

Filosofía, universidad y república.

A 100 años de la Reforma Universitaria
y 50 años del Mayo Francés

Ricardo Cattaneo

Marianela Bedini

Joaquín Colliard

Gerardo Medina

—

COMPILADORES



UNL • FACULTAD
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS

Universidad Nacional del Litoral

Filosofía, universidad y república : a 100 años de la Reforma Universitaria y 50 años del Mayo Francés / compilado por Ricardo Cattaneo ... [et al.]. - 1a ed. - Santa Fe : Universidad Nacional del Litoral, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-692-263-0

1. Filosofía. 2. Universidades. I. Cattaneo, Ricardo, comp. II. Título.

CDD 378.001

**Filosofía, universidad y república.
A 100 años de la Reforma
Universitaria y 50 años del Mayo
Francés**

Autoridades

Rector UNL
Enrique Mammarella

Decana FHUC
Laura Tarabella

Vicedecano FHUC
Daniel Comba

Director Departamento de Filosofía FHUC
Dr. Fabián Mié

Índice

A modo de prólogo

1. Juventud, Universidad, Filosofía. Ecos de la Reforma Universitaria en los '60 y '70. Las voces de Arturo Andrés Roig y Mauricio Amílcar López

Adriana María Arpini

2. Feminismo, filosofía y Reforma Universitaria: ideas y prácticas para la emancipación de las mujeres

Natalia Bustelo

3. La invención del *demos universitario*. La Reforma de 1918 desde un punto de vista político

Francisco Naishtat

4. La Reforma Universitaria de 1918 como reserva democrática contra el neoliberalismo académico

Diego Tatián

5. La *Carta de Aristeas* y la fuente de la verdadera ciencia

Juan Carlos Alby

6. Solidaridad y alteridad en el pensamiento de Dussel

Patricia Alejandro

7. La cuestión del sujeto en Deleuze

Marcelo Antonelli

8. El Spinoza “que importa”. El deseo y la ética spinozista según la lectura de Judith Butler

Alejandrina Arhancet

9. Formalidad y normatividad. Lectura de la propuesta fregeana

Natividad Ludmila Barta

10. Fenomenología, Yoga y subjetividad trascendental

Diego G. Bazán

11. Preliminares de una lectura liberal del peronismo en su etapa de ascenso (1943-1946)

Diego G. Bazán

12. La concepción de experiencia en John Dewey

Marianela Bedini

13. La Ciudad de Dios agustiniana desde la utopía de E. Bloch

Martiniano Blestcher

14. De Homero al neuroescepticismo respecto del yo. El problema de la libertad y la justicia

Rodrigo Sebastián Braicovich

15. Los Modelos Relacionales de Alan Fiske como manifestaciones del sentido de justicia. Limitaciones del modelo cognitivista

Rodrigo Sebastián Braicovich

16. Reflexiones en torno al acompañamiento de las prácticas docentes

Ivana Budniewski y Guadalupe Mettini

17. Lo místico y lo sagrado en Wittgenstein y Bataille

Francisco Candiotti

18. Límite, analogía y conocimiento simbólico en la filosofía trascendental kantiana

Luis Adrián Castro

19. Uso privado de la razón y desempeño del profesor de filosofía en Kant

Ricardo Cattaneo

20. Relevancia de la noción de fusión de horizontes en el pensamiento de Charles Taylor

Milagros del Pilar Chain

21. Acerca de la noción de tiempo en el Manifiesto liminar de la Reforma Universitaria

Alexis Ariel Chausovsky

22. Compromiso, riesgo y coraje en la enseñanza de la filosofía

Leonardo Colella

23. Wittgenstein lector de James. Asimilación de *Principios de psicología* y *Variedades de la experiencia religiosa* en *Sobre la certeza* de Ludwig Wittgenstein

Joaquín Colliard

24. El concepto de devenir-mujer en Deleuze y Guattari: una subjetividad molecular

Luis Diego Fernández

25. Moral y ética en la ideología revolucionaria de grupos masónicos y anarquistas

Jael L. Ferrari

26. Consideraciones en torno a la concentración del poder en el primer trienio de la Revolución de Mayo

Maximiliano Ferrero

27. La figura del *amoral* en la ética contemporánea: sus características y las tensiones que rodean al personaje

Fernanda Flores

28. Discurso religioso y democracia deliberativa. Aportes y límites del *postsecularismo* de Jürgen Habermas

Gerardo Galetto

29. ¿Quién habla en las clases? Pensar la *praxis* docente desde un realismo-pragmático salvaje

Juan Diego García

30. Antecedentes filosóficos de la cultura lógico-matemática

Jorge Raúl Hernández

31. Un análisis del surgimiento académico de la química como disciplina en la República Argentina

Aquiles Kobialka

32. Reflexiones en torno a la crítica de Marx sobre la llamada distribución igual

Sebastián Martín

33. Heráclito y Platón sobre el dios

Gerardo A. Medina

34. Ciencia del hombre y cosmopolitismo; o sobre los esfuerzos por demarcar la Ilustración

Enrique Juan Mihura

35. “Locos” e iguales: el ser humano “tal y como es” en la filosofía de Helvétius

Enrique J. Mihura

36. De la pena de muerte y su deconstrucción

Manuel A. Navarro

37. Formación para la transformación: la recepción de la *Idéologie* en el Río de la Plata

Ana Lucía Orecchia

38. La Reconstrucción de Edward Zalta de la noción leibniziana de concepto individual completo

Patricio Pardo Serafini

39. Nietzsche y la crítica de la cultura: espacio público burgués y discusión estética

Martín Rodríguez Baigorria

40. El Gramsci de la cárcel leyendo al joven Marx: una nueva inmanencia para pensar un nuevo materialismo

Alfonsina Santolalla

41. La voluntad de ser útil, un breve recorrido desde el *philosophe* al intelectual orgánico

Joel Sidler

42. Argumentos contra la revolución

Estanislao Talenti Lopez

43. En la antesala del *Philosophe*. Jean Meslier, «buen sentido» e Ilustración radical

Manuel Tizziani

44. Aproximación al problema del conocimiento representativo en *Diferencia y repetición*

Gabriel M. Torres

45. Acerca del concepto de soberanía en deconstrucción

Luciano Urrutia

46. Locke: consideraciones sobre el *ius resistendi* y la obediencia legítima

María Belén Voltolini

47. Presentación del libro de Guillermo Lariguet (2018), *Dilemas en la moral, la política y el Derecho*, Montevideo/Buenos Aires, B. de F., 868 pp.

Jorge R. De Miguel

48. Presentación del libro de Manuel Tizziani (2018), *Ante el desafío de vivir con otros*. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellón, Bodin, Montaigne, Santa Fe: Ediciones UNL, 234 pp.

Ricardo Cattaneo

A modo de prólogo

Las conmemoraciones suelen ser propicias para reflexionar sobre ciertos acontecimientos constitutivos de nuestra comprensión de los tiempos que nos ha tocado en suerte vivir. Destejer y volver a tejer algunos de los tantos hilos que configuran la trama de tiempos y acontecimientos, es una tarea ardua que requiere de la indagación compartida. El nuevo milenio ha venido suscitando innumerables trabajos de investigación sobre uno de esos hilos, a saber, la relación entre filosofía - universidad - república. Se trata de un vector en torno al cual se han articulado diversos proyectos de investigación, una serie de publicaciones y de reuniones científicas, encuentros de discusión, paneles, charlas virtuales y de sobremesa tras los coloquios, etc. Quizás sea ese vector lo que atrae no pocas de nuestras inquietudes intelectuales, aquellas con las cuales llevamos a cabo nuestra labor cotidiana.

Los días 11, 12 y 13 de octubre de 2018, un centenar de investigadores de iniciación, en formación y ya formados nos hemos reunido para hacer una puesta en común de nuestros proyectos: sus orientaciones, sus alcances, sus recorridos, sus dificultades, sus resultados, etc. La ocasión propicia fue la realización de las XIV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía, organizadas por el Departamento de Filosofía y desarrolladas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina). Buena parte de esos trabajos han hecho foco sobre ese vector antes señalado y han explorado las relaciones múltiples entre los modos de hacer filosofía, de habitar o transitar la universidad y de intervenir en los debates sobre las instituciones políticas que conformamos. La propuesta era recordar los cien años de la Reforma Universitaria de 1918 y los cincuenta años del Mayo Francés (1968), dos acontecimientos que han dejado sus marcas en nuestro horizonte de expectativa y reclaman, a su vez, *nuevas* miradas (entre esperanzadoras y fatídicas) que nos permitan plasmar *otras* experiencias.

En esta compilación hemos reunido un buen número de contribuciones realizadas por investigadores provenientes de distintas instituciones universitarias de nuestro país, quienes se dieron cita en dicha ocasión para comunicar y someter a discusión los avances realizados en sus proyectos de investigación. Con el título escogido para esta publicación pretendemos poner de manifiesto aquel tópico que ha concitado la atención de numerosos e interesantes estudios en los últimos años y que ha sido la motivación central de dicho evento académico. Invitamos a colegas investigadores, docentes, estudiantes y al público en general a recorrer las páginas siguientes para seguir pensando y deliberando sobre los asuntos allí abordados.

Juventud, Universidad, Filosofía. Ecos de la Reforma Universitaria en los '60 y '70. Las voces de Arturo Andrés Roig y Mauricio Amílcar López¹

ADRIANA MARÍA ARPINI

aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales - CONICET

Resumen

Entre la profusa documentación producida por los jóvenes reformistas del 18 sobresale el conocido manifiesto, surgido de la pluma de Deodoro Roca, titulado: “La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de América” que se publicó en *La Gaceta Universitaria*, el 31 de julio de 1918. Dicho texto puede ser considerado como expresión de un momento dentro de un proceso más largo cuyos antecedentes, como ha demostrado Arturo Roig, se remontan a la generación de 1837 en el Río de la Plata. Tratándose de un texto fuertemente performativo, sus efectos se prolongan en la historia nacional hasta el presente. Su impronta juvenil, emancipatoria y de acentuado compromiso social fue retomada en proyectos de transformación de nuestras universidades elaborados en las décadas de los '60 y '70. Proyectos que apenas llegaron a ponerse en práctica, pues quedaron truncados, ya desde 1974, por la “Misión Ivanisevich” y definitivamente por el golpe cívico-militar del '76. En medio de fuertes tensiones sociales y políticas, la reflexión acerca de la función social de la Universidad y de la filosofía con impronta americanista tuvo rigurosos y fecundos desarrollos. Recogemos las voces de dos de sus protagonistas, Arturo Andrés Roig y Mauricio Amílcar López, con el doble propósito de avanzar en la puesta al día de nuestra propia tradición de pensamiento en torno al vínculo entre juventud, universidad y filosofía, y de promover la reflexión sobre la vigencia actual de dicha tradición.

¹ Trabajo producido en el marco del Proyecto de Investigación SIIP, UNCuyo N° 06/G713: *Filosofía y educación en Mendoza durante el siglo XX. Elementos para una historia de las ideas*. Una versión preliminar del mismo se publicó en la revista *Algarrobo-MEL*, vol. 7 (2018). Disponible en: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/1713>

Palabras clave: Reforma universitaria / juventud / filosofía / Arturo Andrés Roig /
Mauricio Amílcar López

*“¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes,
si no hay universidad en América donde se enseñe
lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis
de los elementos peculiares de los pueblos de América? (...)
Conocer es resolver. Conocer el país y gobernarlo conforme al
conocimiento, es el único modo de liberarlo de tiranías.
La universidad europea ha de ceder ante la universidad americana”
(José Martí, Nuestra América, 1891)*

*“Desde hoy contamos para el país una vergüenza menos
y una libertad más. Los dolores que nos quedan
son las libertades que nos faltan.
Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón
nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución,
estamos viviendo una hora americana”
(La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud
América. Manifiesto de la Federación Universitaria de Córdoba,
1918)*

Algunos datos para contextualizar

Según Eric Hobsbawm (2009), la cultura joven fue la matriz de una revolución cultural en sentido amplio, en el modo y las costumbres, las formas del gozo, el placer y las artes comerciales en la década de los '60. Dicha efervescencia juvenil obedecía a causas demográficas, entre otras, que en América Latina cobraron una intensidad particular. La juventud apareció con fuerza inusitada en la vida pública, llenando todos los espacios, particularmente las escuelas y las universidades. Fue entonces que se hizo evidente la tensión entre formas obsoletas de conservación, producción y circulación de los saberes, y las resonancias y necesidades de lo que pasaba en las calles.

Desde los EE.UU., John Fitzgerald Kennedy lanzó la Alianza para el progreso (ALPRO) en 1961. El mismo año en que Theodore Schultz, formado en la Universidad de Chicago, al asumir como presidente de la Asociación Norteamericana de Economistas, pronunció un discurso sobre *Inversión en capital humano*, en el que con una mirada técnica evaluaba el desarrollo de las sociedades en función de la calificación de su mano de obra. Sólo un año después, Milton Friedman, también

graduado en Chicago, publicó *Capitalism and Freedom*, donde cuestionaba la intervención del Estado en la economía y entendía la educación como una forma de inversión en capital humano, equiparándola a la inversión en máquinas y edificios, con el fin de elevar la productividad.

En forma paralela al desarrollo de estas teorías económicas, Rudolf Atcom enviado del Departamento de Estado de EEUU, realizaba un estudio sobre las universidades en América Latina y concluía con un llamado a la modernización en contraposición a las estructuras universitarias tradicionales en el marco de la explosión demográfica. En su diagnóstico, acertado por cierto en cuanto a los números, señalaba que sólo 4 de cada 10.000 latinoamericanos tenía título universitario. Con una mirada sesgada, encontraba las causas de tal situación en la estructura feudal y conservadora de la Universidad, de herencia hispano-portuguesa. No hacía mención a otro tipo de problemas estructurales de base socio-económica, ni a lo que había significado la Reforma del '18 para la vida universitaria, ni a la definición de la función social de la Universidad. Para adaptar la universidad a los nuevos tiempos, Atcom proponía tres lineamientos: transición de una enseñanza de élites a una de masas; transformación de las instituciones académicas en institutos científicos, de ciencia pura y aplicada, organizados como empresas, en correspondencia con la realidad tecnológica; y pasaje de la “torre de marfil” a instituciones al servicio de la comunidad en sentido liberal. Soslayando su origen ideológico, estos lineamientos presentaron similitudes con el proyecto de “Universidad nueva” que Darcy Ribeiro (1973) implementó en Brasilia y con los que se implementaron en algunas Universidades Nacionales argentinas en los '70, claro que con fundamentos y finalidades muy diferentes². Para Ribeiro, la universidad debía apoyarse sobre tres pilares: enseñanza, investigación y extensión.

Entre tanto, la revolución cubana seguía con altibajos su curso. Tuvo lugar el Concilio Vaticano II entre 1962 y 1965. El Che fue asesinado en 1967. En 1968 se publicó por primera vez la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire. En todo el mundo se multiplicaban los movimientos estudiantiles y universitarios, ya desde fines del '67 en Barcelona, con proclamas contra el autoritarismo, la tecnocracia y la sociedad de consumo. Movimientos que alcanzaron mayor visibilidad con el mayo francés del '68, la plaza de Tlatelolco, la primavera de Praga, entre otros. Junto a la protesta contra la guerra de Vietnam, y diversas consignas sociales y políticas, estos movimientos señalaban la contradicción entre lo que unos llamaban “progresiva masificación de la universidad” y otros denunciaban como inadecuación entre el

² Sobre el tema véase Aveiro, Martín Omar (2014), *La Universidad inconclusa. De la Ratio Studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*, Mendoza, EDIUNC.

principio de igualdad de oportunidades y las vetustas estructuras universitarias, poniendo sobre la mesa –como constataba Sartre– la necesidad de crítica y autodefinición.

En Argentina, durante el gobierno de Frondizi (1958–1962), dentro de una concepción desarrollista del conocimiento como impulsor del progreso económico, habían tenido lugar la creación del CONICET presidido por Bernardo Houssay (1958), del Instituto Torcuato Di Tella (1958), el surgimiento de la Sociología Científica por el impulso de Gino Germani en los '60 y, poco después, la instauración de la Fundación Bariloche en 1963.

En 1966, la denominada “Revolución Argentina” puso fin al gobierno de Illia dando inicio a la dictadura de la Junta Militar que colocó en la presidencia al Gral. Juan Carlos Onganía. Durante su gobierno, por el Decreto 16912 se puso fin al gobierno tripartito de las universidades y se estableció que decanos y rectores fueran delegados del Ministerio de Educación. En Buenos Aires se produjo la toma de la Facultad de Ciencias Exactas, también la de Filosofía y Letras y de Arquitectura. El 29 de julio de ese año tuvo lugar la Noche de los Bastones Largos. El 7 de setiembre, en Córdoba tuvo lugar una manifestación obrero-estudiantil, que fue duramente reprimida, cobrándose la vida del estudiante y obrero mendocino Santiago Pampillón (D'Angelo, 2002).

En 1967 se dictaron la Ley Orgánica de Universidades Nacionales 17245 y la Ley de Universidades Privadas 17604. Por la primera que se creó un Consejo de Rectores, que en su primera reunión dispuso estudiar el libro de Atcom *La universidad latinoamericana*. El reordenamiento de las universidades se llevó adelante bajo las consignas de modernización y disciplinamiento.

En 1967 se construye del Centro Universitario en Mendoza, entre las primeras facultades que trasladan su funcionamiento a dicho centro estaban las de medicina, artes y filosofía y letras. En esta última, un grupo de intelectuales, que alcanzarían relevancia nacional e internacional, comenzaron a discutir acerca del sentido y función social de la filosofía y de su enseñanza en todos los niveles de educación, así como sobre el sentido de la Universidad como institución creadora y transmisora de conocimientos, habilidades y valores. Su intervención fue decisiva en el surgimiento de la Filosofía de la Liberación.

Dado que, por una parte, el crecimiento de la matrícula fue visto, por el gobierno nacional, como una realidad negativa porque favorecía la politización del alumnado en grandes masas y por otra parte, se buscó optimizar recursos, la política universitaria se basó en la descentralización administrativa de las universidades, la departamentalización, la selección en el ingreso y la eliminación del alumno pasivo.

Se crearon universidades siguiendo el criterio de necesidades demográficas y zonas de desarrollo, previendo que para un funcionamiento adecuado no debían superar los 15.000 alumnos. Otras universidades como la del Litoral y la de Cuyo fueron divididas. En el caso de Cuyo, la ley de creación de las universidades de San Juan y San Luis fue firmado por Alejandro Agustín Lanusse y el ministro de educación Gustavo Malek, el 10 de mayo de 1973, quince días antes de la asunción del nuevo gobierno resultante de las elecciones nacionales de ese año. Fueron designados rectores normalizadores el Ing. Julio Rodolfo Millán y el Prof. Mauricio Amílcar López respectivamente.

A partir de 1973, con Héctor José Cámpora en la presidencia y Jorge Alberto Taiana como Ministro de Educación, se decretó la intervención de las Universidades Nacionales y se dio paso a un proceso de renovación que incluyó la preparación de una nueva ley de universidades y la transformación de planes de estudios y de la misma estructura universitaria en vistas a concreción de objetivos sociales y de liberación. La transformación tuvo ritmos diferentes. En algunas universidades, como las de Cuyo (Mendoza) –en la que Arturo Roig se desempeñó como Secretario de Asuntos Académicos–, San Luis –donde Mauricio López continuó como Rector proclamado por los estudiantes–, La Plata –donde cabe destacar la actuación de Rodolfo Agoglia–, Salta –donde fue importante la presencia de Rodolfo Kusch y Horacio Cerutti Guldberg–, bajo consignas de pluralismo y excelencia, se propusieron cambios sustanciales en las relaciones humanas en todos los ámbitos del quehacer universitario. Entre ellos, la modificación de la estructura burocrático-administrativa, de modo que permitiera pasar del sistema de cátedras al de unidades pedagógicas; la acentuación de la extensión universitaria, entendida como servicios sociales a la comunidad; el reconocimiento de actividades culturales y sociales asociadas a la formación de grado que se incorporaban al calendario académico bajo la supervisión de la Secretaría de Asuntos Estudiantiles.

Renovación filosófica y transformación de la universidad

Como ya anticipamos, el desarrollo de las ideas filosóficas en la Argentina en las décadas de los '60 y '70 del siglo pasado se caracterizó por el surgimiento de un movimiento de renovación que pronto trascendió las fronteras nacionales y se dio a conocer como Filosofía de la Liberación³. Tuvo su primera manifestación pública en

3 Cf. nuestro trabajo "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la Liberación", en *SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana*, Nº 6, año 6, Lima, 2010, 125-150.

el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba, aunque comenzó a gestarse con anterioridad a esa fecha, ya desde la década de los '50, después del Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza en 1949. Es necesario reconocer en su diversidad el conjunto de voces que por entonces se expresaron y que se volcaron en muy variadas publicaciones (libros, revistas, documentos institucionales y de trabajo). Dejemos señalado desde ya que tanto Mauricio López como Arturo Roig –que habían transitado como estudiantes las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo y eran a la sazón colegas en esa casa de estudios– participaron activamente en la organización de aquél Primer Congreso, aunque también lo hicieron de manera crítica.

Las publicaciones a las que aludimos dan cuenta de una forma novedosa de practicar la filosofía, caracterizada por una voluntad de partir de la propia situación socio-histórica y por una crítica del academicismo. Aunque Mauricio López no participó directamente del movimiento filosófico de la liberación, sus posicionamientos resultan afines con el mismo. Había dejado plasmadas sus opiniones acerca de la vida universitaria en una conferencia que fue publicada en 1954 en Suiza, con el título “*Academic life, political community and state intervention*”⁴. Allí señala que en respuesta a las posiciones extremas de la época –individualismo burgués, totalitarismo, cientificismo– surgen tres posibles actitudes o líneas de acción: la que denomina “torre de marfil” consiste en el desinterés por la realidad circundante, pero “el aislamiento exagerado está en detrimento del sistema educativo”. Otra es la “actitud militante”. Ella reclama de la universidad que haga frente a los conflictos sociales y participe en la vida pública de la nación, convirtiéndose en una especie de consciencia de la crisis y foro para las doctrinas dominantes. En los países totalitarios, sin embargo, esta actitud termina destruyendo la razón de existir de la academia, pues, la ocupación de la vida intelectual no es otra que la de “someter las teorías a examen crítico”. Mauricio López se manifiesta partidario de una tercera actitud: de “participación”. Esto es que la Universidad, como tal, debería ser receptiva de toda idea y someterla a examen desprejuiciado. Así entendido, el destino de la Universidad participativa está ligado al de una sociedad democrática, cuya existencia es posible sobre un trasfondo general de libertad. Dice Mauricio López:

La condición esencial de la vida espiritual es la libertad. Si esta falta (nos referimos a la libertad política) no hay ni educación ni cultura. La libertad de enseñar, entonces, cons-

4 Agradecemos la colaboración de Alejandro Paredes quien desinteresadamente nos facilitó textos de Mauricio López recuperados en el Archivo del Consejo Mundial de Iglesias de Ginebra y en la Biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín.

tituye uno de los pilares de la grandeza nacional; caso contrario cae en la uniformidad de la producción de un tipo, que nivela todo y no ennoblece nada. La libertad en cuestión, sin embargo, es una libertad responsable que no tiene nada en común con la naturaleza anárquica del individualismo burgués (López, 1954).

Ciertas expresiones del movimiento filosófico de liberación estuvieron ligadas al pensamiento social progresista, apropiándose de las ideas que se manifestaron en esferas diferentes, tales como la teoría del “colonialismo interno”, la “teoría de la dependencia”. Las cuales pusieron al descubierto los mecanismos del neocolonialismo económico y del endeudamiento, desenmascarando los intereses de poder de las clases dominantes. Asimismo la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (primera edición de 1968), los movimientos confesionales progresistas, las expresiones de la narrativa y el arte latinoamericanos, contribuyeron a realizar el diagnóstico de la sociedad. Cabe mencionar que el primer volumen de la *Pedagogía del oprimido* que circuló entre profesores y estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza pertenecía a Mauricio López, quien lo había traído de uno de sus viajes (Cf. Paredes, 2008).

La filosofía de la liberación nace con peso propio, al calor de un debate en que recogió y cuestionó el sentido y la función del quehacer filosófico tal como venía practicándose en los ámbitos académicos. Sus antecedentes más remotos pueden remontarse –como lo ha señalado Arturo Andrés Roig– al célebre texto de Juan Bautista Alberdi “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades” (Montevideo, 1840) (Roig, 1970, 117-128).

Roig sostiene que el problema de la posibilidad de una filosofía americana tuvo su origen con la generación de 1837 –J. B. Alberdi, Esteban Echeverría, Domingo F. Sarmiento, entre otros–. Para Alberdi, en particular, lo acontecido en mayo de 1810, en cuanto sustancia histórica “debía ser asumido por la idea y a su vez la idea debía ser justificada si se pretendía que ella tuviera realmente eficacia histórica... [Así, Mayo] se integraba en un proceso de recreación, se convertía en una tarea filosófica” (Roig, 1970, 117-118). Alcanzar el sentido de Mayo implicaba consolidar la emancipación desde el pensamiento. De esta manera aparece en Alberdi enunciado por primera vez el tema de una filosofía americana. Según la interpretación roigeana, en el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Alberdi propone hacer una “filosofía de la filosofía” y descubre que ésta, como resultado de la propia actividad de filosofar, “se ha hincado en la temporalidad”. Gracias a ello es posible afirmar un *nosotros* diferenciado de los demás y un quehacer filosófico auténtico que no cae en el plagio o imitación servil de la exótico. No sólo porque es un pensar de la propia situación histórica, sino de la propia praxis teóri-

ca. Se trata de una filosofía que no rehúye la tensión dialéctica con la propia situación socio-histórica, ni la también dialéctica relación teoría-praxis.

Asegura Roig que, al reclamar la práctica de una filosofía americana, Alberdi supone una doble fuente de originalidad. Por una parte, es necesario buscar los “principios” en los clásicos de la filosofía universal y abrazarlos, es decir, realizar un examen crítico y asumirlos; luego, aplicarlos a la propia realidad histórica. Cabe, entonces, preguntar como lo hace el filósofo mendocino, si la expresión alberdiana “filosofía americana” es sinónimo de “filosofía *de* América. La respuesta es, desde luego, afirmativa atendiendo al sentido subjetivo y objetivo del *de*. Esto es, filosofía *de* tema americano y filosofía *del hombre* americano, o lo que es lo mismo: filosofía *sobre* América y *desde* América. Al poner en juego al sujeto, el filosofar no queda reducido al examen filosófico de la historia o la cultura de América, sino que cualquier tema puede ser contenido de una reflexión realizada desde el propio horizonte de comprensión, “como una función de la existencia americana”. Afirma Roig: “Queda pues así lo americano abierto a lo universal y el «filosofar americano» aparece de este modo como una de las tantas vías de acceso en que la filosofía, a través del tiempo, se va haciendo” (Roig, 1970, 127).

La Filosofía y las instituciones académicas

Con respecto a la Universidad y a la vida universitaria, en un artículo publicado en el diario *El Andino*, de Mendoza, el 28 de diciembre de 1971, Roig argumenta que toda consideración al respecto debe considerar a tal institución como una pieza del engranaje social. Y dado que es cada vez mayor la conciencia de la situación de subordinación y dependencia de nuestros países, también se ha visto que la universidad sirve de instrumento a esa situación colonial, mediante el recurso del pretendido apoliticismo de lo “académico”. Pero, ni la universidad es una isla dentro del país, ni es posible desentenderse de los problemas sociales en aras de la “ciencia pura”. La reforma de la universidad requiere una toma de conciencia, una autovaloración y, a la vez, una autocrítica. Dice Roig:

La exigencia de la nacionalización de la investigación y de la enseñanza, como movimiento, ha llegado a convertir a la Universidad en un poderoso y hasta temido factor de cambio social, que desborda las normas e instituciones tradicionales. [...] Se trata de una reforma mucho más profunda que la del 18 [...] Recuperar la universidad para ponerla al servicio del hombre del país, en sentido pleno, supone recuperar el país y recuperar ese hombre (Roig, 1998, 38).

Ahora bien, esa exigencia de nacionalización se aparta por completo del nacionalismo chauvinista, al contrario, es planteada en el marco de una vocación continental integradora. En este sentido Roig se da a la tarea de bucear en los antecedentes de tal vocación en “Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental” (conferencia leída en la UNAM en abril de 1975). Señala dos importantes antecedentes, uno data del 1856 y es protagonizado por Francisco Bilbao, el otro tiene lugar alrededor de 1930 por iniciativa del maestro de escuela argentino Julio Ricardo Barcos. En ambos casos se trata de la creación de una Universidad Continental, como un aspecto más del proceso de unidad de los países de América Latina, cuyo principal objetivo sería el conocimiento de la propia realidad (Roig, 1998, 129–145).

Por su parte, Mauricio López, quien entre 1955 y 1969 realizó numerosos viajes por Europa y especialmente por los países de América Latina y el Caribe, siendo secretario para América Latina de la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos, FUMEC), tuvo ocasión de conocer y analizar la situación de la juventud, en particular del estudiantado en países como Brasil, Bolivia, Argentina, Perú, Cuba, Venezuela, entre otros. En este último país, los estudiantes de secundaria, que se manifestaron, en 1957, contra el entonces vicepresidente Nixon en el aeropuerto de Caracas y fueron violentamente reprimidos. López advierte, por una parte, la preocupación del estudiantado por la resolución de problemas políticos y sociales, y al mismo tiempo reconoce que ellos constituyen un elemento importante en la escena política de nuestros países. En el documento titulado “Latin American student and their participation in political life” de 1959, sostiene que en nuestros países los estudiantes “juegan un papel político que en otras partes del mundo llevan como ciudadanos o como miembros de un partido político” (López, 1959).

Considera que el ejemplo más significativo de participación estudiantil en la vida política ha sido la Reforma Universitaria, iniciada en Córdoba, en junio de 1918. En esa ocasión una generación nueva de estudiante apareció y demostró un nuevo espíritu y ciertas ideas modernas sobre la misión de la universidad, así como una disposición por luchar para destruir el modelo tradicional de vida universitaria, dogmática y oligárquica, que servía a los objetivos del orden establecido. Destaca que sus objetivos fueron: la autonomía universitaria, la adaptación de los estudios a la situación local y nacional, el acceso disponible a estudiantes de todas las clases sociales, la participación estudiantil en el gobierno universitario, la libertad de enseñanza, entre los más importantes.

Junto a la relevancia de ese movimiento estudiantil, con repercusiones en otros países de América Latina, Mauricio López valora el papel de los estudiantes universitarios en Cuba, durante la gesta revolucionaria. “Son hombres y mujeres jóvenes – dice– cuyos ojos están abiertos y sus brazos bien dispuestos a la lucha sin límites por una causa noble”. Allí, los estudiantes protestantes enfrentan una tarea extremadamente difícil y deben participar en lo que está sucediendo en la medida que pueden contribuir “a la formación del carácter moral y el espíritu cívico, [...] disminuir el hambre y la pobreza, [...] suprimir la corrupción y el colonialismo”. Entiende que los ideales de la revolución son convergentes con los principios por los que “el cristiano debe estar dispuesto a declarar, en palabra y obra, a quien tiene la última palabra, Jesucristo”. Esto sostenía Mauricio López en 1959, cuando la empresa revolucionaria acababa de comenzar. En todo caso los jóvenes debían enfrentar y superar la atmósfera de superficialidad en los estudios y simultáneamente la preocupación por un país y un continente que lucha por la libertad, la moralidad en los asuntos públicos y el bienestar material (López, 1959).

Por otra parte, a través del análisis del proceso de cambio de la universidad argentina, Arturo A. Roig pone en práctica una reflexión crítica que involucra la vinculación teoría–práctica, la dicotomía totalidad–alteridad, una concepción de filosofía política, como superación dialéctica de las contradicciones mediante la emergencia de la novedad a partir de la afirmación de lo propio (Roig, 1975).

En su estudio sobre la interpretación del manifiesto de la reforma de 1918 a la luz del desarrollo intelectual en el Río de la Plata y del devenir ulterior del pensamiento del mismo Deodoro Roca (Córdoba, 1890–1942), Roig ubica el posicionamiento ideológico-político del cordobés en “una transición del liberalismo al socialismo [...] a la luz de reflexiones sobre situaciones históricas” (Roig, 1998, 148). De modo que el manifiesto es considerado como un momento dentro de un proceso reflexivo más extenso y profundo, que involucra transformaciones en el pensamiento del propio autor. Quien hacia fines de la década del '20 ya se habría desprendido de los acarreos juveniles y románticos que lo aproximaban peligrosamente al telurismo nacionalista reaccionario y redefinía la concepción de la “autonomía” en términos superadores de cierta visión ingenua de la universidad. Ya no se trata sólo de cambiar malos maestros por buenos, sino de revisar la estructura misma del sistema universitario en relación con el sistema de dominación de clases sociales, donde la Universidad –junto con otras instituciones tales como la justicia y los parlamentos– viene a justificar y legalizar las inapropiadas estructuras sociales.

De ahí que surja una pedagogía de la dominación –dice Roca–, que combate todo intento de alcanzar una «educación social» (...) a medida que el pueblo eterno se marcha en la oscuridad de las minas o se despedaza en el trabajo embrutecedor de los talleres y de las fábricas, se asegura la dominación en los establecimientos educacionales (Roca, 1920; en Roig, 1998, 175).

La nueva pedagogía sería una de liberación, que Roca expresa como “el libre juego de las fuerzas vitales, que viene creando”, términos bergsonianos con los que Roca interpreta tesis del marxismo. Esa idea de liberación, a la que ya se refería el autor del manifiesto por los años '30, será retomada y reformulada con diversos sentidos a finales de los '60.

Como quedó señalado más arriba, entre 1968 y 1972 tuvo lugar en Argentina una “explosión universitaria”, que habría dado nacimiento a un doble proceso de cambio, tanto por el crecimiento de las instituciones de enseñanza superior, como por las profundas novedades en materia de pedagogía universitaria. Retomar este proceso con conciencia histórica, sostiene Roig, es de importancia fundamental para la proyección de la futura universidad argentina, que no sea copia de modelo extraño, sino un modelo surgido de nosotros mismos. A la larga, la descentralización y creación de nuevas universidades tendría resultados favorables, aunque consideraba necesario volver la mirada crítica sobre el *sistema de cátedras*. Tal sistema funcionaba entonces –y sigue haciéndolo en nuestros días– sobre un régimen de relaciones humanas que puede ser caracterizado como régimen patronal; manifestándose como *propiedad* de un cierto campo del saber o de una parcela didáctica, situación que llevó a definir la universidad argentina en 1918 como “feudal”. La formalización de la cátedra se vincula a criterios administrativos contables, es decir que permanece supeditada a la proyección de un presupuesto. En cuanto a lo académico, el sistema desarticula la relación entre docencia e investigación, dificulta la labor interdisciplinaria y la programación de trabajos de servicios a la comunidad. Los déficits del sistema de cátedras ya habían sido denunciados por el movimiento de la Reforma Universitaria del '18. Si bien la organización en departamentos podría resolver un problema económico, evitando la superposición de cátedras en facultades diferentes, en los hechos condujo a soluciones híbridas, que no terminaron de responder a los objetivos con que se creó.

Los cambios en la universidad argentina anteriores a 1973, respondieron a una concepción que no afectaba la estructura tradicional de la Nación, sino que tendía a favorecer la sociedad de consumo dentro de los lineamientos del desarrollismo. Pero, aun dejando de lado el trasfondo ideológico, el proceso de cambio de la Univer-

sidad sobredimensionada planteó problemas en el terreno de la pedagogía universitaria: necesidad de adaptar métodos y sistemas de transmisión, asimilación y creación del saber en un medio humano masificado. Estos ensayos de pedagogía universitaria que implican una reformulación de la relación docente-alumno, fueron valiosos en sí mismos e impulsaron la posibilidad de pensar una universidad abierta en sentido social, que habían tenido antecedentes en la Argentina en los movimientos de la “Escuela Nueva” y la “Escuela de Trabajo”. Estas experiencias de “pedagogía social” estuvieron motivadas también por cierto sentimiento de afirmación nacional y de integración latinoamericana, todo ello arrojó un resultado positivo – según el análisis de Roig– en cuanto puso en marcha un proceso de concientización de los problemas sociales y de la función de servicio que debía prestar la institución de altos estudios. Entre las experiencias renovadoras de la pedagogía universitaria más logradas, Roig destaca las del “taller total”, las “dinámicas de grupos”, las “cátedras nacionales” y el “sistema de áreas”. Estas experiencias apuntaban a “organizar una universidad abierta de claro y decidido sentido nacional y social, en la que se haga carne en el universitario su primordial función de servicio”. Uno de los factores de real peso y eficacia consistió en el reconocimiento del papel educador del alumno. Afirma Arturo Roig –y en esto coincide también Mauricio López– que

No se trata de un a ‘reforma de plan de estudios’ que pretende solucionar problemas agregando o quitando ‘materias’, sino de una transformación del sistema de relaciones humanas dentro de la Universidad, atendiendo las funciones de docencia, investigación y servicio... incorporada de acuerdo con sus más nobles tradiciones en el profundo y rico proceso latinoamericano de liberación” (Roig, 1975, 123–124).

Dos documentos vinculados a las transformaciones que en esos años se llevaron adelante en Universidades argentinas fueron publicados en el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, la que en sus primeros volúmenes fue órgano de difusión de la filosofía latinoamericana de la liberación. Uno de ellos es el “Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta”, fechado en 1973. El otro es la Ordenanza N° 40 del Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo, relativo a la “Reforma del plan de estudios de la Carrera de Filosofía”, también fechado en 1973. A este documento se adosan las Ordenanzas N° 1 y N° 3/74 de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad, que vienen a completar algunos aspectos del plan de estudios reformado. El primero de los documentos mencionados, el de Salta, habría sido redactado por Manuel Ignacio Santos (Cerutti, 2006, 475). En él se sostiene que el plan de estudios elaborado forma

parte de una voluntad política de reconstrucción nacional y de liberación e integración latinoamericana.

La filosofía –se dice en el documento–, como parte integrante de las ciencias del hombre y de la cultura, es entendida [...] como un instrumento eficaz e insustituible al servicio de la liberación cultural del hombre y del pueblo dentro de la total praxis socio-histórica. [...] Entendemos que educación e independencia socio-económica son recíprocas y se implican la una a la otra: solamente habrá educación liberada y liberadora en unas estructuras socio-económicas liberadas, pero la liberación económica necesita de la liberación cultural y educativa (*Revista de Filosofía Latinoamericana*, t 1, n° 1, 1975, 225–226).

En consonancia con estas afirmaciones, se entendía que los estudios filosóficos formaban parte de un programa de educación abierta, que intenta superar la identidad entre educación y escuela, recogiendo todas las acciones educativas no-escolarizadas, que posibiliten el acceso a niveles más profundos de cultura. La docencia filosófica era entendida en sentido amplio como un servicio que se cumple en el seno de la sociedad en función de la promoción cultural de todo el pueblo y de múltiples formas que exceden el espacio asignado al aula. De manera convergente con una línea de pensamiento impulsada por Rodolfo Kusch –quien a la sazón era docente en la UNSa–, se proponía una metodología interdisciplinaria centrada en el estudio de campo (*Ibidem*, 134).

En cuanto al segundo de los documentos mencionados, relativo a la reforma del plan de estudios de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo –en el que tuvo activa participación Arturo Roig–, cabe señalar entre los objetivos más generales, que corresponden a la Facultad de Filosofía y Letras en su totalidad, se señala que ella “es una institución del pueblo y al servicio del pueblo, y como tal asume la triple misión: docente, de investigación y de servicio”. En tal marco, se definen sus objetivos, entre los que destacamos:

- Asumir críticamente los valores universales y las contribuciones científicas y técnicas provenientes de otras culturas.

- Formar hombres de sólida conducta ética, capaces de conducirse responsablemente hacia el desarrollo pleno de su personalidad y de integrarse solidariamente en la comunidad

- Formar humanistas que a partir de su condición de argentinos y latinoamericanos sean capaces de comprender y acrecentar los valores de su propia cultura y de asimilar críticamente los de otras.

- Formar profesionales capacitados científicamente, comprometidos en el proceso de liberación nacional y latinoamericana, que comprendan el ejercicio de la profesión no sólo como una forma de realización personal, sino también como una responsabilidad social y un servicio a la comunidad (*Ibidem*,139)

Entre los objetivos del ciclo básico y en sintonía con las características generales del sistema de áreas, cabe mencionar los siguientes:

- Interpretar los problemas fundamentales que el proceso de liberación plantea a las distintas ramas de las disciplinas humanísticas
- Tomar conciencia de la necesidad del trabajo interdisciplinario como vía de acceso a la complejidad de lo real
- Tomar conciencia del compromiso de una práctica de servicio a la comunidad, que deberá asumir como miembro integrante de la universidad (*Ibidem*, 142).

En síntesis, a través del análisis de la vida académica y del papel de la juventud en la participación política por parte de Mauricio López, y de la reconstrucción histórica y crítica que Arturo Roig realiza del proceso de cambio en las Universidades argentinas y, particularmente, de las transformaciones de los planes de estudios de la carrera de filosofía en las universidades de Cuyo y de Salta por otro lado, puede vislumbrarse el potencial creador de una reflexión filosófica surgida al calor de una realidad histórica. Realidad compleja y conflictiva, donde la crisis socio-política puso al descubierto contradicciones que repercutían en la Universidad, las cuales fueron asumidas como asuntos de una filosofía que quería ser auténticamente latinoamericana.

Bibliografía

Alberdi, Juan Bautista (1996): “Fragmento preliminar al estudio del derecho”, en Terán, Oscar (1996): *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la ley*, Presentación y selección de textos por Oscar Terán, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Arpini, Adriana María (2010): “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la Liberación”, en *SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana*, N° 6, año 6, Lima, 125-150.

Aveiro, Martín Omar (2014): *La Universidad inconclusa. De la Ratio Studiorum a la reforma universitaria en Mendoza (1973-1974)*, Mendoza, EDIUNC.

- Cerutti Guldberg, Horacio** (1983): *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- D'Angelo, Oscar** (2002): "Pampillón mártir y símbolo". Disponible en: <http://archive.li/HN9A3> (consultado 26/12/2018).
- Hobsbawm, Eric** (2009): *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica.
- López, Mauricio Amílcar** (1954): "Academic life, political community and state intervention", en: *The Student World*, vol. XLVII, N° 3, Geneva, 327-335. [Versión española inédita de Alejandro Paredes].
- López, Mauricio Amílcar** (1959): "Latin American student and their participation in political life", en: *The Student World*, vol. LII, Geneva, 460-472. [Versión española inédita de Alejandro Paredes].
- Paredes, Héctor Alejandro** (2008): "Biografía de Mauricio Amílcar López", en: Mauricio Amílcar López. *Biografía y escritos sobre la revolución en América*, Guaymallén, Qellqasqa, 5-19.
- Revista de Filosofía Latinoamericana* (1975), t 1, n° 1, Buenos Aires, Ediciones Castañeda.
- Ribeiro, Darcy** (1973): *La Universidad nueva. Un proyecto*. Buenos Aires, Editorial Ciencia Nueva.
- Roig, Arturo Andrés** (1970): "Necesidad de un filosofar americano. El concepto de 'filosofía americana' en Juan Bautista Alberdi", en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, Vol. 6, Primera época, 119-128. Disponible en: <http://bdigital.uncu.edu.ar/4351>, (22/11/12).
- Roig, Arturo Andrés** (1975): "Un proceso de cambio en la Universidad argentina actual (1966 - 1973)", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t.1, n° 1, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, 101-124.
- Roig, Arturo Andrés** (1998): *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza, EDIUNC.

