto, asumirla de origen.

Ahora bien, no se trata meramente de la pugna entre diferentes métodos. Aquí reside el puntapié inicial del problema filosófico que articula política y educación. Como Rancière señala:

Esto no es una cuestión de método, en el sentido de formas particulares de aprendizaje, es precisamente un asunto filosófico: se trata de saber si el mismo acto de recibir la palabra del maestro –la palabra del otro– es un testimonio de igualdad o desigualdad. Es una cuestión política: se trata de saber si un sistema de enseñanza tiene por presupuesto una desigualdad que “reducir” o una igualdad que verificar (Rancière, 1987: 10).

Es esto lo que permite ver el problema educativo en un marco más amplio, el de la filosofía política. Como dijimos más arriba, la idea de invertir y desnaturalizar ciertos conceptos atraviesa todo el pensamiento de Rancière, y poner en cuestión la igualdad frente a la desigualdad como principios permite romper con una forma de pensamiento que no hace más que profundizar aquello que se intenta analizar (y si se quiere, combatir), abriendo a su vez el camino para reformular no solamente los análisis teóricos sino también diferentes prácticas políticas.

Y es en este punto donde el debate se torna actual. Ya que si bien es una crítica al sistema formal de enseñanza francés de mediados del siglo XIX, la asunción de la lógica desigualitaria para partir hacia políticas “igualitarias” se ve reflejada, según el autor, en los análisis actuales sobre los sistemas de enseñanza, que luego inciden en la planificación de políticas concretas (como es el caso de la sociología de Bourdieu y Passeron –1964– y las posteriores reformas en el sistema educativo francés).⁴

La propuesta de Rancière, ya sea mediante la observación de prácticas educativas francesas del siglo XIX, o mediante la crítica al régimen estético del arte, se basa siempre en invertir esas categorías de pensamiento que suponen en muchos casos el fundamento de ciertas prácticas. El análisis no parte de teorías acerca de la igualdad o la desigualdad, sino de prácticas concretas que verifican tales principios, como es el caso de la tarea llevada a cabo por Jacotot.

Si concedemos que esto es un problema filosófico-político, ¿cómo pensar el problema que suscita la idea de emancipación de cada individuo frente a una

⁴ Un tema recurrente en los análisis de Rancière, aunque el propio autor asume que solo toma la visión “popular” que se tiene sobre el tema y no profundiza en el posterior desarrollo teórico de dichos autores. No nos corresponde ahondar aquí en este debate, pero se puede ver sobre todo Bourdieu, P. y J. C. Passeron (1964), *Los Herederos. Los Estudiantes y la Cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

idea de política que suponga el principio de igualdad como fundamento? Es pensar el problema suscitado por el mismo autor entre emancipación intelectual y –o en relación a– emancipación social. Y, ¿cómo encarar esta problemática desde la filosofía política?

Pues bien, la noción misma de emancipación supone un concepto clave para empezar a articular el problema: “la capacidad de los anónimos” (Rancière, 2008: 23), es decir, la igualdad de inteligencias como la potencia común que hace a cada individuo igual a otro a la vez que los distancia. Esto no quiere decir que los sujetos se emancipan y conviven libre y armónicamente en una sociedad de iguales, en un sentido liberal. Significa que, en el momento en que se presupone el principio de igualdad como fundamento de la emancipación individual, se supone también un espacio común, en el que el sujeto es partícipe sin necesidad de manifestar sus particularidades, sino como sujeto que ocupa el lugar anónimamente de “todos a la vez”. En estos términos, el lugar del sujeto emancipado es el de un sujeto político. Es la política según Rancière: “la política propiamente dicha consiste en la producción de sujetos que dan voz a los anónimos” (ibíd.: 67); es decir, emancipación es proceso de subjetivación política, y en el momento en que el principio igualitario funciona (se verifica, se asume) para cada cual, establece también aquella posición anónima (en el sentido de lo común), propiamente política.

Este sentido de lo común no es lo que se puede entender como consenso, sino justamente lo contrario. El postulado de emancipación rompe de por sí la idea de comunión armónica que supone la noción de consenso, ya que no se adapta a las formas de dominación y sujeción –como, por ejemplo, se evidencia en los fines que persigue la instrucción pública–. La emancipación es, así, política. Es desnaturalizar formas establecidas, crear discurso conflictivo, reformular posiciones. Es disenso. Según el autor, tanto el arte como la política son formas de disenso, “operaciones de reconfiguración de la experiencia común de lo sensible” (ibíd.: 65). Claramente, se puede argumentar lo mismo respecto a la práctica emancipadora del maestro ignorante y los alumnos en la experiencia de Jacotot.

Son estas las categorías que buscan romper con las formas establecidas de lo político, en este caso en el ámbito de la experiencia artística y, sobre todo, en las prácticas educativas. En contra de una idea consensual de política donde los individuos acuerdan armónicamente significados en un orden establecido, aun cuando puedan diferir, la idea de emancipación refiere necesariamente a una postura de disenso con dicho orden, a la vez que crea un

espacio de lo común constituido por sujetos bajo el principio de la igualdad constantemente en acto de verificación. El acto de verificación equivale a las prácticas políticas democráticas, enfrentadas a una idea de jerarquías asumidas por la idea de consenso. “Lo propio de la igualdad reside menos en unificar que en desclasificar, en deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para reemplazarla por las figuras polémicas de la división” (Rancière, 1998a: 57).

Dentro de lo que se denomina “comunidad de iguales”, la igualdad actúa como universal político que debe presuponerse en cada caso, construirse mediante prácticas y discursos, verificarse y demostrarse constantemente (Rancière, 1998b). Esto es la idea misma de política, de espacio polémico, de ese lugar de lo común, pero en tanto la unidad está dada por el conflicto, por el disenso (esencia de la democracia); idea que permite inscribir el problema que vimos más arriba sobre la emancipación social. Precisamente, en ese espacio democrático de disputa, donde se representa la voz anónima, el principio emancipatorio de igualdad introduce, en su propia verificación, ya sea discursiva o práctica (enseñanza, huelgas, manifiestos y otras formas de experiencia sensible), una fractura que hace ver y escuchar el principio mismo de igualdad en toda la comunidad. Es lo que Rancière da a llamar la comunidad de partición: “espacio que presupone compartir la razón misma, pero a la vez un lugar donde la unidad no existe sino en la operación de la división” (Rancière, 1998a: 115). En ese acto constante de ruptura que se hace manifiesto, “la verificación se hace ‘social’, hace un efecto social de la igualdad al poner en escena la obligación de escuchar” (ibíd.: 115-116).