Feminismo, filosofía y Reforma Universitaria: ideas y prácticas para la emancipación de las mujeres

NATALIA BUSTELO

nataliabustelo@yahoo.com.ar

Centro de Investigación y Documentación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI)- Universidad de San
Martín - CONICET

Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires

Resumen

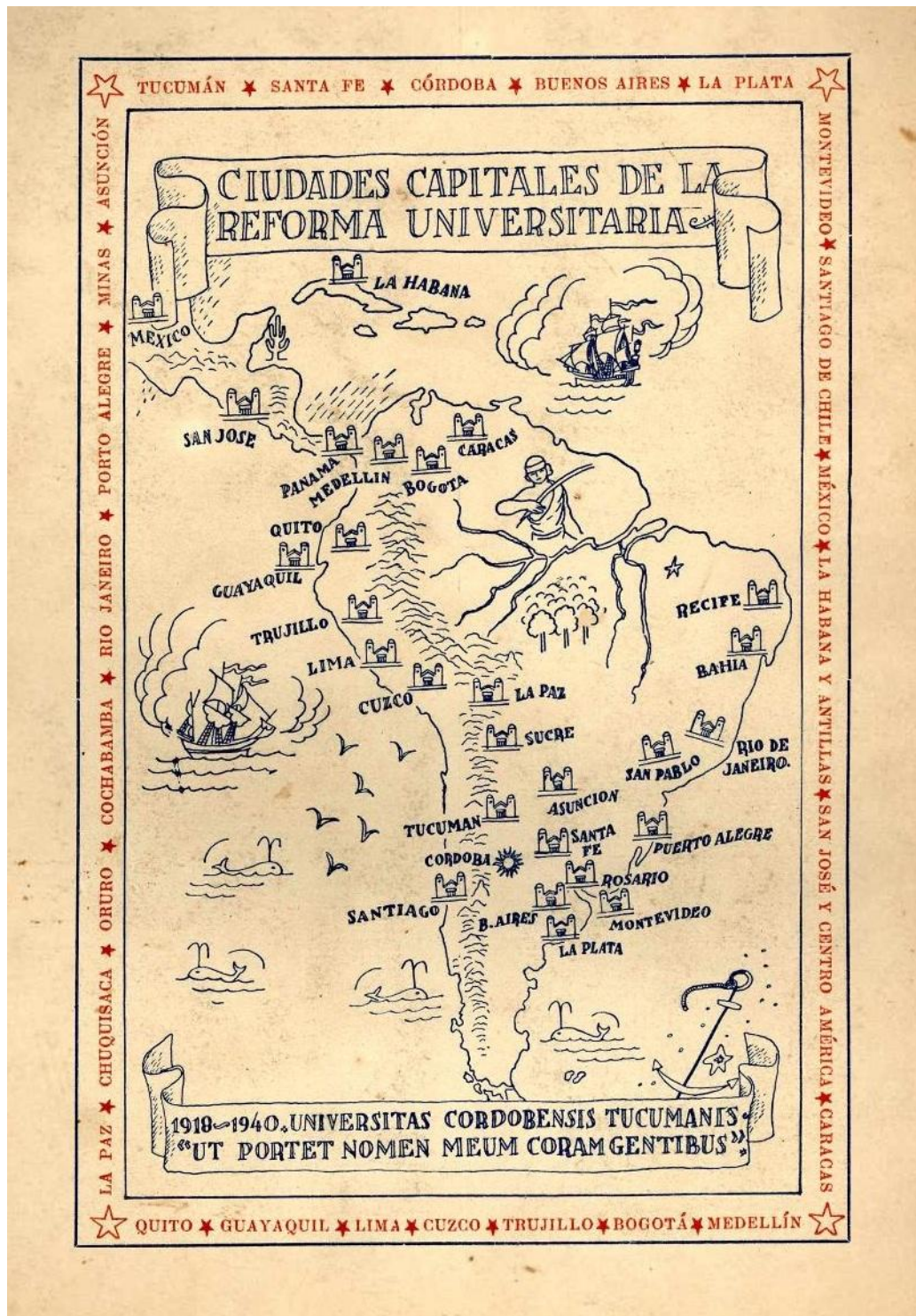
La presentación analiza el cruce entre feminismo, movimiento estudiantil y filosofía que se registró en el ambiente político-intelectual de Buenos Aires durante las primeras décadas del siglo XX. El recorrido comienza en 1901, año en que Elvira López se doctoró en filosofía y letras con una tesis titulada *El movimiento feminista*, y concluye a mediados de la década del veinte, con la circulación de los feminismos en la fracción latinoamericana y antiimperialista de la Reforma. Además, repasa la escasa presencia de los feminismos en la reacción antipositivista y la alianza, a comienzos de la década del veinte, por un lado, entre científicismo y feminismo socialista y, por el otro, entre las izquierdas revolucionarias y el contrafeminismo del feminismo.

Palabras clave: Reforma Universitaria / Feminismo / Antipositivismo

Introducción

Hace cien años los estudiantes de la Universidad Nacional de Córdoba protagonizaban una serie de reclamos contra las autoridades universitarias que pronto se mostraron como el inicio del movimiento político-cultural de la Reforma Universitaria. En octubre de 1916 había llegado a la presidencia de la nación el líder de la Unión Cívica Radical, Hipólito Yrigoyen, y con ello la Argentina experimentaba una transición ordenada desde un régimen oligárquico a uno democrático-liberal. El conflicto cordobés parecía impulsar una transición similar en la escala universitaria, pues la libertad de cátedra, la asistencia no obligatoria a clase, la autonomía universitaria y la participación estudiantil en el gobierno universitario se presentaban como los pilares de la “democracia universitaria” que los estudiantes argentinos y de otros países latinoamericanos venían reclamando desde hacía una década. Pero el conflicto de 1918 también traía novedades. Junto a esas demandas de tipo gremial se incorporaba una dimensión político-cultural que excedía a las universidades y el liberalismo: los grupos estudiantiles que lideraron el conflicto lograban que la figura del estudiante se distanciara de los regímenes oligárquicos hasta terminar inscribiéndose en las izquierdas y construyendo un activo movimiento estudiantil de escala latinoamericana preocupado no sólo por la democracia universitaria sino también por la democracia social.

Cuando se inicia ese movimiento ya había varias universitarias y grupos feministas en Buenos Aires. Y si bien la Reforma no contó con ninguna líder, el detenido rastreo historiográfico que proponemos para los primeros años del movimiento nos permite recuperar algunos cruces significativos entre Reforma Universitaria, feminismo y filosofía.



Mapa de las capitales reformistas
Fuente: Biblioteca y hemeroteca CeDinCI

Universidad y feminismo

A comienzos del siglo XX, las tres universidades nacionales que funcionaban en Argentina (la de La Plata, Buenos Aires y Córdoba) dejaban de ser espacios exclusivos de socialización de las elites político-culturales, pues también los hijos de los sectores medios ingresaban a las aulas para obtener una matrícula profesional en medicina, abogacía o derecho. Algunos pertenecían a familias inmigrantes que lograban una estabilidad económica capaz de solventar los estudios superiores de sus jóvenes mientras que otros -como mostró Carreño (2018) en su detenido análisis del Archivo Histórico de la UBA- ingresaban como los “estudiantes pobres” que cada año peticionaban a la universidad la exención del pago de aranceles. Si bien medicina se asoció al ascenso social, las carreras cortas de farmacia, odontología y obstetricia que se dictaban en la misma Facultad de Medicina fueron las que concentraron el mayor número de estudiantes con escasos recursos financieros. Pero también fue en esas carreras donde se registraron las primeras universitarias y con ello la discusión sobre el ejercicio profesional luego del matrimonio y la maternidad. Como en el caso del magisterio, se trataba de las profesiones menos cuestionadas ya que estaban asociadas a la función “natural” femenina del cuidado y su duración de sólo tres años apenas interfería en el breve “tiempo social” femenino previo al casamiento.

Para 1918 en la UNC habían egresado 75 parteras, 5 farmacéuticas y 2 médicas (Vasallo, 2018). En la UBA, en 1925 la Facultad de Medicina tenía 364 alumnas, la de Derecho 10 y la de Exactas 41 (Carreño, 2018, 11) mientras que la pequeña Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) marcaba una excepción, pues entonces casi la mitad de su matrícula estudiantil era femenina (Denot, 2007)¹. La presencia de mujeres en la FFyL estuvo acompañada de un significado social muy distinto al de medicina. Aquella se había fundado en 1896 como una reacción de la elite político-cultural al creciente mercantilismo y utilitarismo que acompañaría a la construcción del Estado argentino. A diferencia de las facultades profesionalistas (que otorgaban matrículas para ejercer la medicina, la abogacía, la ingeniería o profesiones vinculadas), Filosofía y Letras ofrecía un doctorado que certificaba una “formación

1 En la UBA la primera doctora en Medicina fue Cecilia Grierson, quien en 1889 defendió su tesis sobre *Histero-ovariotomías ejecutadas en el Hospital de Mujeres, desde 1883 a 1889*. En Derecho Celia Tapias aprobó en 1911 su tesis doctoral titulada *Tutela dativa. Garantías al pupilo en el derecho romano y en la legislación argentina*. En la Facultad de Ciencias Económicas, fundada en 1913, Elisa B. Bachofen se doctoró en 1918 con una tesis sobre *Fábrica de helados y tejidos de algodón*. Extraemos los datos del fundamental catálogo y análisis que preparó el doctor en física-matemática, funcionario y coleccionista de tesis Miguel Candiotti (1920).

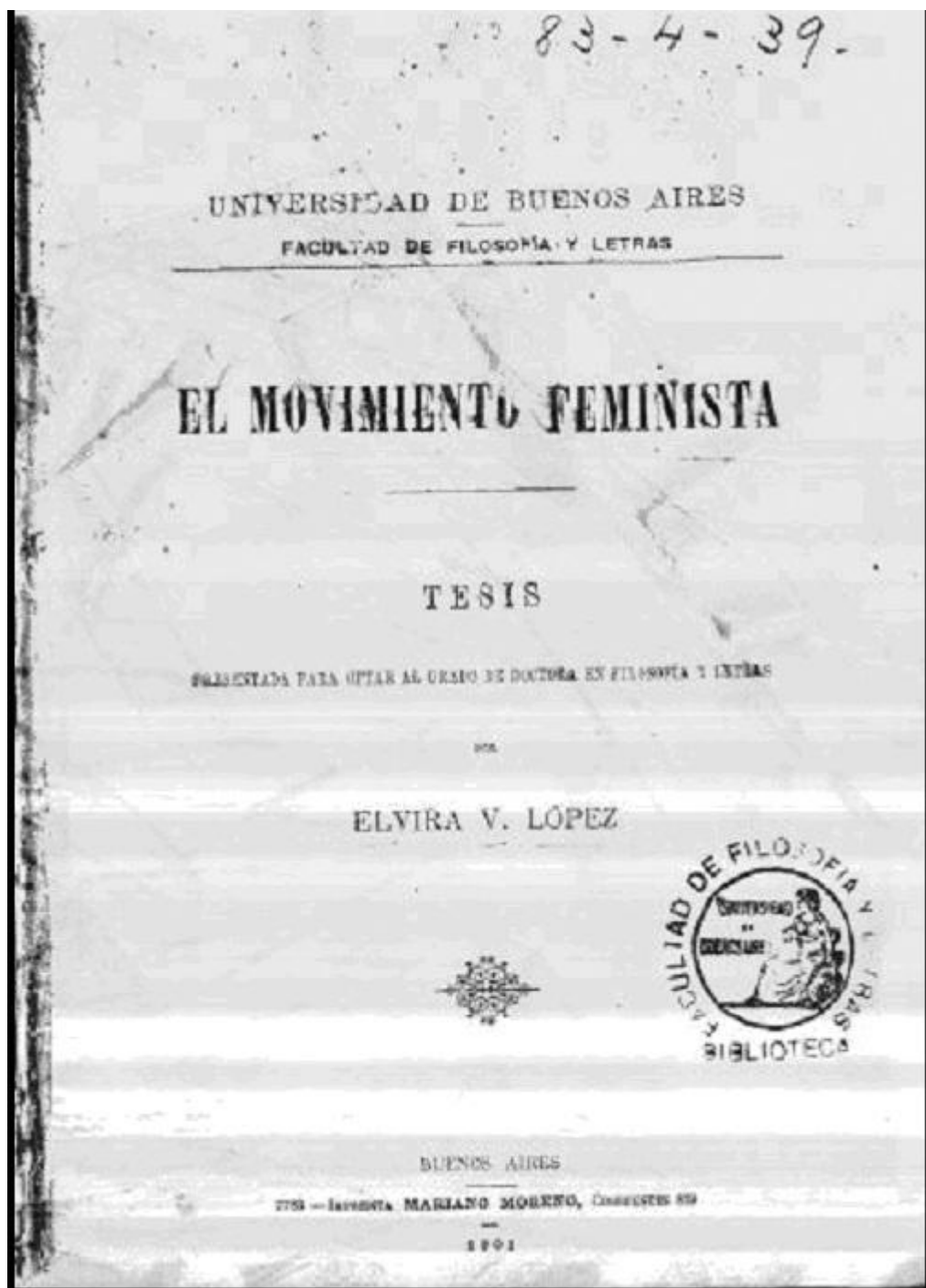
integral” y “desinteresada” en historia, letras y filosofía. A diferencia de las maestras y las profesionales ligadas a la medicina, las doctoras en historia, filosofía o letras portaban un conocimiento de la alta cultura que no se inscribía en el orden público, sino que podía redundar en un mejor ordenamiento del hogar, sobre todo en lo relativo a la educación de los futuros ciudadanos.

La elite oligárquica que organizaba el Estado y la sociedad disponía no sólo una división de clases y racial, sino también una sexo-genérica. Y esas estudiantes y graduadas debieron hacer frente tanto a los argumentos fisiológicos que cuestionaban la inteligencia femenina para estudiar y ejercer profesiones como a los argumentos morales que advertían sobre el desorden social que produciría el ejercicio profesional de quienes estaban destinadas a la maternidad. Esas barreras fueron tales que durante décadas los jurados universitarios tendieron a declarar desiertos los concursos de cátedra en los que estaban inscritas sólo mujeres (Lorenzo, 2016, 57-77). Pero si la construcción del Estado argentino estuvo acompañada de la organización de un activo movimiento obrero que recuperaba las ideas y prácticas socialistas y sobre todo las anarquistas para cuestionar la división de clases -y en mucha menor medida la de raza y género-, también las mujeres se organizaron tempranamente para responder de modo colectivo a los argumentos y las disposiciones que las relegaban al orden doméstico y las consideraban jurídicamente dependientes de los varones.

En esas aulas pobladas de estudiantes mujeres se discutió tempranamente la “cuestión femenina” -o lo que hoy llamamos la división sexo-genérica-. Y esas discusiones no se articularon con el antipositivismo, sino que durante décadas tendieron a insistir en argumentos científicos sin preocuparse por el modo en que la filosofía se vinculaba con la ciencia. En 1901 la FFyL realizaba las primeras nueve defensas de tesis. Cuatro pertenecían a mujeres y entre ellas se encontraba *El movimiento feminista* de Elvira López². El ensayo de más de 250 páginas y 16 capítulos era dirigido por los profesores Rodolfo Rivarola y Antonio Dellepiane. La joven

2 En 1901 también la hermana de Elvira, Ernestina A. López, aprobó su tesis doctoral, en este caso titulada *¿Existe una literatura propiamente americana?* Las otras tesis aprobadas ese año fueron: *Importancia y valor del juicio público sobre las obras artísticas* de María Atilia Canetti, *El helenismo en la literatura latina* de Juan Francisco Ibarra, *Razas humanas y su distribución* de Eugenio Ivancovich, *La revolución de Mayo: sus causas, su carácter y sus consecuencias* de Juan C. Jara, *La geografía de la edad media en sus relaciones con el descubrimiento de América* de Eugenio Marín, *Aristóteles* de Ana Mauthe y *El problema de la moral* de Porfirio E. Rodríguez. Para 1919 en la FFyL sólo se había presentado 37 tesis doctorales y nueve de profesorado mientras que en Derecho únicamente en 1919 fueron aprobadas 96 tesis doctorales, todas de varones. En Medicina en 1919 se aprobaron 199 tesis, unas cincuenta tesis más que el año anterior -de las que el catálogo consultado no especifica el género de los/as doctores-. En la Facultad de Ciencias Económicas, fundada en 1913, en 1919 se aprobaron 64 tesis, todas escritas por varones (Candioti, 1920).

seguramente había presenciado alguna clase sobre el lugar social de las mujeres dictada por los profesores de FFyL, pero la revisión que proponía era sumamente sistemática y ambiciosa. Abordaba tanto la historia del feminismo desde los “pueblos salvajes” hasta la actualidad como las reivindicaciones económicas, educativas, civiles y políticas. En el anteúltimo capítulo se ocupaba de la Argentina para proponer una “vanguardia prudente” que, autorizándose en *La sujeción de la mujer* (1869) de John Stuart Mill y el positivismo de Spencer, defendía la independencia moral y económica de la mujer, pero concedía tanto el destino maternal como la temporaria incapacidad para ejercer derechos políticos (López, 1901; Gago, 2009).



Portada de la Tesis sobre el "Movimiento Feminista" de Elvira López (1901)
Fuente: Biblioteca y hemeroteca CeDinCI

Ese análisis de las ideas y demandas del movimiento feminista convertía a López en doctora en filosofía y letras. Pero la FFyL y, más en general, los estudios filosóficos, literarios e históricos argentinos tardarían décadas en incorporar a sus preocupaciones el feminismo. Entre las tesis doctorales la siguiente que abordó el feminismo fue la que presentó en 1920 María Isabel Salthu en la sección de historia.

Bajo el título de *El problema feminista en la República Argentina* y la dirección del profesor de Crítica y práctica pedagógica, Rodolfo Senet, la joven insistía a lo largo de sólo sesenta páginas en la esencialización de la mujer como madre, del hogar como su espacio y de la familia como el núcleo social. Allí se distanciaba de las reivindicaciones de López y del movimiento feminista internacional, pero evitaba asumir una posición reaccionaria.

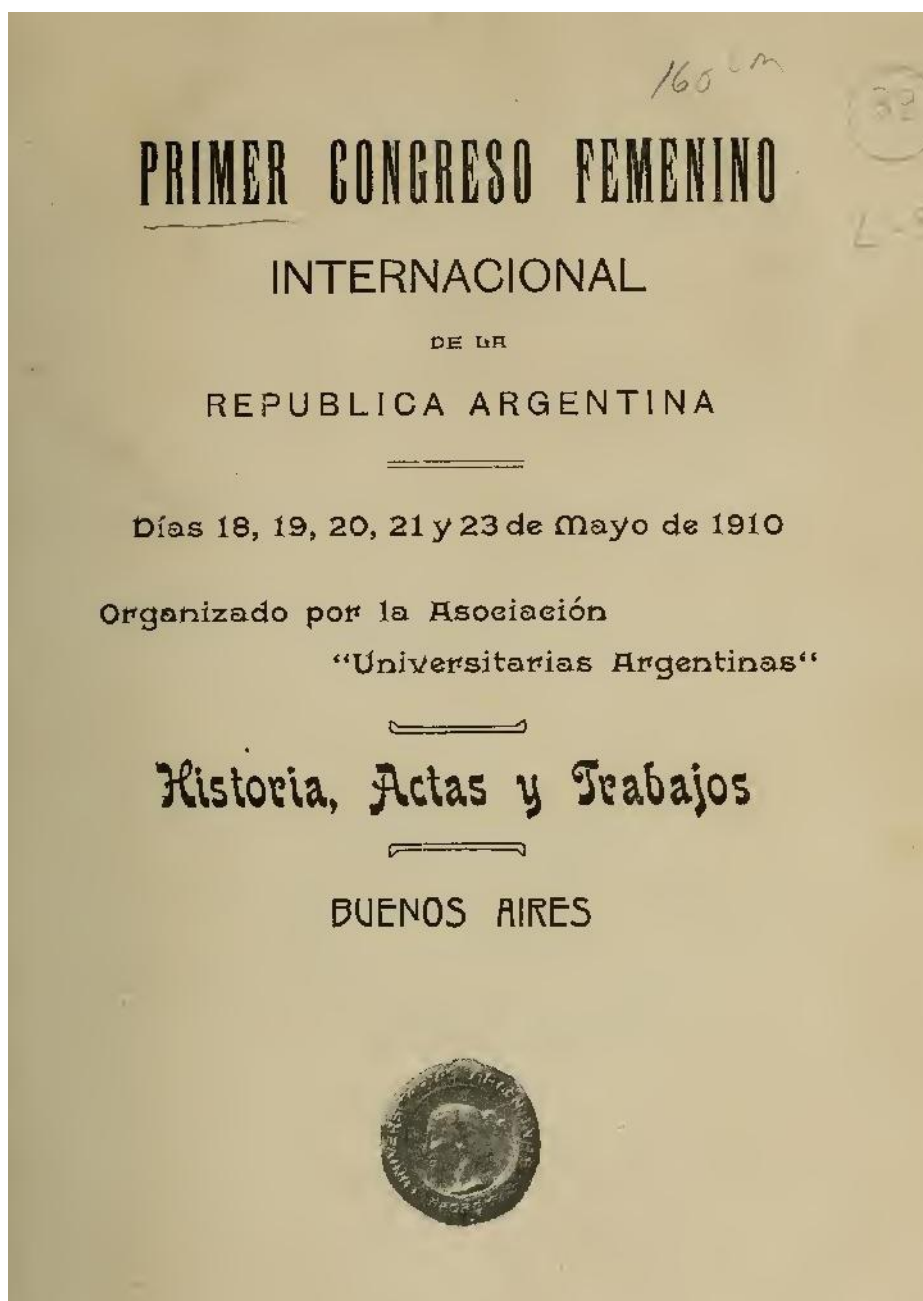
Por un lado, Salthu proponía una legislación protectora de la mujer trabajadora pues concedía que en la vida moderna algunas mujeres debían trabajar mientras que su certeza sobre la incapacidad de las mujeres para el ejercicio profesional la decidía a ni siquiera exponer la cuestión. Por el otro, sostenía que se debían incorporar mujeres legisladoras, pero encontraba en ello la oportunidad de reforzar una esencia maternal jerarquizante, ya que se trataba de la condición de “madres de la sociedad” que podían tener sólo algunas mujeres³. A pesar de la escasa repercusión que tenían en la FFyL las ideas y demandas analizadas por López, éstas fueron retomadas por distintos grupos feministas rioplatenses.

El mismo año 1901 en que defendía su tesis, López participaba junto a una treintena de mujeres de la fundación en Buenos Aires de la filial argentina del *International Council of Women*. Éste se financiaba por el Estado y tenía como presidenta a la primera médica argentina, Cecilia Grierson. Pero el feminismo de Grierson, López y otras universitarias permaneció poco tiempo en el Consejo, pues allí también participaban las “matronas” de la elite y éstas fueron las que pronto hegemonizaron la institución. Bajo el liderazgo de Alvina van Praet de Sala, denunciarían las indeseables consecuencias sociales de una reformulación del sistema sexo-genérico y defenderían el lugar de la familia y de la mujer señalado por la república oligárquica y la Iglesia.

A los centros feministas fundados en las primeras décadas del siglo XX y al “contrafeminismo del feminismo” que propiciaban los anarquistas (Barrancos, 1990) se sumó un Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina, convocado por la asociación Universitarias Argentinas, en la que actuaban las hermanas López junto a varias de las primeras médicas. Entre el 18 al 23 de mayo de 1910, es decir en medio de los festejos del Centenario de la Revolución de Mayo con los que la elite gobernante mostraba al mundo la exitosa construcción nacional, esas mujeres que se reconocían universitarias y argentinas convocaron alrededor de

3 Antes de la tesis doctoral de Salthu se aprobaron dos, menos extensas, de profesorado también centradas en la cuestión femenina, inscritas en la sección de historia y alejadas de la igualdad reclamada por el feminismo: en 1908 José H. Rosende se ocupó de la *Educación de la mujer* y en 1919 María Luisa Rezzoagli de *La hermandad de la caridad 1727-1822*. Y sin duda otras tesis abordaron tangencialmente lo que hoy llamamos la dimensión sexo-genérica.

cincuenta referentes internacionales para discutir la necesaria emancipación femenina y organizar el movimiento internacional. Durante esos mismos días, las mujeres que permanecían en el Consejo fundado en 1901 y cuestionaban aquella emancipación se juntaban, con el financiamiento estatal, en un *Congreso Patriótico de Señoras en América del Sud*.



Afiche del Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina (1910)

Fuente: Biblioteca y hemeroteca CeDinCI

Reforma Universitaria y filosofía

A mediados de 1916 la visita del joven filósofo madrileño José Ortega y Gasset reavivaba la discusión local sobre el cientificismo. En sus concurridas conferencias, Ortega sentenciaba la caducidad de la matriz positivista, hegemónica en los estudios sobre el hombre y sus “manifestaciones espirituales” que se impartían en Buenos Aires, al tiempo que instruía sobre la filosofía idealista (específicamente, sobre el neokantismo de la Escuela de Marburgo revisado por los primeros desarrollos de la fenomenología de Husserl) que debía convertirse en la guía principal de quienes emprendieran una renovación del saber filosófico (Presas 1986). Esto no podía resultar indiferente a quienes comenzaban a conformar la “nueva generación” que, en el marco de la Reforma Universitaria, renovaría y profesionalizaría los estudios filosóficos argentinos.

El profesor Alejandro Korn, su discípulo Coriolano Alberini y los estudiantes que en junio de 1917 fundaron el Colegio Novecentista y editaron nueve *Cuadernos del Colegio Novecentista* (1917-1919) fueron los más entusiastas impulsores del desplazamiento del cientificismo que predominaba en las aulas de la FFyL por corrientes antipositivistas que permitirían pensar el espíritu humano más allá de las leyes naturales, o bien que se ocupaban de la condición libre del hombre y sus dimensiones ética y estética. A fines de 1918, cuando el conflicto estudiantil cordobés se prolongó en federaciones universitarias y grupos que impulsaban la definición política del estudiante, este frente antipositivista se fragmentaba.

Desde fines de 1917 la Revolución Rusa inspiraba temor en las derechas y despertaba el entusiasmo en las izquierdas junto a un ciclo creciente de conflicto obrero local en el que puede reconocerse un “trienio rojo” (1919-1921) de mucha menor intensidad al alemán e italiano (Doeswijk, 2013). Ante las huelgas y la violenta represión de enero de 1919 conocida como la Semana Trágica, el yrigoyenismo intentaba que el parlamento aprobara una legislación laboral, pero no podía evitar que los grupos izquierdistas filiados al bolchevismo alentaran nuevas insurrecciones ni que los temerosos del caos social organizaran un nacionalismo jerarquizante. Entonces, por un lado, se fundaron la Liga Patriótica Argentina y la Asociación del Trabajo para difundir ese nacionalismo y contar con una fuerza de choque en las huelgas y, por el otro, la Iglesia Católica organizó una Gran Colecta Nacional que debía remediar, en el marco del orden social, la extrema desigualdad económica.

Ni los estudiantes ni las feministas permanecieron indiferentes a ello. Entre éstas se renovaba la discusión que mantenían al interior del anarquismo y el socialismo sobre el lugar de la emancipación femenina en la lucha por la emancipación

de la humanidad, pues llegaban noticias de una revolución exitosa que parecía expandirse por Europa y comenzaba a tomar medidas que emancipaban a las mujeres. Además era a las mujeres a quienes convocaban tanto el revitalizado nacionalismo de la Liga Patriótica como la caridad de la Iglesia. En cuanto a los estudiantes, la mayoría se entusiasmaba con el nacionalismo mientras que una activa fracción intentaba radicalizar los conflictos iniciados en Córdoba a partir de una convergencia entre Reforma Universitaria y Revolución Social que los acercaba a los partidos de izquierda, las federaciones obreras y las asociaciones feministas.

Alberini y quienes comenzaron a liderar el Colegio impugnaron esa radicalización estudiantil al tiempo que simpatizaron con el nacionalismo y promovieron una renovación de los estudios filosóficos alejada de los problemas sociales. Por su parte, Korn y los novecentistas que, ante ese giro, dejaron el Colegio buscaron ligar la Reforma a un socialismo ético que, en afinidad con la Segunda Internacional Socialista y los planteos de Kautsky, rechazaba el determinismo económico del marxismo, pero no la posibilidad de una sociedad sin clases. Esta apuesta entusiasmó a varios estudiantes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata y tuvo un canal de difusión en la revista platense *Valoraciones* (1923-1928). Pero no se articuló con ninguna de las fracciones feministas mientras que fue en el antipositivismo nacionalista donde se inscribió la tesis presentada por Salthu en 1920⁴.

Por un lado, quienes se definieron antipositivistas no se mostraron muy interesados en los reclamos feministas. Por el otro, la vanguardia feminista estaba compuesta en su mayoría por las primeras médicas argentinas y éstas optaron por seleccionar no las nuevas filosofías sino algunos desarrollos científicos -que venían siendo señalados por el socialismo y el librepensamiento- para respaldar sus reclamos. E incluso estrecharon vínculos con los intelectuales locales que, desde una sensibilidad socialista, cuestionaron el antipositivismo de Ortega.

Antes de que Ortega dejara la Argentina, el joven socialista Alberto Palcos publicaba una breve nota que sistematizaba las críticas científicas al madrileño. En “José Ortega y Gasset. El sentido de la filosofía”, aparecida en la sección “Psicología y filosofía” que tenía a cargo en *Nosotros* (1907-1942)⁵, Palcos se ocupaba de la dis-

4 El único lazo de los antipositivistas socialistas con el feminismo que descubrió Domínguez Rubio es bastante tardío. Se circunscribe a una reflexión sobre la historia de la filosofía que, bajo el título “La mujer en la filosofía”, ofreció en 1942 uno de los destacados discípulos de Korn, Francisco Romero (Torchia Estrada, 1997).

5 Fundada y dirigida por Roberto Giusti y Alfredo Bianchi, dos estudiantes de FFyL provenientes de la inmigración italiana y de los sectores medios en ascenso, esta revista porteña fue central en la construcción de un campo literario e intelectual argentino durante las primeras décadas del siglo XX (Prislei,

tancia irreconciliable que existiría entre la verdadera filosofía, el cientificismo, y la “literaturización de la filosofía” que propondrían las corrientes kantianas a las que adscribía Ortega. Según Palcos, sólo al subordinarse a los últimos avances científicos la filosofía era capaz de ofrecer respuestas a los problemas sociales y de participar del progreso necesario para alcanzar la justicia social. De modo que la independencia de la ciencia desde la que el antipositivismo proponía pensar al hombre y su libertad sería o bien una banal filosofía abstracta o una filosofía conservadora - rasgo que en las décadas siguientes se confirmaría en la tradición abierta por Alberini pero no en la de Korn (Domínguez Rubio, 2019)-.

En la misma impugnación al antipositivismo insistirían, por un lado, Ingenieros y su prestigiosa *Revista de Filosofía* y, por el otro, Gregorio Bermann. Éste, además de fundar con Palcos en 1914 un Centro y la revista *Ariel* que interpeló a los estudiantes desde un cientificismo socialista, dirigió en 1916 cuatro números de *Verbum. Órgano del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras* -en los que colaboraron Palcos e Ingenieros- y en 1917 presidió ese Centro. Ante las noticias de la Revolución Rusa, los tres se inscribieron en fracciones socialistas que apoyaban la expansión internacional del bolchevismo como una oportunidad emancipatoria excepcional, que sería resultante del progreso científico⁶. Además, desde mediados de 1918 fueron entusiastas animadores de la fracción que intentó enlazar la Reforma con el cientificismo progresista y tramó algunos lazos con el feminismo.

Ante los primeros conflictos estudiantiles, en marzo de 1918, Bermann, en representación de la Federación Universitaria de Buenos Aires (FUBA), llegaba a Córdoba junto a Alfredo Palacios -entonces expulsado del Partido Socialista pero reconocido por su condición de primer diputado socialista de América Latina y animador de un pequeño Partido Socialista Argentino- para ser orador en el masivo acto en apoyo a la huelga de los reformistas. Por una breve nota de *Verbum* n° 41/42 (marzo y abril de 1918) sabemos que a su vuelta Bermann inició, desde la presidencia del Centro de Estudiantes de la FFyL, un ciclo de conferencias de Extensión Universitaria que preveía la participación del filósofo uruguayo Carlos Vaz

1992). Para el itinerario político-intelectual de Giusti y de otras figuras que participaron de las izquierdas argentinas que referimos en las siguientes páginas es fundamental Tarcus (2007).

6 Palcos estuvo entre los fundadores del Partido Socialista Internacional, que en 1920 se convirtió en el Partido Comunista, mientras que Bermann participó de la fracción tercerista del Partido Socialista (PS), es decir, la que apostó, sin éxito, a que este partido adhiriera a la Tercera Internacional y se convirtiera en el Partido Comunista. Ingenieros, por su parte, a fines del siglo XIX había participado de la fundación del PS y, sin volver a afiliarse, apadrinó a los terceristas. En 1919, Bermann se doctoraba en medicina con una tesis dirigida por Ingenieros que proponía justamente una defensa del determinismo científico frente al idealismo (Celentano, 2005).

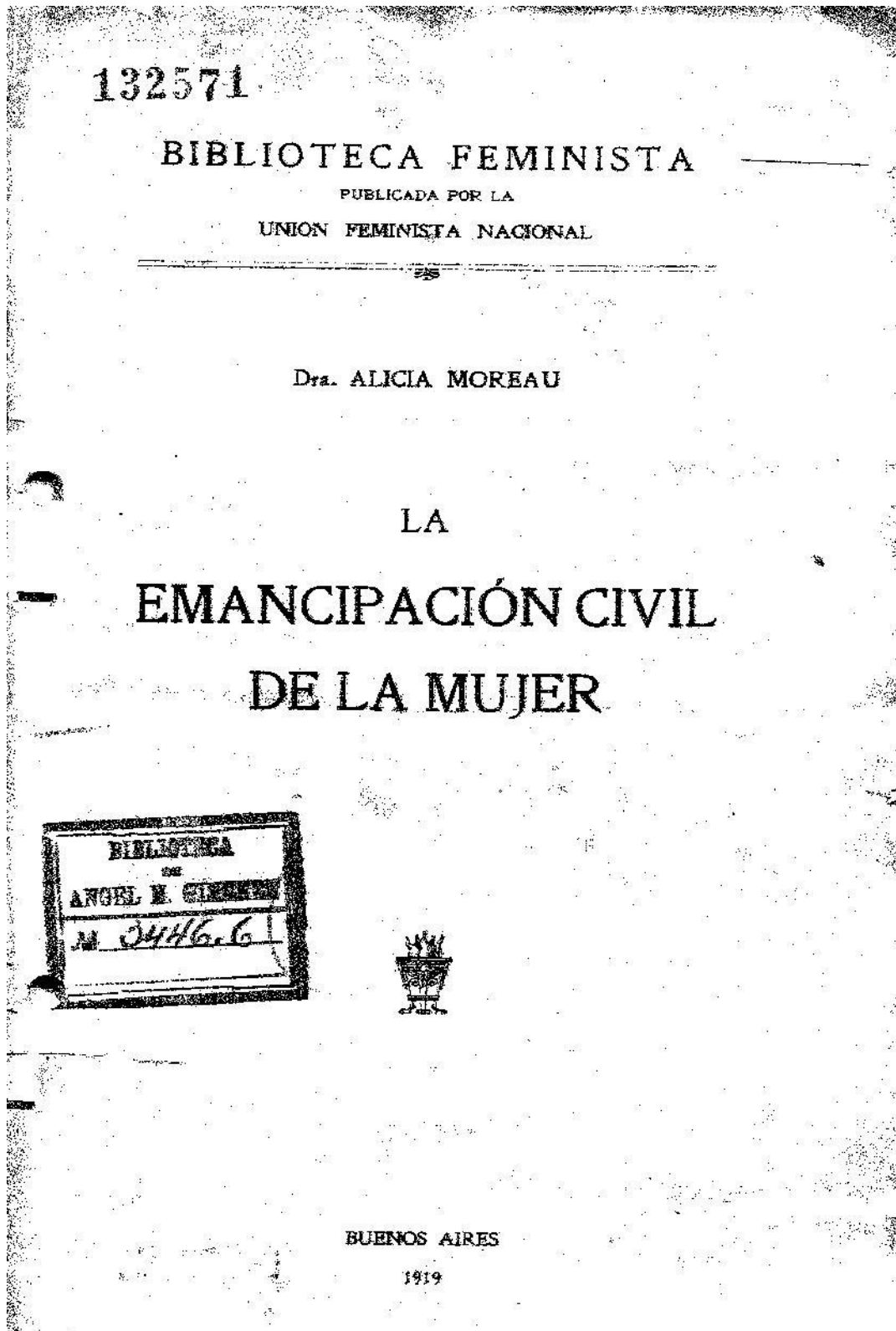
Ferreyra sobre los problemas filosóficos contemporáneos, del profesor español radicado en Buenos Aires Julio Rey Pastor sobre la filosofía matemática y del pedagogo feminista -esposo de Elvira López- Ernesto Nelson sobre las nuevas orientaciones de la educación.

El ciclo se inauguró el 24 de abril con una conferencia de Moreau sobre la educación de la mujer y los problemas contemporáneos. Moreau presidía la Unión Feminista Nacional, un grupo reunido en el mismo mes de abril de 1918 por la joven escritora Julia García Games e integrado por socialistas y librepensadoras que anunciaban como programa el “perfeccionamiento físico, intelectual y moral de la mujer” y los reclamos por derechos civiles y políticos femeninos así como la protección de la madre y la obrera (1919; cit. en Gallo, 2004, 14). Pero además hacía diez años que Moreau junto a Enrique del Valle Iberlucea animaba uno de los centros socialistas de Buenos Aires, el Ateneo Popular, y en los últimos años comenzó a dirigir su revista *Humanidad nueva* (1910-1920). Tanto la Revolución Rusa como la Reforma traían modificaciones al socialismo científicista y moral por el que apostaba el Ateneo. Del Valle se erigió en el máximo referente de la fracción tercerista (y su defensa de la Revolución Rusa lo llevaría a sufrir el desafuero de su cargo de senador en 1921, luego de que el tercerismo fuera derrotado al interior del PS y del Valle y varios más decidieran permanecer en el PS). Moreau, al poco tiempo de fundar la Unión, cedía la dirección de *Humanidad nueva* a cinco estudiantes terceristas que, además, buscaban radicalizar la Reforma. Entre ellos se encontraba Bermann y Juan Antonio Solari, quien elegía el día del trabajo, el 1º de mayo de 1919, para crear una de las pocas revistas estudiantiles que enlazaron Reforma y contrafeminismo del feminismo, *Bases. Tribuna de la juventud* (1919-1920) (Varela Parrot, 2020).

La conferencia de Moreau está perdida, pero sin duda las dos finalidades en las que participaba tuvieron escaso éxito: la de sumar a las universitarias que asistían a la FFyL a los reclamos de igualdad civil de las mujeres y la de acercar ese feminismo al movimiento reformista en el que Bermann ya se anunciaba como el líder de su fracción socialista científicista. Este último acercamiento también lo intentó la revista de la Unión, *Nuestra Causa* (1919-1921), que dirigió otra médica argentina que viajó a Holanda para realizar sus estudios, Petrona Eyle. La revista publicó varias notas sobre la educación de la mujer y se vinculó a los reformistas de Uruguay más activos, el grupo y revista *Ariel*, que en un comienzo lideró Carlos Quijano. Esta revista publicó durante 1919 el anuncio de *Nuestra Causa* y aclaró que la distribución estaba a cargo de Paulina Luisi, una de las más destacadas feministas sufra-

gistas de Uruguay que entonces impulsaba la fundación de la sección uruguaya del Consejo Nacional de Mujeres⁷.

7 En ese año, 1919, Moreau dictó la conferencia “La emancipación civil de la mujer” en la Asociación Científica Argentina. Ésta sí se conserva en la versión publicada como folleto en la Biblioteca feminista, que editó la Unión y que sólo conocemos por ese folleto. Además, ese año una veintena de varones y mujeres -entre las que se encontraban integrantes de la Unión- fundó en Buenos Aires la Liga pro Derechos de la Mujer, bajo la dirección de la segunda médica argentina, Elvira Rawson de Dellepiane, y el patrocinio de Palacios, y el Partido Feminista Nacional. Éste llevó como diputada nacional a Julieta Lantieri. Luego de que ésta hubiera votado en 1911, el poder ejecutivo conformó el padrón electoral a partir del Servicio Militar Obligatorio. Ello evitó que el voto se definiera como no-femenino al tiempo que reforzó la exclusión de las mujeres. Ocho años después, a través de aquel Partido, Lantieri insistía en ese juego de explicitación y reformulación de lo que hoy reconocemos como el sistema sexo-genérico.



Portada de la conferencia de la Dra. Alicia Moreau sobre "La emancipación civil de la mujer" (1919)
Fuente: Biblioteca y hemeroteca CeDinCI

En el Fondo personal de archivo de Luisi se conservan documentos que confirman los estrechos vínculos de las feministas de los dos lados del Río de la Plata. Entre ellos una carta en la que Eyle le advertía a Luisi las limitaciones de un Consejo financiado por el Estado, y con esa advertencia explicitaba tanto el alejamiento que la Unión Feminista había tomado de la prudencia señalada en 1901 por López como el rol de guía que ejercía Ingenieros:

La clásica frase de la señora [Alvina van Praet] de Sala “no estamos aún preparadas” sigue siendo de actualidad en la fecha de hoy. Creo que Ingenieros tiene razón de decir, que aquí hay que romper algunos vidrios y que nuestras reivindicaciones tienen que ocasionar movimientos sociales de abajo hacia arriba -obreras, prostitutas, etc. Las matronas de la sociedad de beneficencia tendrán que ceder, si se encuentran aisladas con sus viejas creencias y tradiciones (Cuadro Cawen, 2018, 203).

Las estudiantes de FFyL -que, en su mayoría, no necesitaban trabajar durante durante su juventud ni debían asegurarse una profesión liberal- confirmaban el diagnóstico de Eyle, pues, como venía ocurriendo luego de la tesis de López, no se entusiasmaron con el feminismo que difundió Moreau y la Unión. Es más, en los años siguientes el Centro de Estudiantes de esa Facultad fue dirigido por jóvenes que se vincularon “de arriba hacia abajo” con los movimientos sociales, ya que simpatizaron con el orden social que llamaba a defender la Liga Patriótica e impulsaron la limitación de la Reforma a la renovación antipositivista temida por Ingenieros y sus discípulos. El ciclo de conferencias organizado por Bermann era interrumpido luego de la conferencia de Moreau y en 1919 los estudiantes asistían a un breve curso de conferencias sobre temas filosóficos que se alejaba de la igualdad femenina y de las izquierdas: el presbítero Ayala, “uno de los más ilustrados sacerdotes del clero argentino” -según el ensayo de Carlos Sfondrini publicado en el número de mayo-junio de 1919 de *Verbum*-, objetaba el neokantismo desde la noción de verdad propuesta por el teólogo español James Balmes. El número anterior de *Verbum* explicitaba la defensa de la desigualdad entre los géneros que primaba entre los estudiantes de esa facultad a través de dos breves textos de una graduada y de una estudiante.

Bajo el título “De nuestro ambiente” se transcribía una nota de la egresada Celine Balán que reducía la figura femenina a “Magdalena simbólica de todos los dolores de la tierra” y precisaba que, en esa FFyL donde los estudiantes habían “recibido sabias lecciones de prudencia y de integridad moral”, las mujeres ponían “la nota de dulce ingenuidad en el conjunto; la mujer, que en lugar de acaudillar multitudes, yo

quisiera fuera el ritmo dulcísimo de los consuelos, alma sensitiva para enjugar lágrimas que lloran los vencidos”. El mismo número reproducía un extracto del discurso que había pronunciado la estudiante María Isabel Salthu en apoyo a la candidatura de Ventura Pessolano a la presidencia del Centro de Estudiantes. Anticipando los argumentos de su tesis doctoral, Salthu circunscribía la educación y la ciudadanía de las mujeres a un nacionalismo que legitimaba las diferencias económicas y de género. Allí reconocía que “uno de los problemas más importantes en el momento actual es, sin duda, el feminista”.

Si la joven parecía coincidir con Moreau y la Unión en la necesaria educación de la mujer, las distancias no podían ser más claras cuando precisaba que se trataba de educar a la obrera no para emanciparla, sino para que siguiera el ejemplo de las “mujeres laboriosas y sencillas, que fueron el honor de la Argentina” y para que supiera “arreglar su salón y su persona”. En abierta oposición al socialismo, a la Unión, al entusiasmo revolucionario que traía Rusa y al llamado de Ingenieros a “romper algunos vidrios”, advertía que es hoy por hoy un anacronismo el pedir para la mujer el voto y la banca del Congreso, y creemos que el camino por el que se quiere llevar a la mujer argentina es el peor de todos. Esos cientos de obreras y empleadas que cruzan las calles de nuestra ciudad dando gritos, haciendo flamear banderas, esas mujeres que incendian, que levantan vías, que se valen del respeto que siembre ha tenido el hombre por la debilidad femenina, para detener trenes y tranvías, nos dice que la mujer va hacia el desprestigio, y el desprestigio de la mujer encierra en sí el desprestigio de la nación a que pertenece.

En medio de las huelgas y mitines obreros del trienio rojo, la joven insistía en que el proyecto de extensión debía evitar que la obrera tuviera “un concepto irreal de la vida, de los que despiertan en ella los sentimientos de rebeldía hacia el superior y de odio al resto de la sociedad” y ello la acercaba a la Revista Nacional (1918-1920), que dirigieron los jóvenes Julio Irazusta y Mario Jurado, y a la Unión Universitaria, desde la que aquellos junto a un grupo de estudiantes de la Facultad porteña de Derecho dirigió ese Centro de Estudiantes.

A continuación de las palabras de Salthu, Ventura Pessolano inscribía la cuestión femenina planteada por la joven en una definición nacionalista de la Reforma. Precisaba que los centros universitarios [deben lograr] que el obrero, a cuya dignificación asistimos, no siga viendo en cada uno de nosotros al futuro señor que, con los prestigios de su título, se incorporará a la clase social que le desprecia, cuando no le explota, sino al amigo, que en cambio de las comodidades materiales que él le proporciona con su trabajo doloroso, le da para solas de sus rudas jornadas, un po-

co de las luces que adquirió en esta institución sostenida con el centavo que las leyes gravan sobre el pan de sus hijos.

Este estudiante de filosofía ganó la presidencia del Centro de Estudiantes -y en los años siguientes se incorporó como profesor suplente en la cátedra de estética de la carrera de filosofía-. Entre 1919 y 1921 mantuvo el liderazgo en la FUBA y desde ésta cuestionó la radicalización de la Federación Universitaria de Córdoba (FUC). Como mencionamos, esa fue la versión de la Reforma que primó durante décadas en los estudios filosóficos porteños.

Radicalización estudiantil y feminista

Desplazado del Centro de Estudiantes, Bermann impulsó un encuentro entre Reforma y feminismo alejado de las aulas filosóficas. Desde un comienzo los líderes de la FUC sabían que el éxito de sus demandas dependía del tramado de una red de apoyo más amplia, pero además sus reclamos gremiales pronto se vincularon a demandas políticas inscritas en las izquierdas. Ante las posiciones nacionalistas que primaban en la conducción de la FUBA, Bermann lideró, entre mediados de 1918 y fines de 1919, una Federación de Asociaciones Culturales encargada de apoyar desde Buenos Aires, con mitines y solicitadas, a la radicalizada FUC. Por las solicitadas difundidas en la *Revista de Filosofía* y otras publicaciones de la trama de la Reforma sabemos que esa Federación se compuso de una treintena de asociaciones, en su mayoría socialistas, a las que se sumaron dos anarquistas y seis animadoras del feminismo: además de la Unión que presidía Moreau, participaron el Ateneo Carolina Muzzilli, la Biblioteca Gabriela L. de Coni, la Agrupación Feminista Socialista, la Liga de Educación Racionalista y la Liga Nacional de Maestros. En las dos últimas participaba, entre otras, la maestra y feminista socialista -esposa de Bermann desde 1921- Leonilda Barrancos.

Desde Córdoba también se intentaron tempranos cruces -que trascendían las aulas- entre Reforma y feminismo. Allí la encargada de ampliar el apoyo de la FUC fue la asociación Córdoba Libre, que lideraron Deodoro Roca y Saúl Taborda, dos jóvenes abogados entusiasmados con la Revolución Rusa no desde el cientificismo progresista, sino desde filosofías vitalistas y libertarias que identificaban en Rusia un acontecimiento que interrumpía la linealidad histórica para iniciar una era emancipatoria. En agosto de 1918 además editaron *La Montaña. Publicación de Córdoba Libre*. Con su apelación a la montaña, este periódico de pocas páginas -que parece no haber prosperado- proponía la inscripción del movimiento estudian-

til en el ala radicalizada de la Revolución Francesa y la interpretación de la Revolución Rusa con la realización de la emancipación anunciada y olvidada por aquella. Los editores se mostraban también convencidos de que el movimiento reformista debía confluir no sólo con el movimiento obrero que apostaba a su emancipación, sino también con el feminismo de la Unión. En efecto, “El escudo viril”, la nota de *La Montaña* que criticaba el acto organizado por los católicos como desagravio al derrumbe de la estatua de un rector católico, retomaba la sensibilidad feminista para denunciar un “escudo” que formaron mujeres y niños para proteger los ideales de la Iglesia. Allí se explicitaría un “sufragismo católico” al que no le interesarían “como al otro los problemas que atañen a la mejor condición jurídica de la mujer, sino que se preocupaba más bien de resolver los problemas que atañen al mejoramiento económico del clero”.

El programa que difundió Córdoba Libre sostenía que se trataba de “una asociación que aspira y propende al mejoramiento económico, moral y espiritual del pueblo” y entre las reformas legislativas para ese mejoramiento se encontraban, además de la ley de enfiteusis que aseguraba el acceso a la tierra, la laicidad de la enseñanza y la democracia universitaria, las medidas que apuntaban a la emancipación femenina, esto es, la separación de la Iglesia y el Estado, el divorcio y los derechos civiles y políticos de las mujeres. El 26 de octubre de 1918 uno de los líderes de la FUC, Enrique Barros, era herido gravemente por estudiantes antirreformistas. La FUC iniciaba una Campaña por la separación de la Iglesia y el Estado, coordinada en Buenos Aires por la Federación de Bermann. En el marco de esa Campaña, el 2 de noviembre de 1918 la Junta Directiva de Córdoba Libre -de la que no se consignaban sus miembros- difundía un manifiesto dirigido “Al pueblo de Alta Córdoba” que circularía en la trama reformista de Buenos Aires a través del número de febrero del año siguiente de la revista del Centro de Estudiantes de Derecho, *Themis*. Córdoba Libre no puede haber sido más clara en la convergencia entre la Reforma y el programa de la Unión Feminista Nacional. Luego de detenerse en los problemas universitarios y de reconocer que uno de ellos era que la mayoría de las mujeres eran conservadoras, no democráticas y católicas, sostenía el manifiesto:

Creemos que la familia es una sublime mentira, una paradoja perjudicial, cuando bajo el yugo marital gime una mujer que no cometió más delito que aspirar a ser madre o cuando un hogar, perdido el amor, vínculo sagrado y único que puede unir a dos seres se convierte en un asidero de odios, rencores ambiciones y pasiones bastardas.

En este sentido lucharemos por la sanción de la ley de divorcio absoluto, como la única fórmula capaz de atemperar y solucionar estas injusticias sociales.

Queremos la desaparición de la desigualdad legal entre el hombre y la mujer, desde que no reconoceremos ya al primero, sobre todo, después de los acontecimientos que han conmovido al mundo entero, ninguna superioridad física o mental que le permita ser un ente privilegiado por el solo hecho de ser hombre (Bustelo y Celentano, 2012, 111).

Córdoba Libre contó con una Sección femenina y fue clave en la prolongación y ampliación de la Reforma más allá de los reclamos gremiales, pero se disolvió a fines de 1919. Desde ese año y hasta fines de 1921 varios grupos y revistas estudiantiles apostaron por unir Reforma Universitaria y Revolución Social. Y allí se coló la cuestión femenina no por los cuestionamientos que continuaban sufriendo las mujeres en las aulas sino por la ya antigua discusión que mantenían las izquierdas sobre la prioridad o no de la emancipación de la humanidad frente a la de las mujeres⁸. En las revistas estudiantiles radicalizadas, el contrafeminismo del feminismo encontró una tenaz difusora en la maestra y escritora Herminia Brumana, quien - desde el anarquismo individualista y un voluntarismo hoy cuestionado por el psicoanálisis- publicó numerosos cuentos de difusión masiva e impulsó varias polémicas contra las “mujeres cobardes” que aceptaban el lugar desigual que les proponía un orden social ilegítimo. El reproche a la vanidad y superficialidad de las mujeres que Brumana realizaba en *Bases* con “Esas maestras...” iniciaba una breve polémica y aquella ampliaba su intervención a otras tres revistas que, como *Bases*, participaban de la fracción radicalizada de la Reforma: *Clarín. Semanario del Ateneo de Estudiantes Universitarios*, donde publicó “Contra el feminismo y para las mujeres”, *Insurrexit. Revista estudiantil* (1920-1921), en la que aparecieron las “Chafalonías”, y *Hoy* (1921), suerte de continuación de *Bases* de la que sólo se editaron dos números⁹. En ellos Brumana difundió fragmentos de sus cuentos bajo el título “Con mi amiga”, las notas “Las maestras” y “Para las mujeres” y dos breves textos contra la poligamia “Este era un siglo...” y “A las mujeres”¹⁰.

Además de las notas, Brumana se encargó de mostrar -como lo hacía Angélica Mendoza, desde su liderazgo en la huelga de 1919 del sindicato mendocino Maestros Unidos- que las mujeres podían tomar la palabra y protagonizar mitines y ac-

8 Sobre los inicios de esa discusión, Fernández Cordero (2011).

9 Las cuatro revistas estudiantiles pueden consultarse en <http://americalee.cedinci.org/>, donde también se encuentran los índices de cada una y estudios preliminares.

10 En 1921, Brumana se casaría con Solari, pero en 1919 vivía en Pigüé, un pueblo de la provincia de Buenos Aires en el que trabajaba como maestra, fomentaba la Biblioteca Popular Pigüé y editaba la irreverente revista *Pigüé*. Solari (1976) recuerda que cuando editaba *Bases* sólo conocía a Brumana a través de unas pocas cartas que se habían intercambiado y de los retratos aparecidos en las revistas y periódicos en que ella escribía.

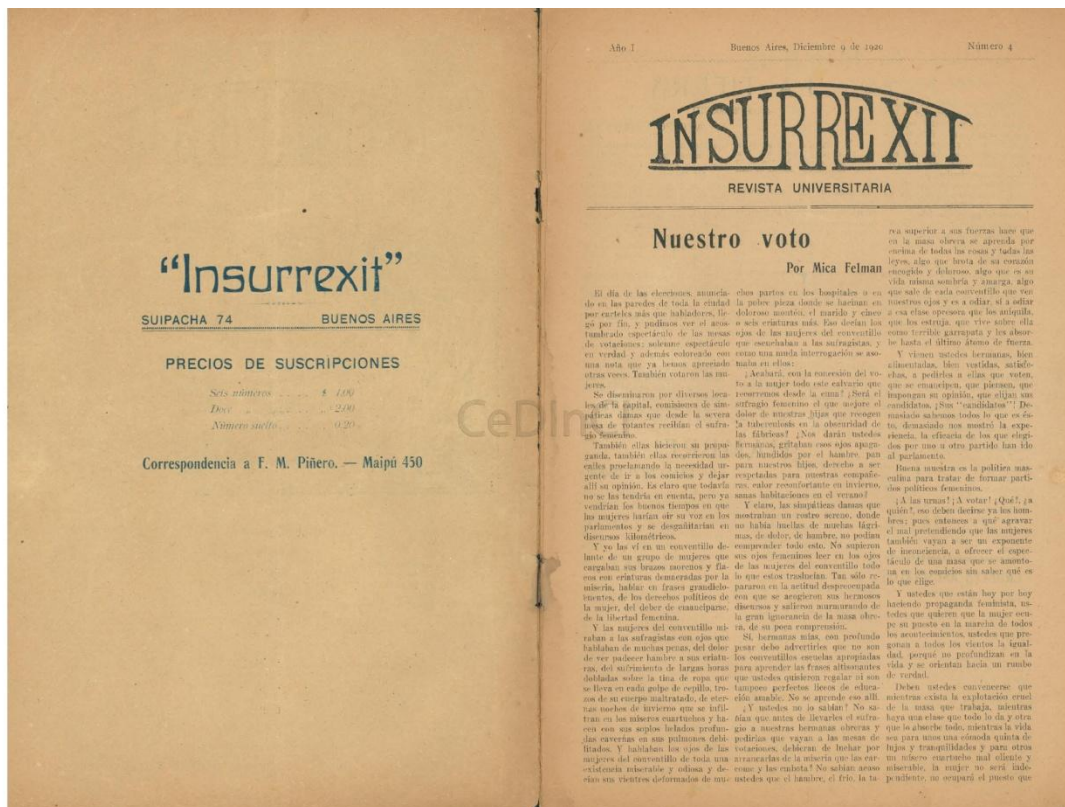
tos. Los números de *Hoy* publicitaron un acto en beneficio de la revista. Allí se exhibirían “interesantes películas de tendencia social y se recitarán poemas. Amenizará el acto una excelente orquesta” pero el evento principal era la “conferencia de nuestra colaboradora Hermina C. Brumana sobre Mis novelas: Una maestra, Un enfermo, La vengadora, Futura madre, Un ingenuo, La revolucionaria, Un ingrato, La que perdió la fe, Mi novela”.

En comparación con revistas similares, *Bases* tuvo un mayor número de publicaciones provenientes de mujeres: además de las cinco colaboraciones de Brumana, allí escribieron Gabriela Mistral, Salvadora Medina, Luisa Belmar y Esperanza Villanueva (seguramente dos seudónimos femeninos usados por Solari). Pero fue *Insurrexit* la que dedicó más páginas a la discusión sobre la relación entre el movimiento feminista, el estudiantil y el bolchevismo. Entre los cuatro jóvenes que la editaban se encontraba una mujer, Mica Feldman. El breve manifiesto que abrió el segundo número, “¡Estudiante!”, las interpela explícitamente: “Todos los que piensan, hombres y mujeres –por eso los que estudian: maestros, estudiantes, artistas, etc. tienen ante la hora que llega, un ineludible deber, nítido y grande. Los que saben, deben hablar, explicar, predicar. Ellos deben dar la claridad que pondrá paz en la hora difícil. Callar es un crimen. Sepámoslo bien”. A su vez, en ese segundo número de *Insurrexit* Feldman, bajo el título “Nuestro lugar”, cuestionaba la lucha por derechos civiles y políticos para exponer las convicciones que casi dos décadas después la llevarían a participar en la trinchera poumista en la Guerra Civil Española:

Quando pidan nuestros compañeros, a la dulce, la sensitiva, la maternal, sabremos ser dulces, sensitivas y madres; quando pidan la intelectual, uniremos nuestras mentes a las suyas pensaremos juntos. Seremos, no un complemento, sino un elemento igual porque lo hemos sido siempre. [...] Si hasta ahora nos hemos conformado con el puesto menos que insignificante que nos asignó el convencionalismo, seguir en esas condiciones es imposible. En la lucha de clases somos una clase más que reclama sus derechos y debemos formarnos en línea de batalla. Esperar que los hombres conquisten por sí solos el porvenir que vislumbran es llamarnos a nosotras mismas, a gritos, inferiores, incapaces.

A diferencia del de Brumana, este contrafeminismo del feminismo impulsaba la organización colectiva y era reforzado a través de distintos textos: la reseña a la entrevista realizada por un minero inglés a Alexandra Kollontai sobre “la nacionalización de los niños en el estado Bolsheviki”, el editorial “Nuestro voto” de Feldman,

“Para acabar con el feminismo” (artículo de Magdalena Marx traducido especialmente por el grupo editor) y las observaciones que, bajo el título “Viva la ley del embudo”, realizaba uno de los más entusiastas feministas libertarios, Julio R. Barcos. De todos modos, el octavo número de *Insurrexit* le concedía a Moreau la posibilidad de contestar a la crítica que alentaba Feldman. En “¿Qué es el feminismo?” la presidenta de la Unión Feminista reconocía con aquella la importancia en la lucha de clases pero resaltaba la necesidad de una lucha feminista previa a la revolución. *Insurrexit* acompañó la nota con una iniciativa entonces muy usada para abrir el debate político-intelectual, el anuncio de una encuesta sobre la Unión. Pero desistió del debate, pues los siguientes números no hicieron ninguna mención.



Artículo de Mica Felman en *Insurrexit*. Revista universitaria del 9 de diciembre de 1920
 Fuente: Biblioteca y hemeroteca CeDinCI

Hacia 1923 el trienio rojo internacional se cerraba de un modo nada exitoso, al tiempo que la legislación rusa que emancipaba a las mujeres entraba en un proceso de reversión, que apenas dejaría dos espacios clave en la reconfiguración de las tareas domésticas, los jardines de infantes y los comedores. También en Buenos Aires dejaban de registrarse los grupos estudiantiles revolucionarios y atentos a la emancipación femenina que venimos analizando. El gobierno de Alvear reincorporaba a

muchos profesores cuestionados por los reformistas, al tiempo que lograba moderar los ímpetus estudiantiles. La distancia de un inminente horizonte emancipatorio internacional obligaba a quienes apostaban a radicalizar el movimiento estudiantil a reorientar su intervención y allí encontrarían el discurso juvenil, americanista y antiimperialista que iba a identificarla durante todo el siglo XX. El más entusiasta promotor rioplatense de ese discurso sería el boletín mensual *Renovación* (1925-1930) y la Unión Latino-Americana, propiciada por Ingenieros y presidida por Palacios. Y, aunque la Unión no llevaría en su programa el reclamo de emancipación femenina, en las páginas de *Renovación* aparecería muy tempranamente la discusión. En efecto, el séptimo número (correspondiente a septiembre de 1923 reproducía “Los viejos errores sobre la mujer” de la escritora chilena María Monvel y con ello se introducía un feminismo que, en tácita oposición a Brumana, aclaraba que “lo que nos impulsa a una ardiente, casi a una airada protesta, tras largas e ignominiosa pasividad, es el perenne y deliberado error de los hombres, que nos siguen atribuyendo hoy como ayer, una inferioridad mezquina, hijas de vicios pequeños, de “defectillos” sin importancia, de pueriles iniquidades”.

Desde la tardía recepción argentina de *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, poco dudamos de la legitimidad e importancia del abordaje filosófico del feminismo. Y a ello se suma el destacado papel que ocupa en la actual ola feminista la producción filosófica de Judith Butler, Nancy Fraser, Angela David y Donna Haraway, entre otrxs. En Argentina, el contrafeminismo del feminismo se incorporó muy tempranamente al anarquismo mientras que el feminismo caracterizable como una vanguardia prudente también tuvo una temprana circulación, en este caso en la filosofía académica. De todos modos, al igual que las distintas filosofías identificadas con el socialismo, el anarquismo y el librepensamiento, ese feminismo no logró conquistar un lugar duradero en los programas universitarios. Como en el caso de esas filosofías inscriptas en las izquierdas, durante la mayor parte del siglo XX las ideas y prácticas feministas circularían por revistas, folletos, asociaciones y congresos. Y algunos acontecimientos históricos motivarían inesperados cruces y reformulaciones de esas ideas y prácticas. Ante ellos que nuestro recorrido se propuso recorrer los cruces entre la filosofía, los feminismos y las distintas fracciones del movimiento estudiantil que habilitaron las noticias de la Revolución Rusa y el estallido y prolongación de la Reforma Universitaria así como la exclaustación filosófica que sufría el feminismo. En ese sentido, no sólo atendimos a los argumentos filosóficos desplegados por figuras señeras, sino que también analizamos, por un lado, las figuras que tuvieron una gravitación breve pero importante en espacios relevantes para la filosofía, los feminismos y el movimiento estudiantil de entonces

y, por el otro, los sentidos que emergían del asociacionismo y otras vías materiales que hicieron posible el despliegue argumental.

Bibliografía

Fuentes primarias

Libros y artículos

Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina. Historia, actas y trabajos (1911). Asociación “Universitarias Argentinas”, Buenos Aires. Disponible en línea: <https://archive.org/details/primercongresofoobuen/page/n4/mode/2up>.

Bustelo, Natalia y Celentano, Adrián (2012): “La militancia estudiantil en los orígenes de la Reforma Universitaria. Las revistas de la Reforma Universitaria: Ariel, Cuadernos del Colegio Novecentista, Ideas, Themis”, en: *Los trabajos y los días* n.º 3, pp. 109-132. Disponible en: <https://revistas.unlp.edu.ar/LosTrabajosYLosDias/article/view/5754>.

Candioti, Marcial R. (1920): “Bibliografía doctoral de la Universidad de Buenos Aires y Catálogo cronológico de las tesis en su primer aniversario, 1921-1920”, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, año XVI, tomo XLIV, pp. 425-1116.

Del Mazo, Gabriel (comp.) (1927): *La Reforma Universitaria*, 6 tomos, Buenos Aires, Círculo Médico Argentino y Centro de Estudiantes de Medicina, Federación Universitaria de Buenos Aires.

Gallo, Edit Rosalía (2004): *Nuestra causa. Revista mensual feminista 1919-1921*. Estudio e índice general, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas Cruz del Sur.

López, Elvira V. (1901): *El movimiento feminista*, Tesis presentada para optar al grado de doctora en filosofía y letras. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2082>.

Moreau, Alicia (1919): “El movimiento feminista en la República Argentina”, en *Nuestra causa*, n.º 1, 10 de mayo de 1919, pp. 2-3.

Salthu, María Isabel (1920): *El problema feminista en la República Argentina*. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1720>.

Solari, Juan Antonio (1976): *Iniciación*, Buenos Aires (edición privada), 1976.

Hemerografía

Bases. Tribuna de la juventud (1919-1920): Buenos Aires.

Clarín. Semanario del Ateneo de Estudiantes Universitarios (1919-1920): Buenos Aires.

Hoy (1921): Buenos Aires.

Insurrexit. Revista Universitaria (1920-1921): Buenos Aires.

Renovación. Boletín mensual de ideas, libros y revistas de la América Latina (1923-1930): Buenos Aires.

Verbum. Órgano del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires (1912-1948): Buenos Aires. Años consultados: 1916-1922.

Fuentes secundarias

Agüero, Ana Clarisa y María Victoria López (2017): “De la Sociedad Literaria Deán Funes a la Asociación Córdoba Libre. Dos estaciones del liberalismo y las elites de Córdoba (1878--1919)”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 2017, Tercera serie, n° 47, pp. 135-165. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/ravignani/article/view/11066/pdf>.

Barrancos, Dora (1990): *Anarquismo, educación y costumbres*, Buenos Aires, Contrapunto.

Buchbinder, Pablo (1997): *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Eudeba.

Bustelo, Natalia (2018): *Todo lo que necesitás saber sobre la Reforma Universitaria*, Buenos Aires, Paidós.

Bustelo, Natalia y Domínguez Rubio, Lucas (2017): “Radicalizar la Reforma universitaria. La fracción revolucionaria del movimiento estudiantil argentino (1918-1922)”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* n°44. Disponible en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/achsc>.

Carreño, Luciana (2018): *Los estudiantes universitarios en tiempos de reformas. Sociabilidad y vida estudiantil en la universidad porteña (1900-1930)*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Nacional de Quilmes (mimeo).

Celentano, Adrián (2005): “Determinismo y psiquiatría: una lectura de la tesis de Gregorio Bermann” en Marisa Miranda y Gustavo Vallejo, *Darwinismo social y Eugenesia*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 601-640.

Cuadro Cawen, Inés (2018): *Feminismos y política en el Uruguay del novecientos. Internacionalismo, culturas políticas e identidades de género (1906-1932)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental-Asociación Uruguaya de Historiadores.

Denot, Sol (2007): “La emergencia de las mujeres en la UBA. Transformaciones del campo intelectual y nuevos sujetos” en *Actas del V Encuentro Nacional y II Latinoamericano “La Universidad como objeto de estudio”*, Tandil.

Doeswijk, Andreas (2013): *Los anarco-bolcheviques rioplatenses*, Buenos Aires, CeDIn-CI Editores, 2013.

Domínguez Rubio, Lucas (2019): “¿Hermanas, quiénes? La autonomía quebrada: una discusión entre los principales proyectos profesionalizadores de la filosofía en la Argen-

tina de la década del treinta”, en *Philosophie en Ibéro-Amérique*, n° 12. Disponible en: <https://revues.univ-pau.fr/lineas/3395>.

Dotti, Jorge (1992): *La Letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Eujanian, Alejandro (2001): "El novecentismo argentino: reformismo y decadentismo. La revista CUADERNO del Colegio Novecentista, 1917-1919", en *Estudios Sociales* n° 21, Santa Fe, pp. 83-105.

Fernández Cordero, Laura (2011): "Versiones del feminismo en el entre siglos argentino (1897-1901)", en *Políticas de la memoria* n° 10/11/12, pp. 67-73.

Gago, Verónica (2018): "Elvira y la vanguardia prudente del feminismo", en *Anfibia*. Disponible en: <http://revistaanfibia.com/ensayo/elvira-vanguardia-prudente-feminismo>.

García, Susana V. (2006): "Ni solas ni resignadas: la participación femenina en las actividades científico-académicas de la Argentina en los inicios del siglo XX", en *Cadernos Pagu*, n° 27, pp.133-172.

Lorenzo, María Fernanda (2016): *Que sepa cocer, que sepa bordar, que sepa abrir la puerta para ir a la universidad*, Buenos Aires, Eudeba.

Nari, Marcela (2004): *Políticas de maternidad y maternalismo político*, Buenos Aires, Biblos.

Parrot Varela, Pilar (2020): *La cuestión moral en el socialismo argentino. El caso del Ateneo Popular y la revista Humanidad Nueva (1909-1919)*, Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires (mímeo).

Presas, Mario (1986): "La fenomenología inicial de Ortega y su superación en el sistema de la razón vital", en *Revista de Filosofía y Teoría Política* n° 26-27, pp. 145-150.

Prislei, Leticia (1992): "Itinerario intelectual y político de los maestros-ciudadanos (del fin de siglo a la década del '20)", en *Entre pasados* n° 2, pp. 41-62.

Tarcus, Horacio (2018): "Dí tu palabra y rómpete: el corto verano del Grupo Universitario Insurrexit y su revista", en Alejandro Eujanian (comp.), *Dimensiones del reformismo universitario*. Rosario, FHyA-UNR, pp. 95-135.

Tarcus, Horacio (dir.) (2007): *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)*, Buenos Aires, Emecé.

Terán, Oscar (2008): *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Torchia Estrada, Juan Carlos (1997): "La mujer en la filosofía: un texto inédito de Francisco Romero", en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* n° 14, pp. 171-210.

Vasquez, Karina (2000): “Intelectuales y política: la ‘nueva generación’ en los primeros años de la Reforma Universitaria”, en *Prismas. Revista de historia intelectual* n° 4, Buenos Aires, pp. 59-75.

Vassallo, Jaqueline (2018): “Índice de las primeras egresadas de la Universidad Nacional de Córdoba: 1884-1950”, en *Integración y conocimiento* n° 8, Córdoba.

Vassallo, Jaqueline (coord.) (2012): *Señoras patriotas ¿o reacción oligárquica?* Actas del Primer Congreso Patriótico de Señoras en América del Sud, 1910, Universidad Nacional de Córdoba.

La invención del *demos universitario*. La Reforma de 1918 desde un punto de vista político

FRANCISCO NAISHTAT

fnaishtat@gmail.com

CONICET - Universidad de Buenos Aires

Resumen

El propósito de mi aporte a estas XIV Jornadas de Comunicación y de Investigación en Filosofía de la UNL-Santa Fe, tituladas “A 100 años de la Reforma Universitaria y 50 años del mayo francés”, no es proponer un nuevo relato historiográfico acerca de la Reforma ni emprender un nuevo análisis de sus causas fácticas, sino examinar la constelación de significados contradictorios que se tensan en su vasto arco de sentido y que permiten captar, en la inactualidad del origen, algo que era actual en 1968, y que lo es todavía visceralmente en nuestra contemporaneidad, a la vez como idea, sentido y contenidos que pueden ser salvados en dicha constelación, orientados por la posibilidad de una universidad para el siglo XXI que recoja y reactive reflexivamente su energía utópica. En el centro mismo de esta idea yace la noción de *demos universitario*, verdadera alma mater de la Reforma, núcleo conceptual del *Manifiesto Liminar*, y horizonte novedoso para pensar la articulación de la comunidad universitaria *ad intra* y *ad extra* de la misma universidad. Sin eludir los rasgos antinómicos y aporéticos de esta misma noción, surgida desde fuentes tan distintas de sentido, como la *polis* ateniense y la *universitas* medieval, nos interesa examinar la potencia de las polaridades que aquí se entrecruzan para la posibilidad de lo universitario en el horizonte democrático.

Palabras clave: democracia/ estudiantes/ *Universitas*

*La democracia moderna (...) cuya virtud es, paradójicamente,
colocar a los hombres y sus instituciones ante la prueba
de una indeterminación radical
(Claude Lefort, La invención democrática)*

I. Introducción

La Reforma Universitaria acaba de cumplir un siglo. A lo largo de sus cien años de existencia ha sido estudiada y analizada desde diferentes ángulos: como movimiento estudiantil, como modelo original de institucionalidad universitaria, como revolución espiritual, como el acontecimiento cultural y político más importante de las primeras décadas del siglo XX en Argentina, como eclosión de un nuevo juvenilismo que dejó raíces profundas en la historia contemporánea de toda América Latina. Su importancia, en cuanto foco de reflexión y de análisis, quedó evidente desde su mismo comienzo: apenas lanzados a la cara del siglo XX, en ruptura con la Córdoba finisecular y tradicionalista que los vio nacer, los jóvenes universitarios que dieron origen al movimiento reformista, y que siempre demostraron interés por debatir y reflexionar acerca de lo que estaban creando, se abocaron a interpretar la Reforma Universitaria y a tratar de comprender su inédito alcance, lo que quedó plasmado en manifiestos, crónicas, debates, actas de congresos y documentos sobre la Reforma que se siguieron en forma ininterrumpida desde 1918 hasta bien iniciada la década de 1940. Los cuatro volúmenes de la compilación de Gabriel Del Mazo (1941), que en unas mil páginas reúne vastísimas fuentes primarias y secundarias sobre el acontecimiento de la Reforma, es una prueba cabal de este fervor documental y crítico que suscitó el movimiento desde su primer comienzo. A esto se agrega la vasta colección de cuadernillos de la Federación Universitaria de Buenos Aires (FUBA, 1927), que recoge documentación y discursos acerca de la Reforma y de su impacto nacional en las distintas universidades y facultades del país entre 1918 y 1920. Asimismo, los ensayos historiográficos que nos legaron militantes reformistas de primera línea, como Julio V. González (1999) y Gregorio Bermann (1946), para mencionar los más destacados entre los cronistas del movimiento, corroboran esta conciencia archivista e historiográfica que acompañó el movimiento de la Reforma desde su mismo inicio en Córdoba. Seguidamente, desde los sesenta del siglo pasado, una nueva etapa historiográfica y ensayística sobre la Reforma se abrió camino, incorporando más fuertemente que en la anterior los métodos especializados de las ciencias humanas (historia, sociología, ciencia política, historia de

las ideas, filosofía): los sociólogos, politólogos y especialistas de la universidad argentina y latinoamericana se volcaron de este modo al tema de la Reforma, produciendo vastos estudios que marcaron fuertemente el campo hasta la fecha, sin que en apariencia haya quedado ninguna arista por estudiar, ningún aspecto de su desenvolvimiento por ponderar. Y es que tanto sus partidarios como sus detractores han reconocido desde su inicio la importancia del acontecimiento reformista y su alcance para la historia de la universidad y del movimiento estudiantil latinoamericano del siglo XX¹. Todos estos abordajes coinciden en marcar la singularidad y la fuerza de su legado histórico como uno de los rasgos más originales de nuestras universidades. En efecto, la huella de la Reforma se ha hecho sentir no solamente en el arco de su inmediata continuidad histórica sino mucho más allá, en épocas y espacios más alejados de su radio originario: es así que cincuenta años después de la Reforma, como apunta precisamente el sugerente nombre del encuentro de la Universidad de Santa Fe que ha sido ocasión de este texto, en medio del estallido estudiantil de 1968, los estudiantes alemanes reivindicaron el gobierno tripartito (*drittel Parität*) como una consigna y un reclamo en las luchas de los estudiantes berlineses², quizá sin saber explícitamente que este reclamo había sido la bandera (conquistada) de sus pares cordobeses cincuenta años antes. Esto mismo se observó también en el movimiento estudiantil parisino de Mayo de 1968, que reivindicó la incorporación de una representación estudiantil en el gobierno universitario³. Un cuarto de siglo más tarde, cuando se sancionó en Argentina la Ley de Educación Superior (LES) 24521 (aún vigente en Argentina), esto es, al promediar los noventa del siglo pasado, el gobierno de Carlos Menem adaptó la legislación y la cultura universitaria argentinas al nuevo clima neoliberal y credencialista de la educación superior global, ajustando la universidad pública al marco legislativo definido por un nuevo modelo sistémico y funcionalista. Paradójicamente, sin embargo, la LES inscribió por vez primera, a nivel de ley universitaria nacional, la pauta del co-gobierno estudiantil-docente originado en la Reforma Universitaria, que quedó así plasmada, por primera vez, como figura institucional obligatoria para las universidades nacionales, aunque envuelta en otro sentido y en otra *hermeneusis*, concedi-

1 Se podrá consultar, entre otros estudios, Portantiero, J.C., 1978; Buchbinder, P., 2005, 92-109; Ciria, A. y Sanguinetti, H., 1968 y 1983; Cano, D.J., Prisley, L., González, H. y Mollis, M., 1994; Cibotti, E., Funes, P., Roitenburd, S., Villavicencio S., 1997; Caldelari, M., González, J. V., Taborda S., Orgaz, J., Orgaz, R. A., Cúneo, D., 1998; Biagini, H., 2000; Bustelo, 2018.

2 Véase sobre la revuelta estudiantil de 1968 en Berlín, la compilación Universidad Crítica. Documentos y programas de la contra-universidad de los estudiantes de Berlín, México, Ed. extemporáneos, 1970. Asimismo, sobre el reclamo alemán de la *Drittelparität*, véase de Groof, J., Neave, G., y Svec, J., 1998.

3 Véase el interviú dado al calor del Mayo francés por sus principales inspiradores y dirigentes estudiantiles en Sauvageot, J., Geismar, A., Cohn-Bendit, D., Duteuil, J.-P., 1968.

da en prenda al movimiento estudiantil, pero vaciada de toda politicidad en provecho de la gubernamentalidad sistémica de las universidades, y por ende depurada de su origen reformista y del espíritu del *demos universitario* que originariamente le dio vida. Quizá se podría admitir que la LES emblemata el final del “breve siglo XX” de la historia universitaria argentina, si se nos permite tomar en préstamo la fórmula de Eric Hobsbawm para la historia general del siglo XX (1994). El extremo inicial de esta historia arrancarían precisamente con la Reforma Universitaria de 1918. Y el ciclo culminaría con la LES (1995), generadora de un mercado universitario híbrido y competitivo, regulado por las agencias estatales, donde compiten por su supervivencia las universidades públicas y las privadas, y todas estas como empresas educativas jerárquicas. En este nuevo entorno, la universidad se vuelve una *organización* competitiva determinada por fines, y la cuestión de su gobernabilidad propende a plantearse, desde el *management*, como una capacidad gerencial inherente al éxito de su desenvolvimiento en el sistema académico. Para la Reforma Universitaria, en cambio, la forma colegiada, democrática, cooperativa y participativa de una universidad no fue meramente una opción organizacional frente a muchas otras, revelada por el análisis comparado en su variedad de efectos, y mensurable por su aporte a la optimización de la gobernabilidad universitaria, sino que, al igual que la autonomía universitaria, fue una premisa axiológica e incondicional del proceso educativo y formativo que es propio de la enseñanza superior pública. Que lo colegiado en la universidad pública es una parte indivisible de la educación superior, es una idea elemental que hunde sus raíces en la ideología romántica de la *Bildung* (formación en el saber), en la autonomía, y que se democratiza abriendo su ciudadanía a los estudiantes en el ideario latinoamericano de un *demos universitario*, de una comunidad autogestionada de miembros solidarios, regidos por una noción de lo público, esto es, de la inserción del *demos* chico en el *demos* grande, sacando la Universidad a su afuera y, al mismo tiempo, imprimiendo al afuera de la universidad la forma universitaria de la acción social, que es portadora de la crítica, del juicio reflexivo autónomo y del respeto por la verdad⁴.

4 En una investigación UBACyT (2000-2003) hemos analizado la experiencia universitaria de la democracia colegiada en el pico de la crisis de 2001, partiendo del propósito fenomenológico-hermenéutico de dar cuenta de la *comprensión del mundo vivido de la democracia colegiada*, a partir del relevamiento de la subjetividad política de sus protagonistas. Hemos analizado el *mundo vivido de la democracia universitaria*, en un entorno de crisis signado a la vez por a) la crisis de representación en el país, b) los cambios socioeconómicos del capitalismo posfordista y sus posicionamientos heterónomos en las universidades, c) el debilitamiento ideológico del ideario autogestionario en un medio orientado cada vez más hacia la competitividad económica y la resolución jerárquica de la complejidad social, d) el desgaste y corrupción internas de las formas de autogestión colegiada, cuya depreciación destiñe al ideario de democracia

El propósito de nuestro estudio en las líneas que siguen no es proponer un nuevo relato historiográfico acerca de la Reforma ni emprender un nuevo análisis de sus causas fácticas. Más bien nos basamos en la idea de origen que elaboró Walter Benjamin al escribir su *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928 (1978)- *Origen del drama barroco alemán* (1990)), es decir, no el estudio de las causas ni de la génesis empírica, sino la constelación de significados contradictorios que se tensan en su vasto arco de sentido y que permiten captar, en la inactualidad del origen, algo que es todavía visceralmente actual en lo que nos adviene de la Reforma, a la vez como idea y como los contenidos reformistas que pueden ser *salvados* en esta idea, orientados por la posibilidad de una universidad para el siglo XXI que recoja y reactive reflexivamente su energía utópica.

II. 1918: Revolución reformista y bancarrota de civilización

Los estudiantes deberían rodear la universidad, que comunica el saber y los atrevidos pero exactos ensayos de nuevos métodos, como el rumor del pueblo rodea difusamente el palacio del príncipe, para que la universidad sea la sede de una permanente revolución espiritual, el lugar donde se incuban y preparan esas nuevas preguntas, más extensas, oscuras e inexactas que las preguntas científicas, pero también a veces más profundas. Habría que considerar al estudiantado en su función creativa como ese gran transformador que con su actitud filosófica transporta y conduce las nuevas ideas, que antes que en la ciencia surgen en el arte y en la vida social, para convertirlas en preguntas científicas
(Walter Benjamin, *La vida de los estudiantes*)

La “bancarrota” más seria de la edad contemporánea es la bancarrota de la moral. La guerra actual da la evidencia de todos los fracasos. Si las indigencias se han desprendido de los dogmas, el entusiasmo propio de las religiones debe entonces desplazarse en las doctrinas científicas y sobre todo en las creencias morales y sociales. No pensemos en retroceder, sino en utilizar los materiales que tengamos a mano. Recordemos la hermosa parábola de Rodó: la de

universitaria y lo muestra como un juego de apariencias, como un eco pálido de lo que serían meras ensoñaciones románticas; véase Naishtat, F., Toer, M., et al., 2005.

aquel niño que paseaba ufano su gozo por el jardín golpeando acompasadamente con un junco su copa de cristal, hasta que en un arranque de volubilidad cambió el motivo de su juego y llenó la copa hasta los bordes con la arena del sendero. Ya la nota del herido cristal no vibraba en el aire. Ante el fracaso de su lira los ojos húmedos del niño se detuvieron ante una flor muy blanca del cantero inmediato.

Cortándola la sujetó en la propia arena del vaso enmudecido y continuó paseando por el jardín su ingenuo goce nuevo. Así creemos que de todas las teorías tan diversas sobre los principios de la moral, de la variada experiencia científica, resta un fondo común de ideas, susceptibles de enseñanza y propagación popular. Así como la solidaridad de las inteligencias sirve a la obra científica, la solidaridad de las voluntades será útil para los sufrimientos humanos que hay que aliviar, para los vicios y errores que es necesario curar, para las ideas morales que es necesario esparcir. La fraternidad fundada en la conciencia “humana” de la solidaridad, será el campo fecundo de la futura siembra moral.

(Deodoro Roca, Ciencias, maestros y universidades)

La Reforma Universitaria se inscribe en un arco que se tensa entre el primer Centenario de la Nación (1910), festejado en medio de la pompa *Belle Epoque* de una monumental y palaciega Buenos Aires, y el fin de la Gran Guerra (1918), como bancarrota de la civilización y cataclismo mundial sin precedentes. Estos dos extremos definen un espacio de tiempo cargado de tensiones y que, en la aceleración que es propia de los momentos excepcionales de la humanidad, acorta las distancias entre las polaridades opuestas, al punto que la historia misma parece contraerse yuxtaponiendo, como en el arte barroco de las distancias mínimas, grandeza y catástrofe, guerra y revolución, civilización y barbarie, progreso y escatología⁵. La Córdoba de junio de 1918 parecía alejada del país y del mundo, pero solamente en apariencia; en realidad la Reforma es precisamente la cristalización de las contradicciones históricas que saltan a la luz del día y se encarnan en una revolución espiritual de la juventud, sin precedentes en la historia universitaria, e inclusive en la historia política y cultural de la juventud latinoamericana. Jamás hubiera existido

⁵ El mismo Centenario de la Independencia Mexicana (1910) es el mejor ejemplo de esta contracción del tiempo histórico, ya que 1910 es también el año de la Revolución mexicana, que viene a chocar con vehemencia contra el momento complaciente y reconciliatorio de los festejos del Centenario de la Independencia.

la Reforma de no haber existido este nuevo actor: la juventud. Y jamás este nuevo actor habría saltado a la palestra si la Gran Guerra europea (1914-1918) no hubiese resquebrajado con violencia los cimientos mismos que sostenían el mundo y el equilibrio de la orgullosa civilización occidental. La idea y el origen de la Reforma deben por ende capturarse entre sus extremos, en su propia complejidad y ambigüedad históricas, y no solamente en sus importantes contenidos jurídicos e institucionales.

Pero la contradicción ya era manifiesta en el acontecimiento mismo del Centenario: en 1910, en efecto, la Nación festeja su independencia, dotándose de una metrópoli que se eleva a ritmo vertiginoso sin desmedro de la pampa y del desierto. La *metrópoli en la pampa*⁶ es una antítesis que el Centenario alberga como rasgo determinante, lo que algunas décadas más tarde hará decir a Malraux, en visita a la Argentina, que Buenos Aires es la “capital de un imperio imaginario”. La tensión entre metrópoli y pampa se resignifica, a su vez, en el conflicto entre el utilitarismo burgués de la pujante civilización norteamericana y el romanticismo de una latinidad que busca reafirmarse desde la constelación cultural iberoamericana a través de su literatura y de su sentido de la patria continental: Martí, Darío, Rodó, Vasconcelos, Cané, Ramos Mejía, Ingenieros, Deodoro Roca, Lugones, son apenas, en sus agudas diferencias recíprocas, algunos destellos fulgurantes de una cultura continental del Novecientos que anuda el romanticismo y el modernismo, el sentido de la lengua y el sentido de la política, el énfasis en los valores y la lucha contra la *mediocridad*, presentida como patología de la incipiente sociedad de masas y de su democracia tutelada, a la que la joven cultura latinoamericana del Centenario opondrá un sentimiento enfático de la latinidad continental, humillada en la deshonrosa derrota española contra EEUU en la guerra de Cuba (1898). El choque entre los “regeneracionistas”, que enarbolan las fuentes idiosincrásicas de la nacionalidad, los valores propios y la cultura de la lengua, y los utilitaristas, que anhelan la inserción acelerada de la Nación en el mundo industrial y tecnológico de las civilizaciones pujantes del Norte, pone en entredicho la unidad de la monumentalidad modernista con la que la burguesía porteña celebra el Centenario. Tampoco es ajena aquí la crispación entre el anhelo patricio de una autenticidad cultural, que es también muralla fóbica ante el arribo masivo de la inmigración pobre europea, y el cosmopolitismo imparabile de la naciente sociedad moderna. La ambigüedad se

6 En un estudio sobre Buenos Aires que abarca el arco comprendido entre la generación del Ochenta y el golpe de Uriburu, el historiador argentino Adrián Gorelik ilustra con precisión las antinomias de la Buenos Aires del Centenario; le tomamos aquí en préstamo esta expresión de “Metrópolis en la pampa” (Gorelik, 2010, 14).

manifiesta asimismo en el pico de los festejos del Centenario: a pocos meses de diferencia llegan a Buenos Aires el estadista Clémenceau y el revolucionario Jaurès, la Infanta de España y Rubén Darío, se festeja en el orgullo civilizado y apacible de la *Belle Epoque* y se reprime con furia salvaje las huelgas obreras, como la Semana Roja de 1909, ensangrentada bajo las órdenes del comisario Ramón Falcón, futuro blanco del atentado anarquista de Radovitsky, que apenas adolescente pagará su atentado con más de veinte años de cárcel, quizá símbolo premonitorio de un destino sacrificial de la juventud. La misma Revolución mejicana, que sucede sin solución de continuidad en 1910 a los festejos de la Independencia del país azteca, comprime al máximo los tiempos cargados de contradicciones de esta compleja constelación histórica.

El cataclismo de la Gran Guerra es, como anticipamos *supra*, el otro extremo de este arco subtendido por el *Zeitgeist* de la Reforma Universitaria; en la Gran Guerra se anuda a un mismo tiempo la nueva figura de la guerra mecanizada y tecnológica total, con un empleo inédito de la ciencia y de la técnica al servicio de una destrucción letal, que por vez primera eleva el terror a la escala masiva mediante el recurso de los gases venenosos en la guerra de trincheras (Sloterdijk, 2006, 75-101), y el suicidio de la civilización europea y del humanismo heredado de la filosofía de la historia y de la Revolución francesa. La Gran Guerra, que Deodoro Roca llamó con elocuencia “el incendio de una civilización” (Roca, 1915, 108), es desde este punto de vista, como bien señala Hobsbawm (1994), el verdadero bautismo del siglo XX, su acta de nacimiento, el momento por el cual el nuevo siglo choca con inusitada violencia contra la ensoñación de la *Belle Epoque*, volatilizandando la ideología del progreso, que había regido y agujoneado la cultura del siglo XIX. Sus efectos trascendieron dramáticamente la escena militar y diplomática europea para arrastrar al mundo todo en una catástrofe inédita de civilización, cuyos aspectos morales, culturales y espirituales instalaron una crisis de sentido que marcó hondamente a una juventud que, de repente, se sintió sin maestros y liberada de la autoridad de la tradición. Esta pérdida de la autoridad del pasado sobre el presente redundó en la multiplicación de formas estéticas revolucionarias (dadaísmo, surrealismo, suprematismo, cubismo, dodecafonismo) y de fuerzas espirituales de vanguardia, que liquidaron en un violento impulso las formas clásicas de la transmisión y de la cultura. La Revolución rusa, que estalla en 1917, en plena guerra mundial, es de este modo el violento atractor que perturba dramáticamente la curva histórica del nuevo siglo XX. Nada lo expresa mejor que las siguientes palabras del pintor Suprematista ruso Kazimir Malevitch:

1917 es la primera fecha en el calendario del nuevo siglo. Un cráter extraordinario ha abierto su garganta en Rusia y el vientre de fuego ha tragado y fundido la corona dorada de los siglos. Emerge de las entrañas del volcán un nuevo rostro y se desliza parabólicamente, desgarrando el espacio. El tonel del alma nueva desborda el milagro en el cual los sueños insólitos de los modelos revolucionarios se metamorfosean en el aspecto real de la modernidad (Malevitch, 1919, 126-127).