Es esto lo que nos permite ver un aspecto de la relación entre la idea de emancipación intelectual pensada como forma de subjetivación política, con la de emancipación social en tanto comunidad de iguales.

Por último, desde esta concepción de “comunidad de iguales”, podemos tomar la filosofía de la educación pensada desde las herramientas de la filosofía política. Esto significa: pensar la noción de igualdad como universal político en tanto proceso de argumentación constante que debe verificarse en cada caso para concretarse, implica pensar y cuestionar prácticas políticas concretas, en este caso, desde la educación.

Presuponer la igualdad de base y hacerla presente, implica lo político mismo, en tanto no supone homogeneizar subjetividades, sino más bien saberlas diferentes; presuponer la desigualdad de base y la igualdad como fin a alcanzar, impide la creación del espacio conflictivo propio de la política, en aras de una

sociedad consensuada. Lógica de implicancias políticas que permite ser pensada fácilmente en ámbitos educativos.

Volviendo a Jacotot, pensar esto es una manera de no tomar como método aquella forma revolucionaria de cuestionar el acto pedagógico, y eso por dos razones: como vimos, la presuposición del principio de igualdad de inteligencias imposibilita, por su esencia misma, el convertirse en método. Por otro lado, pensar la educación desde la filosofía política no es buscar el mejor método de aplicación práctica de una teoría, en este caso la propuesta de emancipación intelectual, ya que como Rancière mismo sostiene, partir desde el análisis teórico supone el riesgo de desfasaje con la problemática empírica. La propuesta de Rancière apunta menos a las experiencias concretas político-educativas que a la filosofía política misma. Es necesario tomar en su conjunto las tesis de Rancière para cuestionar las prácticas propias de la disciplina y desde ahí ver si es posible articular de alguna manera las experiencias reales. Y la filosofía de la educación tiene esa tarea de articulación, desde un cuestionamiento sobre sus propias prácticas hasta un posterior posicionamiento frente a su objeto.

Desde esa posición, en nuestro caso particular, lo tomamos simplemente como herramienta para indagar desde y hacia una forma de pensamiento, la filosofía política sobre la educación, ya que en ese sentido, según lo que pudimos ver, resulta indispensable pensar la educación y las prácticas que conlleva desde el marco de la filosofía política misma.

Bibliografía

- BOURDIEU, P. y J. C. PASSERON (1964), *Los Herederos. Los Estudiantes y la Cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- CERLETTI, A. (2008), *Repetición, Novedad y Sujeto en la Educación. Un Enfoque Filosófico y Político*, Del Estante, Buenos Aires.
- KOHAN, W. (2007), *Infancia, Política y Pensamiento. Ensayos de Filosofía y Educación*, Del Estante, Buenos Aires.
- RANCIÈRE, J. (1987), *El Maestro Ignorante. Cinco Lecciones sobre la Emancipación Intelectual*, trad. Fagaburu, Del Zorzal, Buenos Aires, 2007.
- (1998a) *En los Bordos de lo Político*, La Cebra, Buenos Aires, 2007.
- (1998b), *Política, Policía, Democracia*, trad. Tijoux, LOM, Santiago, 2006.
- (2008), *El Espectador Emancipado*, trad. Dillon, Manantial, Buenos Aires, 2010.

Reflexión y autorreferencia pre-reflexiva en la fenomenología de E. Husserl y la teoría de sistemas de N. Luhmann

Lionel Lewkow¹

Introducción

Esta presentación intenta dar cuenta de la recepción de la filosofía de Husserl en la sociología de Luhmann, exponiendo elementos fenomenológicos centrales de su teoría. En pos de este objetivo, abordamos el tema de la autorreferencia en dos de sus gradaciones, a saber: reflexión y autorreferencia pre-reflexiva. Así, tomamos como hilo conductor el problema de la temporalidad. En consecuencia, esbozaremos un contrapunto entre los autores a partir de los ejes *reflexión*, *autorreferencia pre-reflexiva* y *tiempo*.

Reflexión y tiempo en la filosofía de Edmund Husserl

Husserl señala en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que debemos a la retención “el que la conciencia pueda ser objetivada” (1928: 119) En este sentido, la vuelta de la conciencia sobre sí misma se apoya en la retención. La reflexión consiste en una captación posterior de lo que

¹ Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Entre 2007 y 2009 se desempeñó como Becario de Posgrado Tipo II del CONICET. Actualmente se encuentra realizando el Doctorado en Ciencias UBA. Su tema de tesis se centra en la articulación de conceptos de Fenomenología y elementos de Teoría General de Sistemas en la elucidación del problema del orden social según Niklas Luhmann.

todavía está presente en la consciencia bajo esa modalidad temporal. En textos posteriores a las *Lecciones*, Husserl va a distinguir dos planos del yo a partir de la relación entre la temporalidad y la mirada reflexiva. Siguiendo el análisis de Walton en *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad* (1993), del cual nos valemos para dar cuenta del planteo husserliano tardío, hay que referirse a un “yo temático” y un “yo operante”, con otras palabras, un “yo objetivado” y un “proto-yo”. El yo objetivado o temático es aquel yo pasado al cual se puede dirigir la mirada reflexiva; por el contrario, el yo operante o proto-yo es el que reflexiona en el presente. Al respecto, en *Ideas II* se lee que es necesario separar “lo objetivado y lo ‘primigeniamente’ no objetivado” (Husserl, 1952: 101). Entonces, la reflexión supone un distanciamiento entre el pasado y el presente, y paralelamente, la diferencia entre un yo enfocado por la reflexión y el yo del que irradia la mirada reflexiva.

El yo que lleva a cabo la reflexión en el presente “permanece anónimo” (Walton, 1993: 86). De acuerdo con esta perspectiva, en las *Lecciones* sostiene Husserl que la conciencia absoluta no es nada “objetivo’ en el tiempo” y para caracterizarla “nos faltan los nombres” (1928: 75). Por otra parte, en *Ideas I* señala el filósofo que “es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad” (Husserl, 1913: 102).