En los momentos en que el mundo se estremece, ideas e imágenes parecen atravesar los océanos con la velocidad de los espectros y se metabolizan en un creativo mestizaje que trasciende las figuras personales y los registros de propiedad intelectual. El *Manifiesto Liminar*, por caso, es un palimpsesto que superpone, en un mismo movimiento creativo de alto voltaje pedagógico y político, la sensibilidad romántica del regeneracionismo idealista del Novecientos y la dramaticidad expresionista que se incubaba en una nueva filosofía de la juventud. Se proclama con todas las letras revolucionario, pero se inscribe bajo el paraguas de la nominación reformista: Si *Reforma Universitaria* es el nombre que estos jóvenes, impregnados de un sentido dramáticamente iconoclasta de su acción, darán a su propio movimiento, el *Manifiesto Liminar* desborda la auto-nominación reformista en el exceso semántico de lo revolucionario, como autoproclama de una juventud que, en 1918, en plena catástrofe de civilización, se siente repentinamente sin maestros, sin una autoridad espiritual que la contenga y sin un sentido demasiado claro de su propia tradición. En un mundo que ya no miraba hacia atrás, o que al menos debía aprender a hacerlo de modo radicalmente nuevo, el pathos revolucionario fue para la Reforma el punto en el que los contenidos programáticos objetivos y alcanzables propios del movimiento reformista se cruzaron con un ideario utópico de la juventud cifrado simultáneamente en la idea de un nuevo comienzo universitario (pedagógico, estético, cultural, científico y político), en la ubicación de la universidad como punto de partida para una total y radical renovación social y espiritual, y en la misión de la juventud latinoamericana como vector de transformación continental y a la altura de los cambios exigidos por la situación mundial. La Reforma se nutre así del exceso semántico entre una faz objetivable en términos del estatuto reformista y una faz utópica que la trasciende y la desborda política y culturalmente. Sin esta doble inscripción del Dieciocho, perderíamos su naturaleza como disparo inicial de un movimiento juvenil de vasto alcance, que marcará políticamente la historia continental del primer cuarto de siglo y la historia universitaria latinoamericana de todo el siglo XX.

III. *Demos* y *Universitas*: la toma de la palabra

Estamos con frecuencia prestos a admitir que siempre y por todas partes hay política. Sin duda siempre y por todas partes hay poder. Pero no siempre ha habido política. Esta última es, como la filosofía, una invención griega; y como la filosofía es una invención surgida del fin de las presencias divinas: cultos agrarios y teocráticos. Del mismo modo que el logos se edifica sobre la descalificación del mythos, la política se ordena sobre la base de la desaparición del dios-rey. (...). La democracia es lo otro de la teocracia. Ella debe inventarse a sí misma.

(Jean-Luc Nancy, *Démocratiefinie et infinie*)

Tres paradojas del *Manifiesto Liminar* (como inscripción performativa de su acto inaugural), son emblemáticas de la originalidad ambivalente del Dieciocho cordobés, en el que el texto se desborda por así decir a sí mismo:

a) El *Manifiesto Liminar* (ML) afirma por primera vez el *demos universitario*⁷, comprimiendo en una misma expresión dos determinaciones que se nutren de raíces históricas y filológicas diferentes y hasta contrapuestas: el *demos*, de raíz griega, procedente de la polis clásica, matriz de las ideas republicanas, y la *universidad*, de raíz latina, procedente de la *Universitas* medieval y de la impronta corporativa que siempre la acompañó (*Universitas*, originariamente, significaba la totalidad de miembros de un cierto gremio u oficio: *universitas magistrorum* = la totalidad de los profesores; *universitas scholarum* = la totalidad de los estudiantes, etc.), nutrida por las visiones estamentales y corporativas propias del mundo medieval en el que surgió la venerable institución de educación superior. Esta disonancia cognitiva entre el principio griego del *demos* y el principio medieval de la *Universitas*, salta a la palestra en el estatuto reformista cuando, en el momento de interpretar el *demos universitario* en un procedimiento de representación, se lo instituye mediado y a

⁷ Así el ML proclamó el *demos universitario*, en uno de sus párrafos más vindicados: "La Federación Universitaria de Córdoba se alza para luchar contra este régimen y entiende que en ello le va la vida. Reclama un gobierno estrictamente democrático y sostiene que el *demos universitario*, la soberanía, el derecho a darse el gobierno propio radica principalmente en los estudiantes. El concepto de autoridad que corresponde y acompaña a un director o a un maestro en un hogar de estudiantes universitarios no puede apoyarse en la fuerza de las disciplinas extrañas a la sustancia misma de los estudios. La autoridad, en un hogar de estudiantes, no se ejercita mandando, sino sugiriendo y amando: *enseñando*."; *Manifiesto Liminar* (Manifiesto del 21 de Junio de 1918) en Kohan, N., 1999, 78.

través de la noción de *claustró*, que se halla en la base de la arquitectura reformista del *tripartito*. Pero el *demos* mediado por el *claustró* es como un oxímoron que se haya en el corazón mismo de la Reforma, lo que no quiere decir que, en cuanto oxímoron, no sea susceptible de generar una nueva constelación de sentido.

b) El *Manifiesto Liminar* proclama que “el *demos* universitario, la soberanía, el derecho a darse el gobierno propio radica principalmente en los estudiantes”. La audacia de juntar aquí en ML estas dos ideas (*Demos y Universitas*), se refuerza hasta un extremo en su gesto de hacer reposar dicho *demos* en el actor estudiantil, reinterpretándolo como pilar de la “soberanía” en la Universidad. Pero esta temprana proclama queda inmediatamente contradicha por la representación tripartita que, a la inversa, sanciona *de facto*, en razón de la desproporción numérica entre ambos claustros, la calificación del voto docente como superior a la del voto estudiantil. Por ende, lo que parece la reactivación de un gesto temprano de la Universidad medieval de Boloña, de una universidad gobernada por estudiantes (*Universitas Scholarum*), queda, en el nuevo contexto revolucionario del dieciocho, en un significado alegórico: es “estudiante” todo miembro de la universidad, como lugar de un aprendizaje continuo y formador de la personalidad, que la sustrae de la idea profesionalizada de la universidad que hoy hegemoniza la concepción de los estudios superiores. Desde este punto de vista, la comunidad universitaria es una comunidad de estudio para docentes y para estudiantes, y contiene el germen de una concepción intelectualmente creativa de la ciudadanía; pero al mismo tiempo, si todos en la universidad, docentes y alumnos, son estudiantes, el voto de estos estudiantes será calificado según la pertenencia a una determinada *Universitas*, a un determinado *claustró*, lo que carga de tensión y de contradicción la temprana constelación democrática de la Reforma, generando una contradicción que no debemos eludir sino, todo lo contrario, asumir en *su idea* e incluso en *su origen*, si es que pretendemos *salvar* su especificidad y singularidad propias.

c) Resalta en el ML la escisión entre la autoría y la firma: redactado por Deodoro Roca, no está sin embargo firmado por su autor sino por quince figuras de la insurrección universitaria⁸. Pero, ¿no hay ya aquí un juego heterológico de la escritu-

⁸ El *Manifiesto Liminar* fue publicado por primera vez en Córdoba el 21 de junio de 1918 en *La Gaceta Universitaria*, órgano de la Federación Universitaria de Córdoba; había sido redactado por Deodoro Roca como declaración de la Huelga Universitaria General por tiempo indefinido votada por la FUC, que había lanzado así una insurrección estudiantil sin precedentes una semana antes (el 15 de junio) contra la elección del Rector Antonio Nores, miembro de la *Corda Frates*, secta católica ultramontana que gobernaba la UNC en las sombras. El Manifiesto Liminar fue firmado por los dirigentes de la FUC, encabezados por el estudiante de medicina Enrique Barros, verdadero nervio de la insurrección cordobesa, quien unos meses después salvó por muy poco su vida en un atentado que le infligió un grupo de fanáticos católicos, que le hundieron el cráneo de un cachiporrado y fue arrancado por milagro de manos de la muerte

ra? ¿A quién atribuir el texto? ¿A sus firmantes, que *no* lo escribieron, o a su autor que no lo firmó? En realidad, el juego tiene una explicación pragmática: se trata de una intervención en una coyuntura política excepcional que es la proclama de la huelga universitaria por tiempo indefinido el 15 de junio de 1918, en el momento mismo en que el Consejo Superior de la Universidad de Córdoba proclamaba rector a un eminente miembro de la *Corda Frates* (Secta clerical de triste reputación), es decir, el Dr. Antonio Nores, quien declaró “que antes que renunciar habría preferido que quede un tendal de cadáveres de estudiantes” (Kohan, 1999, 81; González, 1999, 61). Pragmáticamente, el ML es por ende la respuesta a una provocación, una intervención política estudiantil en una coyuntura bien determinada, y eso explica el recambio heterológico entre la firma (de los dirigentes estudiantiles cordobeses) y la autoría del texto (de Deodoro Roca, quien en 1918, ya es abogado y profesor de filosofía en la UNC). ¿Por qué, sin embargo, este texto, plenamente inscripto en la dramática coyuntura cordobesa que le da significado político, estuvo y estará siempre destinado a trascender ampliamente dicho contexto para alcanzar una fuerza que lo disemina fuera de su mundo y de sus fronteras? ¿No hay una genialidad visionaria del ML, nacida de la genialidad alegórica y aforística de su autor, que inserta inconscientemente este texto en el horizonte cultural de otros manifiestos de esta época del mundo, como, poco más tarde, los manifiestos surrealistas de Breton o como, poco antes, el movimiento *Der Sturm* en el Berlín de Walden, *Die Fackel* en la Viena de Kraus, etc.? Los otros textos de Deodoro Roca demuestran con creces la genialidad estilística de este autor, por lo que el ML es también el cruce heterológico entre la intervención de un creador y la efectividad política de un movimiento.

Ahora bien, la tensión entre estos dos extremos del arco reformista que son el *demos* y la *universitas* se potencia productivamente en la idea de la Reforma si desplazamos el eje de análisis del plano de la *representación* al plano performativo de la *toma de la palabra* y del *acto de discurso*. En efecto, el *demos universitario* remite primero que todo a la toma de la palabra, antes mismo que a la cuestión de la representación en el dispositivo de la gubernamentalidad, sin que esta última pierda sin embargo su carácter centralísimo en el campo agonal reformista. Esta toma de la palabra posee en el *demos universitario* una dimensión topológica propia: se define por la irrupción del actor estudiantil que *toma la palabra* en la universidad, pero fuera del aula, no ya simplemente como parte del proceso de apren-

(González, J., 1999, 136). Los firmantes del Manifiesto Liminar fueron en este orden: Enrique F. Barros, Horacio Valdez, Ismael C. Bordabehere, presidentes; Gumersindo Sayago, Alfredo Castellanos, Luis M. Méndez, Jorge L. Bazante, Ceferino Garzón Maceda, Julio Molina, Carlos Suárez Pinto, Emilio R. Biagosch, Angel J. Nigro, Natalio J. Saibene, Antonio Medina Allende y Ernesto Garzón (Kohan, N., 1999, 82).

dizaje y de formación por el saber (*Bildung*) sino, antes bien, como ciudadano de la universidad, en cuanto *lugar de lo común*: esto lleva a pensar una forma común de la universidad y una forma universitaria de la relación con lo común. El *demos universitario* es antes que nada este salirse de la Universidad *afuera de sí misma*, a través de un *salirse del estudiante fuera del aula*, regenerando la universidad, que queda así redefinida como *espacio de lo común*, como lo público-político, instituyendo, así, una *forma universitaria* de la relación entre lo universitario y lo no universitario. Si el *demos* consistiera primariamente en la dimensión de la gobernanza y de la representación por voto igualitario secreto, entonces cualquier club privado que eligiera periódicamente sus dirigentes por el principio del igual voto secreto de todos sus socios conformaría un *demos*. Sin embargo, esto no es así, y no puede serlo porque el *demos* implica primero que todo la *irrupción de la performatividad del discurso* en el topos público común de deliberación entre iguales, es decir, la toma de la palabra en el espacio de lo común, reinventando lo común en el lugar vacío que deja el repliegue del mito (Lefort, 1990, 187-194; Nancy, 2009, 80-81). La palabra universitaria salta así, en el *demos*, de lo privado a lo público, en ruptura contra lo arcano, contra el mito, contra la *auctoritas* de la tradición, de la iglesia, de la razón de estado, de la logia secreta en las sombras, de los iniciados, de las *academias vitalicias* (González, 1999, 125). El *demos universitario*, por ende, es la toma de la palabra en un régimen de *isegoría*, de igual reconocimiento de la palabra, en un marco público de la palabra de todos como un salirse de la palabra por fuera de su ámbito rutinario dentro de la universidad: salirse de la palabra del aula, salirse de la palabra de la cátedra, salirse de la palabra del ámbito cerrado de la profesión y del oficio, implicando tendencialmente un *ascenso por generalización* hacia lo común político del todo. Es una deformación de la ciencia política actualmente hegemónica en el mundo anglosajón, la cual, precisamente, llama a los centros de estudios políticos *Departamento de Gobierno*, el pensar que el *demos*, e inclusive la *política*, se reduce a la cuestión de la *governance*, de la administración y la gestión. Poder, gobierno y *governance* hay y ha habido desde el momento en que hubo sociedad humana; por el contrario, el *demos* y la *política* son formas que vieron la luz originariamente en el mundo griego clásico. El *demos* y la *política* surgen del vacío que deja en la sociedad clásica el repliegue del mito y de la autoridad mítica del dios-rey: son paralelos, por ende, al surgimiento mismo del *logos*, como régimen laico de palabra, en contraposición y en disputa contra el mito (Nancy, 2009, 80-81). La *democracia* y la *política*, antes mismo que la cuestión de la forma de gobierno de la ciudad, hace surgir un problema preliminar: la idea de que el vacío dejado por la autoridad mítica conduce a reinventar el poder desde lo común, sin otro

fundamento que lo común mismo y su juego de discursos en el marco de un régimen público de palabra (*isegoría* o palabra de iguales), que ya no puede fundamentarse en la autoridad del mito. Por ende, el *demos* es una idea que apunta a ese lugar vacío, a esa *indeterminabilidad* de la palabra laica, de modo tal que no puede rellenarse ni por el mito, ni por la autoridad de los más sabios, ni por la metafísica o la filosofía, ni tan siquiera por la ciencia o por la técnica, sino simplemente por lo común, lo que aquí quiere decir: desde el juego mismo del discurso en el marco de un régimen pluralista de palabra entre iguales. La idea de *demos universitario*, al constituir la universidad como cosa pública común, se coloca en la ida de que ninguna autoridad ni estamento fundamenta el poder en la universidad, sino que este último se asienta en un régimen deliberativo público de palabra entre iguales: este régimen de palabra carece de cualquier dimensión secreta o privada, no está protegido por la autoridad de los más antiguos ni de los “más sabios”, sino que se ejerce de modo igual en el régimen discursivo público de la universidad. El *demos* interrumpe y suspende por ende, de este modo, la autoridad tradicional, y coloca en su lugar un lugar vacío (Lefort, 1990, 187-194) en el que reverbera el intercambio plural de la palabra entre iguales como resplandor de lo público (Arendt, 1997, 45-140). Esto significa reinventar la Universidad como cosa público-política planteando en su seno la inherencia de lo democrático. De este modo se separa la *autoridad de la ciencia* de la *fuerza de lo político* en el espacio de *lo común*: el *demos* consiste en reconocer que la palabra del estudiante, en los asuntos público-políticos de la universidad, habla en su condición de estudiante, pero en relación a lo común, y por ende su palabra cuenta como la palabra de un igual, junto a la del docente y la del diplomado. La palabra del estudiante no vale aquí en función de su trayectoria académica en la Universidad, como podría valerle en el contexto de una práctica científica, sino en función de su pertenencia a la comunidad universitaria, preinterpretada como lo común, como *demos* y *ciudadanía*.

Tradicionalmente la autoridad de la Universidad se había apoyado en la autoridad de la Iglesia Católica, y esta fue su estructura de poder hasta la crisis de la Edad Media y el surgimiento de la Reforma Protestante. Cuando, al cabo de un lento proceso de secularización de la ciencia y de la educación, en particular después de la Revolución francesa, se reinventó en Alemania la Universidad científica, lo que se conoce como *modelo humboldtiano de universidad*, basándolo en la “autoridad de los sabios” (Kant, 2003a; Fichte, Schleiermacher, Humboldt, *et al.*, 1959), la palabra del estudiante careció totalmente de reconocimiento como una palabra igual en el régimen deliberativo de los asuntos políticos comunes de la Universidad - mientras que sí fue reconocida como palabra válida en la experiencia pedagógica pre-

interpretada como *Bildung*, es decir, como *Formación*- (Naishtat, 2007). Es ésta la estructura que rompe la Reforma Universitaria de Córdoba, separando en el seno de la universidad, la autoridad que emana de la posesión del saber, y que recae en el profesor, de la autoridad que emana de la pertenencia al *demos*, y que no depende de la posesión de un saber, sino del ejercicio del *sensuscommunis* público-político, en el marco de una deliberación entre iguales. Por ende el acto fundacional del *demos universitario* se define por las pautas institucionales de representación, por esenciales que fueran, y que son bien conocidas como co-originarias con la Reforma de Córdoba (tripartito, concurso periódico público de profesores, extensión, cátedra libre y abierta, libertad de elección de cátedra, etc.) sino, antes bien, por una cuestión preliminar, que es el reconocimiento de la palabra del estudiante como una palabra igual, en el contexto de una deliberación común. Este es el bautismo de fuego del *demos universitario*, del que solamente resultan las pautas y criterios procedimentales importantísimos y esencialísimos que caracterizaron la Reforma del 18, y que recogen la mayoría de las reseñas y de los estudios sobre la Reforma Universitaria mencionados *supra*.

Debemos deshacer, no obstante, el prejuicio de que toda representación estatal es una representación de privilegio feudal. En la universidad reformista no hay ningún privilegio por nacimiento, linaje, etc. como en los estados de la nobleza que proceden de una idea feudal de la representación. Precisamente, uno de los argumentos fuertes de la lucha reformista fue destruir todo vestigio de *Academias Vitalicias*, vigentes en la Universidad Nacional de Córdoba hasta la reforma de 1918 (*vide ut supra*). La idea del *demos universitario* admite en cambio una complejidad, una suerte de *barroquismo universitario*, definido por la necesidad de *preservar una deliberación en la que las diferentes voces expresen armónicamente la complejidad funcional de la universidad misma*. Si se hubiese instituido el principio *un hombre = un voto*, la deliberación habría quedado reducida a un universo indiferenciado de personas sin inherencia de función en la Universidad, diluido por lo demás en el claustro más numeroso, es decir, estudiantil, mientras que debía tratarse, por el contrario, de instituir una deliberación que permitiese salvar la expresión de la deliberación universitaria preservando sus componentes orgánicos⁹, interpretando la universidad como órgano vivo, caracterizado por una división orgánica del trabajo ordenado a la enseñanza y a la creación del conocimiento. Este principio responde a los consejos gremiales, en los que cada rama del trabajo debe

9 Originariamente estudiantes, docentes y diplomados; ¿pero por qué no no-docentes, doctorandos, y otros estamentos? Nada impide enriquecer la representación a medida que se complica el todo orgánico de la *Universitas* en una diferenciación funcional más compleja.

estar representada en la escena de la deliberación común. Por ende, el barroquismo del *demos universitario hereda de la tradición artesanal*, en la que el trabajo, con derecho a opinar y a decidir sobre el todo, debe expresarse sin embargo en razón de inserción en una *práctica*. En consecuencia, el polo definido por la representación por claustros acusa una herencia gremial, propia del mundo urbano insipiente de *Universitas* medieval, que mantiene un contraste agudo con la noción del individuo *indiferenciado*. A diferencia de la nación o del estado, la universidad posee un *telos* orgánico y se encuentra articulada orgánicamente por una misión (aunque siempre reinterpretable), lo que es radicalmente diferente a la idea de estado, completamente indefinible desde su misión o desde sus fines (Weber, 2000, 83-84). Por consiguiente, a diferencia del ciudadano del *demos general*, el ciudadano del *demos universitario* es siempre ciudadano en razón de una cierta *práctica*, de una cierta *actividad* en la universidad, lo que no acota su participación político-pública universitaria al universo de dicha práctica.

IV. Conclusión

La Reforma Universitaria ha sido una mutación de la Universidad en su historia milenaria. Por ello no se equivocaban los reformistas cuando, al interpretar su movimiento, hablaban de “Revolución espiritual” (Roca, 1918, 78; González, 1999, 47 y passim). Esta última no consiste en una mera forma de representación y de gobierno, sino en la invención inédita del *demos universitario*, verdadero vector revolucionario e índice de un salirse y abrirse de la universidad por fuera de sí misma, en la palabra común, al mundo público-político. A través de la invención del *demos universitario*, la época de mundo de la Reforma Universitaria ingresa en una constelación única con la democracia ateniense: el *demos* significa la total ausencia de un fundamento mítico de la autoridad. *Demos* es siempre, ante todo, conjuración del mito, gesto mediante el cual la autoridad se inventa en el libre intercambio de los discursos y en el lugar que la autoridad mítico-religiosa ha dejado vacío. En la Córdoba de 1918 el lugar del mito era ocupado por la autoridad eclesiástica, que gobernaba la universidad desde su fundación, en 1613, de forma declarada y, luego, desde 1810, en las sombras.

Pero si la Iglesia había sido, en la universidad cordobesa, la cara visible de la autoridad heterónoma y, por ende, de la principal resistencia a la revolución implicada por el movimiento de 1918, el alcance contenido en la invención del *demos universitario* desbordó radicalmente el aspecto anticlerical de la insurrección re-

formista, al plantear, por primera vez en la historia de la universidad mundial, una forma estudiantil de la ciudadanía universitaria, constituyendo la universidad como lo común, en un régimen de discurso en el que las partes orgánicas de la universidad son reconocidas como partes iguales. El estudiante fue el verdadero sujeto y vector de la Reforma de 1918: al ingresar en la ciudadanía universitaria, su palabra pasó de la minoría de edad en la que estaba *enclaustrado* dentro del aula, a la responsabilidad público-política por lo común de la universidad, y por lo común de la relación de la universidad con el afuera de sí misma: la nación, el continente latinoamericano, el mundo.

Si la *autonomía* universitaria ya había sido planteada y reconocida en el modelo kantiano y humboldtiano de universidad desde el inicio del siglo XIX, esta última en ningún caso implicaba un *demos universitario*, ya que había quedado restringida a una autonomía académica (el célebre “dejar a los sabios gobernar a los sabios” de Kant) basada en el gobierno de los profesores, y por ende en la operación metonímica que reducía el todo de lo universitario a una de sus partes calificadas científicamente. Lo que en cambio inventan los reformistas de 1918, al inventar el *demos universitario*, no es la universidad como un adentro endogámico reducido a una parte calificada por un saber y una verdad, sino la *ciudadanía política* de la universidad, es decir, el lugar de la universidad como *lo común entre sus partes*, en un salirse de cada una de esas partes por fuera de sí misma, para darse entre ellas lo común de la universidad, en un abrirse de la universidad hacia el afuera de sí misma, a través de un régimen igual de palabra, en el que las partes son reconocidas como iguales. Esto es la invención de la universidad no meramente como un asunto de sabios que se gobiernan a sí mismos, sino como asunto de lo común *entre* sus partes: docentes y estudiantes, diplomados y no-diplomados y, unas décadas más tarde, docentes y trabajadores no-docentes, o inclusive doctorandos y no-doctorandos, siguiendo la complejización orgánica de la universidad en la sociedad moderna. La ecuación radical de la Reforma pone en constelación, por ende, la autonomía y la democracia, y esto no era conocido por ninguna forma anterior de gestión universitaria. Aún hoy esto resulta escandaloso, incluso en los países de tradición liberal (a pesar de su mayor respeto a la autonomía intelectual de la universidad), y no es sorprendente que el modelo reformista no sea reconocido por la literatura mundial consagrada de la “universitología”, en particular por la literatura anglosajona especializada.

Creo no equivocarme al ver en la constelación del *demos universitario* esta ecuación entre *democracia y autonomía universitaria*: el polo del *demos* es la mirada de lo universitario en el *entre* que, sacando la universidad por fuera de sí mis-

ma, la desplaza, en la toma pública de la palabra universitaria, como una relación común con el afuera: la sociedad, la nación, el continente, el mundo. Por su parte, la autonomía universitaria, es el reconocimiento de una forma universitaria de esa relación con el afuera, que no se deja diluir en el todo de la democracia política. La forma universitaria de la relación de la universidad con su afuera es la responsabilidad de la universidad por la verdad, por la crítica, por el cuidado del pluralismo de la palabra, por la ilustración de la sociedad en el conocimiento y en el amor de la ciencia y del arte, cualquiera que sea su campo de intervención política. Desde este punto de vista, es también una reducción unilateral fundir el *demos universitario* en el polo de lo meramente político, sin atender la *forma universitaria de lo político* exigida por la responsabilidad de la universidad. Por ello es siempre menester declinar el *demos* considerando también su forma universitaria y por ende sin descuidar su autonomía.

En nuestros días, y en el Occidente secularizado, las amenazas y los peligros que acechan el *demos universitario* ya no proceden de la iglesia, sino de otros poderes tanto más insidiosos cuanto que son menos explícitos y escandalosos, porque dejan, en apariencia, que el saber juegue su propio juego. Hablamos principalmente de factores tan diversos como el mercado y la burocracia estatal, la “partidización” de lo universitario según los intereses de los partidos y agrupaciones políticas (Krotsch, 2002), las burocracias ministeriales, que reducen lo universitario a una unidad sistémica en un sistema de enseñanza superior enteramente pautado por las metas de la economía y del mercado profesional, si no es lisa y llanamente por los intereses del capitalismo global. Pero todos estos peligros son menos graves que un peligro que corroe la universidad desde dentro de ella misma, en el espíritu mismo de sus actores, a saber, la pérdida de la fe revolucionaria y utópica en una *forma universitaria de la emancipación humana*, lo que reduce la universidad a un servicio profesional, entre muchos otros servicios de la moderna sociedad de mercado. Es esta fe en una vocación revolucionaria de lo universitario y en una forma estudiantil de lo revolucionario lo que hizo posible la Reforma Universitaria de 1918, dentro de una constelación del mundo que, por primera vez, en su propia catástrofe y caída, signada por la Gran Guerra, había liberado las energías de la acción juvenil, al potenciarlas en toda su plenitud, liberándolas del atavismo de la tradición. Es por ende un error conceptual reducir la Reforma de 1918 a una cuestión de representación y gobernanza, sin ver en ella, antes bien, la cuestión del *demos mismo*, esto es, de la *invención de lo político en la universidad*.

Bibliografía

- Arendt, Hannah** (1997): *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.
- Benjamin, Walter** (1978): *Ursprung des deutschen Trauerspiels, Gesammelte Schriften*, Bnad I. 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (1a edición 1974, 2a ed. 1978).
- (1990): *El origen del drama barroco alemán* (1928), Trad. José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus.
- (2005): *El libro de los Pasajes (Das Passagen-Werk, 1982)*, Madrid, Akal.
- Bermann, Gregorio** (1946): *Juventud de América. Sentido histórico de los movimientos juveniles*, México.
- Biagini, Hugo** (2000): *La Reforma Universitaria. Antecedentes y consecuentes*, Buenos Aires, Leviatán.
- Buchbinder, Pablo** (2005): *Historia de las Universidades Argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Bustelo, Natalia** (2018): *Todo lo que necesitas saber sobre la Reforma Universitaria*, Buenos Aires, Paidós.
- Cano, Daniel, Mollis, Marcela et al.** (1994): “Dossier: La Reforma”, en *Pensamiento Universitario*, Buenos Aires, Año 2, N° 2, agosto de 1994, 64-75.
- Cibotti, Ema, Funes, Patricia, Roitenburd, Silvia, Villavicencio Susana** (1997): “Dossier: La Reforma”, en *Pensamiento Universitario*, Buenos Aires, Año 5, N° 6, Noviembre de 1997, 60-76.
- Caldelari, María, González, Joaquín V., Taborda Saúl et al.** (1998): “Dossier: La Reforma”, en *Pensamiento Universitario*, Buenos Aires, Año 6, N° 7, octubre de 1998, 76-81.
- Ciria, Alberto y Sanguinetti, Horacio** (1968): *Los reformistas*, Buenos Aires, Ed. Jorge Alvarez.
- (1983): *La Reforma Universitaria* (dos volúmenes), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- de Groof, Jan, Neave, Guy., Svec, Juraj** (1998): *Democracy and governance in Higher Education*, La Haya, Kluwer Law International.
- Del Mazo, Gabriel** (1941): *La Reforma Universitaria. Ensayos críticos (1918-1940)*, La Plata, Centro de Estudiantes de Ingeniería, 1941.
- (2000): *Estudiantes y Gobierno Universitario*, San Luis, Nueva Editorial Universitaria, Universidad Nacional de San Luis, 2000.
- Fichte, Johan Gottlieb, Schleiermacher, Friedrich, Humboldt, Wilhelm, et al.,** (1959): *La idea de universidad en Alemania*, Buenos Aires, Sudamericana.

- FUBA (1927):** *La Reforma Universitaria 1918-1920* (en cuatro volúmenes), Buenos Aires, Publicaciones del Círculo Médico Argentino y del Centro de estudiantes de Medicina.
- González, Julio V. (1999):** *La Universidad. Teoría y Acción de la Reforma (1945)*, San Luis, Nueva Editorial Universitaria.
- Gorelik, Adrián (2010):** *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Hobsbawm, Eric (1994):** *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Middlesex, England.
- Kant, Immanuel (2003):** *Crítica del discernimiento (Kritikder Urteilskraft, 1790)*, trad. Aramayo, Madrid, Machado.
- (2003^a): *El conflicto de las Facultades*, Madrid, Alianza.
- (2009): *Crítica de la razón pura*, ed. bilingüe, Trad. M. Caimi, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kohan, Néstor (1999):** *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Biblos.
- Krotsch, Pedro (2002):** “La Universidad de Buenos Aires, cautiva y en silencio”, en *Clarín*, 12 de marzo de 2002. Disponible en: <http://utn-frr-radio-cienciasociedad.blogspot.com.ar/2012/02/pedro-krotsch-sobre-la-universidad.html>
- Lefort, Claude (1990):** *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Malevitch, Kazimir (1979),** “Aux Novateurs de l’univers tout entier” (1919), en *Art et poésie russes 1900-1930. Textes Choisis*, París, Centre Georges Pompidou, Musée d’Art Moderne, 126-127.
- Naishtat, Francisco, Toer, Mario, et al. (2005):** *Democracia y representación en la universidad. El caso de la Universidad de Buenos Aires desde la visión de sus protagonistas*, Buenos Aires, Biblos.
- Naishtat, Francisco (2007):** “University and Globalization. The three Transformations of the modern University and the Abandonment of Enlightenment”, en *Bulletin Philosophie et Education*, Vol. 10, Japan, University of Tokyo Center for Philosophy.
- (2008): “La historiografía antiépica de W. Benjamin. La crítica de la narración en las Tesis “Sobre el concepto de historia” (1940) y su relación con los contextos de Das Passagen-Werk (1927-1940)”, en *Cuadernos de Filosofía*, N° 50, Buenos Aires, 33-55.
- (2019): “Benjamin’s Profane Uses of Theology: The Invisible Organon”, en *Religions*, MDPI, Ed. Dr. Agata Bielik- Robson (Univ. of Nottingham, UK) Basel, Switzerland. Disponible en: https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/marrano
- Nancy, Jean-Luc (2009):** “Démocratie finie et infinie”, en Agamben, G., Badiou, A., et al.: *Démocratie, dans quel état?*, París, La Fabrique, 77-94.
- Portantiero, Juan Carlos (1978):** *Estudiantes y política en América latina*, México, siglo XXI.

Roca, Deodoro (1915): “Ciencias, Maestros y Universidades”, en Néstor Kohan (1999), *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Biblos, 99-108.

----- (1918): “Manifiesto del 21 de Junio de 1918” (Manifiesto Liminar), en Néstor Kohan (1999), *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Biblos, 77-82.

----- (1936): “¿Qué es la “Reforma Universitaria?”” (1936), en Néstor Kohan (1999), *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Biblos, 119.

Sauvageot, Jean., Geismar, Alain., Cohn-Bendit, Daniel Duteuil, Jean Pierre (1968): *La révolte étudiante. Les animateurs parlent*, París, Seuil.

Sloterdijk, Peter (2006): *Esferas III*, Madrid, Siruela.

Weber, Max (1990): “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” (1904), en Weber, M.: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 39- 101.

----- (2000): “La Política como vocación”, en Weber, M.: *El Político y el científico*, Madrid, Alianza, 81-180.

La Reforma Universitaria de 1918 como reserva democrática contra el neoliberalismo académico

DIEGO TATIÁN

diegotatian@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba - CONICET

Resumen

La universidad reformista no buscaba ser, en esencia, capacitación para un mercado laboral -o solo buscaba serlo secundariamente-, sino apertura comprometida a un mundo. El mundo -que no debe nunca ser perdido por la autonomía, para que esa autonomía sea abierta y sensible- no se agota en un repertorio de ofertas y posibilidades de inserción laboral (lo que sin duda es muy importante); mundo es lo que abre los infinitos dilemas del conocimiento y del compromiso; es lo que debemos preservar de su destrucción y transformar para reducir la violencia, la exclusión, la humillación y la prepotencia que se extienden en él. Mundo es el lugar donde hay otros -con quienes hacer muchas cosas. Si lograra prosperar en la cultura universitaria, un emprendedurismo individualista, puramente autointeresado y solo conducido por los dictados del mercado -por tanto, sin los otros, contra los otros, no obstante los otros, para aventajar a otros-, liquidaría tal vez para siempre el legado de la Reforma, de espíritu inequívocamente emancipatorio.

Palabras clave: Reforma universitaria / Emancipación / Neoliberalismo académico / Competencia

La “reforma política” que se produjo en la Universidad Nacional de Córdoba con la Asamblea policializada de 2016 -en virtud de la cual se condenó a la irrelevancia a las facultades científicas y humanistas, y se concentró el poder en las facultades profesionalistas- y la consiguiente “reforma académica” en curso, ponen las bases para una acelerada conversión neoliberal de la vieja universidad reformista argentina.

Se abandona de manera creciente lo que ocupaba el centro de la experiencia reformista: la preocupación por la cultura y por la transformación social. El tránsito de una universidad profesionalista a una Universidad que Deodoro Roca llamaba “socrática” no era una simple reconversión institucional sino un espíritu orientado a la reforma social. En 1918 y los años inmediatos se advierte una confianza en la universidad como protagonista política de una transformación que la excede –como una institución emancipatoria. En julio de 1918 escribe Deodoro: “ponerse en contacto con el dolor y la esperanza del pueblo, ya sea abriéndole las puertas de la Universidad o desbordándola sobre él”, y “esperar que de la acción recíproca entre la Universidad y el pueblo surja nuestra real grandeza” (Roca, 2008a, 31-32). En ese mismo texto se invoca la “solidaridad entre la ciencia y la vida” (*Idem*). Y se deja bien en claro que el sentido de la revuelta no se reducía a una mera reforma de la universidad sino a producir una “revolución en las conciencias”, según el discurso pronunciado en El Ateneo de Buenos Aires en octubre de 1918, donde se lee:

[los estudiantes] fueron contra la universidad, contra la Iglesia, contra la familia, contra la propiedad y contra el Estado. Había estallado la revolución en las conciencias, una verdadera revolución... Una revolución se encauza en las grandes corrientes de la vida. Por eso la Iglesia, la familia, la propiedad y el Estado debieron replegarse, tocados en su injusticia” (Roca, 2008b, 38). Y también: “en las universidades está el secreto de las grandes transformaciones. Ir a nuestras universidades a vivir, no a pasar por ellas... al espíritu de la nación lo hará el espíritu de la universidad... acaso todas las ciudades del futuro sean universitarias (Roca, 2008a, 32).

Este anhelo de un protagonismo universitario en la construcción de la justicia social, no obstante, comienza a desvanecerse casi de inmediato, y se estropea completamente en la década infame (en realidad desde la contrarreforma del alvearismo); es posible pues comprobar en los escritos de Roca desde entonces cómo los términos se invierten: no puede haber Reforma universitaria sin una previa transformación social.

Los referentes reformistas cobran conciencia de una “inversión copernicana” sin la cual la Reforma universitaria está destinada al fracaso: no son los acontecimientos históricos, los movimientos sociales, los dilemas políticos y las rupturas epocales los que giran en torno a la universidad sino la universidad la que gira en torno de ellos, a la cuestión social, a los derechos, a la igualdad. O en términos más simples: no habrá reforma universitaria sin una previa reforma social¹.

Asimismo, el cultivo de la ciencia acotado a la especialidad aparece aquí como capitulación no sólo de la gran tradición humanista sino de toda inteligencia colectiva y de un intelecto general capaz de afrontar “los problemas universales de la cultura” –que la experiencia reformista busca renovar en el marco de una universidad sensible a una pluralidad intelectual, estética y social de la que toma sus objetos, y por la que se deja afectar. Así comprendida, la heterogeneidad universitaria de los saberes y el pluralismo de las ciencias reconoce una responsabilidad que se ejerce como resistencia a la imposición de una lengua única, o mejor aún: acto de invención en la lengua y el saber, que permite sustraer el estudio, el fruto del estudio, la forma de vida dedicada al estudio, de su conversión mercantilista –en nuestro caso estimulada por los grandes centros de financiamiento y los organismos internacionales de crédito como si se tratara de una pura neutralidad.

Una importante dimensión de la Reforma pone en obra una *Sprachkritik*, una crítica de la lengua que expresa la hegemonía de un momento –es decir lo que hoy llamaríamos una batalla cultural. En la universidad actual seguramente las palabras son otras que en 1918, pero la tarea es la misma: “empresedorismo”, “competencias”, “incentivo”, “excelencia”, “mérito”, “innovación”, “transferencia”... reducen a docentes, investigadores y estudiantes a ser emprendedores y empresarios de sí mismos. El proyecto de conversión de la universidad en empresa (que desde 1999 se conoce como en Europa “Plan Bologna”, y como “Proyecto Tuning” para la cooptación de las universidades latinoamericanas a un mercado único de educación superior junto a universidades privadas y entidades de capacitación empresarial) requiere de una consonante transformación de la subjetividad académica hacia una deriva marcada por la idea de *competencia*. No solo en el sentido de concebir la educación como adquisición de “competencias” para una adecuación más plena al mercado laboral; también en el sentido de librar una competencia de todos contra todos (docentes contra docentes, investigadores contra investigadores y estudiantes contra estudiantes), y la consiguiente disolución del conocimiento como bien común cuya producción es colectiva y cuyo sentido es social.

1 “La Reforma no será posible sin una previa ‘reforma social’. Se clarifica la conciencia estudiantil” (Entrevista a Deodoro Roca del Diario Córdoba, 15 de junio de 1936), íbidem, 121-122.

La competencia -en la doble acepción del término- como núcleo del sistema de vínculos en las universidades y la incentivación del emprendedorismo son paralelas a la reducción de la inversión pública en educación y ciencia, en favor de un estímulo para obtener fondos privados -lógicamente nunca desinteresados sino impulsores ciertas líneas de investigación y determinadas competencias en detrimento de todo conocimiento que no se integre completamente al modelo productivo de las grandes empresas de donde esos fondos provienen. Desde hace algunos años se llama “neoliberalismo” a este proyecto que busca imponerse en el sentido común y en todos los órdenes de la sociedad. En la Argentina, el Grupo *Conversaciones necesarias* (que integran Sandra Carli, Alejandra Birgin, Adela Coria, Myriam Feldfeber, Marcela Sosa, Graciela Morgade, etc.) emite documentos a los que prestar atención y llevan adelante una crítica persistente a la intrusión en las instituciones educativas de un lenguaje que alude a estrategias del mundo digital y empresarial (*e-learning, coaching, emprendedurismo, emprendizaje...*) para acoplar el sistema educativo a las demandas del mercado y abrirlo a los negocios del sector privado bajo la meta de la “modernización” del sistema.

Como es sabido, el llamado “Plan Bologna” o “Proceso de Bologna” tiene inicio en la “Declaración de Bologna” firmada en 1999 por veintinueve ministros de educación europeos, con el propósito de poner en marcha una reforma académica orientada a compatibilizar sistemas universitarios para la creación de un espacio común de educación superior en Europa (de un mercado común educativo). Este proceso fue considerado por algunos estudiosos como un engullimiento de la universidad europea y sus tradiciones humanistas, por parte de la universidad norteamericana, a los efectos de competir con ella. Asimismo, se prevé paulatinamente una subsunción de la universidad latinoamericana a la globalización educativa hegemónica.

El aspecto fundamental de las reformas de Bologna es la adopción del sistema de créditos y una descripción (en lo que se llama “Suplemento al Diploma”) de “competencias” adquiridas en un formato estandarizado. En tanto “unidad de medida del haber académico”, el sistema de crédito es un “equivalente general” que vuelve abstracto el estudio universitario, de ahora en más subsumido bajo la implementación de un sistema de aseguramiento de la calidad, conforme el cual la evaluación y acreditación de los programas deberán ser realizadas por agencias externas a la universidad (que cumplan ciertos estándares de “profesionalidad e independencia”); la sustitución de las licenciaturas y las diplomaturas por “graduados”, la reducción del grado a 3 años (o en algunos casos a 4) y complementación del

tiempo de formación con una maestría de dos años -radicadas en universidades públicas, universidades privadas o empresas- que suele tener un alto costo e involucran una consiguiente bancarización de los estudios superiores.

Los aspectos centrales serían entonces la extensión de un sistema de préstamos para afrontar el costo del grado y el posgrado, con una fuerte intervención bancaria en las universidades, la producción de centros de élite y el descuido de los aspectos sociales de la universidad; la obligatoriedad de un alto número de actividades (“prácticas”, adquisición de capacidades, “jornada estudiantil”...) mayormente en empresas -es decir, desempeño de trabajo no remunerado-; adaptación general de la enseñanza universitaria al mercado laboral y a los requerimientos empresariales. Las empresas establecen sucursales en los campus, penetran en los órganos directivos de las universidades, patrocinan las cátedras-empresa e incluso financian -e hipotecan- a los estudiantes a través de las becas-crédito.

Todo ello se acompaña con la creación de consejos sociales. Para invocar un ejemplo. A finales de 2001, se aprobó en España la Ley Orgánica de Universidades (LOU) que creaba un ‘Consejo Social’ en cada Universidad con un papel clave: “asumir la supervisión de todas las actividades de carácter económico de la Universidad y el rendimiento de sus servicios”. Los Consejos Sociales sirvieron para que las empresas controlen la universidad pública. Tras la implementación de los principios de Bologna en el sistema universitario español, la presidenta del Consejo Social de la Universidad Autónoma de Barcelona era miembro del Consejo de Administración de Carrefour; el presidente del Consejo Social de la Universidad de Barcelona era el consejero delegado de APPLUS Serveis Tecnològics; y en el Consejo Social de la Universidad de Sevilla estuvo el director general de Sadiel S.A.

La asociación creciente entre el mundo empresarial y el universitario queda bien plasmada en las Cátedras de Empresa. Éstas se definen como instrumentos para formalizar y hacer públicos acuerdos de colaboración entre la universidad y las empresas, con objetivos amplios en docencia, investigación y transferencia de tecnología y conocimiento. Desde 1999, se crearon, por ejemplo, en la Universidad Politécnica de Madrid al menos diez cátedras de empresas (Repsol, CEPSA, etc.). En la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona se creó una cátedra Telefónica, en la Universidad Autónoma de Barcelona una cátedra Bancaja, en la Universidad de Sevilla cátedras empresa de Endesa, Holcim, etc. (esta información ha sido tomada de diversos trabajos críticos que pueden consultarse en la red).

Consiguientemente, un desplazamiento de carreras con escasa demanda, que “solo” producen conocimiento sin impacto en el sistema productivo –como las carreras de humanidades, ciencias sociales y artes. Una destrucción de cualquier as-

pecto “común” en la formación académica en favor de una desterritorialización que favorece trayectos puramente individuales orientados por la rentabilidad de los “créditos”; la incorporación de valores propios del mercado como la competencia, la eficiencia, las capacidades, la adaptabilidad a los cambios, la “innovación”... en detrimento de los contenidos del conocimiento y de una formación crítica.

La traspolación a la universidad del léxico bancario-empresarial establece la “forma al fin hallada” del neoliberalismo académico que busca imponerse ahora en las universidades argentinas. Una profunda contrarreforma mercantilista que, desde sus antípodas exactas, invoca banalmente la Reforma de 1918 como si fuera su continuación.

El neoliberalismo académico concibe a los investigadores como “empresarios de sí mismos” -o “explotadores de sí mismos”, según la reciente expresión del filósofo surcoreano Byung-Chul Han-, y se orienta a sustituir el trabajo docente (la producción y la transmisión del conocimiento basada en el encuentro concreto de los cuerpos en espacios comunes) por formas virtuales y despersonalizadas de aprendizaje que conllevan una prescindencia de la enseñanza –y, en el límite, una prescindencia de maestros y docentes. El neoliberalismo, en efecto, apunta a un mundo sin docentes, a la sustitución del trabajo docente por una autodidaxia tecnológica solitaria, prescindente de los contextos sociales en los que el proceso de aprendizaje se inscribe.

La universidad se convierte así en una estructura administrativa semejante a una empresa, capaz de planificar estratégicamente, impulsar un paroxismo de la evaluación (que propone subordinar el salario al resultado de esa evaluación) y de la ejecución de “resultados” en el menor tiempo y con el menor gasto posibles (aunque no importe el sentido de lo ejecutado). Las llamadas “agencias de calidad” - como recuerda el grupo valenciano *Indocentia*- priorizan la publicación en revistas científicas incluidas en bases de datos elaboradas por empresas privadas como Thomson Reuters o Elsevier, propietarias respectivamente de las bases WoS y Scopus. Se trata de una imposición neocolonial que marginan las publicaciones y las lenguas no anglosajonas –o cualquier manera de producir conocimiento que involucre un trabajo sobre la lengua e inescindible de él.

En concreto: lo que en la producción de conocimiento vale o no es determinado por empresas privadas con gran deterioro de la ciencia libre; la cultura bibliométrica basada en ellas, en efecto, ha provocado un “avance de la insignificancia” en la universidad, pues -como lo muestran importantes estudios críticos y manifiestos como la “Carta de la desexcelencia”- incentivan el plagio, el autoplagio, la autocita,

la guerra de citas, las redes clausuradas de citas, la interdicción de citar competidores, los fraudes en la investigación, la burocratización y la falta de alegría en el ejercicio del conocimiento.

El emprendedorismo meritocrático (blindado en la nomenclatura del “riesgo”, el “desafío” y la “innovación”) desmantela asimismo derechos y protecciones laborales de quienes a través de la docencia u otras actividades son trabajadores de la universidad (es decir producen y reproducen en ella sus condiciones de existencia). Bajo esa embestida -que empuja a científicos y docentes a producir sus propias fuentes laborales y obtener ellos mismos sus recursos de investigación-, los convenios colectivos de trabajo son el mayor obstáculo de la apropiación neoliberal de la universidad (y un reaseguro relativo de su autonomía).

La universidad reformista no buscaba ser, en esencia, capacitación para un mercado laboral -o solo buscaba serlo secundariamente-, sino apertura comprometida a un mundo. El mundo -que no debe nunca ser perdido por la autonomía, para que esa autonomía sea abierta y sensible- no se agota en un repertorio de ofertas y posibilidades de inserción laboral (lo que sin duda es muy importante); mundo es lo que abre los infinitos dilemas del conocimiento y del compromiso; es lo que debemos preservar de su destrucción y transformar para reducir la violencia, la exclusión, la humillación y la prepotencia que se extienden en él. Mundo es el lugar donde hay otros -con quienes hacer muchas cosas. Si lograra prosperar en la cultura universitaria, un emprendedorismo individualista, puramente autointeresado y solo conducido por los dictados del mercado -por tanto, sin los otros, contra los otros, no obstante los otros, para aventajar a otros-, liquidaría tal vez para siempre el legado de la Reforma, que es emancipatoria o no es absolutamente nada.

Existe un creciente malestar en la cultura académica. Y signos de reacción, aunque aislados. Por ejemplo, la *Carta de la desexcelencia*², o el Documento elabo-

2 La *Charte de la désexcellence* es un Manifiesto escrito por un grupo de académicos franceses y belgas, que plantea un elogio de la desexcelencia contra la idea omnipresente de “excelencia” que encontramos en todas partes -en la empresa, en el deporte, en la alimentación, en la televisión. Recuperada por la política neoliberal y por el mundo empresarial desde los años 80, dice la Carta, la excelencia promueve efectos concretos: hipercompetitividad, desvalorización de los saberes construidos sobre la experiencia, modificación continua de las prácticas profesionales, precariedad, evaluaciones estandarizadas, todo ello provoca efectos negativos de desmotivación y disminución de la calidad del trabajo. Es la palabra clave de los acuerdos de Bolonia, que consagraba la competitividad entre las universidades europeas, se hacía necesario cuidar la propia imagen de marca universitaria, transformar la propia institución en una máquina de guerra capaz de absorber mayores fondos y los mejores estudiantes y profesores para poder posicionarse ventajosamente en los ránquines globales. Lejos de querer significar un llamamiento a la mediocridad o la pereza, la desexcelencia invita a preocuparse por la calidad real del trabajo en la universidad. La Carta propone, entre otras cosas ralentizar -*Slow Science*- y repensar los valores en el

rado en la Reunión Anual de la Sociedad Americana de Biología Celular (BCSV) en San Francisco (California) el 16 de diciembre de 2012, conocido como Declaración de San Francisco de Evaluación de la Investigación o DORA (*Declaration on Research Assessment*). La Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC adhirió institucionalmente a ese documento en 2014. Allí se plantea que el índice de impacto de las revistas utilizado con frecuencia como parámetro primario con el que comparar la producción científica de las personas y las instituciones, en realidad fue creado originalmente como una herramienta para ayudar a los bibliotecarios a identificar revistas que comprar, no como una medida de la calidad científica de la investigación en un artículo. Los datos utilizados para el cálculo de los índices de impacto de las revistas no son ni transparentes ni están abiertamente a disposición del público. La Declaración plantea esencialmente la necesidad de eliminar el uso de métricas -tales como índice de impacto- en la financiación, en los nombramientos, y en las consideraciones de promoción; es decir la necesidad de evaluar la investigación por sus propios méritos y no en base al medio en la que se publica la investigación, bajo el presupuesto de que el contenido científico de un artículo es mucho más importante que las métricas de publicación o la identidad de la revista en la que fue publicado.

En 2017 algunos investigadores de la Facultad de Filosofía y Humanidades tuvimos un intercambio con el Grupo Indocentia de la Universitat de València. Se trata de un grupo de trabajo que estudia los efectos del neoliberalismo como una tecnología disciplinaria de la subjetividad (y en este caso de la subjetividad académica).

mundo universitario para alcanzar un trabajo de mayor calidad: trabajo compartido, honestidad, gratuidad, satisfacción con el trabajo bien hecho. Sólo un compromiso creciente en estas prácticas podrá interrumpir la reproducción de la ideología de la excelencia. Contra los discursos y dinámicas que están transformando las universidades en instituciones estrictamente profesionalizantes, prometiendo la adquisición de competencias directamente operacionales, la *Charte* reivindica la curiosidad y el espíritu crítico en el trabajo universitario; concibe el conocimiento como una práctica colectiva de interpretación del mundo; estimula la alegría de la transmisión; rechaza el trato a los alumnos como si fueran clientes o consumidores -y rechaza su infantilización. Junto con ello, se opone a seleccionar nuevos profesores o nuevas promociones que se basen únicamente en su experiencia de investigación y publicaciones o en su capacidad de movilizar fondos de investigación. Las capacidades pedagógicas han de ser una prioridad para contratar docentes. La investigación no es una empresa productivista y utilitaria. No tiene como finalidad la fabricación de productos acabados. Para una investigación de calidad es necesario sustraerla a las actuales lógicas de evaluación y clasificaciones que ponen en competición a los investigadores contra la idea de trabajo colaborativo. Asimismo, es necesario no aplicar sistemas de evaluación en la universidad que provengan de otro tipo de evaluación concebida de manera estándar para otro tipo de organizaciones (como empresas, por ejemplo). La Carta estimula también un nuevo compromiso de no firmar artículos en los que no se haya tenido un papel activo en la investigación y la escritura; no dar por supuesto el inglés como lengua de publicación; publicar en Acceso Abierto; resistir la conversión de los grupos, departamentos o institutos de investigación en células empresarializadas.

mica en particular). Para ello, dicen -y reproduzco aquí-, es necesario elaborar un plano de interrogación que indague las transformaciones de la subjetividad universitaria: deseos, motivaciones, estímulos..., orientado por la pregunta “¿en qué nos estamos convirtiendo?”. Lo primero es una detección del léxico y el conjunto de criterios que expresan la conversión de la universidad en empresa: flexible, innovadora, competitiva, excelente, emprendedora... Rendición de cuentas, transparencia, evaluación perpetua y austeridad marcan el horizonte de su funcionamiento institucional. Y una idea central: la universidad debe ser “sustentable” –es decir debe financiarse a sí misma.

Un disciplinamiento de la investigación orientada al mercado, en detrimento de la investigación crítica da lugar a investigaciones estandarizadas adecuadas a criterios de “competitividad” y sobre todo a una devaluación de la docencia (considerada como una “carga”, un “castigo” para los menos aptos en el mercado del posicionamiento académico). Las investigaciones “improductivas”, sin “impacto”, son en efecto sustituidas por cargas de horas de enseñanza. El principal objetivo de la *cupiditas* académica llega a ser adoptar estrategias que permitan descargarse de la docencia. La separación de investigación y docencia (estableciendo una jerarquía entre ellas: investigadores-privilegiados por una parte, docentes-trabajadores por la otra) se complementa con una tercerización de las actividades de “gestión”. Se naturaliza la idea de que el conocimiento es una valoración de sí mismo (investigadores, docentes y estudiantes autopercebidos como empresarios de sí mismos) en vez de una interrogación del mundo, una desnaturalización de la sociedad existente, la puesta en obra de una curiosidad crítica, una pregunta por las estructuras de dominación y por las vías de emancipación.

Otro aspecto importante es la Universidad como una “marca”. El conocimiento tiene valor de cambio, no valor de uso. Su sentido es el de producir una inscripción favorable en los ránquines de excelencia, confeccionados por empresas privadas, que a su vez ofrecen asesoramiento a las universidades periféricas que estén dispuestas a pagarlo para mejorar sus posiciones en esos ránquines que las mismas empresas que asesoran diseñan. Y todo ello sin cercenamiento de la “autonomía”, sino más bien como hetero-determinación de la autonomía, como adecuación voluntaria. Un productivismo cada vez más acelerado y absurdo, subordinado a un protocolo estandarizado, decidido en instancias privadas –al que suele adjudicarse el nombre de “profesionalización”.

Este precipitado proceso de “capitalismo académico” y “colonialismo académico” produce un conjunto de “patologías de la competencia” que *Indocentia* también ha estudiado en profundidad. Todos contra todos. El sujeto se

siente siempre en falta y atemorizado respecto de su propia productividad, sumido en una sensación de precariedad (afectiva, psicológica, académica, laboral...), frágilmente inscripto en una organización jerárquica, establecida por categorizaciones, en la que nadie es jefe de nadie. El imperativo de la innovación -que esencialmente es ausencia de novedad- redundante en una reproducción ampliada de lo mismo en completa ausencia de comunidad. Cada uno va a lo suyo.

Experiencias de trabajo como las de *Indocentia* o *Conversaciones necesarias* (habría que añadir sin dudas los nombres de Marilena Chaui y el grupo de San Pablo; el de Rita Segato; el de Boaventura de Souza Santos y las “epistemologías del sur”, y otros); documentos como la *Carta de la desexcelencia* o DO-RA, dotan al pensamiento contrahegemónico de un conjunto de ideas e investigaciones que impulsan la creación de redes de resistencia a la banalización “excelentista” del conocimiento y la investigación en la conversión neoliberal de la universidad.

Frente a la vulneración de la tradición crítica, la interlocución con la Reforma resulta fundamental para recobrar la universidad en tanto entidad emancipatoria. El ideario de la Reforma es una trama que se va tejiendo en el tiempo: latinoamericanismo, anti-imperialismo, anti-capitalismo, obrerismo, anarquismo, comunismo, socialismo, yrigoyenismo, georgismo, anticlericalismo. También (desde fines de los años 20 y en los 30) anti-fascismo, defensa de los exiliados políticos, anti-racismo, pacifismo, defensa de los derechos humanos, defensa de los presos políticos, indigenismo. Es decir, una impresionante reserva democrática con la que entrar en interlocución y activar en momentos de peligro (como el que estamos viviendo, en el que presenciamos un palmario desmantelamiento de la “hora latinoamericana” que había comenzado a producirse laboriosamente en la última década, un retorno de los encarcelamientos por motivos políticos, una persecución de los pueblos originarios y de los derechos humanos, una brutal entrega del patrimonio público al Capital transnacional...).

Pero más allá de los contenidos concretos, la mayor herencia reformista con la que fecundar una sensibilidad universitaria que reactive nuevas preguntas sobre la autonomía, es la crítica de los sistemas de dominación, académicos, sociales, sexuales o del género que sea, dentro y fuera de la universidad. Y la convicción de que “las libertades que nos faltan” no podrán obtenerse sin justicia social.

Bibliografía

- Deodoro Roca**, (2008a) “La nueva generación americana”, en *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.
- (2008b) “La revolución de las conciencias”, en *Obra reunida I, Cuestiones universitarias*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Tatián, Diego** (2018) *La incomodidad de la herencia*. Breviario ideológico de la Reforma Universitaria, Córdoba, Encuentro Grupo Editor.

La *Carta de Aristeas* y la fuente de la verdadera ciencia

JUAN CARLOS ALBY

jcalby@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

El escrito de propaganda judía conocido como *Carta de Aristeas* nos brinda con detalles legendarios un relato sobre los orígenes de la versión griega de la *Torá*, conocida más tarde como versión de los LXX o *Septuaginta* a partir de textos cristianos. A pesar de ser este el contenido más comentado del documento, su propósito primordial consiste en defender la mencionada traducción como fiel reflejo del texto original hebreo frente a los ataques de los judíos de Palestina, para quienes sus hermanos en la diáspora de Alejandría utilizan una traducción inexacta. Considera a la Ley de Moisés como la fuente única de la ciencia, fuera de la cual no hay ciencia. Se trata del escrito apócrifo más favorable al helenismo ya que minimiza las diferencias entre griegos y judíos, quienes pueden convivir sin conflicto según el autor, un judío alejandrino culto del siglo II a. C. En esta carta como en los *Fragmentos* de Aristóbulo, contemporáneos entre sí, se sentaron las bases de la exégesis judía. Si bien la *Carta de Aristeas* puede ser ubicada en el *Sitzim Leben* alejandrino, habrá que esperar a la obra de Orígenes para detectar la crítica aplicada a la Biblia. Los principales méritos de este documento consisten en su narración acerca de una empresa intelectual sin precedentes en el mundo antiguo, como lo fueron el paso de una lengua semítica a una indoeuropea, la adecuación de conceptos de una cosmovisión judía a otra helenística y la síntesis de cultura griega con tradiciones bíblicas que serviría de modelo hasta el Renacimiento. De la lectura de este apócrifo surge que, la organización del saber en torno al ambiente de las técnicas de la biblioteca y del *museion*, así como la exaltación de un corpus literario de origen hebreo, la *Torá*, al estatuto de verdadera ciencia, constituyen hitos culturales que se anticipan a la creación de las escuelas y de las universidades.

Palabras clave: Judaísmo / Septuaginta / Alejandría

Introducción

La *Carta de Aristeas* a Filócrates es un escrito de propaganda judía escrito probablemente por un miembro erudito de la comunidad judía alejandrina y persigue un triple propósito. Por un lado, se constituye como una apología histórica, religiosa y política de la versión griega de la Biblia como el magnífico resultado de un proyecto ecumenista de la Biblioteca de los Lágidas en la Alejandría de los siglos IV a II a.e.c. Al mismo tiempo, el autor pretende afirmar la presencia judía en la cosmopolita ciudad fundada por Alejandro Magno en el 331 sobre el delta del Nilo, demostrando la autonomía religiosa sin diferencias respecto de la comunidad de Jerusalén. También, el autor intenta presentar la ley de Moisés como la fuente de la verdadera ciencia y como modelo ético-jurídico del mundo helenizado de su tiempo. Esta pretensión ya puede verse en quien fuera el primer filósofo del judaísmo, Aristóbulo, judío alejandrino peripatético quien a mitad del siglo II a.e.c. escribió un comentario a la Ley de Moisés del que sólo se conservan fragmentos¹.

Flavio Josefo fue el primer autor en mencionar la carta, pero la llama simplemente “libro” de Aristeas². Eusebio de Cesarea la nombra bajo una larga denominación: “Sobre la traducción de la ley de los judíos”³, mientras que Epifanio la denomina σύνταγμα, “obra” o “tratado”⁴. El término “carta” (ἐπιστολή) aparece por primera vez en el Manuscrito *Parissinus*, 950, datado en el siglo XIV y perteneciente a la Biblioteca Nacional de París⁵. La fecha más probable de redacción de la carta oscila entre el 117 y el 118 a. e. c., según se deduce de algunos elementos presentes en la misma, tales como la exaltación del ideal helenístico del rey filántropo Tolomeo Filadelfo II —a quien a su vez se le reprocha el abuso de poder— los estrechos vínculos entre la comunidad de Alejandría y la de Jerusalén y la toma de distancia con los judíos de Onías, quien fundó una colonia militar judía cerca de Menfis, en Leontópolis, cuyo culto se encuentra totalmente silenciado en el documento.

1 Tales fragmentos fueron ofrecidos por primera vez al castellano por Martín, José Pablo, en “Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo. Introducción, traducción y comentarios”, en *Oriente-Occidente*, Nº3 (1) (1982), pp. 65-96.

2 Cfr. Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos* XII, 100: “Si se quiere alguien informar sobre lo que se dijo en este banquete, puede consultar a Aristeas, quien escribió un libro sobre el particular”, Tomo II, Terrasa (Barcelona), CLIE, p. 272.

3 Cfr. Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* IX, 38, en Gifford, E. H. (1903), transcribed by Roger Pearse, Ipswich, UK., 2003, p. 225.

4 Cfr. Epifanio, *De mens. et pond.*, 9, PG 43, p. 261.

5 Cfr. Fernández Marcos, Natalio (Introducción y texto), “Carta de Aristeas”, en Diez Macho, Alejandro, *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 12.

El autor es probablemente un funcionario griego adorador de Zeus, miembro de la corte de Tolomeo II y uno de los que encabezaron la embajada a Jerusalén. Trata de explicar a Tolomeo la concepción universalista del dios de los judíos: “Estos adoran al Dios que ve todas las cosas y las crea, al que todos veneran; sólo que nosotros, rey, lo llamamos de forma diferente *Zenay Día*”⁶.

Es casi seguro que el autor vivió en Alejandría muchos años después de los sucesos que relata. La expresión de su deseo de informar a su hermano Filócrates la misión a Jerusalén para gestionar la traducción es considerada una ficción literaria teniendo en cuenta el carácter pseudoepigráfico de la carta que reelabora y modifica las fuentes originales⁷.

Analizaremos el contenido de la carta en cuanto al relato de la traducción y del elogio a la ley de Moisés como modelo de ética universal y fuente de la verdadera ciencia, destacando el ambiente académico de la Alejandría tolemaica como el más propicio para la producción de la monumental empresa, con las técnicas de estudio que anticipan las principales intuiciones que más tarde darían origen a la universidad medieval.

La traducción de los LXX

Más allá de las dificultades que existen para precisar los verdaderos destinatarios de la carta, resulta insoslayable la intención del autor de mostrar a los griegos el pasado glorioso de Israel y hacerlos partícipes del mismo. El carácter apologético de la carta se comprende a la luz de la posición que ocupaba la comunidad judía alejandrina, desprestigiada por la tradición greco-egipcia que se ensaña con Moisés como el fundador del pueblo judío y que presenta una descripción tendenciosa de la saga del Éxodo. Los historiadores judeo-helenistas, según fragmentos transmitidos por Alejandro Polihistor y conservados en escritos de Josefo, Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea, salen al cruce de las acusaciones anti-judías por medio de la exaltación de Abraham y de Moisés a quienes convierten en figuras de los primeros sabios e inventores. Abraham es considerado el *πρώτοξεύρητης* o inventor de las

6 “τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ, Βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἐτέρως Ζῆνα καὶ Δία”, Carta de Aristeas, 16, en Diez Macho, A., op. cit., p. 21s. El nombre de Zeus aparece aquí bajo la doble forma del acusativo Zena y Día, lo que responde a dos etimologías muy populares en la época helenística. El nombre Ζῆνα se relaciona con ζῆν, “vivir”, mientras que Δία, con la preposición homónima “a través de”, que hacía de la deidad la causa de todas las cosas. Texto griego en Pelletier, A., *Lettre d’Aristée à Philocrate*, Sources Chrétiennes (SC) 89, Paris, Cerf, 1962.

7 Cfr. Diez Macho, A., op. cit., p. 12.

artes y la cultura, mientras que Moisés es llamado el θεῖος ἄνθρωπος en sentido pleno y el εὐεργέτης de la humanidad. En esta línea de propaganda judía, la *Carta de Aristeas* se suma a otros testimonios que persiguen el mismo propósito, tales como las cartas pseudoepigráficas que se intercambian Salomón y los reyes de Egipto y de Siria, los tratados *Contra Apión* y *Antigüedades de los judíos* de Flavio Josefo, además de otros escritos atribuidos a personajes del pasado para revestirlos de mayor autoridad, como los *Oráculos Sibílicos*⁸. La finalidad principal de la *Carta de Aristeas* consiste en defender la traducción de los LXX como un texto de absoluta fidelidad al original hebreo frente a los ataques del judaísmo de Palestina que, a su vez, se defendió del helenismo por medio de la literatura apocalíptica. La defensa de la autoridad de la Septuaginta se presenta por dos caminos, uno desde la perspectiva griega y otro desde un enfoque judío. En primer término, Arsiteas pide que el sumo sacerdote judío Eleazar envíe traductores a Egipto para llevar a cabo la traducción de la Torá al griego. En segundo lugar, como pago por sus servicios, el rey Tolomeo debía liberar a miles de esclavos judíos que habían sido tomados prisioneros como motín de guerra. El autor de la carta hace una relectura del Éxodo, pues así como los judíos salieron de Egipto por la mano de Dios que los recató del Faraón, en Alejandría los judíos son liberados por los buenos auspicios de un rey filántropo. En el Éxodo, los judíos debían huir para recibir la ley en el Sinaí. En Alejandría, en cambio, pueden quedarse porque recibirán la ley en griego. Luego de esta introducción, la narración recoge que el bibliotecario del rey, Demetrio de Falero⁹, se había dispuesto a coleccionar el mayor número posible de libros del mundo. El plan de restauración de la biblioteca consistía en comprar algunos libros y pedir prestado otros para copiarlos y luego devolverlos. El bibliotecario contabiliza un acopio de 200.000 libros en la biblioteca, pero su propósito era llevarlos a 500.000, entre los que se debían incluir “las leyes de los judíos”.

Demetrio Falero recibió una enorme suma de dinero para reunir, si fuera posible, todos los libros de la tierra. Mediante compras y transcripciones (μεταγραφάς) llevó adelante, en cuanto de él dependía, el proyecto del rey. Aristeas afirma haber estado presente cuando Demetrio le dice al rey:

8 Cfr. Fernández Marcos, N., “Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel”, en *Cuadernos de Filología Clásica*, nº 8 (1975), pp. 157-186.

9 Nació alrededor del 350 a. e. c. y perteneció al demo ateniense de Falerón. A partir del 298/7 se instaló en la corte de Tolomeo I Lagos, sobre quien ejerció una notable influencia. No obstante, nunca fue su bibliotecario, por lo que la asociación que hace el autor de la carta entre Demetrio y la restauración de la biblioteca de Alejandría durante el reinado de Tolomeo II Filadelfo es una ficción literaria, pues el rey lo desterró en 285 por haberse opuesto a su subida al poder. Cfr. Díez Macho, A., *op. cit.*, p. 9, n. 20.

Se me ha dicho que las leyes de los judíos deberían ser transcriptas y formar parte de tu biblioteca' '¿Y qué impide, dijo [el rey] que hagas estos? A tu disposición tienes todo lo necesario'. Pero Demetrio replicó: 'Hay que interpretarlas, pues en Judea utilizan caracteres propios (Ἑρμηνεῖας προσδεῖται, χαρακτηρηγοῦν ἀριδίους), en cuanto a la disposición de sus letras y también tienen su pronunciación. Se supone que emplean el siríaco; pero no exactamente, sino un dialecto particular'¹⁰.

Se advierte la diferencia entre “transcribir” e “interpretar”, por causa de los caracteres propios del idioma de Judea, a saber, el arameo, dialecto del siríaco convertido en *lingua franca* del mundo asirio desde el siglo VII a. e. c. Para la transcripción resulta suficiente una técnica bibliotecológica, mientras que la interpretación exige una ciencia más elevada -que, si bien se conocía desde antes de la creación de los LXX, nunca se había ejercido con la ambición que implica el proyecto de traducción de un texto religioso¹¹. En efecto, el mundo antiguo conoció traducciones de documentos administrativos en varias lenguas a lo largo del Mediterráneo. Pero ninguna de las traducciones anteriores tenía que ver con la traducción de la religión formal de un pequeño pueblo inmigrante, de una lengua a otra. El cuerpo de la Torá comportaba una extensión de más de 300.000 letras divididas entre casi 18.000 palabras, lo que hacía que el proyecto real significara un esfuerzo inaudito¹². El inmenso diseño político-cultural judeo-helenístico se apoya sobre el concepto de que todo lo humano puede ser traducido a un idioma común, *koiné diálektos*, por lo cual se inscribe en un marco más amplio, a saber, lo que llamamos *filosofía de la koiné*, la etapa de la historia del pensamiento en que la filosofía griega toma contacto con la sabiduría oriental¹³. Más de la tercera parte del escrito es ocupado por el *symposium* con el que Tolomeo agasaja a los 72 traductores provenientes de las doce tribus de Israel en la proporción de seis por cada una de ellas, de modo que se acerque al número de los 70 ancianos que fueron con Moisés al Sinaí¹⁴. Fueron alojados con todos los privilegios que se le pueden brindar a un huésped y con los recursos necesarios para realizar la tarea.

10 *Carta de Aristeas*, 9-11, p. 20. Nos apartamos ligeramente de la traducción de N. Fernández Marcos: "Hay que traducirlas, pues en Judea utilizan una escritura peculiar".

11 Cfr. Martín, José Pablo, "De la Septuaginta a Bizancio: transiciones en la historia de una lengua", en *Circe. Revista de estudios clásicos*, nº 8 (2003), pp. 189-202 (aquí, p. 190).

12 Cfr. Law, Timothy M., *Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana*, trad. Francisco Javier Molina de la Torre, Salamanca, Sígueme, 2014, p. 52s.

13 Para este tema, véase Antón Pecheco, José Antonio, "El universalismo judeo-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso", en *Convivium*, nº 17 (2004), pp. 167-178.

14 Cfr. Ex 24, 1 y 9.

Escogió [Eleazar] a los mejores hombres, a los de formación más eximia, hijos de padres nobles y que no sólo habían asimilado el legado de las letras judías, sino que se habían dedicado intensamente a la cultura de los griegos [...] tenían grandes dotes para las entrevistas y discusiones motivadas por la ley, celosos del justo medio, pues esto es lo mejor [...]¹⁵.

La sección abarca del 187 al 294 de la carta y presenta un diálogo en el que se alternan las preguntas del rey a cada uno de los 72 traductores, la respuesta del traductor y la mención de las excelencias de la ley y sabiduría judías. Es casi seguro que a la base de esta sección le subyace un tratado helenístico independiente Περὶ βασιλείας, pero al estar inserto de manera inextirpable en el elenco de preguntas y respuestas —típica forma literaria greco helenística— no es posible identificarlo como fuente. Los contenidos ético políticos de esta sección revelan una búsqueda de convergencia entre puntos de vista griegos y judíos¹⁶. Filón de Alejandría exalta de tal manera la traducción que la hace analógica del lenguaje geométrico, el más perfecto de los lenguajes posibles porque no admite sustracciones ni redundancias.

Y sin embargo, ¿quién no sabe que todos los idiomas, en especial, el griego, abundan en léxico y que el mismo pensamiento puede expresarse de muchas maneras, ya modificando los términos ya extendiendo las frases, adaptando según los casos una expresión a otra? Ahora bien, se afirma que no ocurre tal cosa con nuestra legislación sino que coinciden en lo mismo los términos propios griegos con los términos caldeos, en perfecta armonía con los asuntos expresados. Así como, pienso yo, en geometría y en dialéctica los significados no admiten variedad de interpretación y lo que es puesto desde el principio permanece sin cambios, del mismo modo se advierte que también estos encontraron los términos apropiados a los asuntos, los únicos o los más adecuados para expresar con total claridad las cosas significadas. La más clara prueba de esto está en que los caldeos con educación en lengua griega y los griegos con educación en lengua caldea, cuando se encuentran frente a frente ambas versiones, la caldea y su traducción, las admiran y veneran como si fueran hermanas, más aun, como una y la misma, tanto en los contenidos como en los términos, y proclaman que aquellos, más que traductores, son hierofantes y profetas, a los que fue concedido por sus diáfanos razonamientos avanzar junto al más puro de los espíritus, el de Moisés¹⁷.

15 *Carta de Aristeas*, 121-122, p. 37.

16 Cfr. Martín, J. P., *op. cit.*, p. 193.

17 Filón de Alejandría, *De vita Mosis* II, VII, 38-40, en Martín, J. P. (Introducción, traducción y notas): "Sobre la vida de Moisés", en Martín, J. P. (director): *Filón de Alejandría. Obras completas*, V, Madrid, Trotta, 2009, p. 96.

Filón es consciente de que sólo el lenguaje de la geometría es ἀναξέπαιτον, “sin confusiones”. Pero el lenguaje de la Biblia también está exento de las confusiones propias de las sinonimias y homonimias que hacen ambiguo el lenguaje humano, pues el mismo texto original en lengua hebrea es inspirado por Dios, lo que no deja lugar a distancia alguna entre la forma y el contenido. Es decir, con la Biblia ocurre lo que entre los humanos con la dialéctica y la geometría.

Habiendo tomado las dos disciplinas de la gramática elemental: la escritura y la lectura, de la gramática superior, la práctica de los poetas y el estudio de la historia antigua; de la aritmética y la geometría, la exactitud de las disciplinas en que son necesarias la analogía y el cálculo¹⁸.

El lenguaje geométrico produce los signos, los significados y las cosas significadas. Imita la creación de Dios porque produce los significantes, los significados y las cosas al mismo tiempo. En la dimensión lingüística constituye el momento en que el hombre más se acerca a lo divino. Por tal motivo, la Septuaginta viene a ser una segunda creación de los signos divinos en otra grafía, morfología y léxico, con la misma inspiración que la de los escritos bíblicos originarios¹⁹. Tal acontecimiento merece la celebración anual de la traducción, la fiesta de la Septuaginta, cuya memoria viviente los judíos recordaban en la isla de Faros: “Por ello todos los años hasta el día de hoy tiene lugar en la isla de Faros una celebración y panegírico, a donde concurren cruzando el mar no solamente judíos, sino muchísimos otros, para honrar el lugar donde por primera vez brilló la traducción, dando gracias a Dios por este don antiguo y siempre renovado”²⁰.

Al concluir su noticia de la celebración anual de la traducción, Filón anuncia un momento en que la misma se independizará del texto original y se presentará al mundo helenizado de entonces como propuesta divina de ley natural por contener el relato de la creación de todas las cosas:

Mi opinión es que todos, abandonando cada uno sus costumbres particulares y dando un firme adiós a las leyes de su país, pasarán a honrar las nuestras exclusivamente, ya

18 Filón de Alejandría, *De Somnisi* I, XXXV, 205, en Torallas Tovar, Sofía (Introducción y notas): “Sobre los sueños”, en Martín, J. P. (director): *Filón de Alejandría. Obras completas*, IV, Madrid, Trotta, 2016, p. 70.

19 Sobre el lenguaje geométrico y dialéctico como modelos de perfección, cfr. Martín, J. P., “El lenguaje lógico-matemático como modelo semiótico en el siglo I”, en *Signos Universitarios. Revista de la Universidad del Salvador* 11/1 (1992), pp. 49-58.

20 Filón de Alejandría, *De vita Mosis* II, VII, 41, p. 96.

que el resplandor de estas leyes en momentos felices para nuestra nación oscurecerá a las demás, como el sol naciente oscurece a los demás astros²¹.

Elogio de la ley de Moisés

Con Filón asistimos al primer testimonio conocido sobre la doctrina de la inspiración de la Septuaginta. La misma se extenderá al cristianismo y reaparecerá en célebres discusiones, como la de Justino con el rabino Trifón²² y la de Jerónimo con Agustín²³. Como la ley judía debía integrar la biblioteca tolemaica, era imperioso contar con una versión correcta. Demetrio investigó acerca de qué rollos estaban a su disposición y decidió que la traducción debía basarse en los mejores documentos existentes, ya que muchos de ellos estaban copiados con errores y manifestaban serios descuidos por parte de los escribas. Hacia el final de la carta se informa sobre la traducción con párrafos muy escuetos: “La realizaron haciendo que cada punto coincidiera entre sí mediante confrontación. Así se produjo, del resultado de este acuerdo, la copia adecuada de Demetrio”²⁴.

Con la palabra “confrontación” (ἀντιβολή) se nos da el único indicio sobre la técnica de los traductores. Se trata, tal vez, de una colación de manuscritos o traducciones provisionales que se comparaban entre sí para obtener el texto definitivo, según la terminología propia de los filólogos alejandrinos. Esta noticia le otorga un carácter científico a la traducción, cuyo fin es obtener el texto “adecuado”, lo que se señala con la palabra πρεπόντως, “en buen estado”. Esta meticulosidad científica se

21 Filón de Alejandría, *De vita Mosis* II, VII, 44, p. 97.

22 Cfr. Justino, *Diálogo con Trifón* 71, 1-2: “A quienes no presto fe alguna es a vuestros maestros, que no admiten que esté bien hecha la traducción de vuestros setenta ancianos que estuvieron con Tolomeo, rey de Egipto, sino que se ponen ellos mismos a traducir y quiero además que sepáis que ellos mismos han suprimido muchos pasajes de la versión de los setenta ancianos que estuvieron con el rey Tolomeo [...]”, en Ruiz Bueno, Daniel (Versión, introducción y notas): *Padres Apologetas griegos* (s. II), Madrid, BAC, 19963, p. 431.

23 Cfr. S. Agustín, *De Civitate Dei* 18, 43: “De esta versión de los Setenta se trasladó al latín el texto que usan las Iglesias latinas. Aunque en nuestros días el presbítero Jerónimo, hombre tan sabio y perito en las tres lenguas, tradujo las mismas escrituras al latín, no del griego, sino del hebreo. Los judíos, si bien confiesan que su esfuerzo es veraz, pretenden que los Setenta intérpretes se equivocaron en muchas cosas. Sin embargo, las iglesias de Cristo piensan que no debe anteponerse nadie a la autoridad de estos varones, elegidos entonces por el pontífice Eleazar para obra de tal calibre”, en Santamarta Del Río, Santos, Fuertes Lanero, Miguel (traducción): *Obras de San Agustín XVII: La Ciudad de Dios* (2º), edición bilingüe, Madrid, BAC, 19783, p. 505

24 *Carta de Aristeas* 302, p. 60.

corresponde con el mismo carácter de la ley, considerada como la fuente de la verdadera ciencia²⁵.

En cambio, en documentos rabínicos relativos al origen de la Septuaginta se pueden advertir rechazos y aceptaciones. Por ejemplo, en *Massakhet Soferim*, 1, 7-8 y en *Sefer Torah*, 1, 8-9, se afirma que la Ley no puede ser traducida a ninguna lengua y que “el día en que se tradujo la ley fue tan duro para Israel como el día en que fabricaron el becerro de oro; pues la Torá no podía ser traducida según todas sus exigencias”. Por su parte, en el Talmud, *Megillah* I, 9, se afirma que “la única lengua extranjera permitida para la transcripción del rollo de la ley es el griego”²⁶.

La disquisición sobre la ley ocupa la sección de la carta que va de 128 a 171, en que el sumo sacerdote Eleazar hace un elogio de la misma. Allí destaca la excelencia del legislador, la oposición a la idolatría, la interpretación alegórica de algunos preceptos, en especial los que se refieren a los animales impuros y culmina con la exposición de la finalidad de la ley.

Como fuente de la ciencia verdadera, la ley adquiere el carácter de su legislador. La exaltación de la figura de Moisés se vuelve proverbial en el judaísmo helenizado. Además de ser considerado θεῖος ἀνὴρ, como ya hemos visto, se lo describe también como profeta, legislador, sacerdote y rey perfecto. Los historiadores judeo-helenistas convierten a Moisés en más antiguo que los sabios griegos²⁷, inventor de las artes, de la filosofía y de la escritura jeroglífica, ya que el hebreo estaba a punto de convertirse en lengua santa (τὰ ἱερὰ γράμματα). Según Eupólemo, el alfabeto griego deriva de manera indirecta del judío, inventado también por Moisés, pues de los judíos pasó a los fenicios y de éstos a los griegos. Esta afirmación es de la mayor importancia en el helenismo, que asocia el alfabeto a la cultura y a la literatura. Según este historiador, Moisés no sólo habría inventado el alfabeto, sino también

25 Los traductores se organizaron de acuerdo a un criterio que no se nos informa y luego compararon entre sí las distintas versiones para llegar a un acuerdo final sobre la traducción definitiva. Pero la carta no nos ilustra acerca de si cada uno de los setenta y dos traductores se ocupó de una parte determinada dividiéndola en setenta y dos secciones, o si cada uno tradujo la Torá completa y luego compararon las traducciones, o si la tarea se llevó a cabo en grupos de seis equipos de doce o doce equipos de seis, para arribar luego a una comparación final. Cfr. Law, T.M., *op. cit.*, p. 57.

26 Cfr. Diez Macho, A., *op. cit.*, p. 60, n. 306.

27 Para ello, retrotraen la fecha del Éxodo a 1736 a. e. c., según Eupólemo, Fr. 4. También Eusebio de Cesarea, refiriéndose a Clemente de Alejandría, dice: “y menciona el discurso de Taciano *Contra los griegos* y también a Casiano por haber compuesto una *Cronografía*, y además a los escritores judíos Filón, Aristóbulo, Demetrio y Eupólemo, por haber demostrado todos ellos en sus escritos que Moisés y el pueblo judío eran más antiguos que los orígenes de los griegos”, *Historia Eclesiástica* VI, 13, 7, en Velasco-Delgado, Argimiro (Versión española, introducción y notas): *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*, II, texto bilingüe, Madrid, BAC, 1997, p. 373.

las leyes²⁸. Clemente de Alejandría da testimonio de esto luego de desarrollar la noticia sobre la enseñanza que recibió Moisés en Egipto en cuanto a la aritmética, geometría, rítmica, armonía, métrica y música, para ser instruido más tarde en la filosofía de los símbolos que los egipcios ejecutan en la escritura jeroglífica. También según Clemente, Moisés fue enseñado por los griegos “el otro ciclo pedagógico”, sinónimo de “mundo disciplinar o de doctrina”, como corresponde a un niño criado en la corte real. Habría aprendido la gramática asiria y la astronomía junto a maestros caldeos y egipcios. Para reforzar estas afirmaciones, el alejandrino modifica el texto de Hch 7, 22 diciendo “que fue educado en toda la sabiduría egipcia”²⁹. A continuación, agrega: “Eupólemo, en el [libro] *Reyes de Judea*, afirma que Moisés fue el primer sabio y el primero que transmitió el arte de escribir entre los judíos, y que los fenicios lo reciben de los judíos, y los griegos de los fenicios”³⁰.

La carta de Aristeas pretende defender y exaltar la ley de los judíos frente a los paganos y, en particular, ante los mismos judíos helenizados que podían llegar a subestimarla. Esto conlleva el interés en defender la versión griega frente a otras menos fieles, pues aquella refleja de modo exacto el original hebreo. La Torá es llegada a considerar la fuente única de la ciencia, tal como dice Deuteronomio acerca de sus preceptos: “Observadlos y guardadlos, pues constituyen vuestra sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos, quienes tendrán noticias de todas estas leyes y dirán: ‘¡Realmente es un pueblo sabio e inteligente esta gran nación!’”³¹

La creencia en la superioridad de la ley judía sobre la ciencia pagana, así como la idea de que los pueblos paganos copiaron la ciencia del judaísmo puede encontrarse en escritos judíos antiguos³².

Consideraciones finales

Una vez concluida la traducción de los primeros cinco libros de Moisés, cuya autoridad no puede igualarse a ningún otro texto entre los judíos, el resto del *Tanaj* fue completado en un contexto difícil de precisar. Posiblemente, en el período ma-

28 “Ἑλληνας δὲ παρὰ τὸν φοινίκον. Νόμους τε πρώτον Μωσῆν γράφει τοῖς Ἰουδαίους, Εὐπόλεμο, Fr. I, a-b, en Fernández Marcos, N., “Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel”, p. 171.

29 Cfr. Clemente de Alejandría, *Strómata* I, XXIII, 153, 2-3, en Merino Rodríguez, Marcelo (Introducción, traducción y notas): *Clemente de Alejandría. Strómata I: Cultura y religión*, texto bilingüe, Fuentes Patrísticas 7, Madrid, Ciudad Nueva, 1996, p. 359.

30 Clemente de Alejandría, *Strómata* I, XXIII, 153, 4, p. 359.

31 Dt 4, 6.

32 Por ejemplo, en el *Kuzari* de Yehudá ha-Leví, 29 y 125. Cfr. Diez Macho, A., *op. cit.*, I, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 176, n.3.

cabeo de mediados del siglo II a. e. c. tuvieron lugar las tareas filológicas que completaron la traducción al griego de la Biblia hebrea, tal como la conocemos hoy.

Sólo en el ambiente intelectual de Alejandría se hizo posible la hazaña intelectual cuyas consecuencias en la historia del espíritu son inapreciables. La biblioteca del Museo constituye la primera experiencia “universitaria” de la historia que no sólo se refleja en la traducción de la Biblia, sino en el encuentro de tradiciones, escuelas y culturas de gran diversidad. Allí floreció el neopitagorismo; se fundó la primera escuela cristiana de teología; de Alejandría proceden los grandes maestros del gnosticismo, tales como Basílides y Valentín; se desarrollaron la literatura hermética, la astrología, la magia, la alquimia y el neoplatonismo, entre otras cumbres de la metafísica antigua y medieval. Se convocaron científicos, pensadores y artistas de todos los lugares del mundo conocido. El espíritu ecléctico de Alejandría se abrió a todas las ciencias y métodos, lográndose una clasificación orgánica de los mismos³³. En el ámbito arquitectónico del palacio se construyeron un observatorio astronómico, un zoológico experimental, laboratorios químicos y una sala de investigaciones anatómicas que contaba con la mayor colección de huesos humanos del mundo, lo que llevó a Galeno, cirujano de los gladiadores en la corte de Marco Aurelio, a establecerse durante un tiempo en Alejandría para practicar las vivisecciones anatómicas. El judaísmo se hace presente en este horizonte cultural universalista y recibe el impacto del cambio, al mismo tiempo que ejerce influencias decisivas en el intelecto griego siempre abierto a la búsqueda de la sabiduría. Dado el carácter apologético de la *Carta de Aristeas* y que toda apología presupone un ambiente hostil para los que la sostienen, resulta fácil deducir que la judería alejandrina tenía la necesidad de afirmarse en ese mundo helenizado y demostrar que el estatus de la ciencia judía sustentada en la ley de Moisés nada tenía que envidiar a la ciencia helénica; incluso, podía llegar a superarla.

Para responder a la pregunta acerca de si tal objetivo fue logrado o no, baste con sólo mencionar el destino de la versión de los LXX en el devenir del pensamiento tanto occidental como oriental, este último con centro en Bizancio.

Las influencias de la Septuaginta en el cristianismo naciente se dejan ver en el testimonio de Justino³⁴ acerca del uso de la misma desde los orígenes cristianos y en lo que constituye el primer ensayo de crítica textual de la Biblia, a saber, las *Héxaplas* de Orígenes. Hacia mediados o finales de la década del 230 el gran alejandrino comenzó a compilar una Biblia en seis columnas paralelas que se conocer-

33 Cfr. Martín, J. P., “Alejandría de Egipto, encrucijada de culturas”, en *Oriente-Occidente* 1(1) (1980), pp. 41-62.

34 Cfr. Justino, *1 Apología*, 31, 1-6, en Ruiz Bueno, D., *op. cit.*, p. 214.

ía como la *Héxapla*. De izquierda a derecha, Orígenes comenzó por el texto hebreo del siglo III que se corresponde con la Biblia hebrea actual, siguió con el hebreo transliterado en caracteres griegos, la versión de Aquila, la de Símaco, la Septuaginta y, por último, la de Teodoción. En la columna correspondiente a la LXX, la quinta, Orígenes marcó con asterisco y óbelo, signos aprendidos de la tradición clásica alejandrina, para señalar en qué puntos la Septuaginta discrepaba con la Biblia hebrea utilizada en la sinagoga. Las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción habían armonizado la LXX de acuerdo al texto hebreo que venía consolidando el rabinato. Orígenes, entonces, tomó algunas lecturas de sus columnas correspondientes y las insertó en lugares en que la Septuaginta de la Iglesia carecía de tales palabras indicando esta diferencia con un asterisco. En los casos en que la LXX contenía material que no se encontraba en la Biblia hebrea y, por lo tanto, tampoco en las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción, Orígenes añadió un óbelo para señalar el sitio en que la Iglesia había ampliado el texto³⁵. En su tratado *Sobre los principios*, el alejandrino afirma que muchos pueblos han abandonado sus legislaciones propias por seguir las leyes de Moisés³⁶.