De todos modos, ha de advertirse que en tanto el presente escapa a la mirada reflexiva escindiendo al yo operante y al yo temático, la reflexión puede repetirse una y otra vez, de modo que en reflexiones ulteriores se muestra que se trata siempre del mismo yo “sólo que precisamente una vez dado, la otra vez no dado” (Husserl, 1952: 102). En esta constatación de identidad, el yo se descubre a sí mismo como permanente, él “‘impera’ en éste y en cada uno de los actos de la conciencia; aunque, por otro lado, no [es] un momento efectivo del acto mismo a la manera de un fragmento integrante” (ibíd.: 103). En consecuencia, todo acto de la conciencia se origina y culmina en el flujo de las vivencias, pero el yo puro “no se origina, ni cesa” (idem). A diferencia de sus vivencias “él es en sí mismo inmutable” (*op.cit.*: 104). En este marco, siguiendo a Walton (1993), pueden distinguirse los presentes pasajeros y el presente primigenio con el cual se identifica el proto-yo. En concordancia con ello, en las *Lecciones* Husserl diferencia a la conciencia absoluta que está fuera del tiempo y las vivencias que transcurren en el tiempo.

Es necesario mencionar que el tema de la reflexión tiene una relevancia metodológica central para la fenomenología. Así, cabe distinguir tres funcio-

nes del yo: yo natural, yo espectador y yo trascendental. El yo natural es aquel que vive ingenua y directamente interesado en el mundo. Sobre esta base, de acuerdo con el § 15 de las *Meditaciones cartesianas*, “se instala el yo fenomenológico como ‘espectador desinteresado’” (Husserl, 1932: 82). Este es el yo que reflexionando en la *epojé* pone entre paréntesis las valideces naturales y descubre al yo trascendental. En efecto: “yo, el yo en la actitud natural, soy también y siempre un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica” (ibíd.: 84).

El problema de la reflexión en la sociología de Niklas Luhmann

Ahora bien, ¿qué aspectos de la perspectiva de Husserl son retomados por Luhmann y en cuáles se distancia del filósofo?

Antes de examinar el tándem Luhmann-Husserl, ha de mencionarse que el núcleo de la teoría luhmanniana se funda en la tesis de que la autorreferencialidad no es una característica exclusiva de la conciencia. También los sistemas sociales son autorreferenciales. El sociólogo afirma que estos sistemas reproducen sus operaciones de manera autónoma. En consecuencia, Luhmann elabora una noción de comunicación que intenta dar cuenta del carácter sui generis de lo social prescindiendo de todo rendimiento de la conciencia. Para ello retoma la noción de autopoiesis que desarrollan los biólogos Maturana y Varela.

Al respecto, en esta teoría sociológica el tema de la autorreferencia está vinculado con el concepto de observación que propone Luhmann. Según este planteo, toda observación hace uso de una distinción e indica sólo uno de los lados de la misma. Como se lee en *Sistemas sociales*, la particularidad de la autorreferencia radica en que “la operación de la referencia se integra a lo descrito por ella; designa algo en lo que ella misma está incluida” (Luhmann, 1984: 394). Pero el sociólogo aclara que: “La operación de referencia de ninguna manera se designa a sí misma como operación” (ibíd.). La autorreferencia en cuanto observación requiere establecer una diferencia, la cual, en su actualidad, queda en un punto ciego para el observador.

Sobre esta base, Luhmann define a la reflexión como una forma específica de autorreferencia que tematiza a un sistema, a diferencia de su entorno, en el contexto del sistema que se funda en esta polaridad.

Autorreferencia, observación y reflexión son conceptos aplicados por el autor al ámbito de los sistemas sociales en tanto autónomos en relación a las operaciones de la conciencia. Dicho esto, especifiquemos las semejanzas entre el planteo luhmanniano y el de Husserl.

Efectivamente, mientras el sociólogo considera que la mirada reflexiva opera con un punto ciego, Husserl afirma que el yo operante se mantiene en el anonimato para la reflexión. Así, advierte Luhmann que “Nadie puede observarse a sí mismo como aquel que opera la diferencia” (2002: 159). Lo que es más “Toda diferenciación de diferenciaciones presupone que esta puede efectuarse después, es decir, requiere tiempo” (ibíd.: 157). En consecuencia, ambos autores sostienen que la reflexión se apoya en un distanciamiento temporal, y enfocando al pasado, este distanciamiento deja al presente en un estado de latencia.

En relación con la temporalidad de la mirada reflexiva, puede encontrarse otra semejanza. Para Luhmann y Husserl la reflexión se efectúa en un ahora que no es temporal. Así, el filósofo distingue los presentes transitorios y el presente primigenio, fuera del tiempo, desde el cual se lanza el rayo de la reflexión. Por su parte, Luhmann sostiene que los dos lados de la distinción con la que opera una observación son simultáneos, esto es, no-temporales: aquí “el tiempo no juega ninguna papel decisivo [...] lo que en este instante acontece es sólo ahora, no antes ni después” (ibíd.: 215). Por consiguiente, en tanto la reflexión se puede caracterizar como observación, se funda en un ahora intemporal.

Estos aspectos han de enmarcarse en la propuesta metodológica de Luhmann, a saber: el funcionalismo estructural. El punto de partida del autor es que las estructuras de los sistemas sociales tienen por función reducir la complejidad del mundo. En este terreno, Luhmann explicita la contingencia de tales estructuras mostrando otras posibilidades de tratamiento de la complejidad a las socialmente habituales. Un pasaje del ensayo “Ilustración sociológica” permite mostrar el posicionamiento de Luhmann respecto a Husserl. Allí el sociólogo señala que desde el punto de vista funcionalista:

La reflexión trascendental sobre aquello que experimento realmente no se presenta [...] como camino hacia evidencias conocidas en forma definitiva, sino como una técnica metódica para transformar en problemas todas las evidencias [...] Por lo demás, aclara las estructuras más comunes del universo [...], de tal suerte la condición de la mayoría de las estructuras no pueden ya ser concebidas como excluidas del mundo y, al mismo tiempo esquematizar la complejidad como reducible (Luhmann, 1970: 118).

A tono con la fenomenología post-husserliana, el autor revisa la diferencia entre la esfera mundana y la trascendental en favor de un planteo asentado en el mundo. Asimismo, discute a Husserl la apodicticidad de su método basándose en la noción de contingencia, noción que Luhmann define mediante una doble negación, es decir: no-necesidad, no-imposibilidad.

Estos aspectos del tándem Luhmann-Husserl van a diferenciar al planteo del sociólogo en cuanto a la aproximación a las perspectivas que se desarrollan en la reflexión y el alcance de las reiteraciones de la misma.

Respecto a la primera cuestión, Luhmann distingue la observación de primer orden y la de segundo orden. Según el autor el plano observacional de segundo orden “modifica el contacto inmediato con el mundo [...] Infiltra la sospecha en el mismísimo mundo de vida (en el sentido de Husserl) sin que pueda abandonarlo” (Luhmann, 1995: 162). Por tanto, podría decirse que en Luhmann hay un observador “natural” y un observador “espectador”, pero no un observador “trascendental”.

En cuanto a la reiteración de las reflexiones, el sociólogo sostiene que por este medio no se constata “permanencia” e “inmutabilidad” alguna, aquello explicitado por la reflexión desplegada una y otra vez, es el carácter contingente de toda observación, incluida la de segundo orden.

Ahora bien, como se mencionó, Luhmann extiende la capacidad de autorreferencia al plano de lo social; de este modo, la reflexión que propone no es la de la conciencia. Para el autor es la sociedad misma la que se observa reflexivamente por medio de la sociología en cuanto subsistema del subsistema social de la ciencia. La sociología observa de modo comunicativo las comunicaciones y estructuras que componen la sociedad.

Dicho esto, hay profundos reparos que se podrían sugerir a las críticas de Luhmann en base a una lectura más amplia del tema de la reflexión en Husserl. A propósito de la diferencia entre la esfera mundana y la trascendental, se advierte que Husserl, esbozando una fenomenología genética, se interroga por la historia de la subjetividad trascendental, y en este plano, explicita un “pre-mundo”. Por tanto, según Zahavi (2002, en traducción nuestra), hay que hablar aquí de dos “constituyentes trascendentales”, es decir, yo y no-yo, en otros términos, subjetividad y mundo. Respecto al cuestionamiento que Luhmann hace a la apodicticidad de la *epoché*, hay que oponer, igualmente, la revisión de la actitud trascendental en la vía genética mencionada.

No obstante, hay un problema más hondo en la perspectiva de Luhmann. En efecto, ¿no se pierde en su teoría lo fundamental del planteo husserliano?

La reflexión que el autor propone, por un lado, muestra las estructuras sociales en su irreductibilidad a las operaciones de la conciencia, por otro lado, es una reflexión llevada a cabo por la sociología en cuanto observador social interno a su objeto, es decir, la sociedad. Por tanto, ¿cuál es el lugar de la conciencia en la teoría de sistemas sociales?

El tema de la autorreferencia pre-reflexiva en la teoría husserliana del tiempo

Si bien Luhmann no desarrolló una perspectiva acerca de la reflexión de la conciencia, ofrece algunas indicaciones para dar cuenta de la autorreferencia tácita de los sistemas psíquicos aplicando la noción de autopoiesis a este ámbito de estudio y recuperando el planteo husserliano del tiempo.

En este marco, la diferencia entre reflexión y autoafectividad que puede encontrarse en los *Manuscritos C* de Husserl (2006) permite evidenciar lo problemático que resulta entender la autoconciencia pre-reflexiva de los sistemas psíquicos a partir de la noción de autopoiesis. Antes de examinar esta cuestión, mostraremos algunos aspectos del tema de la autoconciencia pre-reflexiva en Husserl siguiendo la exégesis que desarrolla Dan Zahavi de los textos tardíos del filósofo.

Ciertamente, no hay una elaboración acabada de Husserl sobre el problema de la autoafección, sin embargo, considera que la reflexión está motivada por los propios actos del yo: “el yo es [...] afectado por sus actos y se dirige [...] eventualmente en un nuevo acto, en un acto reflexivo también a actos” (ibíd.: 190). De todos modos, el tema de la autoafección tiene implicaciones más vastas en Husserl. Efectivamente, considera que “Los actos del yo y el yo que opera en ellos son siempre y necesariamente afectantes” (ibíd.: 184). Esto invita a pensar a la autoafectividad como una dimensión constante e implícita de autopercatación.

De hecho, Zahavi retoma este planteo para sostener que la autoconciencia, lejos de ser algo que suceda en circunstancias excepcionales –o sea, a partir de la reflexión–, es un rasgo característico de la subjetividad como tal. Asimismo, muestra que esta dimensión tácita de automanifestación no puede ser abordada a partir del modelo reflexivo de la autoconciencia, ya que la autoafección no autoriza distanciamiento objetivante alguno. Siguiendo esta interpretación, se advierte que para dar cuenta de tal modo de autocaptación es necesario evitar

entender a las vivencias como objetos inmanentes constituidos en el marco del flujo de la conciencia absoluta: “Decir que los actos son originalmente dados como ‘objetos’ para una conciencia interna, interpretar su manifestación primaria como una manifestación de objeto nos lleva de vuelta a una versión de la teoría de la reflexión” (2003: 7, subrayado en el original, traducción nuestra). Entendida la autoafección de esta manera se reintroduciría en ella la distinción sujeto-objeto propia del modelo reflexivo de la autoconciencia.

Esto conduce a revisar la tripartición de la temporalidad planteada por Husserl en las *Lecciones* y los *Manuscritos C*, la cual distingue al tiempo del mundo, la temporalidad de las vivencias y el flujo absoluto constituyente de tiempo.

Zahavi acepta la distinción de los tres niveles que plantea Husserl, pero afirma que antes de la reflexión no hay un estrato propio de las vivencias donde se den secuencialmente como objetos temporales. Este nivel se distingue a partir de la mirada reflexiva. Justamente, considera que el flujo absoluto es la automanifestación de las vivencias anterior a la reflexión y sostiene que, incluso cuando en las *Lecciones* se hace referencia a la intencionalidad longitudinal, “sería un decisivo error de comprensión de la teoría de Husserl si se la identificase con un tipo de intencionalidad de objeto” (ibíd: 10).