En los orígenes del cristianismo latino hacia finales del siglo II, Tertuliano señalará el Serapeo de Alejandría como el lugar en el que se custodian los códigos de la Biblia griega³⁷. La versión de la Biblia utilizada por la comunidad cristiana de Cartago será la *vetus latina*, trazada sobre el modelo de la Septuaginta. Sobre este tema se expide San Agustín al afirmar que entre todas las traducciones hay que preferir la itálica:

Entre todas las traducciones la itálica ha de preferirse a las demás, porque es la más precisa en las palabras y la más clara en las sentencias. Para corregir cualquier versión latina se ha de recurrir a las griegas, entre las cuales, por lo que toca al Antiguo Testamento, goza de mayor autoridad la versión de los Setenta, de los cuales es ya tradición

35 Cfr. Nuestro trabajo "De Alejandría al desierto de Judea. Los fragmentos griegos de las Escrituras hebreas y los orígenes de la Septuaginta", en *Anuario Epiméleia*, vol V, nº 6 (2018) (en prensa).

36 Cfr. Orígenes, *De principiis* 4, 1, 1: "En cambio, toda Grecia y todo [pueblo] bárbaro de la tierra cuenta con miles de nuestros seguidores, que han abandonado las leyes patrias y los supuestos dioses, por el seguimiento de las leyes de Moisés y por la enseñanza de las palabras de Jesucristo, a pesar de que los que han adherido a la ley de Moisés son odiados por los que se postran ante las estatuas; y los que acogen las palabras de Jesucristo, además de ser odiados, arriesgan hasta la muerte", en Fernández, Samuel (Introducción, texto crítico, traducción y notas), *Orígenes. Sobre los principios*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 27, Madrid, Ciudad Nueva, 2015, p.797.

37 Cfr. Tertuliano, *Apologeticum* 18, 8: "Hoy esos documentos, traducidos al griego, son exhibidos con los mismos textos hebreos de la biblioteca de Tolomeo en el Serapeo", en Andión Marán, Julio (Introducción, traducción y notas): *Tertuliano. El Apologético*, Biblioteca de Patristica 38, Madrid, Ciudad Nueva, 1997, p. 87.

de las iglesias más sabias, que tradujeron con tan singular asistencia del Espíritu Santo, que de tantos hombres aparece sólo un decir³⁸.

No todos los pensadores grecoegipcios admitieron la grandeza de las epopeyas bíblicas como para equipararlas a las griegas. Tan es así que hacia el siglo III a. e. c. muchos de ellos reaccionaron contra la propaganda judía que exalta a sus héroes nacionales por encima de los sabios griegos, para lo cual ponen en circulación una versión grecoegipcia del Éxodo con evidente tendencia antijudía³⁹. No obstante, los primeros pensadores alejandrinos, más allá de la imagen confusa que podían tener sobre los orígenes de Israel, el concepto que sustentaron sobre la religión y ciencia judías nunca fue peyorativo sino de respeto. Porfirio, por ejemplo, cita a Teofrasto, quien llama a los judíos “raza de filósofos”:

Sin embargo, entre los sirios, los judíos todavía hoy día, asegura Teofrasto, sacrifican animales con un ritual originario [...]. Y a esto lo realizan ayunado durante los días que median en estos rituales, pero, durante todo este tiempo, puesto que son una raza de filósofos, hablan entre sí sobre temas divinos y durante la noche contemplan los astros, observándolos e invocando a Dios en sus plegarias⁴⁰.

Se llegó a asociar a la religión judía con distintas escuelas de sabiduría como el pitagorismo o los brahmanes y hasta mostraron cierta admiración por su modo de vida, a punto tal que los judíos lograron tener sus propias leyes y jueces en una condición de ciudadanía que se conoce como πολιτεύμα⁴¹ y que, con ciertas tensiones, se prolongará durante el Imperio Romano.

38 S. Agustín, *De doctrina christiana* II, XV, 22, en Martín, Balbino (Introducción, traducción y notas), *Obras de San Agustín*, XV, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1957, p. 139.

39 El primer pensador antijudío del mundo grecorromano fue Posidonio de Apamea (ca. 150-135 a.e.c.). Cfr. Fernández Marcos, N., “Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel”, p. 176, n.59.

40 Porfirio, *De abstinencia* II, 26, 1-3, en Periago Lorente, Miguel (Traducción, introducción y notas), *Porfirio. Sobre la abstinencia*, Madrid, Gredos, 1984, p. 107.

41 Cfr. Filón de Alejandría, *De virtutibus* XIV, 87. Aquí se aporta la idea de una comunidad sagrada y exclusiva; Nieto, Pura (Introducción, traducción y notas), “Sobre las virtudes”, en MARTÍN, J. P. (ed.), *Filón de Alejandría. Obras completas*, Vol. IV, Madrid, Trotta, 2016, p. 288. El vocablo es utilizado en el mismo sentido por los gnósticos del *Tratado Tripartito* (TrTrip), para referirse a la Iglesia propiamente dicha o asamblea de los que aman a Dios, eterna y arquetipo previo al restablecimiento de los eones: “Estos son su comunidad (πολιτεύμα) que forman entre sí y con los que provienen de ellos y con el Hijo, del que son la gloria”, TrTrip (NHC I 5) 59, 10-11, en García Bazán, Francisco (Introducción, traducción y notas), en Piñero, Antonio; Montserrat Torrents, José; García Bazán, Francisco, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 20002, p. 164.

Bibliografía

- Agustín de Hipona** (1957): *De doctrina christiana*, en Martín, Balbino (Introducción, traducción y notas): *Obras de San Agustín*, XV, edición bilingüe, Madrid, BAC.
- (1978³), *De Civitate Dei*, en Santamarta Del Río, Santos; Fuertes Lanero, Miguel (traducción): *Obras de San Agustín XVII: La Ciudad de Dios (2º)*, edición bilingüe, Madrid, BAC.
- Antón Pacheco, José A.** (2004): “El universalismo judeo-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso”, en *Convivium*, nº 17 (2004), 167-178.
- Clemente de Alejandría** (1996): *Strómata*I, en Merino Rodríguez, Marcelo (Introducción, traducción y notas): *Clemente de Alejandría. Strómata I: Cultura y religión*, texto bilingüe, Fuentes Patrísticas 7, Madrid, Ciudad Nueva.
- Diez Macho, Alejandro** (1984): *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. I, Madrid, Cristiandad.
- Epifanio de Salamina** (1857-1866), *De mens. et ponds.* en Migne, J.-P. (ed.) *Patrologia Graeca* (PG), Vol. 43.
- Eusebio de Cesarea** (1903): *Praeparatio evangelica*, en Gifford, E. H. (ed.), transcribed by Roger Pearse (2003), Ipswich, UK.
- (1997): *Historia Eclesiástica*, en Velasco-Delgado, Argimiro (Versión española, introducción y notas): *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*, Vol. II, texto bilingüe, Madrid, BAC.
- Fernández Marcos, N.** (1975): “Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel”, en *Cuadernos de Filología Clásica*, nº 8 (1975), 157-186.
- (1983): “Carta de Aristeas” (Introducción y texto), en Diez Macho, Alejandro (ed.): *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid, Cristiandad.
- Filón de Alejandría** (2009): *De vita Mosis*, en Martín, J. P. (Introducción, traducción y notas): “Sobre la vida de Moisés”, en Martín, J. P. (director), *Filón de Alejandría. Obras completas*, Vol. V, Madrid, Trotta.
- (2016), *De Sommnis*, en Sofía Torallas Tovar (Introducción y notas): “Sobre los sueños”, en Martín, J. P. (director): *Filón de Alejandría. Obras completas*, Vol. IV, Madrid, Trotta.
- (2016): *De virtutibus*, en Nieto, Pura (Introducción, traducción y notas): “Sobre las virtudes”, en Martín, J. P.: *Filón de Alejandría. Obras completas*, Vol. IV, Madrid, Trotta.
- Flavio Josefo** (1988): *Antigüedades de los judíos*, Tomo II, Terrasa (Barcelona), CLIE.
- Justino** (1996³): *Diálogo con Trifón*, en Ruiz Bueno, Daniel (Versión, introducción y notas): *Padres Apologetas griegos* (s. II), Madrid, BAC.

- (1996³): *1 Apología*, en Ruiz Bueno, Daniel (Versión, introducción y notas): *Padres Apologetas griegos* (s. II), Madrid, BAC.
- Law, Timothy M.** (2014): *Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana*, trad. Francisco Javier Molina de la Torre, Salamanca, Sígueme.
- Martín, José P.** (1980): “Alejandría de Egipto, encrucijada de culturas”, en *Oriente-Occidente* 1(1) (1980), 41-62.
- (1982): “Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo. Introducción, traducción y comentarios”, en *Oriente-Occidente*, N°3 (1) (1982), 65-96.
- (1992) “El lenguaje lógico-matemático como modelo semiótico en el siglo I”, en *Signos Universitarios. Revista de la Universidad del Salvador* 11/1 (1992), pp. 49-58.
- (2003): “De la Septuaginta a Bizancio: transiciones en la historia de una lengua”, en *Circe. Revista de estudios clásicos*, n° 8 (2003), 189-202.
- Orígenes** (2015): *De principiis*, en Fernández, Samuel (Introducción, texto crítico, traducción y notas): *Orígenes. Sobre los principios*, edición bilingüe, Fuentes Patrísticas 27, Madrid, Ciudad Nueva.
- Pelletier, A.** (1962): *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Sources Chrétiennes (SC) 89, Paris, Cerf.
- Piñero, Antonio; Montserrat Torrents, José; García Bazán, Francisco** (2000²), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta.
- Porfirio** (1984): *De abstinentia*, en Periago Lorente, Miguel (Traducción, introducción y notas): *Porfirio. Sobre la abstinencia*, Madrid, Gredos.
- Tertuliano** (1997): *Apologeticum*, en Andión Marán, Julio (Introducción, traducción y notas): *Tertuliano. El Apologético*, Biblioteca de Patrística 38, Madrid, Ciudad Nueva.

Solidaridad y alteridad en el pensamiento de Dussel

PATRICIA ALEJANDRO

patrialejandro@yahoo.com.ar

Facultad de Humanidades y Artes – Universidad Nacional de Rosario

Resumen

El mito eurocéntrico de la modernidad impuso una concepción universal y abstracta del hombre, acentuando la libertad e igualdad para constituir la comunidad política. Estos valores, lejos de afirmar la “dignidad humana” han generado un sistema-mundo en donde una gran parte de la población concentra la riqueza, mientras que una minoría restante vive en condiciones infrahumanas. El “ejercicio de la sospecha” posibilita repensar el fundamento de la comunidad política, desde América Latina, y en diálogo crítico con el sistema – mundo. Se parte del análisis de la fraternidad como categoría política que incluye a quienes considera iguales, excluyendo a quienes no integran la comunidad política considerada como “totalidad”, por ser desiguales. Estos, por su condición “distinta” y desde su no-lugar en la exterioridad pugnan por su reconocimiento concreto, por ser escuchados. La intención de este trabajo es proponer la categoría “solidaridad” para reconocer en el rostro sufriente del otro, a las víctimas que genera el sistema - mundo como totalidad. Esta propuesta habilita el reconocimiento y la visibilización de esa “otredad” que la fraternidad niega y excluye.

Palabras clave: solidaridad / fraternidad / alteridad.

Introducción

La presente comunicación propone considerar la solidaridad como un principio político más sensible e inclusivo que su predecesora, la fraternidad. Mientras que ésta privilegia la inserción en el sistema – mundo de los iguales, aquella se enfoca en los excluidos, en aquellos que, desde su no lugar, desde la exterioridad a la que los condena el sistema mencionado, pugnan por hacer valer su voz y sus derechos.

De este modo, la solidaridad se inscribe en la tradición política contemporánea como categoría que trasciende la cosmovisión eurocéntrica hegemónica para reconocer en el rostro sufriente del otro, a aquellos que la fraternidad niega y oculta. Se parte de la génesis de la fraternidad como principio político inscripto en la tríada revolucionaria y luego eclipsado. Se repone la inscripción de la fraternidad en la metáfora familiar para comprender su naturaleza conflictiva e idealista. Por último, se pone en tensión la fraternidad como categoría política, sin confundirla automáticamente con la solidaridad.

Se toma la distinción enemigo político–enemigo radical para comprender y diferenciar la categoría dusseliana de solidaridad que privilegia la emergencia y el reconocimiento del rostro de las víctimas, pobres y excluidas; frente a otras concepciones de la solidaridad, que se materializan entre aquellos que por naturaleza se consideran iguales.

La génesis del concepto fraternidad en el pensamiento político moderno

Desde que Antoni Domenech publicó “El Eclipse de la Fraternidad”, se han suscitado múltiples estudios en torno a esta parienta pobre de la tríada revolucionaria. Este autor, repone el término en su origen revolucionario, para intentar dilucidar su significado. Considera que “la fraternidad cumple la tarea de unir a los individuos, de ligarles o vincularles a otros, de acercarles o unirles afectivamente” (1993, 51).

Los términos “libertad e igualdad” no conllevan una resonancia afectiva, se presentan de manera neutra, mientras que la “fraternidad” implica la apertura de un plexo de significaciones. Desde el momento mismo en que este término se inscribe en la triada revolucionaria, se abre un abanico de interpretaciones y emociones en torno a “esos otros” con quienes me vinculo: ¿amigos, hermanos, enemigos?

Si se parte del análisis de la fraternidad, por ejemplo, como un ideario inscripto en la vida familiar, se ha de analizar el modo en que se entrelazan los vínculos en el

seno de la misma. Este principio, es susceptible de ser interpretado de dos maneras diferenciadas (Del Percio, 2014). En primer lugar, desde una perspectiva realista, este concepto brinda un dato genuino: los vínculos sostenidos entre los hermanos propician el conflicto. Para fundamentar esta afirmación es suficiente recordar las distintas historias míticas en torno a esta temática, como, por ejemplo, los conocidos relatos de Caín y Abel, o Rómulo y Remo.

En segundo lugar, desde un enfoque idealista, se niega el conflicto para que sus integrantes se reconozcan como iguales, y se privilegia el vínculo sustentado en el amor fraternal. Si bien, resulta imposible eliminar totalmente el conflicto; es precisamente esta “imposibilidad” lo que configura a la fraternidad en su dimensión idealista, como un ideario a alcanzar.

En síntesis, el dato más valioso que aporta la consideración de la fraternidad, desde la perspectiva familiar, es la noción de conflicto y la necesidad de anular o trascenderlo, como motor de la misma.

Otros modos válidos de abordar la fraternidad, parten de la misma como categoría de análisis política, centrándose en lo que este término incluye y excluye, por ejemplo, la diada amigo–enemigo (Schmitt, 2014). La delimitación “nosotros – ellos” es constitutiva de lo político; posee una dimensión antagónica, adversarial, agonista que brinda la posibilidad de comprender el modo en que se instituye en el campo sociopolítico, las diversas identidades rescatando su distinción, su diferencia, su esencial anclaje en el conflicto.

La creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, construida a menudo sobre la base de una jerarquía, por ejemplo, entre forma y materia, blanco y negro, hombre y mujer, etc. Toda identidad es relacional, y la afirmación de una diferencia es la precondition de la existencia de tal identidad, es decir, la percepción del *otro* que constituye su exterioridad... En el campo de las identidades colectivas, se trata siempre de la creación de un nosotros que sólo puede existir por la demarcación de un *ellos* (Mouffe, 2007, 23).

Resulta paradójico que un término posea la facultad de aglutinar y al mismo tiempo de excluir. Un intento de salir de esta situación paradójica, lo ha constituido el esfuerzo de resemantizar la fraternidad en términos de solidaridad. A pesar de los intentos de confundirlas, considerándolas sinónimos, no es posible tal asimilación. Mientras que la fraternidad focaliza en el conflicto, la solidaridad enfatiza en la comprensión y aceptación de lo que une, lo que no significa desconocer todo aquello que separa y divide. La solidaridad supone el reconocimiento de lo que une

y excluye, en una aceptación auténtica, pero a la vez compleja del otro como un otro.

De la fraternidad a la solidaridad

Dussel comienza a reflexionar en torno a la fraternidad, a partir del concepto de tolerancia. Esta, implica una visión muy despectiva del otro, implica de algún modo “soportar al otro”, sobrellevar al otro. Desde este enfoque, el otro no interesa, resulta negado. Dussel, por el contrario, se sitúa en el nivel propiamente antropológico para referirse al “otro”. El Otro, desde la analítica de este autor, es “la-el, otra-otro, mujer-hombre”, es decir, ante todo, un ser humano. Este simple acto de reconocimiento, no implica aún un accionar ético. El mismo acontece cuando soy capaz de reconocer ante el sistema-mundo, la propia responsabilidad por la víctima. Mas, este reconocimiento conlleva una comprensión profunda de su ser-otro ante mí, la cual conduce al hombre concreto, (en perspectiva dusseliana), a reconocer al otro en, desde y por la negación histórica operada por el sistema de poder.

Este «tomar-a-cargo» la vida negada del Otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro como igual. El acto propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro reconocido *como otro*: porque es una víctima; porque tiene hambre; porque no puedo obtener beneficio alguno de su existencia: gratuidad de la responsabilidad. Me está pidiendo solidaridad desde la «exposición» de su propia corporalidad sufriente. Me pide, me suplica, *me manda* éticamente que lo ayude [...] (Dussel, 1998, 374).

Dussel considera necesario para llegar al otro, traspasar la idea de fraternidad hacia la solidaridad, entendida como el amor al otro como otro, más allá de la mera fraternidad, que es el amor a los otros miembros de la comunidad. Según este pensador, puede existir una fraternidad en una comunidad de bandidos, donde todos se aman como miembros de esa comunidad, que pueden ser agresivos con respecto a los otros, pero entre ellos guardan reciprocidad, es decir entre ellos pueden amarse, defenderse y ser fraternos; pero como tal, la comunidad puede ser un grupo opresor. Entre ellos iguales y con respecto a otros, desiguales y dominadores.

La solidaridad pretende así, plantear la superación tanto de la fraternidad como de la tolerancia.

7. Siendo responsable ante el sistema X por esta víctima debo (es una obligación ética) criticar a dicho sistema porque causa la negatividad de dicha víctima.

El enjuiciar con un «no» al sistema esta precedido por un «no» querer causar víctimas. De no haber «esta» víctima no sería necesaria «esta» crítica, ni el asumir esta responsabilidad por ella. Pero aun ese «no» querer causar víctimas esta antecedido por el haberlas asumido antes bajo nuestra responsabilidad [...] Como soy responsable por el Otro debo proteger su vida (Dussel, 1998, 375).

Esta comprensión del ser otro desde la experiencia del amor lo conduce a lo que Levinas denomina “*le desire metaphisique*”. Meta es más allá, y phisique es lo físico más allá del mundo, y esto comprende lo ético. Para Levinas, lo metafísico es la ética. Cuando amo al otro me vuelvo extraño para mi propio mundo y para mis amigos, pero tengo desde la óptica dusseliana, una nueva sabiduría; y precisamente, es en esto en donde se encuentra la especificidad de la solidaridad: es el amor al otro como otro, que pone en cuestión al sistema de dominación y lo abre a un mundo distinto. Volverse extraño, ajeno al propio mundo implica una alienación; en donde alienarse es ser - otro que sí mismo. En este sentido, me desaliento, cuando puedo amar al otro, que es el enemigo del sistema.

[...] Debe tenerse conciencia de que es necesario reconocer a cada «participante» como un sujeto ético distinto [...] como Otro [...] principio siempre posible de «disenso» (u origen de nuevo discurso). Esta posibilidad del «disenso» del Otro es un permitirle “participar» en la comunidad con el derecho a la «irrupción» fáctica de este Otro como un *nuevo* Otro, sujeto distinto de enunciación. Ese respeto y re-conocimiento del Otro como otro es el momento ético originario [...]. Porque «respetar» la dignidad y «reconocer» al sujeto ético del nuevo Otro (como autónomo, también de un posible «disenso», como distinto) es el acto ético originario racional práctico [...], ya que es «dar lugar al Otro» para que intervenga en la argumentación [...] como libre, *como Otro*, como sujeto de *nuevos derechos* (Dussel, 1998, 414).

La solidaridad como categoría política que incluye y excluye

La solidaridad supone el reconocimiento de lo que une y excluye, en una aceptación auténtica, pero a la vez compleja del otro como un otro.

El rechazo de la idea de fraternidad implica el reconocimiento de que es necesario construir la solidaridad, empezando por entender las diferencias que nos dividen... La solidaridad tendrá que descansar sobre nuevas bases: no en la falsa fraternidad que nos construirá como una familia sino en la unidad más compleja, que surge del reconocimiento y del hacer frente a los conflictos que pueden dividirnos (Romero, 1994, 155).

Dussel parte del rechazo de la fraternidad como principio político porque esta, desde su lógica opera inclusiones y exclusiones. Entre las inclusiones, quienes están dentro de la totalidad y por ende tienen pleno reconocimiento son los iguales. Quienes quedan excluidos del sistema, y por lo tanto conforman la exterioridad del mismo son las “víctimas”, sin voz que luchan y elevan su clamor por el reconocimiento de aquellos que conforman la comunidad política como totalidad.

En este sentido este autor, retomando la concepción del “enemigo radical” y el “enemigo político”, distingue como enemigos radicales a aquellos que desde su lugar en la exterioridad del sistema -mundo, pugnan por ser escuchados; mientras que el “enemigo político”, precisamente, por formar parte de la totalidad tiene voz y, por ende, reconocimiento. El “enemigo político” conforma la comunidad política, y está habilitado desde su reconocimiento a integrar una “unidad compleja” fundada en lo común y borrando aquello que lo separa y distingue. Desde esta perspectiva, se construye la solidaridad a partir del intento de soslayar la diferencia. En cambio Dussel, recupera el concepto solidaridad para darle voz a los excluidos, las víctimas del sistema para otorgarles el reconocimiento material, desde el amor a esas diferencias que lo constituyen como otro.

En este sentido, desde la perspectiva dusseliana, la tradición política moderna eurocéntrica ha puesto especial énfasis en pensar y fundamentar las bases de la asociación política de aquellos que por naturaleza se consideran libres e iguales”. Sus investigaciones enfatizan el modo en que la fraternidad excluye a las víctimas del sistema-mundo contemporáneo, y la necesidad consecuente de gestar políticas de solidaridad que posibiliten la emergencia y el reconocimiento de aquellos que en el sistema dominante no tienen voz, y, por ende, se encuentran excluidos.

Dussel denuncia que la modernidad, en su afán por quebrar las estructuras de dominación y sujeción, acentuó las rupturas de los vínculos humanos con respecto a la tradición feudal. Este acontecimiento si bien “libera” al hombre de la mencionada tradición, lo coloca en una situación de soledad radical. En este sentido, la fraternidad vino a operar como nexo aglutinante, ocupando el vacío que dejó a nivel comunitario la ruptura con los lazos tradicionales.

El talón de Aquiles de esta concepción, consiste justamente en la imposibilidad de incluir y reconocer en su dignidad humana, a todo aquel que, desde su diferencia, históricamente se estigmatiza, niega y excluye. Esta imposibilidad parte de un enfoque limitante de la alteridad, que parte de una dialéctica binaria, en donde un polo remite al otro de modo inescindible, puesto que ambos integran una misma realidad. El enemigo no lo es en un sentido radical, puesto que tiene visibilidad, un lugar y voz para manifestar el disenso en el centro hegemónico (cf. Dussel, 2006).

Este “sistema–mundo” comienza su expansión y globalización en 1492, conformando un circuito hegemónico integrado por una pequeña parte de la humanidad que se apropia de las riquezas, dejando por fuera, en la periferia, a la gran mayoría. Un veinte por ciento de la población concentra los recursos, mientras que un ochenta por ciento o más carecen de lo mínimo indispensable para posicionarse como persona, miembro de la humanidad y digna de respeto (cf. Dussel, 1998).

Nuestro autor partiendo del no-lugar de América Latina en la historia occidental, comienza un largo camino de toma de conciencia y asunción de un compromiso material, concreto, ético y político con las víctimas, estos “nadies” desde la perspectiva de una historia construida desde el mito hegemónico eurocéntrico. Esta posición lo lleva a dialogar con los referentes más valiosos de la tradición occidental, para deconstruirla y comenzar un camino arquitectónico en la constitución de una filosofía, que, partiendo del reconocimiento y la escucha del clamor, que libere a las víctimas concretas: el pobre, el otro.

En este contexto Dussel impugna la categoría de fraternidad, por considerar que la misma, operando desde el centro hegemónico excluye a las víctimas que ellos mismos generan, legitimando dicha exclusión. Propone en cambio deconstruir la ontología y la metafísica de la modernidad para constituir nuevas bases cementadas en la praxis que nos posibilite pensar y afirmar la vida desde una eticidad concreta y material. Un posible camino de reconocimiento de aquello que la fraternidad niega y excluye consiste en una disposición para aprehender la experiencia de la solidaridad, en la cual se rebela y se desoculta el rostro del otro comprendido como “víctima”. Esta subjetividad que se muestra en la experiencia solidaria, es la voz y la afirmación de un sujeto antropológico que el sistema hegemónico encubre y anula.

Dussel nos propone el avance hacia una política crítica concreta y material, desdeñando la falsa tolerancia del intolerante, en favor de una apertura desde “el amor” a la experiencia del rostro del otro.

Denominaremos como intolerante a la posición intransigente ante posibles oponentes. Por ello la intolerancia es dogmática, indicando así la unidad entre una cierta teoría de

la verdad y el poder político. El intolerante afirma «poseer» la verdad o encontrarse en un acceso privilegiado con respecto a lo que se conoce como «verdadero». Esta confianza ingenua, lejos de todo escepticismo o conciencia de la finitud de la inteligencia y la voluntad humanas, da al dogmático una certeza inequívoca y un sentido mesiánico a su misión de extender dicha verdad en toda la humanidad (si tuviera el poder para hacerlo) (Dussel, 2007, 293).

Dussel sostiene en este sentido que un mundo otro, más inclusivo, en donde la vida pueda ser “vivienda con dignidad plena” es posible si partimos del reconocimiento real de los excluidos, de los pobres. Este “reconocimiento” es factible desde la experiencia de la solidaridad entendida como la escucha atenta y amorosa del clamor de los otros, los excluidos del sistema-mundo.

Conclusión

En el inicio de la presente comunicación, se aclara que la intención de este recorrido consiste tan sólo en vislumbrar el modo en que es posible resemantizar el concepto fraternidad en términos de solidaridad. En este sentido, se delinea brevemente la genealogía de la fraternidad, para comprender los dispositivos que conducen a operar exclusiones y negaciones, desde la misma.

Se toma la lectura de Dussel para realizar el pasaje de la fraternidad a la solidaridad, comprendida en términos de la aceptación del otro como otro. Este “otro”, que en la obra dusseliana se presenta como un hombre concreto, que, desde su circunstancia, lucha por ser escuchado y reconocido; a diferencia del ideario eurocéntrico, que parte del hombre abstracto, la nadiencia susceptible de ser manipulada y negada.

Bibliografía

- Agra Romero, M.** (2004): “Fraternidad. Un concepto político a debate”, en *Revista Internacional de Filosofía política*, N^o 3, 122 -142.
- Del Percio, E.** (2014): *Ineludible Fraternidad. Conflicto, poder y deseo*, Buenos Aires, Ciccus.
- Domenech, A.** (1993): “Y...fraternidad”, en *Isegoría* N^o 7, pp. 49 -78.
- (2003): *El eclipse de la fraternidad*, Madrid, Crítica.

- Dussel, E.** (1998): *Ética de la Liberación en la edad de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- (2006): *De la fraternidad a la solidaridad: Hacia una política de la Liberación*, San José de Costa Rica, DEI.
- (2007): *Materiales para una política de la Liberación*, Madrid, Plaza y Valdés.

La cuestión del sujeto en Deleuze

MARCELO ANTONELLI

antonelli.ms@gmail.com

Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso - Centro de Investigaciones Filosóficas - CONICET

Resumen

En la conferencia “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?” (2001), Etienne Balibar sostiene que los autores estructuralistas (entre los que incluye a Deleuze) se caracterizan por llevar a cabo un primer movimiento de deconstrucción del sujeto como *arkhé* y un segundo movimiento que implica su reconstrucción como un efecto. El primero se apoya en la estructura como dispositivo de inversión del sujeto constituyente en sujeto constituido, mientras que el segundo designa el surgimiento de lo irrepresentable por la estructura, que se disuelve en beneficio del flujo, la diseminación, la máquina o la cosa.

En esta comunicación quiero examinar los distintos enfoques que Deleuze ha elaborado alrededor del sujeto a fin de poner a prueba la tesis de Balibar. A mi juicio, esta es aplicable a Deleuze sólo parcialmente dado que, si bien ha implementado variadas estrategias con vistas a dismantelar al sujeto como *arkhé* y pensarlo en términos de multiplicidades, agenciamientos y singularidades, su obra ofrece también algunas perspectivas que lo conciben como algo más que un mero efecto: la contra-efectuación de los acontecimientos, la idea de grupos-sujeto y la apelación a creer en este mundo.

Palabras clave: contra-efectuación / grupos-sujeto / creencia en este mundo

Introducción: estructuralismo y subjetividad

En la conferencia del año 2001 “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, Etienne Balibar sostiene que todos los grandes textos de los autores estructuralistas (entre los que incluye no sólo a Lévi-Strauss, Barthes, Lacan, Althusser, sino también a Deleuze, Foucault, Derrida...) comportan un movimiento típicamente “estructuralista” que consiste en la *deconstrucción* del sujeto como *arkhé* (i.e. causa, principio, origen, fundamento) y un segundo movimiento “post-estructuralista” que implica su *reconstrucción* como un *efecto*. El primer movimiento se asienta en la *estructura* como dispositivo de inversión del sujeto *constituyente* en sujeto *constituido*, mientras que el segundo movimiento es el del surgimiento de lo *irrepresentable* por la estructura, donde ésta se disuelve en beneficio del flujo, la diseminación, la máquina o la cosa. Según Balibar, los estructuralistas tienden a ir de un gesto al otro, operando simultáneamente la deconstrucción y la reconstrucción del sujeto.

Ahora bien, mi propósito en esta exposición consiste en testear esta hipótesis de Balibar a propósito de Deleuze; es decir, probar si su clave de lectura se aplica efectivamente al tratamiento que Deleuze le imprime al problema de la subjetividad. A tal fin, planteo dos preguntas:

1) ¿Hay en Deleuze un “desmantelamiento” del sujeto como *arkhé*? Evito el término “deconstrucción” empleado por Balibar porque está demasiado ligado a Derrida.

2) ¿Encontramos en su pensamiento una reconstrucción del sujeto como efecto? Y, en caso afirmativo, ¿es el sujeto en Deleuze más que (u otra cosa que) un efecto?

Desmantelando el sujeto como *arkhé*

Antes de ensayar una respuesta a estos interrogantes, es conveniente señalar que, de diversas maneras y con énfasis disímiles, Deleuze se interesó repetidamente por el problema del sujeto, ya desde sus primeros trabajos (*Empirismo y subjetividad* es un caso paradigmático) hasta el último período de su producción (en *¿Qué es la filosofía?* el cerebro es considerado sujeto). (Cf. Deleuze y Guattari, 2005b, 198-199)

Retomando la primera cuestión –que es más fácil de responder que la segunda–, creo que Balibar tiene razón en la medida en que hay en la obra deleuziana múlti-

ples estrategias de desmantelamiento del sujeto como *arkhé*. Me refiero a continuación a las más relevantes, de acuerdo con mi lectura.

En primer lugar, podemos observar un desplazamiento desde el sujeto hacia las Individuaciones no subjetivas o Hecceidades, las Singularidades y, en última instancia, las Multiplicidades. Esto se ve claramente en la “Respuesta a una pregunta sobre el sujeto”, donde Deleuze sostiene que el concepto de “sujeto” ha perdido relevancia, no de modo arbitrario pues “un concepto no nace y muere por placer”, sino porque los conceptos filosóficos cumplen determinadas funciones en un campo de pensamiento que varía y que pueden volverlos inútiles o inadecuados. El concepto de sujeto, a su juicio, cumplió durante mucho tiempo una función de *universalización* en un campo del conocimiento donde lo universal era representado por actos noéticos o lingüísticos, y otra función de *individuación*, en un campo donde el individuo es una persona viviente, hablante y hablada. La filosofía del sujeto, de Hume a Husserl pasando por Kant, ha contemplado estos dos aspectos, como Yo universal y como yo [*moi*] individual. Ahora bien, Deleuze argumenta que nuevas funciones, las de *singularización*, se han apoderado del campo filosófico provocando que el concepto de sujeto pierda eficacia e interés en beneficio de singularidades pre-individuales e individuaciones no-personales que apuntan a una filosofía sin sujeto. Como ejemplos, Deleuze alude a lo que ocurre en el derecho, donde la noción jurídica de “caso” o “jurisprudencia” destituye lo universal, prescinde de todo sujeto de derechos y se apoya en singularidades y funciones de prolongación. Por su parte, la nueva clase de individuación, denominada hecceidad, no procede por forma ni sujeto y designa la individuación de un acontecimiento: una vida, una estación, un viento, una batalla. La filosofía se vuelve una teoría de las multiplicidades que no remiten a ningún sujeto en tanto unidad previa (Cf. Deleuze, 2003d, 326-328). Como sostiene en el “Prefacio a la edición italiana de *Mil mesetas*”, “Las multiplicidades son la realidad misma y no suponen ninguna unidad, no entran en ninguna totalidad, así como tampoco remiten a un sujeto. Al contrario, las subjetivaciones, las totalizaciones, las unificaciones son procesos que se producen y aparecen en las multiplicidades” (Deleuze, 2003c, 289).

Hay muchas otras estrategias deleuzianas de desmantelamiento del sujeto que me limito a mencionar en los límites de esta comunicación. Como se verá, involucran temas y problemas muy diferentes:

1. *Agenciamientos*. En diferentes dominios (literatura, lingüística, psicoanálisis) Deleuze ha cuestionado la separación entre el sujeto del enunciado y el sujeto de enunciación y ha defendido la idea de que “la enunciación remite en sí misma a agenciamientos colectivos” (Deleuze y Guattari, 2006,101). A su juicio, el sujeto no

es condición del lenguaje ni causa de enunciados pues “no hay sujeto de enunciación, sólo hay agenciamientos productores de enunciados” que son multiplicidades, masas, poblaciones (Deleuze, 2003a, 75-76; véase también Deleuze y Guattari, 2006, 163). La tarea del esquizo-análisis consiste en descubrir los agenciamientos colectivos que están en nosotros y nos hacen hablar (Cf. Deleuze, 2004, 383).

2. *Planos, Estratos*. Deleuze distingue el plano de organización y desarrollo, que concierne al desarrollo de la forma y la formación del sujeto, y el plano de consistencia, donde se inscriben las heceidades y donde un cuerpo no se define como un sujeto determinado, sino por sus afectos y movimientos (Deleuze y Guattari, 2006, 318). Por otra parte, la subjetivación es uno de los estratos que nos atan, a lo cual el CsO le opone el nomadismo como movimiento. Todos tenemos varios puntos de subjetivación que nos fijan y mantienen en un sitio, organizando nuestra comprensión y resignación ante lo real dominante. La tarea de liberar la vida consiste en “desestratificarse” y plantea la salida de sí en contraposición al llamado psicoanalítico a encontrarse a sí mismo. La apuesta deleuziana radica en disolver el ego, de-subjetivarse en beneficio de una apertura a la fluidez que nos atraviesa: “cesar de pensarse como un yo [*moi*], para vivirse como un flujo, un conjunto de flujos, en relación con otros flujos, fuera de sí y en sí” (Deleuze, 2002, 68).

3. *Deseo*. Deleuze sostiene que “el único sujeto es el deseo mismo sobre el cuerpo sin órganos, en tanto maquina objetos parciales y flujos” (Deleuze y Guattari, 1974, 85-86). El deseo carece de sujeto: “sólo hay sujeto fijo por la represión” (Deleuze y Guattari 1974, 34). Más aún, “lejos de suponer un sujeto, el deseo no puede ser alcanzado sino en el punto en que alguien es desposeído del poder de decir Yo” (Deleuze y Parnet, 1996, 108). Por el contrario, el placer es la afección de un sujeto, el único medio para una persona o un sujeto de “re-encontrarse” en el proceso de deseo que lo desborda (Deleuze y Parnet, 1996, 119; Deleuze, 2003b, 120).

4. *Resto*. En el marco de la tercera síntesis de producción o síntesis conjuntiva de consumo, el sujeto es producido como un resto adyacente a la máquina. Sobre la superficie de inscripción, se encuentra

un extraño sujeto, sin identidad fija, errante sobre el cuerpo sin órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes, definido por la parte que toma del producto, que recibe por todos lados la recompensa de un devenir o un avatar, que nace de los estados que consume y renace a cada estado. ‘Luego soy yo, es a mí...’ (Deleuze y Guattari, 1974, 23).

Se trata de un sujeto nómada que atraviesa intensidades puras; un “Yo siento” que sólo experimenta devenires, pasajes (Cf. Deleuze y Guattari, 1974, 100, 25).

5. *Empirismo trascendental*. La concepción del campo trascendental, que Deleuze toma en buena medida de Sartre, es impersonal: no tiene la forma de una conciencia personal sintética ni la de una identidad subjetiva, no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto; al contrario, “el sujeto siempre es constituido” (Deleuze, 1994, 120). En tanto plano de inmanencia, el campo escapa a la trascendencia tanto de un sujeto como de un objeto (cf. Deleuze, 1994, 120).

6. *Devenir*. Un devenir no tiene un sujeto distinto de sí mismo (Cf. Deleuze y Guattari, 2006, 291). “El devenir constituye un solo y único proceso que reemplaza la subjetividad” (Deleuze y Guattari, 2005a, 65).

7. *Afectos*. Siguiendo a Spinoza, los cuerpos y las almas no son sustancias ni sujetos, sino que se definen por su poder de afectar y de ser afectado (Deleuze y Guattari, 2005a, 65). Por otro lado, para Deleuze subordinar el sujeto a la intensidad o el afecto es uno de los objetivos esenciales del arte (Cf. Deleuze, 1979, 114).

8. *Imagen del pensamiento*. La imagen clásica del pensamiento opera con dos universales: el Todo, como fundamento último del horizonte que engloba, y el Sujeto como principio que convierte el ser en ser para-nosotros. El pensamiento nómada, por el contrario, apela a un medio y a una raza singular: “una tribu en el desierto, en lugar de un sujeto universal bajo el horizonte del Ser englobante” (Deleuze y Guattari, 2006, 469-470). El pensamiento es un devenir, no el atributo de un sujeto y la representación de un Todo.

Me detengo aquí con la enumeración de estrategias de desarme o desmantelamiento del sujeto como *arkhé*. Omití, por razones de extensión, las elaboraciones sobre el sujeto y la subjetividad a propósito de otros autores (Nietzsche, Leibniz, Foucault).

El sujeto, ¿sólo un efecto?

Paso a la segunda pregunta de mi planteo originado en Balibar, a saber, si el sujeto es pensado por Deleuze sólo como un efecto. Creo que en algunas de las perspectivas aludidas esto es cierto y, aunque en otras quizá no lo sea en sentido estricto, queda claro que lo importante no pasa por el sujeto o la subjetividad. Deleuze no quiere simplemente reformular, resignificar o resemantizar el concepto; propone, más bien, pensar en otros términos, con otros conceptos.

Sin embargo, me gustaría arriesgar la idea de que hay ciertos enfoques deleuzianos sobre el sujeto que lo conciben dotado de ciertas características que lo vuelven *más que un efecto*. No estoy diciendo en absoluto que haya un “retorno” deleuziano al sujeto en un sentido “fuerte”, clásico o tradicional sino que, una vez rechazados los rasgos de interioridad, identidad, unidad, intencionalidad que suelen definir al sujeto, queda quizá –esta sería la “hipótesis” de mi trabajo– un resto ligado a la agencia o al agente que no se deja pensar, estrictamente hablando, en términos de agenciamiento colectivo, y donde el concepto de multiplicidad no es la salida al sujeto.

Pienso, puntualmente, en tres ideas:

1) La primera es de orden moral, político y epistemológico, y consiste en contraefectuar los acontecimientos. Brevemente: Deleuze explica en *Lógica del sentido* que la moral estoica consiste en “querer el acontecimiento como tal”, “querer lo que sucede en tanto que sucede”. Más precisamente, se trata de comprender “el acontecimiento puro en su verdad eterna”, al margen de su efectuación espacio-temporal, y querer su encarnación, esto es: la efectuación en un estado de cosas o en el propio cuerpo (Cf. Deleuze, 1994, 168, 172). La actitud más corriente que es preciso evitar radica en el “resentimiento contra el acontecimiento”, que reside en captarlo “como injusto y no merecido”, a saber: “es siempre la culpa de alguien”. La vía de salida radica en la dignidad, nombrada también con la expresión nietzscheana *amor fati*: “O bien la moral no tiene ningún sentido, o bien es esto lo que quiere decir, no tiene otra cosa que decir: no ser indignos de lo que nos sucede” (Deleuze, 1994,174).

Comprender equivale a separar el acontecimiento puro de su efectuación empírica, nombrarlo en infinitivo, extraer el verbo-efecto que resulta de las mezclas corporales, conceptualizar. Esto requiere contra-efectuarlo, a saber: remontarse desde su actualización histórica hasta su verdad eterna, recorrer la distancia que va de las proposiciones que describen los estados de cosas a los verbos en infinitivo que expresan su sentido.

Por otro lado, esta comprensión debe acompañarse por una torsión de la voluntad: querer el acontecimiento no es aceptar las cosas como son, pues esa es una “idea de asno”, dice Deleuze siguiendo a Nietzsche, y la resignación no es sino otra variante del resentimiento. Al contrario, querer consiste en una “intuición volitiva o transmutación” que reemplaza la voluntad orgánica por una voluntad “espiritual” (Deleuze, 1994,175). La transmutación significa en este marco volvernos la “casi-causa” de lo que se produce en nosotros, revertir el vínculo entre los cuerpos-causa y los acontecimientos-efectos, y lograr que el acontecimiento se vuelva también productor (Cf. Deleuze, 1994, 115 y ss.). Es así como los acontecimientos adquieren

una potencia genética sobre el individuo en que se corporizan, lo cual permite que éste se vuelva “el hijo” de sus propios acontecimientos y por ello “renacer, rehacerse un nacimiento, romper con el nacimiento de carne” (Deleuze, 1994,175-176). En tanto “actor”, el sujeto contra-efectúa el acontecimiento físico que tiene lugar en él; no sólo lo comprende y quiere, sino que además lo representa: deviene el comediante de sus propios acontecimientos. El modo de existencia correspondiente a la dignidad remite al hombre libre, definido como aquél que “denuncia o destituye tanto la potencia del resentimiento en el individuo como la de la opresión en la sociedad”.

En suma, Deleuze recurre a un conjunto de expresiones (actor, mimo, hijo de los acontecimientos, hombre libre, amor fati, dignidad, casi-*causa*, *contra-efectuación*...) que esquivan cierta comprensión clásica de sujeto y sus rasgos característicos (identidad, interioridad, unidad...) pero, al mismo tiempo, exceden el estatuto de mero efecto. Dicho de otro modo: *Deleuze nos convoca a no ser meros efectos de los acontecimientos que nos suceden sino a comprenderlos, quererlos y así volvernos, activa y libremente, sus hijos, actores o mimos.*

Esta idea tiene un registro político en el texto sobre Mayo del 68, que sugiere que el acontecimiento abre un espacio para la novedad o la creación, cuyo objeto está dado por los modos de existencia en una sociedad determinada: “El acontecimiento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, el tiempo, la sexualidad, el medio, la cultura, el trabajo...)” (Deleuze y Guattari, 2003, 216). Ahora bien,

es necesario que la sociedad sea capaz de formar los agenciamientos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de manera tal que ella *quiera* la mutación. Esto es una verdadera “reconversión” [...] con la parte de iniciativa y de creación que constituyen un nuevo estado social capaz de responder a las exigencias del acontecimiento (Deleuze y Guattari, 2003, 216 *-cursivas nuestras-*).

Deleuze explica que, ante la “mutación social” provocada por el acontecimiento, no basta con desprender las consecuencias políticas o económicas que se despliegan de modo causal, sino que es necesaria una “reconversión subjetiva” que quiera la mutación misma, que genere agenciamientos colectivos inéditos a fin de responder al acontecimiento. En esta línea, nuestro autor argumenta que la crisis de la sociedad francesa al momento de mayo del ‘68 obedecía a su impotencia radical para “operar una reconversión subjetiva al nivel colectivo”.

2) Otro caso, esta vez de índole deseante y política, concierne la distinción entre grupos sometidos (*groupes-assujetti*) y grupos sujeto (*groupes-sujets*) (Cf. Deleuze y Guattari, 1974, 75). Deleuze explica que a cada grupo le corresponden dos tipos de catexis (*investissement*) diferentes, dado que su separación crucial radica en su tratamiento del deseo. Las catexis de un grupo-sometido invisten estructuras molares que subordinan los fenómenos moleculares y reprimen el deseo de las personas, aplastan la producción deseante; por el contrario, las del grupo-sujeto se dirigen a las multiplicidades transversales que tratan el deseo como un fenómeno molecular que remite a objetos parciales y flujos antes que a grandes conjuntos y personas (Deleuze y Guattari, 1974, 333). Hay otros rasgos que los distinguen: un grupo sometido se caracteriza por fenómenos de super-yoización, narcisismo y jerarquía de grupo, mientras que un grupo-sujeto se caracteriza por hacer penetrar el deseo en el campo social y oponer, a las determinaciones simbólicas de sometimiento, coeficientes reales de transversalidad, sin jerarquía ni super-yo de grupo.