En la exégesis de Zahavi la autoconciencia pre-reflexiva queda caracterizada a partir de la estructura impresión-retención-protención. En este sentido, hay que señalar que, en tanto no-relacional, por medio de esta forma de autocaptación tiene que ser consciente no solo el pasado retenido, como sucede en la reflexión, sino también y primariamente el presente de la impresión, este no puede ser un punto ciego. Como señala Husserl en sus *Lecciones*: “No es más que un absurdo [...] hablar de un contenido ‘inconsciente’ que sólo con posteridad devenga consciente. La conciencia es necesariamente ‘conciencia’ en cada una de sus fases” (1928: 119, subrayado en el original).

Así, afirma Zahavi que si bien la reflexión enfoca lo que se mantiene asido en la retención, quedando el yo operante en el anonimato, este anonimato no significa otra cosa que la imposibilidad de una captación temática del presente. Sin embargo, el ahora no deja de ser consciente: “Cuando la subjetividad opera es autoconsciente, pero no es temáticamente consciente de sí misma, y por lo tanto vive en el anonimato” (Zahavi, 2003: 4, traducción nuestra). Esta autoconciencia mínima, es decir, el carácter dado en primera persona de las vivencias, es entendida por Zahavi a partir de la noción de autoafección esbozada en los *Manuscritos C*. Puede hablarse de autoafección en cuanto se trata de una forma de autoconciencia tácita, inmediata, pasiva, constante, no iniciada, ni controlada por el yo.

La autoconciencia anterior a la reflexión como autopoiesis de los sistemas psíquicos

En el marco de una perspectiva empírica acerca de la autoconciencia pre-reflexiva, Luhmann sostiene que:

Edmund Husserl realizó trabajos preliminares importantes para una teoría de los sistemas psíquicos basados en la conciencia [...] La conciencia consiste, sobre todo, en el reconocimiento de la temporalidad de la conciencia, ¡y no sólo de su dependencia del tiempo!, es decir, la tesis de que la conciencia con todas sus retenciones y anticipaciones siempre opera en el presente y que [...] continuamente tiene que sustentarse y sustituirse a sí misma (1984: 242).

En este fragmento, Luhmann no utiliza idénticos términos que el filósofo, pero se refiere a las “retenciones” y “anticipaciones” de la conciencia. También alude a un presente en constante renovación. Justamente, Husserl señala en las *Lecciones* que: “De continuo se alumbra una impresión nueva, siempre nueva, con una materia siempre nueva” (1928: 67). Entonces, ¿queda con el concepto luhmanniano de autopoiesis mentada la estructura impresión-retención-protención como autoconciencia de las vivencias con anterioridad a todo distanciamiento y relacionalidad?

En este marco, Luhmann afirma que los sistemas psíquicos son autorreferenciales de modo permanente y previo a la reflexión. En esto consiste su autopoiesis, por tanto: “antes de cualquier reflexión, la autorreferencia en el nivel de las operaciones básicas existe desde siempre” (Luhmann, 1984: 243).

Sin embargo, la autopoiesis, como las otras formas de autorreferencia que expone Luhmann, supone el concepto de observación y el uso de una diferencia. En efecto: “Hablaemos de ‘autorreferencia basal’ [es decir, autopoiesis] cuando la diferencia entre ‘elemento’ y ‘relación’ constituya la base” (ibíd.: 395, subrayado en el original). No podría mostrarse con mayor claridad que para Luhmann esta forma de autorreferencia mínima y primaria es relacional y supone un distanciamiento: “El sí mismo trasciende la autorreferencia para poder incorporarla a sí mismo [...] la autorreferencia requiere de designación y diferenciación [...] ser elemento y ser-elemento-de-una-relación” (ibíd.: 398). De este modo, el punto ciego del presente al que refiere Luhmann, no es como el anonimato al que alude Husserl. En el planteo del primero, el presente no puede ser captado sin haberse vuelto ya pasado, no habiendo, por tanto, auto-captación un presente en sí mismo.

Consideramos que la dificultad de la teoría de Luhmann para dar cuenta de un modo de autorreferencia sin distanciamiento ni relacionalidad radica en la imbricación de su perspectiva con el concepto de observación. Para el autor no habría autorreferencia sin observación. No obstante, hemos sostenido que toda diferenciación temporal se fundamenta en un presente de simultaneidad no-temporal. Sin embargo, Luhmann no ha advertido el carácter estructural autorreferencial de ese presente sin distanciamiento, su concepto de autorreferencia se despliega en el plano de lo secuencial y relacional, moviéndose en un terreno ya objetivado por la reflexión.

Bibliografía

HUSSERL, E. (1913), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro I, trad. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

(1928), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.

(1932), *Meditaciones cartesianas*, trad. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

(1952), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Zirión Quijano, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

(2006), *Späte texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, Husserliana-Materialien VIII*, Springer, Dordrecht. (Fragmentos traducidos por Walton, R. como material del seminario “Presente viviente, mundo y latencia en los manuscritos tardíos de E. Husserl sobre el tiempo”, Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, primer semestre de 2008).

LUHMANN, N. (1970), “Ilustración sociológica”, en Luhmann, N., *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires, 1973, pp. 92-138.

(1984), *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, trad. Torres Nafarrate, Anthropos, México, 1998.

(1995), *El arte de la sociedad*, trad. Torres Nafarrate, Herder, México, 2005.

(2002), *Introducción a la teoría de sistemas*, trad. Torres Nafarrate, Universidad Iberoamericana, México, 2002.

WALTON, R. (1993), *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires.

ZAHAVI, D. (2000), “Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal”, en Toadvine, T. y L. Embree (compils.), *Merleau Ponty-Ponty 's Reading of Husserl. Contributions to Phenomenology* N° 45, Kluwer Academia Publishers, Dordrecht/Boston/London, pp. 3-29.

(2003), “Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness”, en Welton D. (compil.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, pp. 157-180.