Con todo, la distinción se ve complejizada por el hecho de que los mismos hombres pueden participar de los dos tipos de grupo bajo relaciones diversas; o bien, un mismo grupo puede presentar ambas clases de características de modo coexistente (Deleuze y Guattari, 1974, 417-418). En este caso, la diferenciación reside fundamentalmente en su tratamiento del deseo, lo cual no implica adjudicarle al grupo-sujeto rasgos de unidad o identidad. Retomando nuestro hilo conductor, dicho grupo no es un mero efecto, sino *un agenciamiento activo y productor*.

3) Una tercera perspectiva en la cual el sujeto se presenta como otra cosa que un efecto es de dimensión ética y consiste en la creencia en este mundo.

En *La imagen-tiempo*, Deleuze conjetura que se ha quebrado el vínculo que unía al hombre con el mundo, lo cual redundaba en el fenómeno de la increencia: “El hecho moderno es que ya no creemos en este mundo. Ni siquiera creemos en los acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte, como si sólo nos concernieran a medias” (Deleuze, 1985, 223). Frente a esta caracterización, propone como salida “creer, no en otro mundo, sino en el lazo del hombre y del mundo, en el amor o en la vida” (Deleuze, 1985, 221), esto es: convoca a la invención de “una ética o una fe” dirigida a este mundo, que reclama confianza.

En el marco de *¿Qué es la filosofía?*, la creencia recibe el nombre de “conversión empirista”, y designa la fe en las posibilidades que ofrece el mundo de hacer nacer modos de existencia nuevos. Deleuze opera un desplazamiento desde la creencia en cuanto tal al modo de existencia de aquél que cree y acude al célebre argumento de Pascal para ilustrar esta perspectiva, dado que, aun si versa sobre la existencia trascendente de Dios, “lo que está en juego en la apuesta, aquello sobre lo

cual se apuesta, es la existencia inmanente de aquél que cree que Dios existe” (Deleuze y Guattari, 2005b, 71; véase también Deleuze, 1991, 160-161). De allí que el caballero de la fe de Kierkegaard y el apostador pascaliano “ya no se preocupan de la existencia trascendente de Dios, sino sólo de las posibilidades inmanentes infinitas que aporta la existencia de aquél que cree que Dios existe”. “Nuestro problema” ya no gira en torno a Dios pero reclama igualmente una creencia:

Es posible que creer en este mundo, en esta vida, haya devenido nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir sobre nuestro plano de inmanencia hoy. Es la conversión empirista (tenemos tantas razones para no creer en el mundo de los hombres, hemos perdido el mundo, peor que una novia, un hijo o un dios...). Sí, el problema ha cambiado (Deleuze y Guattari, 2005b,72-73).

En este caso, Deleuze apela a la generación de un nuevo modo de existencia, una manera de ser o un estilo de vida que reinvente una confianza-creencia en este mundo. Podemos decir que, de modo análogo a la idea de contra-efectuar los acontecimientos, *Deleuze considera que somos efectos de una ruptura profunda en nuestro lazo con el mundo, pero apuesta a no limitarnos a esta condición sino a crear algo nuevo que nos permita salir de ella.*

Conclusión

Las pistas de investigación que vengo de presentar muestran que Deleuze no se mantuvo ajeno al afán estructuralista de reformular la problemática de la subjetividad. Pretendí examinar su abordaje a partir de la hipótesis, a mi juicio interesante, de Balibar. Por lo que expuse, tiendo a pensar que los enfoques de Deleuze en torno al sujeto exceden los dos movimientos (destrucción y reconstrucción como efecto) atribuidos al estructuralismo dado que, si bien el primero se verifica ampliamente, el segundo debe hacer frente a algunas perspectivas sobre el sujeto que tienden a conferirle un estatuto diferente al de mero efecto.

Bibliografía

Balibar, Etienne (2001): “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, en *Instantes y azares*, n° 4-5, 2007, págs. 155-172.

Deleuze, Gilles (1979): “Un manifeste de moins”, en Deleuze, Gilles y Bene, Carmelo: *Superpositions*, Paris, Minuit, pp. 85-131.

----- (1981): *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit.

----- (1985): *Cinéma 2. L'Image-temps*, Paris, Minuit.

----- (1991): *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, Paris, Minuit.

----- (1994): *Logique du sens*, Paris, Minuit.

----- (2002): *Critique et clinique*, Paris, Minuit.

----- (2003a): “Quatre propositions sur la psychanalyse”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Ed. de D. Lapoujade, Paris, Minuit, pp. 72-79.

----- (2003b): «Désir et plaisir», en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Ed. de D. Lapoujade, Paris, Minuit, pp. 112-122.

----- (2003c): “Préface pour l'édition italienne de *Mille Plateaux*”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Ed. de D. Lapoujade, Paris, Minuit, pp. 288-290.

----- (2003d): “Réponse à une question sur le sujet”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Ed. de D. Lapoujade, Paris, Minuit, pp. 326-328.

----- (2003e): «L'immanence: une vie...», en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Ed. de D. Lapoujade, Paris, Minuit, pp. 359-363.

----- (2004): «Cinq propositions sur la psychanalyse», en *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Ed. D. Lapoujade, Paris, Minuit, pp. 381-390.

Deleuze, Gilles y Bene, Carmelo (1979): *Superpositions*, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1974): *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Minuit.

----- (2003): «Mai 68 n'a pas eu lieu», en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Ed. de D. Lapoujade, Paris, Minuit, pp. 215-217.

----- (2005a): *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit.

----- (2005b): *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit.

----- (2006): *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1996) : *Dialogues*, Paris, Flammarion.

El Spinoza “que importa”. El deseo y la ética spinozista según la lectura de Judith Butler

ALEJANDRINA ARHANCET

ale.arhancet@gmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias – Universidad Nacional del Litoral (FHUC-UNL)

Resumen

Judith Butler, filósofa feminista de nuestro tiempo, propone en *The Desire to Live. Spinoza's Ethics Under Pressure* una lectura sobre cómo Baruch Spinoza conceptualiza el afecto del deseo y el cuerpo, y sobre qué tipo de ética se sigue de aquellas nociones. En este escrito analizamos esta lectura butleriana adoptando un enfoque meta-filosófico, centrado en comprender en qué consiste el ejercicio de lectura implementado por la filósofa, antes que en la lectura misma en sus aspectos conceptuales, y en valorar la mayor o menor fidelidad de su relación con las ideas de Spinoza. Para ello identificaremos los recursos conceptuales y las referencias bibliográficas empleadas, así como las discusiones contemporáneas recuperadas -tanto en este artículo como en otras obras de Butler-. Sostendremos que dar cuenta de la manera en que la filósofa lee a Spinoza, y qué ideas propias se hacen presentes con su análisis nos permitirá comprender un poco más sobre los spinozismos actuales, es decir, sobre los procesos históricos de recepción y creación de las obras de Spinoza que hoy tienen lugar. Así mismo, abordar los aportes de la filósofa norteamericana desde una perspectiva que la valore como lectora de Spinoza, permitirá resignificar dichos aportes, tanto de su teoría ética y política como los modos del filosofar puestos por ella en práctica.

Palabras clave: spinozismos / Judith Butler / deseo / ética

Judith Butler, filósofa feminista de nuestro tiempo, propone en *The Desire to Live. Spinoza's Ethics Under Pressure* una lectura sobre cómo Spinoza conceptualiza el deseo, el cuerpo y la multitud, para así revalorizar el tipo de perspectiva ética que se seguiría de tales nociones. En este escrito analizamos dicha lectura adoptando un enfoque meta-filosófico, centrado en comprender en qué consiste el ejercicio de lectura implementado por la filósofa, antes que en valorarlo en sus aspectos conceptuales, y en su mayor o menor fidelidad con las ideas de Spinoza. El objetivo perseguido es, en primer lugar, lograr una comprensión tanto del artículo como de la obra de Judith Butler en general, en relación al contexto de discusión en el que se enmarcan, determinando con quiénes están dialogando. En segundo lugar, establecer qué esclarece este artículo acerca de los spinozismos actuales, es decir, acerca de cómo y porqué se está leyendo a Spinoza hoy.

Para ello comenzamos por identificar las justificaciones implementadas por las editoras del volumen en el que está el artículo en cuestión, del eje temático seleccionado para atravesarlo. Nos referimos particularmente a las justificaciones que apelan a las discusiones actuales y a las instituciones de producción teórica que las consideran relevantes. Entendemos que para elucidar para qué Butler propone esta lectura del deseo de Spinoza, es necesario determinar para quiénes la está proponiendo, reconociendo exponentes de su contexto de discusiones.

Además, reconstruimos conceptualmente las tesis que organizan las referencias implementadas por Butler en su interpretación, así como los propósitos teóricos aducidos para defender dichas tesis. Estos propósitos guían, a su vez, las referencias implícita y explícitamente recurridas por Butler. Estas tesis son dos: en primer lugar, la dimensión social del deseo, y en segundo lugar, el deseo de vivir como un deseo por la vida en común.

En relación a la dimensión social del deseo, rastreamos las referencias a lecturas en las que Judith Butler se ha formado, como son Hegel y Freud, y que funcionan como claves heurísticas en su argumentación de la tesis en cuestión. Aunque las referencias a Hegel no están citadas, los aportes de Hasana Sharp fueron indispensables para notar que la idea de la política basada en el reconocimiento intersubjetivo parece estar funcionando cuando Butler lee las interrelaciones humanas en términos de "reflejos". Las referencias a Freud son explícitas, y tienen el propósito de encontrar en Spinoza una anticipación de la noción freudiana de la pulsión de muerte, así como dar al afecto de la melancolía un rol relevante en el deseo.

Finalmente, en relación al deseo de vivir como un deseo por la vida en común, reconstruimos la estrategia de referencias utilizada por Butler para distinguir la noción spinozista de deseo de la de autopreservación. Esta consiste en apuntar a la

lectura de Levinas como una lectura errada, sobre la base de una argumentación que se vale de citas a interpretaciones que Butler tiene por válidas, como las de Pierre Macherey, Antonio Negri y Warren Montag, en relación a la teoría política de Spinoza sobre la multitud.

El giro afectivo y las teorías de género. El contexto teórico de la lectura de Butler

Para elucidar la selección temática hecha por Butler en *The Desire to Live. Spinoza's Ethics Under Pressure*, así como los propósitos que guían tal selección, es relevante retomar el contexto de producción del volumen en el que dicho artículo se publicó, así como el contexto de discusiones en el que las editoras enmarcan tal volumen. *Politics and the passions, 1500–1850*, editado por Victoria Ann Kahn, Neil Saccamano, y Daniela Coli, fue publicado por primera vez en 2006 por la prensa de la Universidad de Princeton, New Jersey, Estado Unidos. Catalogado bajo las rúbricas de ciencia política y emociones, este volumen es descrito, en las primeras líneas de la Introducción, como un “re-examen de la historia de las reflexiones de Occidente sobre política y las pasiones” (Kahn, Saccamano, 2006, 1). La justificación de tal selección temática se pliega a la “reorientación afectiva” de los intereses de discusión que la comunidad de las ciencias sociales y humanidades ha manifestado en los últimos tiempos, así como a las razones –‘académicas’ y ‘menos académicas’- alegadas por dicha comunidad para avalarlos¹.

Las referencias al contexto de discusiones en que se enmarca este volumen parecen señalar al llamado giro afectivo, tradición que ha impactado en las últimas décadas sobre la teoría social y política, y en el seno de las disputas de las teorías de género (Macón, 2013, 2–4). En relación a las teorías de género, Macón sostiene que si bien el giro afectivo es crítico de la tradición postestructuralista evocada por la tercera ola del feminismo –en la que se enmarca la teoría queer de Judith Butler, entre otras-, no es una perspectiva que busque “invalidar el posestructuralismo que tan fuertemente ha marcado la teoría de género y la teoría política en general, sino de llevar algunas de sus premisas hacia el terreno de lo corporal” (ídem) o material, justamente a partir de los afectos.

1 Como señala Kahn: “el renacimiento del interés en las pasiones en el trabajo interdisciplinario en las humanidades y en las ciencias sociales” que tuvo lugar en años recientes (Kahn, Saccamano, 2006, 1). Ésta, y todas las traducciones de este texto son nuestras.

En consonancia con ello, Butler dedica el artículo a Spinoza, un pensador del siglo XVII muy revalorizado por sus apreciaciones sobre los afectos y el cuerpo, no sólo en el marco de las teorías políticas y sociales contemporáneas, de la mano de Gilles Deleuze, Pierre Macherey, Antonio Negri y Warren Montag, sino incluso, en el marco del giro afectivo en el ámbito del feminismo, por teóricas como Hasana Sharp, Rosi Braidotti y Moira Gatens. El concepto de Spinoza centralmente trabajado por Butler es el de deseo de vivir (Butler, 2006, 111), afecto que, junto con la alegría y la tristeza, conforman lo que Spinoza denomina afectos primarios (EI-IIp11, esc.). Con el objetivo de demostrar que con tal noción, Spinoza establece la base para una ética que "tiene implicaciones para la solidaridad social y una crítica al individualismo" (*Idem*), Butler se propone distinguir el concepto de deseo de vivir del de autopreservación. Así, la postura de Spinoza se apartaría de la de ciertos filósofos políticos contractualistas que emplean la noción de autopreservación.

El análisis de la noción de deseo de vivir consta de las argumentaciones en torno a los dos principios deconstitutivos de la singularidad en el deseo, tal como los llama Butler. Estos son, en primer lugar, la dimensión social del deseo y, en segundo lugar, el deseo de vivir como un deseo por la vida en común. El objetivo es mostrar como el deseo de vivir no es puramente individual, sino un deseo entramado en las relaciones con los otros, en el primer caso, y en la multitud, en el segundo. Por ello será para Butler un deseo que se sostiene en una tensión. Una tensión entre la fuerza de estos entramados, que tiende a diluir al yo en la totalidad, por un lado, y el cuerpo, como principio singularizador que persiste a tal disolución, por otro. Es sobre esta tensión mantenida entre el individuo y la colectividad que se sostendría la propuesta ética de Spinoza, descrita por Butler como una ética bajo presión.

La constitución social del deseo de vivir. Las referencias implícitas a Hegel y las explícitas a Freud

La primera referencia a Spinoza es a la *Ética* IIIp7, y especifica que 'deseo de vivir' remite al *conatus*, es decir, a la esencia de toda cosa singular que consiste en el esfuerzo por perseverar. En primer lugar, Butler delimita que aunque el deseo de vivir es individual o de una cosa singular, este "requiere y adquiere una socialidad que es esencial a lo que significa perseverar" (2006, 112). El deseo de vivir no es idéntico a la autopreservación, pues tanto 'yo' como 'vida' serían para Spinoza, conceptos atravesados por la socialidad: "el yo preservado no es una entidad monádica, y la vida perseverada no ha de ser entendida como una vida singular" (*Idem*).

Esta socialidad se da para Butler en la forma de reflejos: la 'referencia hacia el mundo' del yo en la perseverancia requiere del reflejo desde el mundo hacia el yo. Es el *conatus* entendido como "poder de reflexión" el que se amplía o disminuye en una "compleja interacción de reflejos" (Butler, 2006, 113). Butler entiende las imaginaciones sobre lo que puede un cuerpo (el nuestro y el de los otros, en su implicación) en términos de representaciones y de acciones expresivas, en y por las cuales la fuerza de existir aumenta o disminuye. De manera que, en el deseo, el yo se sostiene en una tensión o nudo (*Ibidem*, 114) con los otros con los que está relacionado al modo de reflejos recíprocos, un nudo constitutivo por el que se mantiene perseverando en el ser. De esta manera, esta 'matriz de vida', en las que el yo se sostiene en su deseo, son para Butler un principio de deconstitución de la singularidad (*Ibidem*, 121).

Las referencias a Hegel en esta interpretación del deseo de vivir son, según Hasana Sharp (2011, 117-121), estructurales. En tanto que para Butler el deseo spinozista es eminentemente social y está entramado en un complejo de interacciones de reflejos, lo está interpretando como algo propio de la subjetividad humano - antes que de todas las cosas singulares- que está cifrado en términos de la política hegeliana, basada en el reconocimiento intersubjetivo. Así mismo, esta atribución de la exterioridad constitutiva de la socialidad del deseo, por la que éste se sostiene en la tensión entre el todo y la parte también parece referir a Hegel, pues parece dar cuenta del aspecto negativo que conforma al deseo humano². De esta manera, la lectura de Butler destaca la centralidad de lo que ella llama la vulnerabilidad o precariedad humana (2006, 150).

A partir de dicho principio deconstitutivo de la singularidad, Butler argumentará que es posible encontrar otra concepción de deseo, esta vez "orientado en contra de la vida" (2006, 116). Butler encuentra la premisa necesaria para tal deducción en EIVp20 esc, en donde Spinoza establece que el suicidio no puede seguirse de la propia naturaleza, si no que sucede al ser humano porque "causas externas ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo, de tal suerte que éste revista otra naturaleza, contraria a la anterior, y cuya idea no puede existir en el alma". Esta forma externa que el cuerpo puede asumir internamente, sin tener una idea de ello, impli-

2 Balibar en *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (2009) sostiene que en la noción de deseo (apetito con conciencia) está nucleado el proceso de transindividualidad. Con esta noción se pretende dar cuenta de la interconexión e interdependencia entre los individuos, en términos primeramente ontológicos (cosas singulares) y particularmente físicos (cuerpos), y no eminentemente humanos, como pretende Butler. Balibar pretende dar cuenta de dos cuestiones fundamentales con esta noción: (1) con la conciencia, la tendencia a la actividad en el *conatus* que es siempre pasivo a la vez que activo, y con ello (2) la tensión (Balibar lo llama negación recíproca) entre los extremos del individualismo y el holismo, entre la interioridad y la exterioridad. Así parece dar cuenta de la tensión en la negatividad, pero desde una perspectiva naturalista antes que humanista.

caría que "el deseo de no existir puede actualmente ser derivado del deseo humano" (2006, 115). En dicho reconocimiento de la posibilidad de autodestrucción hay para Butler una cierta prefiguración de la noción psicoanalítica de la pulsión de muerte, no anticipada por Spinoza³. En este sentido Butler lee al suicidio descrito en EIVp20esc, e incluso al deseo mismo, en clave freudiana como melancolía. Para ello Butler recupera varias obras de Freud⁴ para presentar como el masoquismo, pero especialmente la melancolía, son expresiones de la pulsión de muerte en las que se toma una forma completamente otra, sin tener ideas de ello. Aún admitiendo explícitamente ir contra lo que dice Spinoza, Butler lee la *Ética* posicionándose en las antípodas de la interpretación deleuziana del deseo de Spinoza como pura positividad.

El cuerpo es lo que evita la total destrucción del yo por parte estas causas externas: "el cuerpo establece un límite que no puede ser abandonado en el nombre de una totalidad más importante" (2006, 114). Otra vez, referencias a Hegel y Freud aparecen en tal conceptualización del cuerpo. En efecto la socialidad del deseo en la que se da cuenta de su negatividad es lo que Butler denomina la precariedad del cuerpo, precariedad constitutiva aunque, como dijimos, el cuerpo sea lo que persiste manteniendo la singularidad. La persistencia no conceptualizable (2006, 125) del cuerpo parece remitir a la falta de ideas del yo sobre tal negatividad, propia de la melancolía freudiana⁵. Sharp denomina esto la opacidad del cuerpo para la propia conciencia⁶.

Las referencias implícitas a Hegel y las referencias explícitas a Freud parecen estar al servicio de la interpretación del deseo spinozista como una noción límite, al igual que la noción freudiana de pulsión, en tanto una noción que se teje en la tensión entre la vida y la muerte, entre el yo y la totalidad.

El deseo de la vida en común. La lectura de Levinas y la referencia a los spinozistas contemporáneos

Para diferenciar entre el deseo de vivir spinozista y la autopreservación individual, Butler retoma el deseo por la vida en común del deseo de vivir, como la otra

3 Butler sostiene este argumento a pesar de partir de la referencia a EIVp21, proposición por la que queda expreso que para Spinoza, vivir bien significa un aumento de la fuerza de existir, en tanto "la vida virtuosa funciona junto con, en vez de contra de, el deseo de vivir", mientras que para el psicoanálisis "el deseo de vivir el tipo correcto de vida puede comprometer el deseo de vivir, y la moralidad requiere la activación de la tendencia suicida", la pulsión de muerte (Buttler, 2006, 115)

4 *Civilization and its Discontent* (1927), *Mourning and Melancholia* (1914), *The Economic Problem of Masochism* (1924).

5 Butler refiere la persistencia no conceptualizable cuerpo a EVp21 y su demostración.

6 Esto también tiene que ver con la incompletitud del proyecto hegeliano tal como lo adoptaría Butler.

dirección en la que el yo se deconstituye. Su argumentación se valdrá de retomar la lectura crítica de Levinas de esta noción spinozista como una lectura incorrecta. La lectura de Levinas se basa en dos críticas.

La primera tesis de Levinas criticada por Butler sostiene que no hay lugar para el otro en el pensamiento de Spinoza, ya que el deseo de vivir se reduciría a autopreservación y autopreocupación, y, por lo tanto, ninguna propuesta ética podría derivarse de tal noción. Butler cita varias proposiciones de EIV para refutar tal crítica de Levinas (EIVp37): quien desea el bien para sí, guiado por la razón, desea el bien para los otros, para lo cual, quien desea tiene una vida en común, y no solitaria, pues "el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el decreto común, que en la soledad [...]" y (EIVp73). Estos son deseos simultáneos que "desorientan la noción de lo que es propio", del deseo de vivir del individuo, porque el referente del deseo del bien no es sólo el yo sino también los otros.

En segundo lugar, Levinas acusa a Spinoza de sostener que en la intuición racional uno se une a sí mismo con el infinito, de manera que el yo se disuelve por completo en la totalidad (Butler, 2006, 123). En cambio, el otro debe mantenerse como radicalmente otro para Levinas. Butler retoma las lecturas de spinozistas contemporáneos como Pierre Macherey, Antonio Negri y Warren Montag sobre la teoría política de Spinoza, y la noción de multitud, para refutar la lectura levinasiana de Spinoza. Según la lectura de Negri de la socialidad en Spinoza, la colectividad no sobrepasa o absorbe a la singularidad, sino que hay una tensión irresoluble entre ellas: "[...] La gran distinción entre el yo y el Otro es una [distinción] dinámica y constitutiva, en efecto, un nudo de cual no se puede huir, si no una atadura en la cual los conflictos éticos tiene lugar" (Butler, 2006, 123). Así la sociedad es multitud: es un cuerpo político que, como actuando acorde una mente, expresa un conatus general. Pero que a la vez es irreductiblemente plural: la singularidad adquiere su especificidad dentro del tal conatus general. El cuerpo que desea es lo que asegura la singularidad, y consecuentemente, "lo que mantiene el futuro abierto" (Butler, 2006, 125) para la multitud, en tanto su deseo sea tal como lo describe Spinoza en EIVp37, es decir, simultáneamente, deseo por su propio bien y deseo del bien del otro.

Según la lectura del deseo spinozista de Levinas, no se podría anteponer el Otro al yo, y por lo tanto, ninguna propuesta ética podía seguirse de tal noción. Es precisamente este punto el que pretende contraargumentar Butler, para evidenciar que una ética como la que ella y Levinas defienden, sí puede tener lugar. Para Butler, en resumidas cuentas, la de Spinoza es una noción del deseo no narcisista, que no cae

en "una defensa egomaniaca de lo propio" (*Ibidem*, 127), y un deseo que "honra la pulsión de muerte sin dejarla emerger como violencia a uno mismo o a otro", pues el cuerpo sería el que pone freno a los principios que funcionan como la pulsión de muerte, permitiendo "la posibilidad de una vida colectiva diferenciada" (*Idem*). De esta manera, puede abrirse una perspectiva ética desde el deseo spinozista que permite la solidaridad política, ya que éste permite "producir las condiciones políticas para la vida que habilitarán alianzas regeneradas que no tienen forma final, en las que el cuerpo, y los cuerpos, en su precariedad y promesa, se incitan uno a otro a vivir" (*Ibidem*, 130).

Conclusiones

Los análisis efectuados dan cuenta de que es imposible entender la lectura de Butler sobre el deseo spinozista como una pieza suelta en su producción, y desligada de un contexto de debates que tienen lugar actualmente en el seno la comunidad de las ciencias sociales y humanidades. Por el contrario, esta lectura se enmarca en el giro afectivo entendido como movimiento en el que, en las últimas dos décadas, han ingresado las teorías feministas, de la mano de teóricas como Moira Gatens, Rosi Braidotti y Hasana Sharp que se han valido para sus reflexiones de reivindicar los aportes de Spinoza por sus conceptualizaciones sobre los afectos, el cuerpo, y el cuerpo político. De esta manera, podemos inscribir la lectura butleriana en un contexto actual en el que, podríamos decir, algunos spinozismos contemporáneos toman la forma de feminismos spinozistas.

En este contexto, Butler también suma una lectura de Spinoza, centrándose principalmente en su noción de deseo, y desde allí, en el cuerpo del individuo y en el cuerpo político entendido como multitud. Para ello, apela a una gama heterodoxa de referencias, algunas de ellas tomadas positivamente como claves heurísticas, otras tomadas negativamente como lecturas con las que disiente. Con estas referencias interpretará al deseo spinozista como un deseo social y de lo social, que tiende a deconstituirse, a la vez que se resiste a ello en el cuerpo.

Así, las referencias a alemanes de siglo XIX y principios del siglo XX como Hegel y Freud, parecen estar ya implícitamente en el trasfondo de su lectura de la socialidad del deseo como eminentemente humano y producido en términos de reflejos, ya explícitamente para encontrar una negatividad intrínseca, y hasta melancólica, en el deseo. Con ello Butler toma distancia explícita de la lectura del spinozista del siglo XX, Gilles Deleuze.

Para argumentar contra una lectura individualista del deseo spinozista, en términos de autopreservación, Butler señala a Levinas como exponente de la lectura que pretende cuestionar. Su argumentación se vale de citar a spinozistas de la teoría política y social contemporánea, como Antonio Negri, Warren Montag y Pierre Macherey, en relación a la noción de multitud, para destacar su carácter plural, la irreductibilidad del yo en el cuerpo político.

Utilizadas para interpretar la noción de deseo de Spinoza, estas referencias tan disímiles entre sí conforman un caudal que podríamos calificar de asistemático. Sin embargo, éste da cuenta de la coherencia relacional de esta lectura, y de la obra de Butler en general, en el contexto de los múltiples diálogos en que están encuadradas. Mediante estas referencias Butler hace presente conceptos suyos, como la precariedad de los cuerpos, y la solidaridad política, capaz de conformar alianzas entre los cuerpos, indispensables para su perspectiva de una ética 'bajo presión'.

Para finalizar, sugerimos una hipótesis de diálogo entre Judith Butler y las feministas spinozistas que ha contribuido a una revisión de ciertas tesis de la filósofa, y a la confección de categorías como las señaladas líneas arriba, en sus últimas producciones teóricas. Tales líneas de diálogo acontecidas en el contexto del giro afectivo, en las que Braidotti y Sharp critican duramente a Butler, serán exploradas en próximos trabajos.

Bibliografía

- Balibar, Etienne**, (2009): *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, trad. Anselmo Torres, Buenos Aires, Encuentro.
- Butler, Judith** (2006): "The Desire to Live. Spinoza's Ethics Under Pressure" en Victoria Ann Kahn, Neil Saccamano, y Daniela Coli (ed.) *Politics and the passions, 1500–1850*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 111-130.
- Kahn, Victoria Ann y Saccamano, Neil** (2006): "Introduction" en Victoria Ann Kahn, Neil Saccamano, y Daniela Coli (ed.) *Politics and the passions, 1500–1850*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 1-6.
- Macón, Cecilia** (2013): "SENTIMUS ERGO SUMUS. El surgimiento del 'giro afectivo' y su impacto sobre la filosofía política". *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, Vol. II N° 6, pp. 1-32.
- Sharp, Hasana**, (2011): *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago, University of Chicago Press.

Formalidad y normatividad. Lectura de la propuesta fregeana

NATIVIDAD LUDMILA BARTA

natividad.barta@gmail.com

IIF-SADAF-CONICET/Universidad Nacional de Rosario

Resumen

¿Es posible formular un criterio claro de *logicidad*? De acuerdo con MacFarlane (2000) la mayoría de los filósofos estaría de acuerdo con la idea de que un criterio de demarcación de la lógica particularmente interesante y útil es la que se plantea a partir de la noción de *normatividad*. ¿En qué sentido la lógica ofrece normas para el razonamiento? Frege nos ofrece una caracterización de las leyes lógicas que son, respecto al razonamiento, tanto normativas como constitutivas. Tales leyes tendrían un carácter especial porque resultan imprescindibles para nuestras prácticas de juicio, inferencias, y creencias. En esta ocasión, presentaré un desarrollo de la teoría fregeana sobre la formalidad entendida a partir de la característica normativa de la lógica, en vistas de la importancia y gran influencia que ejerció en filósofos posteriores, como la estrecha relación que se puede establecer entre la normatividad y sus tesis sobre el monismo y realismo lógico. En este sentido, se puede afirmar que la lectura de Frege sobre la normatividad de la lógica, no sólo está íntimamente relacionado con su monismo y realismo, sino también del hecho de que para él hay una verdadera lógica y esa lógica surge de generalizaciones sustantivas que responden a una realidad objetiva; y es gracias a su adecuación descriptiva que la lógica ejerce fuerza normativa sobre nuestro pensamiento.

Palabras clave: formalidad / normatividad / lógica / Frege

Introducción

Es bastante extendida la idea de que la lógica tiene, en un sentido a ser especificado, un carácter normativo. Esta tesis puede encontrarse en trabajos de figuras que han ejercido gran influencia en el campo de la lógica, y de la filosofía en general, como Kant y Frege. Incluso si hiciéramos un repaso de los textos de los lógicos a lo largo de la historia, encontraríamos que la mayoría de ellos ha sostenido, implícita o explícitamente, que la lógica es particularmente una disciplina normativa¹. Pero *¿en qué sentido se dice que la lógica es normativa para el pensamiento?*

En distintas partes a lo largo de la obra fregeana podemos encontrar respuestas a los problemas que surgen de la búsqueda de clarificación de la relación entre la lógica y el pensamiento. Frege defiende en varias ocasiones que la lógica está estrechamente relacionada con el pensar siendo que algo puede llamarse ley lógica si y sólo si es una ley del pensamiento. El carácter normativo de la lógica viene dado por el hecho de ser generalizaciones de las prácticas inferenciales que los hombres y mujeres realizan. Este carácter normativo también aparece como elemento característico de la noción de verdad. Frege, como muchos filósofos en años recientes, y en contra de quienes han sostenido que la lógica no tiene una relación especial con el pensamiento (Harman, 1986), ha defendido la idea de que la lógica efectivamente tiene un rol normativo. Ahora bien ¿qué son los pensamientos en este contexto?, ¿qué significa que una ley lógica es una ley del pensamiento?, ¿qué relación se da entre el pensamiento y la verdad?, ¿qué es la verdad?

En esta ocasión, presentaré un desarrollo de la teoría fregeana sobre la formalidad entendida a partir de la característica normativa de la lógica que no sólo está íntimamente relacionada con su monismo y realismo, sino también del hecho de que para él hay una verdadera lógica y esa lógica surge de generalizaciones sustantivas que responden a una realidad objetiva; y es gracias a su adecuación descriptiva que la lógica ejerce fuerza normativa sobre el pensamiento.

1 De acuerdo con MacFarlane (2000, 2002) esta idea es central especialmente en el marco de la búsqueda de un criterio de demarcación, criterio sin el que resultaría difícil ver cómo se puede distinguir la lógica de otras disciplinas que usualmente aparecen junto a ella, como ser, psicología, metafísica, matemática y semántica.

Leyes lógicas, normativas y constitutivas

Es sabido ya que entre Kant y Frege hay importantes diferencias. El posicionamiento de Frege en contra de Kant no sólo es explícito, sino que las críticas se van endureciendo a medida que madura su teoría y, en gran medida, para comprender la teoría fregeana es necesario poner en diálogo a ambos filósofos. Tal es así que en la *Conceptografía* (BGF, 1879) Frege se esfuerza por demostrar la falsedad de la doctrina kantiana respecto del conocimiento de los objetos por medio de la intuición, pero no formula aún una teoría que explique por qué las leyes lógicas son leyes de la razón, ni por qué deben ser consideradas como objetos lógicos. Como resultado de la propia evolución de las observaciones de Frege, en principio, no hay una diferencia radical entre las teorías de ambos, sin embargo, es una diferencia que por un lado se va profundizando, pero por otro se acerca bastante en algunos aspectos (Cf. MacFarlane, 2002).

Una importante diferencia, muy conocida ya, tiene que ver con el modo de entender el acceso al conocimiento de la aritmética, y en este marco, del rol de la intuición en el proceso del entendimiento. Mientras Kant creía que la lógica y el análisis conceptual por sí mismos, sin la ayuda de la intuición, no pueden explicar el conocimiento de la aritmética (CRP, B16); Frege sostuvo, por el contrario, que todo concepto aritmético puede definirse en términos puramente lógicos, y todo teorema de la aritmética puede ser probado usando sólo las leyes básicas de la lógica. Tanto así que, bien entendida, la aritmética sería una parte de la lógica (BFG §89, §109). Ahora bien, estas tesis son irreconciliables si y sólo si, como MacFarlane (2002) puso en evidencia, ambos estuviesen utilizando el término *lógica* en el mismo sentido. Y esto no es del todo claro que sea así. Veamos este punto.

Lo que Kant llama *lógica* -en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, es la lógica general pura entendida como la “*ciencia de las reglas del entendimiento en general*” (CRP, A52/B76) y se distingue de las ciencias especiales por ser una disciplina que hace completa *abstracción* de los contenidos semánticos, de todo contenido del entendimiento, i.e. sólo considera la forma lógica del pensamiento en general, sin tener en cuenta, ni aportar ningún tipo de contenido acerca de los objetos. Precisamente por esta característica es que la lógica no puede producir ninguna extensión del conocimiento acerca de los objetos². Esta tesis es incompatible con la de Frege, para quien la lógica sí aporta conocimiento sobre los objetos (por ejem-

2 “Since the mere form of cognition, however well it may agree with logical laws, is far from sufficing to constitute the material (objective) truth of the cognition, nobody can dare to judge of objects and to assert anything about them merely with logic”. (CRP, A60/B85)

plo, sobre los números) y el mundo objetivo, y por lo tanto no puede abstraerse por completo i.e. no puede ser irrestrictamente formal en el sentido kantiano. Si la lógica fuera completamente formal, no tendría contenido alguno, y para Frege ninguna ciencia es completamente vacía de contenido, ni la lógica misma, la que tiene como objetos propios aquellos que se conocen como expresiones lógicas, por ejemplo, la negación, la identidad y el cuantificador existencial y, por lo tanto, puede *-y debe-* decir algo sobre el mundo objetivo³.

El proyecto esbozado en los *Fundamentos de Aritmética* (FA, 1884) es considerablemente más ambicioso. Frege apunta allí a mostrar que la aritmética tiene sus propios objetos que son dados únicamente por medios lógicos: “In arithmetic we are not concerned with objects which we come to know as something alien from without through the medium of the senses, but with objects given directly to our reason and, as its nearest kin, utterly transparent to it” (FA, §105; §89).

Es decir, los objetos y conceptos de la aritmética son dados al entendimiento mediante el mero uso de la razón y sólo gracias a ella, sin ayuda alguna de la sensibilidad, y por ello es que las normas constitutivas del uso de la razón, en este caso, las leyes lógicas que lo rigen, no pueden abstraerse enteramente del contenido propio de los objetos. Este proyecto -a diferencia del planteado en BGS- exige una ruptura con la doctrina kantiana de que los pensamientos sólo tienen contenido a través de su relación con la intuición sensible, y Frege reconoce su desacuerdo⁴ con Kant sobre esta cuestión: “I must also protest against the generality of Kant’s dictum: without sensibility no object would be given to us. Nought and one are objects which cannot be given to us in sensation” (FA, §89).

Entonces bien, mientras que para Kant la lógica es esencialmente formal y sin objeto particular, para Frege no puede abstraerse completamente del contenido

3 Claro está que los sistemas lógicos utilizados por ambos son sustancialmente diferentes, mientras Kant apela a la silogística aristotélica, Frege construye un aparato formal superior en muchos sentidos, por cuestión de espacio no trataré este tema aquí. Sin embargo, se puede tomar como ejemplo el uso y el significado de los cuantificadores universales en los enunciados, que deja en evidencia las diferencias respecto al contenido semántico del objeto propio de la lógica y el rol de la intuición.

4 “Yet he continues to defer to Kant for his basic epistemological framework: I have no wish to incur the reproach of picking petty quarrels with a genius to whom we must all look up with grateful awe; I feel bound, therefore, to call attention also to the extent of my agreement with him, which far exceeds any disagreement. To touch only upon what is immediately relevant, I consider Kant did great service in drawing the distinction between synthetic and analytic judgments. In calling the truths of geometry synthetic and a priori, he revealed their true nature. And this is still worth repeating, since even to-day it is often not recognized. If Kant was wrong about arithmetic, that does not seriously detract, in my opinion, from the value of his work. His point was, that there are such things as synthetic judgments a priori; whether they are to be found in geometry only, or in arithmetic as well, is of less importance”. (FA §89)

semántico del mundo objetual. Mientras que para el primero la *lógica* es la ciencia que se ocupa de la *forma* del entendimiento (JL, §791), por lo tanto, si se retira la materia del entendimiento, por definición, lo que queda es la forma del mismo; para el segundo en todo lenguaje, debe haber dos componentes “*the formal part which in verbal language comprises endings, prefixes, suffixes and auxiliary words, from the material part proper*” (PW, §13), i.e. además de los signos lógicos que revelan la forma o estructura de una construcción compleja, hay signos simples que indican los contenidos no lógicos que llenan tales formas: “*the signs of arithmetic correspond to the latter. What we still lack is the logical cement that will bind these building stones firmly together*” (PW, §13). Sin embargo, hay un matiz común entre las caracterizaciones de Frege y Kant respecto al rol normativo de las leyes lógicas en el entendimiento⁵. En el prólogo de la *Conceptografía* aparece una caracterización de la lógica como disciplina que provee las *normas constitutivas del pensamiento* como tal, “*the firmest method of proof is obviously the purely logical one, which, disregarding the particular characteristics of things, is based solely upon the laws on which all knowledge rests*” (BGS, Prefacio)

En este sentido, la actividad que se realiza con el pensamiento está constreñida por las leyes lógicas y se podrá considerar tal en la medida en que el resultado de la actividad pueda ser evaluada como correcta o incorrecta en relación con estas leyes; MacFarlane afirma que “*to count an activity as thinking at all is to hold it assessable in light of the laws of logic*” (2002, 38). Del mismo modo que la ética, dice Frege, la lógica es una disciplina normativa,

our conception of the laws of logic is necessarily decisive for our treatment of the science of logic, and that conception in turn is connected with our understanding of the word “true”. It will be granted by all at the outset that the laws of logic ought to be guiding principles for thought in the attainment of truth, yet this is only too easily forgotten, and here what is fatal is the double meaning of the word ‘law’ (Frege, 1964, 12).

Es importante precisar el significado de *ley* en este marco, como Frege mismo señala: “*in onesense a law asserts what is; in the other it prescribes what ought to be*” (1893, xv). Por un lado, una ley normativa prescribe lo que se debe hacer i.e. proporciona un criterio para la evaluación de tal o cual conducta de tal manera que

⁵ Un problema importante es, como señala MacFarlane (2002), si la *formalidad* es una parte esencial e independiente de la caracterización de Kant de la lógica, entonces es difícil ver cómo este acuerdo sobre la aplicabilidad universal de la lógica podría ayudar.

puedan ser clasificables en buenas o malas. Por otro, una ley descriptiva describe ciertas regularidades que se dan en el orden de las cosas.

The word 'law' is used in two senses. When we speak of moral or civil laws we mean prescriptions, which ought to be obeyed but with which actual occurrences are not always in conformity. Laws of nature are general features of what happens in nature, and occurrences in nature are always in accordance with them. It is rather in this sense that I speak of laws of truth [i.e., laws of logic]. Here of course it is not a matter of what happens but of what is (Frege, 1964, 58).

Las leyes lógicas se caracterizan por ambos aspectos, son a la vez normativas y descriptivas, si bien no son prescriptivas en su contenido sí implican prescripciones y por lo tanto son prescriptivas en un sentido más amplio. Del hecho de que las leyes sean así, con esta doble caracterización se sigue que, por ejemplo, no se deba creer en el mismo momento y el mismo sentido una proposición y su negación. Las leyes lógicas, pues, tienen un aspecto dual⁶: son descriptivas en su contenido, pero implican normas para pensar (MacFarlane, 2002). Bajo estas condiciones entonces contar una actividad como pensamiento es considerarla evaluable a la luz de las leyes de la lógica. Así, el tipo de generalidad que distingue a la lógica de las demás ciencias es una generalidad en la aplicabilidad de las normas que proporciona i. e. las leyes lógicas son más generales que las leyes de las ciencias especiales porque "*prescriben universalmente la forma en que uno debe pensar si uno piensa en absoluto*" (1893, xv, mi énfasis).

Esta misma caracterización es retomada con más fuerza por Frege más adelante en un texto titulado *El pensamiento* (1918). Allí se refiere a la lógica como una disciplina normativa, siendo las normas aplicables a las prácticas o actividades y, en este sentido, sólo los pensamientos, como actividad, podrían ser considerados como apropiados para la valoración normativa. El pensar en este contexto constituye el acto particular de juzgar, suponer, creer, etc., pensar en este sentido más estricto designa el acto de aprehender o captar un pensamiento, o una proposición, sin adoptar una postura sobre su valor de verdad.

6 En opinión de Frege, este aspecto dual no es exclusivo de las leyes de la lógica: es una característica de todas las leyes descriptivas: *Any law asserting what is, can be conceived as prescribing that one ought to think in conformity with it, and is thus in that sense a law of thought. This holds for laws of geometry and physics no less than for laws of logic. The latter have a special title to the name 'laws of thought' only if we mean to assert that they are the most general laws, which prescribe universally the way in which one ought to think if one is to think at all*(1893, xv).

El acto de pensar es la capacidad mental de “captar” los pensamientos, no de producirlos y, en este sentido, el que un pensamiento pueda ser calificado como verdadero nada tiene que ver con que se lo piense. Comienza el texto reconociendo que todas las ciencias tienen como meta la verdad, sin embargo, la lógica se ocupa de ella de una manera particular y diferente a la de las ciencias particulares. Allí Frege introduce una afirmación que ha causado controversia, la idea de que los pensamientos están en estrecha relación con la verdad: lo que se acepta como verdadero es tan independiente de su aceptación como verdadero, como también de si se piensa o no en ello. En este sentido, de la misma manera que un científico *descubre* pensamientos verdaderos, no los crea, la lógica descubre leyes lógicas que ya son la base normativa de los hablantes.

Frege reconoce que al igual que la ética puede llamarse una ciencia normativa, la lógica es la ciencia de las leyes más generales del *ser verdad*, sin embargo, sería en vano tratar de ofrecer una definición lo que debe entenderse por verdadero. La afirmación de la indefinibilidad de la verdad se deriva de las dificultades que plantea la teoría que sostiene que una idea es verdadera si corresponde a la realidad. Tal definición requiere presuponer lo que se va a definir, ya que al aplicarla se debería preguntar en cada caso si cada idea corresponde con la realidad, y por lo tanto, si es verdad que la idea se corresponde con la realidad (Sluga, 1980, 8). La verdad entonces, de acuerdo con Frege, es una noción tan básica y primera que resulta imposible reducirla a algo más simple aún.

Esta tesis está en estrecha relación con la reflexión sobre la noción de hecho⁷, entendida como un pensamiento que es verdadero i.e. los hechos son en sí mismos pensamientos (cf. Frege, 1918). Tendemos a hablar de pensamientos como correlatos mentales de posibles hechos; pero, en la terminología de Frege, estas serían "representaciones" subjetivas y, como tales, fuera del ámbito de la lógica. Los pensamientos fregeanos no son representaciones del mundo; más bien constituyen el mundo, y de ello se puede inferir que la verdad no puede entenderse como la correspondencia entre pensamientos y hechos,

This may seem odd, at first sight, but is not without its attractions.¹⁴One may plausibly argue that the identity criteria of facts must be intensional, since the fact that Venus is the morning star is surely different from the fact that Venus is the evening star. Facts can therefore, on Frege's scheme, not be located at the level of reference where identity criteria are unfailingly extensional (Sluga, 1980, 86).

⁷ No había empleado esa noción desde *Begriffsschrift*, donde había sugerido que el signo de juicio podía leerse como un predicado, lo que significa que el contenido juzgado "es un hecho" (Sluga, 1980, 86).

Ahora bien, la indefinibilidad de la verdad no implica que no pueda decirse algo relevante acerca de su función dentro del lenguaje. Para Frege la palabra "verdadero" es un adjetivo en el sentido ordinario, tiene un sentido pero no contribuye en nada en el sentido general de la oración en la que aparece. Las oraciones "A" y "A es verdadera" significan lo mismo. De esta manera la aserción de la oración no está dada por el uso del término "verdadero" sino por la fuerza asertiva con la que se enuncia la misma. La verdad no es una propiedad de las proposiciones, es indefinible y única, y en este sentido

talk about truth is always of a preliminary and didactic nature; any discussion of logic needs to start from that notion but will ultimately have to set it aside. Talk about truth cannot amount to a systematic theorizing; it can only prepare us for the use of a fully worked out logical language, but in such a language the concept of truth has no place. (Sluga, 1980, 88).