La noción de encadenamiento como categoría para pensar lo político

Guillermo Matías Rivera Maturano¹

Mi propósito en el presente trabajo es plantear la noción levinasiana de encadenamiento como un hecho que asume una connotación antropológica y política. Para ello haré un breve recorrido por dos de los primeros escritos de Emmanuel Lévinas en los que desarrolla esta idea, ellos son: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934, y *De la evasión* de 1935. En los citados textos se describe esta noción de encadenamiento, a la vez que se muestra cómo esta noción, en tanto que facticidad, es asumida en el espíritu del hitlerismo y en el espíritu burgués.

Por tanto realizaré un recorrido a través de estos escritos desarrollando la idea de encadenamiento. En un primer momento, como encadenamiento al cuerpo, y en un segundo momento, como adherencia al sí mismo de la conciencia, para remitirme luego a la necesidad de evasión como intento de ruptura de este encadenamiento.

El espíritu del hitlerismo

En el texto de 1934, Lévinas realiza una aproximación filosófica al fenómeno del hitlerismo que recientemente había asumido el poder en Alemania. Con un audaz espíritu juvenil bucea en los sentimientos elementales que subyacen al discurso político de este movimiento, ya que ve en él un cuestionamiento a

¹ Es estudiante avanzado de Filosofía en la Universidad Nacional de General Sarmiento y becario en dicha universidad.

los principios mismos de la civilización europea. Para ello refiere su reflexión en relación a la idea de libertad.

La concepción destinal de la historia piensa el presente como mera deducción del pasado; el tiempo es concebido como limitación, como condición de lo irreparable. “El hecho consumado, arrebatado por un presente que huye, escapa definitivamente al dominio del hombre, pero pesa sobre su destino” (Lévinas, 1994: 8). El pasado, imborrable, condena cualquier iniciativa a ser solo continuación, pero nunca un verdadero comienzo. El hombre se encuentra, pues, limitado por el peso de la historia. Frente a esta concepción, la libertad se presenta como la posibilidad del comienzo.

El judaísmo es el que, con la figura del perdón, porta este mensaje. “El remordimiento –expresión dolorosa de la impotencia radical de reparar lo irreparable– anuncia el arrepentimiento generador del perdón que repara” (ibíd.: 9). El perdón es, entonces, la posibilidad de borrar, de transformar el pasado; se yergue como la oportunidad de comenzar de nuevo.

También el cristianismo, con su idea de salvación, ofrece la liberación de la fatalidad del destino a través del drama de la Cruz. La salvación permite subordinar el pasado al presente, pues el drama místico de la muerte y resurrección de Cristo es actualizado cotidianamente en la eucaristía. Es por eso que el cristianismo proclama la libertad que es posibilidad de la elección de un destino que no por eso se transforma en una cadena. La noción de alma que aporta el cristianismo se basa en esta libertad respecto de cualquier atadura; el alma está dotada de una “naturaleza nouménica” que permite al hombre despegarse de esas ataduras de lo temporal.

El hombre moderno, por otra parte, se separa del aspecto dramático de esta liberación que trae el cristianismo, pero “conserva de él un elemento esencial bajo la forma de la libertad soberana de la razón” (ibíd.: 11). Para el pensamiento moderno, la razón, el espíritu, está en un plano superior al real; el espíritu se encuentra fuera de la temporalidad, de la historia. El mundo es reconstruido por la filosofía idealista y, por tanto, sometido a la razón. Esta soberanía de la razón despeja las sombras de la irracionalidad; y la libertad, en tanto que posibilidad de elección de un destino, no se juega bajo las fuerzas de la historia.

El marxismo, a su vez, presenta el espíritu humano no ya como la pura libertad, porque es presa de las necesidades materiales; la razón “traduce a cada momento la oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria” (ibíd.: 12). Pero, si bien el hombre está inmerso en una trama de relaciones que

son de lucha y que imponen ciertas determinaciones, el tomar conciencia de esta situación implica ya liberarse del fatalismo que la misma situación conlleva.

Sin embargo, el hitlerismo comporta una nueva concepción del hombre. Para la Modernidad el espíritu es superior a la materialidad; pero, no obstante, el cuerpo es lo más próximo al yo, lo más familiar. Tenemos, incluso, la experiencia del sentimiento de identidad entre el cuerpo y el yo, y de esta adherencia no se puede escapar. El dolor del enfermo en su lecho no es meramente la afectación del cuerpo, lo convulsiona por entero; experimentar hambre o sed pone de manifiesto la última imposibilidad de una verdadera y total autonomía del espíritu respecto del cuerpo. “El cuerpo no es sólo un accidente desgraciado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia: su adherencia al yo vale por sí misma” (ibíd.: 16). Este sentimiento de identidad entre el cuerpo y el yo, esta experiencia de adherencia a la propia carne, está a la base de la concepción del hombre que se manifiesta en el hitlerismo. El hombre ya no lleva, como tradicionalmente lo hacía, la carga de un cuerpo que es un objeto, algo exterior; la experiencia de la facticidad humana, el estar engarzado al cuerpo, es aceptada con una especie de resignación alegre. Aceptar este hecho es, así, aceptar la atadura al pasado y también lo que éste tiene de definitivo. Entonces las posibilidades de lo humano no se juegan ya en la libertad, sino en el mismo hecho de estar encadenado. Las voces de la sangre son más fuertes, y la herencia y el pasado constituyen al hombre; lo biológico se vuelve el corazón de la vida y la raza se convierte en lo primordial.

La existencia humana es una existencia atada, encadenada; es decir que lo trágico que esta existencia comporta en lo irreparable, en lo definitivo, es en esta concepción el corazón de la vida. El hombre, pues, lleva una existencia auténtica en la aceptación de esta experiencia de encadenamiento al cuerpo y el auténtico vínculo social es el vínculo de la comunidad de la sangre que glorifica este encadenamiento.

La vida deja de ser el juego de la razón soberana para instituirse en toda su seriedad y “toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no se apoya sobre una comunidad de sangre es sospechosa” (ibíd.: 19). Todo orden social que se constituye en el libre juego de voluntades racionales se vuelve mentira, toda comunidad que no se erige sobre la consanguinidad, sobre la pertenencia a la propia raza, es falsa.

Surge un nuevo modo de verdad: al rechazar el poder de escapar de sí mismo, al aceptar este estar engarzado, el hombre dice su palabra bajo el peso de toda su existencia; y la verdad es un drama en el que el hombre es el actor, el que

asume la seriedad de la existencia; su misión es conservar la raza. Pero como toda verdad, esta también tiene pretensión de universalidad; sin embargo, una verdad basada en la raza contiene otra estructura y su modo de universalidad consiste en la expansión, porque el único modo de perpetuar esta verdad, de conservar la raza, es dominando, sometiendo a servidumbre a los que están fuera de la comunión de la sangre. Es por eso que el hitlerismo se descubre como un cuestionamiento a toda la civilización europea, porque cuestiona la misma humanidad del hombre, ya que el hombre del hitlerismo abdica de la libertad al aceptar la tiranía del cuerpo, de la sangre y, junto a esta, la tiranía del tiempo; el tiempo no es ya el ámbito donde se juega la posibilidad de recomenzar, sino la primacía de un presente anclado en el pasado, un presente que consiste, según lo mencionado antes, en la conservación, en la preservación, en el asegurar la propia raza.

El espíritu burgués

Ahora bien, en el escrito de 1935, Lévinas profundiza esta noción de *ser engarzado*, de encadenamiento, ligado aquí al hecho del ser, el hecho de que “hay ser” y a la imposibilidad de salir, de desatarse de este hecho, en otras palabras “un sentimiento agudo de estar clavado” (Lévinas, 1982: 79).

La marca esencial del espíritu burgués es la concepción del yo como algo que se basta a sí mismo, preocupado “de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente en que él posee” (ibíd.: 76). Es un espíritu conservador en la inquietud frente a lo imprevisible de lo porvenir, y su instinto de posesión es una búsqueda de seguridad que prefiere la certidumbre, la preservación. Lo que posee se convierte en capital, seguridad contra los riesgos del porvenir. Su suficiencia es suficiencia del presente, anclado en la imagen de un ser autosuficiente: el espíritu se basta a sí mismo, está “en paz consigo”, porque las cosas son, porque el ser es. Pero la identidad del ser consigo mismo no indica propiedad alguna de este ser, es la afirmación de la brutalidad misma de ser. Que el ser es expresa la afirmación, la energía de ser, su perfección en tanto que el ser se impone, “hay” ser. Esta verdad de que hay ser conlleva la profunda seriedad de una vida que ha perdido su carácter de juego, es decir que ya no se trata de que el hombre tiene la experiencia de una existencia que es alegría por su plenitud; se trata, por el contrario, de un dejar la infancia (el juego), de un experimentar la existencia como brutalidad, como pesadez, como una carga impuesta, una condena.

El hombre, clavado en la existencia, está así abandonado a las posibilidades que le impone esta existencia; este es el hecho fundamental que se reconoce en el encadenamiento que el hombre experimenta. Pero esta experiencia, esta facticidad del hombre, despierta en él la necesidad de una huída, de la evasión.

De la evasión

La evasión no es, pues, un impulso que lleve hacia algún término, no es un ir hacia alguna parte, ya que esto significaría permanecer en el ser; la evasión es solo el deseo de salir del ser, al que Levinas nombra con el concepto de excedencia, de salida de sí, porque es la necesidad de “romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo” (Lévinas, 1982: 83); esta identidad entre el yo y el sí mismo es la identidad del ser que se revela precisamente como encadenamiento, puesto que se manifiesta en su pesadez bajo la forma del sufrimiento.

La evasión es escape, huida, salida, pero no es necesidad de escape del sacrificio que conlleva una elección, escape de la vida como búsqueda de la muerte, de la finitud a través de la realización de todas las posibilidades; es huida de sí mismo, no en cuanto su ser es finito por oposición a lo infinito de lo que no es, sino en cuanto que hecho mismo de ser, que es, insisto, brutalidad; porque la estructura del ser es, en definitiva “nada más que la marca de cierta civilización, instalada en el hecho consumado del ser e incapaz de salir de él” (ibíd.: 84).

Esta necesidad de evasión no aspira a la satisfacción, no nace de una carencia o una debilidad que pueda ser satisfecha; es experimentada como una especie de malestar al que la satisfacción no puede colmar, una carga en el fondo de la existencia que no es aliviada y que denota su inadecuación con la satisfacción de las necesidades, porque es una necesidad de otro orden: no necesidad de plenitud sino, al contrario, necesidad de liberarse del agobio de esa plenitud que es plenitud del ser, presencia del ser en nosotros y, por lo tanto, sufrimiento que despierta esa necesidad. Levinas considera esta necesidad que manifiesta la plenitud del ser a partir de tres características que desarrolla en su escrito: el placer, la vergüenza y la náusea.

En el dinamismo del placer se realiza la satisfacción de la necesidad. Pero el placer nunca estará entero, es “un movimiento que no tiende a una meta porque no tiene término; está por entero en un ensanchamiento de su amplitud” (ibíd.: 94). No es una concentración en el instante, que pierde, en el placer, su solidez y su consistencia, que se desvanece y que se reconquista únicamente

tras la vergüenza que el placer despierta tras el éxtasis que lo devuelve decepcionado; porque el placer es vivenciado como abandono, como una salida de sí, un vaciamiento del ser en la afectividad que no es colmar una carencia que anuncia la necesidad. Es un intento de ruptura de las formas del ser porque no es término, sino proceso, y por tanto, no logra nunca ser cumplimiento de lo que promete; es por eso que el placer fracasa en su intento de evasión, porque el placer es engaño y decepción, “no por el papel que desempeña en la vida, ni por sus efectos destructivos, ni por su indignidad moral, sino por su devenir interno” (ibíd.: 97). Entonces el fracaso del placer (que se conforma con las exigencias de la necesidad pero no puede alcanzar su medida), su decepción, conlleva la vergüenza.

La vergüenza es, así, no una cuestión de orden moral, sino la expresión de un vínculo que mantiene el yo atado al ser, y también expresión de la incapacidad de romper esa atadura; se funda en esta atadura que nos obliga a la responsabilidad de nosotros mismos. Pero, sobre todo, tiene relación con lo que se quiere pero no se puede ocultar: la propia desnudez. La preocupación por el vestir, por ocultar, se relaciona con todas las manifestaciones de la vida humana. Es por eso que la vergüenza no trata solamente de la desnudez del cuerpo, pone de manifiesto la imposibilidad de huir de uno mismo bajo la necesidad de ocultarse; pero no es vergüenza ante los demás, la propia desnudez es vergüenza ante uno mismo porque es la revelación de la intimidad última, porque en la desnudez se manifiesta la plenitud y solidez de nuestro ser en su forma más brutal. Es nuestra intimidad, pues, la que tiene vergüenza, nuestra presencia ante nosotros mismos, que muestra la totalidad, la plenitud de nuestra existencia; “la vergüenza es a fin de cuentas una existencia que se busca excusas [porque] lo que la vergüenza descubre es el ser que se descubre” (ibíd.: 102).

Pues bien, el malestar ante la plenitud del ser que se descubre en el propio encadenamiento a sí mismo se manifiesta de modo privilegiado en la náusea. La náusea expresa el esfuerzo desesperado, la necesidad de aliviarnos de nuestro malestar interior, el hecho de tener “revueltas las entrañas”; pero es un sentimiento que se adhiere a nosotros, y es desesperado, porque es a la vez el malestar por estar clavado a sí mismo y una imposibilidad de ser lo que se es, sentimiento de un encierro que ahoga. Es experiencia del ser puro y al mismo tiempo experiencia de la evasión que se impone. Y puesto que descubre la desnudez del ser en su pureza, en su plenitud, se funde con la vergüenza de sí ante sí mismo; la vergüenza de la náusea está en el hecho de estar clavado al yo, ya que el estado nauseabundo, como el del enfermo que está por vomitar,

es escándalo para uno mismo. La náusea es, pues, la imposibilidad misma de la náusea, la desesperación de la presencia que constituye la presencia misma, “el acto mismo de ponerse: es la afirmación misma del ser” (ibíd.: 106), cerrado en sí mismo y que lo revela en toda su impotencia de salir de su presencia.

Entonces, en la base de la necesidad no hay una falta de ser, sino una plenitud de ser, y esta necesidad no se dirige hacia la satisfacción, sino hacia el alivio, hacia la evasión; porque la experiencia del ser, la pura existencia, es experiencia de su impotencia, porque es un peso para sí mismo, porque la existencia es, en tanto tal, brutalidad, condena a ser uno mismo.

¿Por qué la existencia es condena? El sentimiento de brutalidad de la existencia no es una ilusión; lo que denota el malestar de la náusea como necesidad y a la vez imposibilidad de salir de sí, disposición fundamental del hombre ante la existencia experimentada como peso, no es un sentimiento de estar en medio de la nada; es, al contrario, la experiencia de estar encerrado en este ser que ahoga, la experiencia de que “hay” ser, presencia absolutamente inevitable, imposibilidad de dejar la carga del sí que es sí mismo.

Es por eso que “toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara” (Lévinas, 1982: 116); porque aceptar el peso del ser, lo definitivo que conlleva, es resignarse a esta atadura, a este encadenamiento que es, también, supresión de la temporalidad, anclarse en el presente (en la presencia del ser).

Alguna consideración final

En los textos a los que hemos hecho mención, podemos ver cómo la noción de encadenamiento se presenta como la experiencia primaria, la facticidad misma del ser humano. Esta noción describe la existencia sentida como una carga, como brutalidad, como el peso de ser lo que se es. Pero despierta una necesidad.

El hitlerismo acepta lo definitivo que comporta una existencia atada a la sangre, a la herencia, a la raza, y rechaza la libertad humana (posibilidad de comienzo) por una pertenencia a la raza que es, también, atadura al pasado, a lo irremisible, que determina el presente. Toda posibilidad del hombre está condicionada por su material pertenencia al cuerpo biológico. La tarea del hombre es conservar su raza, inmolarse su libertad en favor del grupo, en bien de la supremacía de la sangre. La consecuencia es, como veíamos, la expansión, ejercida por la fuerza de una ideología de base racista, que implica la supeditación de los otros como inferiores y débiles.

El hombre burgués también acepta este encadenamiento al cancelar lo imprevisible del porvenir en la propiedad, que es conservación. El juego aparentemente libre del mercado indica, precisamente, que las cosas son mercancía, condición para la seguridad del presente que intenta prolongarse, que se convierte en definitivo y cancela, por tanto, la posibilidad de una existencia abierta.

Sin embargo, esta experiencia de encadenamiento es una experiencia de carga. La necesidad de salir de la brutalidad con que se manifiesta la existencia permite otro modo de relación, porque es una necesidad que no busca la satisfacción sino la liberación de la plenitud de ser que es, precisamente, agobio, ahogo; por eso es una necesidad de salir de sí que no implica ningún retorno a sí mismo. Esta salida se desarrollará en los trabajos posteriores de Lévinas en el encuentro con el otro.

Bibliografía

- LÉVINAS, E. (1994), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ibarlucía, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- (1982), *De la evasión*, trad. Herrera, Arena libros, Madrid, 1999.

La **Colección Humanidades** de la Universidad Nacional de General Sarmiento reúne la producción relacionada con las temáticas de historia y filosofía, enmarcadas en las líneas de investigación de la universidad, siempre en vinculación con el desarrollo de nuestra oferta académica y con nuestro trabajo con la comunidad.

La Filosofía Moderna nos ha dejado un gran legado en el que podemos encontrar el de sus propias contradicciones internas. Aporías de la Filosofía Moderna fue, precisamente, el tema de las XII Jornadas de Investigación en Filosofía organizada en septiembre de 2010 por el Área de Filosofía del Instituto de Ciencias (ICI) y el Área de Filosofía del Instituto del Desarrollo Humano (IDH), ambos pertenecientes a la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Este libro es el resultado de las múltiples perspectivas allí tratadas. Los distintos artículos que componen la presente compilación buscan abordar la temática de la aporética moderna desde distintos enfoques. En el primer apartado los autores exponen las diferentes aporías contempladas en los propios filósofos modernos; en el segundo, exponen las teorías que se construyeron sobre la Modernidad, y que fueron expresadas por pensadores posteriores. Finalmente, en el último apartado, se incluyen lecturas complementarias, con el fin de abrir el juego al abordaje de otras aporías filosóficas.

Colección Humanidades

Universidad Nacional
de General Sarmiento 