Comentarios

El concepto de verdad es tan fundamental para nuestra comprensión que es imposible reducirlo a otras nociones más primitivas. Si bien es posible que deseemos resistir la propia explicación teórica de valores de Frege de esta normatividad, todavía tenemos que dar cuenta de ello de una manera u otra. porque nuestra práctica de aserción es ciertamente responsable ante el mundo, pero el intento de explicar la relación entre el lenguaje y el mundo debe seguir siendo problemático porque, necesariamente, está confinado dentro de los límites del lenguaje. En este sentido, quien formula una teoría es un hablante más de la comunidad sobre la que desarrolla las hipótesis acerca de cómo los hablantes se desenvuelven lingüísticamente.

El carácter normativo de la verdad, como el de las leyes lógicas, viene dado del hecho de que son generalizaciones de procesos inferenciales. La normatividad preexiste a la formalidad, la norma está en el mundo y las teorías lógicas deben surgir de la observación de las formas lógicas que existen en el hablante común. En palabras de Frege: la lógica es la ciencia que estudia las leyes de la verdad y es mediante el estudio de dichas leyes que "se despliega el significado de la palabra 'verdad'".

Bibliografía

- Frege, Gottlob** (1879): *Conceptografía: los fundamentos de la aritmética*, H. Padilla (trad.), Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México.
- (1884) *Fundamentos de Aritmética* (FA). *The Foundations of Arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the concept of number* (Oxford, Blackwell, 1953).
- (1918) “Der Gedanke: Eine logische Untersuchung” (“Thoughts”), *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1:58–77. P. Geach and R. H. Stoothoff (trad.) en Frege 1984, 351–72.
- (1964) *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*, Montgomery Furth (trad.), Berkeley, University of California Press.
- (1979) *Posthumous Writings*, P. Long and R. White (trad.), Chicago, University of Chicago Press.
- (1984) *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*. Brian McGuinness (ed.), Oxford, Blackwell.
- Harman, Gilbert** (1984): *Logic and reasoning*. *Synthese* 60, 107–127.
- (1986): *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Kant, Immanuel** (1992): *Lectures on Logic*, J. M. Young (trad.), Cambridge University Press.
- (1992b): *Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Transl. D. Walford with R. Meerbote (trad.), Cambridge University Press.
- (2009): *Crítica de la Razón Pura*, Mario Caimi (trad.), Buenos Aires, Colihue (CRP en el texto).
- MacFarlane, John** (2000): *What does it mean to say that logic is formal?*, PhD dissertation, Pittsburgh University.
- (2002) *Frege, Kant, and the Logic in Logicism*. *The Philosophical Review*, Vol. 111, No. 1, pp. 25–65.
- (2004) *In what sense (if any) is logic normative for thought?* Unpublished. Draft of April 21, 2004.
- Sluga, Hans** (1980): *Gottlob Frege*, London, Routledge.

Fenomenología, Yoga y subjetividad trascendental

DIEGO G. BAZÁN

dbazan@ful.unl.edu.ar

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

La ponencia busca comunicar los avances realizados en mi investigación sobre la filosofía del Yoga de la India. En esta oportunidad, buscaré comunicar el recorrido hecho, las dificultades que se presentaron y las últimas conclusiones a las que he arribado. La investigación llevada adelante partió de la hipótesis de que entre la Fenomenología y el yoga hay relaciones de compatibilidad de gran importancia. Esta hipótesis se vio reforzada por el acceso al trabajo de ciertos fenomenólogos que establecen puentes entre ambas. Los elementos recogidos permiten concebir al Yoga clásico como un modo práctico de lograr una *epojé* que conduzca a una subjetividad trascendental, y que permita la aprensión de los objetos en “sí mismos”.

Como intentaremos dejar de manifiesto, el proceso yóguico clásico establece una serie de pasos para desligar a la conciencia del mundo y acceder a un estado de conciencia puro, en donde las perturbaciones físicas y mentales son sistemáticamente suprimidas en vistas a lograr una modalidad trascendental de la consciencia. En la literatura yóguica, esta modalidad es bien explícita y conocida como *samadhi*. El *samadhi* es lo que permite acceder a la intuición intelectual (*jñana*) de un objeto en su *mismidad*.

Palabras clave: Fenomenología / Yoga / subjetividad trascendental

Desafíos de la investigación

Realizar un abordaje filosófico del yoga presenta varios desafíos que es prudente tener en cuenta¹. El primer desafío es idiomático. Dado que la lengua originaria de los tratados doctos de la India es el sanscrito, el acceso a las fuentes requiere una doble atención: por un lado, atender la transliteración y, por otro, atender a la traducción misma de los conceptos y su significado. Para poder afrontar este desafío opté por realizar una selección de intérpretes que tengan cierto prestigio y reconocimiento en el área del tema, como pueden ser Carmen Dragonetti y Fernando Tola.

Otro desafío es la existencia acotada de centros y grupos de investigación de filosofía hindú. Actualmente, en Latinoamérica, solo en México, Brasil y Argentina hay pequeños centros académicos de estudios sobre el pensamiento de la India. Al momento, y gracias a los consejos de la profesora Valeria Buffon, he podido ponerme en contacto con un grupo de investigadores de la UBA con quienes he trenzado una relación de amistad y cooperación profesional. Me refiero a Gabriel Martino y Gabriela Muller.

El tercer desafío tiene que ver con la naturaleza misma de las fuentes y textos yoguicos. En efecto, los tratados yoguicos están escritos de tal manera que el acceso a su sentido más originario depende de la práctica misma del Yoga. Como si los tratados estuviesen dirigidos aquellas personas que atraviesan las experiencias que la práctica desata. Esto me ha llevado a encaminarme en la mejora de mi práctica a fin de poder acceder al sentido más originario de dichos textos.

Ahora, ¿por qué Fenomenología y Yoga? Este es el primer interrogante que una persona interesada podría acertadamente realizar. Para contestarlo podemos remitirnos a Francisco Varela cuando afirma que: dentro de nuestra tradición occidental, la Fenomenología era y es la filosofía de la experiencia humana, el único edificio de pensamiento que aborda estas cuestiones sin rodeos (cf. Varela, Thompson y Rosch, 1992, 43).

Dado que el tema principal de la Fenomenología es la experiencia, es posible sostener que esta línea filosófica es la más adecuada para abordar una disciplina que, en una importante medida, consiste en vivencias psíquicas y experiencias subjetivas. Pero hay, además, una razón más fuerte y filosóficamente interesante para el estudio comparado de la Fenomenología y el Yoga; y tiene que ver con la posibili-

¹ Mi recorrido por la investigación filosófica del yoga comenzó gracias al apoyo y la tutela del profesor Horacio Banega en el año 2014. Su seminario sobre Husserl en la carrera de Filosofía fue el espacio donde pudo radicarse la semilla de mi investigación. Sin este apoyo y tutela probablemente hoy no estuviese aquí con tanto entusiasmo comunicándoles el recorrido de esta investigación.

dad de concebir al Yoga como una especie de *epojé* o reducción fenomenológica. Este es el tema principal que intentaré exponer en esta presentación.

Una de las hipótesis de trabajo

Comencemos recordando el lema fenomenológico es la exigencia de remitirnos a las cosas mismas tal y como aparecen (*phainó*) para nuestra conciencia, pero la primera cuestión que surge es cómo acceder a los fenómenos si nuestro pensamiento está impregnado de prejuicios, concepciones previas, impresiones sedimentadas y automatismos que determinan el aparecer mismo y acceso al mundo. Dada esta cuestión elemental, el fundador de la Fenomenología, Edmund Husserl, propuso la necesidad de llevar adelante un momento ascético, una *epojé* o “reducción fenomenológica” que nos permita despojarnos de los prejuicios sensibles y nos proporcione un conducto metodológico hacia nuestra subjetividad en un sentido puro². Husserl expone:

El método de la reducción fenomenológica (a los ‘fenómenos’ puros, puramente psíquico) consiste, de acuerdo con esto, 1) en la *epojé* metódica y rigurosamente consecuente respecto de toda posición objetiva que se presenta en la esfera anímica, (...); 2) en la aprensión y descripción, metódicamente practicadas, de las múltiples ‘apariciones’ [noéticas y noemáticas] (1992, 43).

La posibilidad y el alcance de esta reducción suele ser motivo de discusión en la misma tradición fenomenológica. Discípulo de Husserl, Martín Heidegger propuso su Fenomenología hermenéutica, la cual comprende las dificultades de tal reducción y sostiene que es posible una genuina actividad hermenéutica cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ previos, para desenvolver estos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico (cf. 2010, 172).

Claramente, las interpretaciones genuinas se realizan despojando de nuestra mente los preconceptos y prejuicios populares, sin embargo, el mismo Heidegger

² “Para asumir la actitud fenomenológica total se necesita una *metanoia*, una especie de *conversión religiosa* –así lo quería Husserl– que en términos técnicos se dicen *epojé* o *reducción*. [...] Por otro lado, construcción trascendental: construcción de una ciencia subjetiva, del ego trascendental” (Mate, 1992, 22).

comprende que no es posible salirse completamente de las tradiciones que moldean y dirigen nuestra apertura y modo de ver el mundo. La relación dialéctica y circular entre el intérprete y la tradición se conoce entre los heideggerianos como “círculo hermenéutico”, y según Heidegger, dado que esta circularidad es ontológica, “lo decisivo no es salirse del círculo, sino entrar en él de modo justo” (*Ibidem*).

En ambos casos, ya sea el de la Fenomenología trascendental de Husserl o de la Fenomenología hermenéutica de Heidegger, no se precisan técnicas que permitan realizar una reducción fenomenológica o bien una supresión de previos que determinan nuestras interpretaciones. Ambas carecen de una praxis explícita. Francisco Varela lo expone como sigue: “Hay una razón más profunda para el fracaso del proyecto husserliano, y deseamos enfatizarla aquí: el vuelco de Husserl hacia la experiencia y las ‘cosas mismas’ era totalmente *teórico*; o, para decirlo de otro modo, carecía totalmente de una dimensión *pragmática*” (Varela, Thompson y Rosch, 1992, 43).

Sin embargo, sí encontramos este tipo de técnicas en la filosofía Yoga. Para decirlo de un modo más directo: el sistema del Yoga clásico puede ser concebido la praxis para una epojé o reducción fenomenológica. Podemos sostener esta concepción si atendemos a que el proceso yoguico clásico que va desde el Yama hasta Samandhi es un tránsito que permite desvincular la conciencia de los objetos externos a ella, de manera tal que la interioridad (la conciencia misma en su modalidad “pura”, en términos husserlianos) pueda ser objeto de indagación. Así mismo, también encontramos en el Yoga clásico definiciones sobre el tratamiento de contenidos y latencias subconscientes (*samskara* y *vasana*), los cuales son producto de nuestra herencia cultural (de las tradiciones en las que estamos envueltos, en términos heideggerianos).

Por otro lado, podemos afirmar que una lectura fenomenológica del Yoga es pertinente, además, porque aquella rama de la filosofía occidental puede aportar conceptos que permitan comunicar el valor gnoseológico que el Yoga posee. Valor que muchas veces, por su peculiaridad, es entendido como mágico o místico por no amoldarse a los cánones científicos que imperan en occidente. Como veremos, el conocimiento objetivo o el conocimiento esencial de los objetos también es una parte importante en el Yoga clásico.

¿Qué es el Yoga clásico y cuál es su sistema?

Se comprende por Yoga clásico al periodo en torno a la obra *Yoga Sutras* de Maharishi Patanjali. Una obra maestra de la gramática hindú datada alrededor del

siglo II después de Cristo. El Yoga clásico se distingue del Yoga tardomedieval o moderno (S. XII) en tanto que este último presenta la incorporación elementos budistas, shivaistas e islámicos al Yoga clásico. El sistema clásico de Patanjali establece ocho pasos o estadios que conducen al practicante desde la condición de eyección a objetos externos hacia la introspección profunda y la supresión de todos los procesos mentales. El último estadio puede ser concebido, así, como un estadio de liberación de la mundanidad. Para hacernos una idea esquemática del sistema de Patanjali podemos atender al siguiente gráfico:

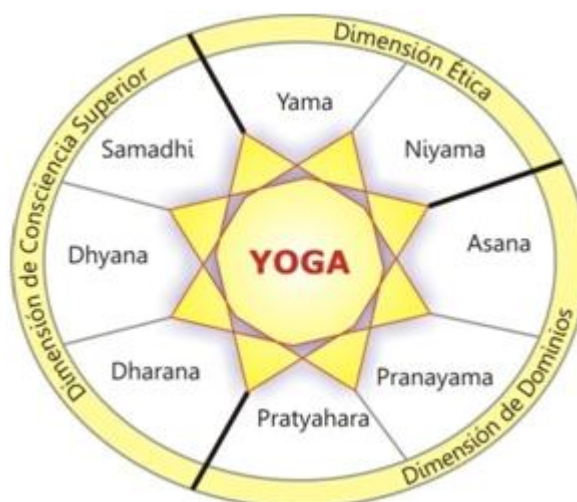


Imagen 1: Diseño propio realizado en la investigación para fines explicativos. Es una representación gráfica del sistema *ashtanga*. Como un espiral ascendente que va desde el *Yama* al *Samadhi*.

Según el célebre texto de Patanjali, el Yoga es: *Citta vrtti nirodhah*; es decir, el Yoga es “la supresión de los procesos mentales”. Para lograr esta supresión es necesario recorrer los ocho estadios (*angas*) descritos en el célebre tratado. Primero es necesario dominar la acción lo que constituye una ética (*yama* y *niyama*), luego es preciso dominar el cuerpo a través de posturas especiales (*asana*) en ciertas secuencias predefinidas. Una vez esto, se domina la respiración (*pranayama*) combinado el ritmo, la fuerza y la cantidad del aire. Luego es preciso dominar los sentidos, de manera de escindirlos del mundo exterior. Hecho esto se ingresa a un estado de consciencia superior que nos permite entrenarla, de manera de transformarla en un refinado instrumento de cognición. El ingreso a este estado se da concentrando la mente en un solo objeto (sutil o concreto), lo que se conoce como *dharana*. El mantenimiento constante del flujo de concentración es *dhyana*, la meditación. Cuando solo el objeto de atención es tema de la consciencia y todos los demás procesos mentales se suprimen, se conquista el último estadio, el *samadhi*. Eliade explica:

La palabra se emplea en primer lugar en una acepción gnoseológica; *samadhi* es ese estado contemplativo en el cual el pensamiento capta inmediatamente la forma del objeto, sin la ayuda de las clasificaciones ni de la imaginación (*kalpana*); estado en el que el objeto se revela 'en sí mismo' (*svarupa*) en su aspecto esencial y como si 'estuviera vacío de sí mismo' (*arthamatranirbhasan svarupsunyamiva*; Yoga-Sutras, III, 3) (Eliade, 2008, 80).

El *samadhi* es, en principio, un estado contemplativo de captación objetiva. El objeto se devela en su aspecto esencial. Como vemos, la supresión de los procesos mentales forma parte de lo que podríamos comprender como una epojé o reducción, en un tránsito que conduce al practicante desde la situación profana media hacia un estado de conciencia pura.

Pero ¿cómo es aquel proceso de captación esencial de los objetos? ¿Qué sucede cuando se suprimen los procesos mentales a voluntad? Cuando esto sucede, según Patanjali, la mente se vuelve como un cristal transparente que puede adquirir las cualidades de cualquier objeto, ya sea un objeto concreto, sutil, o bien el sujeto mismo. El control voluntario de los procesos mentales que refina nuestra mente para ser utilizada en procesos cognitivos elevados. Estos procesos cognitivos incluyen la captación de las esencias de los objetos. Se trata de una captación, es decir, de una intuición intelectual y no de un proceso discursivo. Carmen Dragonetti y Fernando Tola describen como es el proceso:

La mente, por un largo trabajo de análisis, ha ido particularizando todos los detalles y elementos componentes del objeto, que luego capta en su totalidad y simultáneamente en el acto del conocimiento intuitivo. Es ese largo trabajo analítico y particularizante lo que le permite a la mente conocer *yugapat*, el objeto como realmente es, con la integridad de todos los elementos que lo componen, en toda la riqueza de su realidad, en su inconfundible individualidad (Tola y Dragonetti, 2006, 117).

El refinamiento mental llevado a su maestría permite la captación esencial de aquello que se tema de nuestra conciencia. El proceso descrito en el Yoga clásico podría ser, en este sentido, comprendido desde una perspectiva fenomenológica como una reducción o epojé, en donde se suspende el juicio y los automatismos adquiridos en vistas a lograr un refinamiento mental que permita el aparecer esencial de objetos. Esto podría preparar el terreno para el segundo momento fenomenológico: la descripción metódica de las apariciones noéticas y noemáticas.

Si bien estas ideas pueden parecer novedosas, no hay lugar para ninguna originalidad. En el artículo de 1965, “The metodo of Phenomenological Reduction and Yoga”, Ramakant Sinari ya había expuesto las similitudes y compatibilidades entre la reducción fenomenológica y el proceso yoguico clásico. Otro paper de importancia data de 1970, elaborado por Ramakrishna Puligandla con el título “Phenomenological reduction and yogic meditation”. Este breve trabajo retoma las ideas de Sinari y remarca las coincidencias entre la Fenomenología y el Yoga. Otra publicación valiosísima data de 1988, titulada “On dealing with the stream of consiousness: a comparison of Husserl and Yoga” realizada por Anand Paranjpe y Karl Hanson. Es también preciso mencionar algunas publicaciones recientes de gran valor de James Morley (2001, 73), fenomenólogo estadounidense que sostiene la convergencia entre la Fenomenología y el Yoga.

Subjetividad trascendental

Según Puligandla, las similitudes, familiaridades o congruencias teóricas entre la Fenomenología husserliana y el Yoga están dadas porque:

Ambos claman que tal conocimiento solo puede ser obtenido suspendiendo la actitud natural. Esto se realiza en un caso a través de la epojé fenomenológica y en el otro a través de los *angas*. El aspirante yoguico y el fenomenólogo, ambos mantienen que ese conocimiento consiste en una directa e intuitiva visión de los objetos en su primordialidad (Puligandla, Ramakrishna, 1970, 25).

Todo parece indicar que el punto de contacto entre una y la otra es el gnoseológico. Como concluye Puligandla, tanto Husserl y como los yoguis sostienen que “el conocimiento de la esencia y constitución del mundo se obtiene alcanzando una subjetividad trascendental” (1970, 29). En efecto, tanto el Yoga como la Fenomenología sostienen, a su manera, que es posible acceder a una subjetividad que trasciende el razonamiento y el lenguaje, acceder a un estado de consciencia que está *más allá y es más originario* que el universo simbólico. Esta subjetividad trascendental es más originaria porque es fundamental, es intuitiva porque opera a través de captaciones y es pura en el sentido de que esta desprovista de todo elemento externo a ella³.

3 Purificación que se logra, o a través de los sucesivos estadios yoguis o bien a través las sucesivas reducciones fenomenológicas.

En la filosofía occidental encontramos diferentes maneras de comprender esta subjetividad trascendental. Kant en la *Crítica de la razón pura* la comprende como “apercepción pura u originaria”, y refiere a la unidad bajo la cual se sintetiza todo lo diverso intuido sensiblemente. Kant también la llama “unidad trascendental de la consciencia” (2004, 270); dado que la apercepción pura, en tanto acto de ser consciente, es la condición de posibilidad de la consciencia empírica, o sea, la condición de aparición de todas las representaciones. Luego, la apercepción pura será el punto de partida del idealismo alemán representado en Fichte, Schelling y Hegel, quienes verán al fenómeno de la autoconsciencia en términos de “intuición intelectual” y como la condición de posibilidad de toda reflexión humana sobre el mundo. Posiblemente podamos alinear sin mayores dificultades a Husserl con esta tradición alemana.

La subjetividad trascendental también puede interpretarse en el Yoga. Como hemos expuesto, para lograr un estadio superior de consciencia en el yoga, primero es necesario dominar la acción a través de principios morales (*yama* y *niyama*), luego es preciso practicar *asana* para dominar el cuerpo. Una vez esto, se practica *pranayama* para dominar el ritmo, la fuerza y la cantidad de la respiración. Luego es preciso dominar los sentidos, de manera de escindirlos del mundo exterior. Una vez esto, comienza el trabajo mental: primero se mantiene la mente concentrada en un solo objeto (sutil o concreto), se realiza *dharana*. Cuando se mantiene constante el flujo de *dharana*, o sea, hacemos *dhyana* (meditación). Cuando en la mente solamente el objeto ocupa nuestra atención y todos los demás procesos mentales se suprimen, se conquista el último estadio, el *samadhi*.

Las definiciones que da Patanjali sobre las modalidades de *samadhi* son sumamente sugestivas: el *nirvitarkasamadhi* es la contemplación de un objeto en su mismidad, o sea, la captación de la esencia de los objetos, y parece corresponderse con lo que Husserl denominó “reducción eidética”. A su vez, el estadio superior de *nirbijasamadhi* o *samadhi* sin objeto, parecería corresponderse con lo que Husserl denominó “reducción trascendental”. En efecto, en el estado de *nirbijasamadhi* la consciencia está vacía de todo objeto de contemplación. Dentro del sistema de Patanjali, cuando la mente no está enfocada en ningún objeto (no está intencionada, diríamos desde Husserl) esta se halla totalmente libre. Desde luego que la explicación del *samadhi* excede los límites de esta presentación, sobre todo por la naturaleza del tema. Tanto el *samadhi* como la reducción trascendental, son en ambas tradiciones, indescriptibles mediante el lenguaje ordinario (Cf. Anand Paranjpe y Karl Hanson, 1988, 220).

Para cerrar esta presentación, simplemente transmito uno de los interrogantes que hoy me hago. Dado estas similitudes entre Fenomenología husserliana y el Yoga clásico... ¿No será que Patanjali y Husserl están hablando de lo mismo, pero desde tradiciones filosóficas remotas entre sí?

Bibliografía

- Eliade, Mircea** (2008): *Técnicas de Yoga*, traducción Alicia Sánchez, Barcelona, Kairós.
- Heidegger, Martin** (2010): *El ser y el tiempo*, traducción José Gaoz, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund** (1992): *Invitación a la fenomenología*, traducción Zirión, Baader y Tabernic, Barcelona, Paidós.
- Kant, Immanuel** (2004): *Crítica de la razón pura*, Traducción J. Perojo y J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada.
- Mate, Reyes** (1992): “Introducción” a Husserl, Edmund (1992): *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.
- Morley, James** (2001): “Inspiration and expiration: Yoga practice through Merleau-Ponty's Phenomenology of the Body”, en *Philosophy East & West*, Vol. 51, No. 1, pp. 73-82.
- Puligandla, Ramakrishna** (1970): “Phenomenological reduction and yogic meditation”, en *Philosophy East & West*, Vol. 20, No. 1, pp. 19-33.
- Paranjpe, Anand y Hanson, Karl** (1988): “On dealing with the stream of consciousness: a comparison of Husserl and Yoga”, en David YF Ho, A. Paranjpe y R. Rieber (eds.), *Asian Contributions to Psychology*, New York, Praeger.
- Sinari, Ramakant** (1965): “The method of Phenomenological Reduction and Yoga”, en *Philosophy East & West*, Vol. 15, No. 3/4, pp. 217-228.
- Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen** (2006): *La filosofía Yoga. El camino místico universal*, Barcelona, Kairós.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan y Rosch, Eleanor** (1992): *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Traducción de Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa.

Preliminares de una lectura liberal del peronismo en su etapa de ascenso (1943-1946)

DIEGO G. BAZÁN

dbazan@fhuc.unl.edu.ar

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

Esta investigación puede resumirse como un experimento filosófico que consiste en la construcción de una herramienta hermenéutica a partir de la cual se lee un neoclásico del pensamiento argentino: *Doctrina peronista: filosófica, política y social* (1947). Decimos que se trata de una lectura liberal porque dicha herramienta se constituye a partir de cuatro conceptos (libertad, igualdad, contrato y moral) definidos en referencia a grandes exponentes del pensamiento liberal. Como se apreciará, las fuentes se corresponden con un tipo de liberalismo kantiano, racionalista y heredero de la Ilustración (Solé, 2010). La herramienta funciona orientando y focalizando la lectura desde estos cuatro conceptos a fin de detectar posibles conceptos coincidentes o compatibles en el objeto de estudio.

La aplicación de la herramienta de lectura sobre la *Doctrina*, como una especie de lente, permitió visibilizar elementos con rasgos familiares y otros curiosamente coincidentes. Destacamos, además, que en esta misma aplicación no hemos dado con elementos contradictorios con el marco que provee la herramienta. Probablemente esto obedezca la gran influencia que el liberalismo político tuvo en el siglo XIX en Argentina.

Palabras clave: liberalismo / peronismo / justicia / *Doctrina peronista*

Primera parte: la herramienta

Libertad como autonomía

El concepto de libertad no puede faltar en un enfoque liberal. Tal es así que es posible definir al liberalismo como una concepción filosófica que valora supremamente la libertad de las personas. Esta valoración suprema de la libertad sirve como un axioma para organizar y justificar otros valores dentro de una comunidad.

A los fines de componer nuestra herramienta hermenéutica, entenderemos la *libertad como autonomía* en su sentido kantiano. De los autores modernos e ilustrados, Kant fue quien sintetizó a través del concepto de autonomía las dos concepciones clásicas de la libertad: positiva y negativa. La autonomía engloba dos referencias: por un lado, a la vida en la que hombres y mujeres se autodeterminan (consensuando), y por otro, a la necesidad de que todos ellos son capaces de defender y llevar a cabo un proyecto de autorrealización (Cf. Lara, 2000, 20). Esta cualidad autónoma de la libertad destila cierta inspiración rousseuniana, al hacer notar que la verdadera libertad es obedecer las normas que uno mismo se prescribe (Cf. Rousseau, 2003, 49). En Kant también encontramos un valioso ligamento entre libertad (como facultad humana suprasensible) y la racionalidad. Así, “la libertad tiene que ser presupuesta como atributo de la voluntad en todos los seres racionales” (Kant, 2012, 168), y por lo tanto cuando nos referimos a la libertad de las personas nos referimos a la “autonomía de la voluntad” producto de su *ser racional*. Agreguemos que la presente investigación contempla el hecho de que este vínculo entre libertad y racionalidad posee un fuerte énfasis formalista, lo cual suele ser un punto de controversia dentro y fuera de la obra de Kant.

A los fines de confeccionar nuestra herramienta, comprenderemos la libertad como *autonomía*, en el doble sentido de *autodeterminación* (consenso de reglas sociales comunes) y de *autorrealización* (legítima elección de planes de vida y proyectos personales).

Igualdad como principio de justicia

En la década del setenta del siglo pasado el liberalismo kantiano atravesó una renovación histórica gracias a la obra de John Rawls. El autor norteamericano logró esto al establecer dos principios sustantivos de justicia social fundados en la razón práctica y al rejuvenecer el espíritu *progresista* del liberalismo a través del énfasis en los elementos igualitarios que el liberalismo posee. El liberalismo igualitario de

Rawls (2012, 69) está fundado en el concepto de justicia como equidad (*justice as fairness*). A trazo grueso, el mismo consiste en la idea de que los resultados de una deliberación son justos porque fueron producidos en una situación de igualdad de condiciones entre sus participantes. Se trata de una concepción procesal de la justicia y la igualdad funciona como uno de los criterios de validación del resultado del proceso deliberativo.

Para nuestros fines, en el presente suscribimos las ideas de Rawls y comprendemos el concepto de igualdad no en términos ontológicos sino deontológicos, es decir, como un principio de justicia. Como explica Bobbio, mientras que la libertad es un atributo o condición de las personas, la igualdad es un término *relacional* entre ellas (1993, 56).

Contrato como cooperación social

En el centro del concepto de “contrato” podemos encontrar el razonamiento elemental de que la sociedad es un sistema de “cooperación”: dado que los humanos necesitan unos de otros para vivir y desarrollarse, no tienen más remedio que asociarse, pactando y *contratando* principios, normas e instituciones, a las que todos van a respetar en vistas a lograr un determinado orden social que garantice un número considerable de bienes sociales. De diferentes maneras, encontramos esta idea en Thomas Hobbes (2003), John Locke (2005) y J. J. Rousseau (2003). También en Immanuel Kant, quien señaló que “el contrato” es una “*simple idea* de la razón, pero que tiene una realidad (*Realität*) (práctica) indudable” (2008, 48). Kantianamente, el contrato es un producto de la razón práctica y su fin es propiciar la convivencia y un orden sustentable. También encontramos el concepto de cooperación social en el núcleo teórico del último Rawls (2006, 29).

Con el fin de componer nuestra herramienta de lectura, entenderemos el concepto de *contrato* referido a un modelo cooperativo de sociedad, que presupone individuos con suficiente uso de razón práctica como para superar conflictos y coordinar voluntades hacia bienes comunes.

Moral como institución

Hay autores que sostienen que las cuestiones morales y las cuestiones políticas no deberían mezclarse, y que por lo tanto el liberalismo no puede asumir una con-

cepción acerca de lo que es una buena vida. Sin embargo, Carlos Nino sostuvo la tesis de que “el discurso moral sería una práctica liberal, en realidad el aspecto interno de las instituciones liberales” (2007, 195).

El discurso moral es una tecnología capaz de propiciar la reducción de conflictos y, consecuentemente, la cooperación social (Cf. Nino, 2007, 79). Y esto se logra a partir de la coincidencia en razones morales. El discurso moral, además, posee una característica que fue “insuperablemente señalada por Kant” (*Ibid.*, 109): la autonomía, lo cual hace que la moral sea el campo de acción más inmediato de nuestra libertad. Así, la moral es un concepto de valor en el liberalismo en el sentido de que la moral es una “institución” sostenida y defendida en el pensamiento liberal.

Con el fin de componer nuestra herramienta de lectura, vamos a comprender la moral como una institución ordenadora de la sociedad (capaz de neutralizar conflictos y de propiciar cooperación) y como el campo de acción inmediato de nuestra libertad y un ámbito donde el Estado no tiene jurisdicción. En este horizonte la ética se torna el fundamento de la política.

Segunda parte: el objeto

Antes de presentar algunos resultados significativos del trabajo, explicitemos características del objeto de estudio. En breves palabras, la *Doctrina* de 1947 no es un libro escrito por Perón sino la selección, edición y publicación de algunos, no todos, los discursos proferidos por Perón entre 1943 y 1946. Agreguemos que aquí se comprende a la *Doctrina* como un neoclásico¹ de la cultura política argentina, la cual posee una importante matriz liberal (Halperin Donghi, 1988; Roldán, 2010), que a su vez es lo que provee sentido a nuestra herramienta de lectura.

Libertad económica

El concepto de libertad es un elemento argumentativo que se repite una y otra vez en la *Doctrina*. Recurrentemente lo encontramos en el análisis y tratamiento de diversos temas. Esto permitiría sostener que hay una valoración elevada de la liber-

1 Si la introducción al *Contrato Social* de Moreno, el *Dogma* de Echeverría, el *Facundo* de Sarmiento o las *Bases* de Alberdi son los clásicos del pensamiento político argentino, probablemente la *Doctrina* pueda ser entendida como un “nuevo clásico”.

tad en la publicación. De las diversas variaciones del concepto de libertad a las que alude Juan Perón en esta publicación (tales como “libertad moral”, “libertad política”, “libertad sindical”), la que parece poseer más peso argumentativo es la de “libertad económica”.

En primer lugar, encontramos que “la libertad económica es indispensable para ejercer las facultades de autodeterminación”. Y, aunque esto posee una doble aplicación como autodeterminación individual y colectiva (soberanía popular), se sostiene que “la libertad individual es la base de la libertad colectiva” (Perón, 2014, 101). En segundo lugar, encontramos que la libertad económica se logra al “proporcionar a todos los trabajadores el estándar de vida que dignifique su existencia y la de sus familiares” (Perón, 2014, 67). Esto se consigue legislando estatalmente sobre “salarios mínimos, asistencia social, previsión social, organización y reglamentación del trabajo y del descanso”, y de esta forma lograr que cada trabajador sea “remunerado de acuerdo a su esfuerzo, en forma que pueda llevar una vida digna” (*Ibid.*, 69). La libertad económica tiene un sentido elemental: obtener los medios materiales para concretar elecciones de vida.

El concepto de “libertad económica” tendría coincidencias con concepto de *libertad como autonomía* que compone nuestra herramienta de lectura. En la *Doctrina* encontramos una valoración notable del concepto de libertad, pero ciertamente desde una mirada pragmática: la libertad económica parece comprenderse como una *condición práctica* para lograr la *autodeterminación* (socialización y consenso) y la *autorrealización* (como elección y materialización de proyecto de vida y metas personales).

Igualdad como principio de justicia social

A diferencia de la palabra “libertad”, la palabra “igualdad” prácticamente está ausente en la *Doctrina* y solo una vez se habla de “igualar un poco a las clases sociales” (Perón, 2014, 174). Posiblemente esta ausencia sea debido a que en la *Doctrina* no propone la *igualdad* de clases sino la *justa distribución* de los valores sociales entre las clases sociales. La igualdad, conceptualmente, termina estando contenida dentro del concepto de justicia social, en vistas a resolver el problema de la justicia distributiva (*Ibid.*, 119), es aquí donde podemos encontrar el concepto de igualdad operando como *principio de justicia*. Y no en de un tema colateral sino en una de las cuestiones más acuciantes del debate político de la época: el conflicto social

clásico entre el capital y el trabajo. La resolución en la *Doctrina* es la de un acuerdo entre ambas partes:

Las masas obreras pasan a tener el derecho de discutir sus propios intereses, desde una *misma altura* con las fuerzas patronales lo que, analizado, es una absoluta *justicia*. A nadie se le puede negar el derecho de asociarse lícitamente para defender sus bienes colectivos o individuales; ni al patrón, ni al obrero. Y el Estado está en la obligación de defender una asociación como otra (Perón, 2014, 191 -cursivas mías-).

El acuerdo entre el capital y el trabajo será resolutivo y justo porque se produce en una situación de igualdad de posición en la defensa de sus intereses. Se expresa, rudimentariamente, la idea de justicia procesal: el resultado de la deliberación es justo porque las condiciones deliberativas fueron justas (imparciales y equitativas). Podríamos decir que esta función de la igualdad como principio de justicia puede constituir una coincidencia entre nuestra herramienta de lectura y la *Doctrina*, en donde la igualdad cumple un papel cardinal en la justicia distributiva de los valores sociales.

Contrato de clase

La palabra contrato es un término también ausente en la *Doctrina*. Sin embargo, sí encontramos de manera recurrente otro concepto que, como vimos antes forma parte del núcleo conceptual del contractualismo: la cooperación social. El concepto de cooperación lo encontramos reiteradas veces y relacionado al acuerdo entre el capital y el trabajo al que aludimos en el apartado anterior. Perón expresa:

Hemos reemplazado a las huelgas y las luchas entre el capital y el trabajo, por la *cooperación* y la colaboración entre patronos, obreros y Estado. Pensamos que esta concepción tan vieja como el mundo en la teoría y tan recientemente en su aplicación práctica, no puede producir sino beneficios para el que trabaja con sus músculos, para el que expone su capital y para el que tutela los bienes superiores del Estado. Creemos que de esta combinación de buena voluntad y de tolerancia mutua ha de nacer esa *cooperación* integral dentro del país (Perón, 2014, 170 -cursivas mías-).

Claramente se trata de un modelo diferente al de “la lucha de clases”, que consiste en suscitar convenios que conduzcan a la cooperación entre los sectores de

tensión (capital y trabajo). Tiene valor, además, la expresión acerca de que esta concepción cooperativa no es algo novedoso en la teoría, aunque sí en la práctica. Quizás se refiera a la idea clásica de que hombres y mujeres se asocian para alcanzar bienes sociales, bienes superiores que disociados, cada uno por su lado, no alcanzarían. El modelo cooperativo se reitera a lo largo de la *Doctrina*: “No dividimos al país en clases para lanzarlas a la lucha, unas contra otras, sino que aspiramos a su organización, para que puedan crear un sistema que permita la más ajustada cooperación, a fin de alcanzar nuestro objetivo fundamental, que es el de promover y realizar el engrandecimiento de la patria” (Perón, 2014, 173).

Además, Perón demuestra ser consciente del conflicto de clases, y sostiene que “los conflictos obreros se resuelven de dos maneras: con la fuerza o con la justicia” (2014, 108). Como vimos, su propuesta va por la segunda opción en vistas a un modelo cooperativo. Si apelamos al modelo social cooperativo inherente al concepto de contrato, tal como vimos en la primera parte, entonces podríamos decir que hay una posible coincidencia entre este concepto y el modelo social cooperativo que postula Perón en esta publicación.

Elevación moral

En la *Doctrina* encontramos recurrentemente el concepto de moral y no de un modo periférico, sino que forma parte de las justificaciones centrales y hasta esenciales del pensamiento de Perón en esta etapa de ascenso. Esta superlativa importancia que Perón le da a la moral constituye, a primeras, una coincidencia con nuestra herramienta de lectura, pues la moral parece ser concebida como una institución social indispensable para la convivencia y la paz. Encontramos que: “Si una nación quiere ser económicamente libre, y políticamente soberana, ha de respetar y exigir que sean a ella respetados los principios básicos que rigen la vida de los hombres y de los pueblos: el derecho y la moral (Perón, 2014, 148). Y también que: “Nuestro pueblo no solo necesita de talentos sino de paradigmas morales. El mal de los pueblos no está, a menudo, en la falta de capacidad de sus gobernantes, sino en la ausencia de ética de sus hombres” (Perón, 2014, 70).

Podemos encontrar, además, la relevancia de la moral en la formulación misma del concepto de justicia social: “Estamos formando una conciencia social en base de los tres postulados básicos de nuestra justicia social. En lo ético, en primer término, la elevación de la cultura social entre las masas argentinas. En segundo lugar, la

dignificación del trabajo; y en tercer lugar, la humanización del capital” (Perón, 2014, 64). El postulado ético refiere a la elevación moral, la cual consiste en el cultivo de valores espirituales (Cf. Perón, 2014, 168), y este cultivo exige la satisfacción de ciertas condiciones materiales que se adquieren mediante la libertad económica y la mentada dignificación del trabajo (*Ibid.*, 117). La relevancia que Perón le da a la moral en su *Doctrina* ciertamente es considerable y forma parte del núcleo de su pensamiento al conjugarse sintéticamente con los conceptos mismos de libertad y justicia: No hay moral sin libertad; ni esta puede fundarse en la miseria y en la injusticia (*Ibid.*, 43). Dado que la moral es concebida como indispensable para el ordenamiento social y posee prioridad por sobre lo político, podríamos afirmar que, en lo que a este concepto refiere, hay una posible coincidencia entre nuestra herramienta hermenéutica y la *Doctrina*.

Consideraciones finales

Lo expuesto hasta aquí constituye solo una parte significativa y de valor de lo que es en realidad una investigación más extensa. Dadas las exigencias de formato, hemos señalado resumidamente posibles coincidencias cuya una corroboración requieren un desarrollo más extenso y pormenorizado. Nuestro objetivo no es etiquetar al pensamiento de Juan Perón sino ensayar una lectura liberal de matriz ilustrada y valorar resultados. Si bien las posibles coincidencias requieren un trabajo superior al presente, no obstante, ellas sirven para desacreditar aquellas especulaciones que sostienen que el pensamiento de Juan Perón es antiliberal: lo que respecta a los cuatro conceptos que componen nuestra herramienta, no se encontraron contradicciones sino más bien rasgos de familia y algunos indicios de coincidencias. A futuro se proyecta poder desarrollar los tres grandes engranajes que sostienen esta investigación: la herramienta hermenéutica, la lectura en sí y los posibles objetos de estudio.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto** (1993): *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós.
- Halperin Donghi, Tulio** (1988): “Argentina: Liberalism in a country born liberal”, en Love, J. y Jacobsen, N. (eds.). *Guiding the Invisible Hand. Economic liberalism and the state in Latin American history*, New York, Praeger, pp. 99-116.

- Kant, Immanuel** (2008): *Teoría y Praxis*, Buenos Aires: Prometeo.
- (2012): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza.
- Lara, María Pía** (2000): “La libertad como horizonte normativo de la Modernidad”, en Quesada, F. (ed.): *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Trota.
- Nino, Carlos Santiago** (2007): *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires, Astrea.
- Piñeiro Iñiguez, Carlos** (2010): *Perón: la construcción de un ideario*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Perón, Juan Domingo** (2014): *Doctrina Peronista: filosófica, política y social*, C.A.B.A., Ediciones Graficas del Centauro.
- Rawls, John** (2006): *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2012): *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Roldán, Darío** (2010): "La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX. Política, sociedad y representación", en Bragoni, B. y Miguéz, E. (coods.): *Un nuevo orden político. Provincias y Estado nacional, 1852-1880*, Buenos Aires, Biblos.
- Rousseau, Jean Jacques** (2003): *Contrato social*, Madrid, Espasa.
- Solé, María José** (2010): “El sueño de la ilustración”, en Reatre, J. L. y Solé, M. J. (eds.): *De la Ilustración al Romanticismo: tensión, ruptura, continuidad*, Buenos Aires, Prometeo & UNGS.

La concepción de experiencia en John Dewey

MARIANELA BEDINI

mari.1921@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

La noción de *experiencia* es central en los debates pedagógicos contemporáneos en general, y en la enseñanza de la filosofía, en particular. Sobre todo cuando se piensa al sujeto de aprendizaje en propuestas de “filosofía para niños”. En esta ponencia se analiza la concepción de *experiencia* tal como fue formulada por el pedagogo estadounidense John Dewey (1859-1952). Para ello se consultaron los textos: *El niño y el programa escolar* (1902), *Experiencia y educación* (1960) y *Democracia y educación* (1998) como así también bibliografías complementarias que abordan la producción de este autor y las derivaciones de su perspectiva para la práctica de enseñanza. Nuestro propósito es realizar una suerte de “genealogía” de este concepto a fin de poder establecer continuidades y diferencias con otros autores que hicieron uso del mismo en sus perspectivas filosóficas y pedagógicas, tal como se plantea en la experiencia educativa de Matthew Lipman “filosofía para niños”.

Palabras clave: John Dewey / experiencia / educación / filosofía con niños

Antecedentes y eje temático

El presente trabajo constituye un fragmento investigación en el marco de la Beca EVC-CIN titulada “*El sujeto de la educación como “sujeto de experiencia”*”. Un desafío para pensar la enseñanza de la filosofía” vinculada con el proyecto CAI+D “*Estructuras curriculares y prácticas de conocimiento que promueven la articulación entre disciplinas y entre instituciones. Estudio de casos en la región de Santa Fe*” (Dir. Victoria Baraldi). El CAI+D tiene como objetivo general identificar criterios epistemológicos y pedagógicos en estructuras curriculares y prácticas de conocimiento que promueven relaciones entre disciplinas y entre instituciones y describirlos.

La investigación de Beca CIN se encuadra en la reflexión acerca de la enseñanza de la filosofía, de incipiente desarrollo en nuestro país. La perspectiva de análisis en esta área asume que la enseñanza de la filosofía debe ser pensada *filosóficamente*, en otras palabras, supone que la pregunta por las condiciones de posibilidad de la enseñanza de la disciplina es una cuestión filosófica. Situar en esta línea de investigación implica iniciar la indagación de esta problemática con el cuestionamiento acerca de la naturaleza de la disciplina. En este sentido, Eduardo Rabossi (2000) caracteriza a la disciplina como una práctica reflexiva para cuyo ejercicio se requiere un recorrido por la historia de la filosofía. El aspecto problemático del vínculo postulado con la tradición, es que no existe un *canon* y un *corpus* definidos de manera unánime por la comunidad investigativa, por lo que el conocimiento filosófico tiene un carácter temporario y una dimensión subjetiva. La enseñanza de la filosofía se lleva a cabo, pues, a partir de los intentos preexistentes de plantear y responder preguntas filosóficas y aprender filosofía consiste en el ejercicio de esta práctica teórica. Por su parte, Alejandro Cerletti (2008) señala que los interrogantes “¿qué es la filosofía?” y “¿qué es enseñar filosofía?” mantienen una relación directa que enlaza aspectos esenciales de la filosofía y el filosofar. Por tanto, aquello que se asuma y explicita que es la filosofía determinará las formas que tome su enseñanza. Las condiciones de una enseñanza filosófica son, desde su perspectiva, por un lado el reconocimiento de la universalidad de la actitud filosófica y por otro la formulación de la invitación, sujeta a la voluntad de los convidados, a participar colectivamente de la indagación filosófica.

Entre las perspectivas más potentes y novedosas desarrolladas en este ámbito, se encuentra la concepción del *filosofar como experiencia*. Esta posición retoma la noción de *experiencia* formulada por Jorge Larrosa (2000). De acuerdo con ésta, una experiencia es aquella que nos transforma, es un acontecimiento que implica

una irrupción. Focalizamos en este concepto, ya que comprenderlo en profundidad puede potenciar su uso pedagógico. Si bien trabajaremos con la perspectiva de Jorge Larrosa, decidimos rastrear su uso en uno de los filósofos y pedagogos más importantes de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. En este aspecto, en la presente comunicación se intenta reconstruir la noción de experiencia formulada originalmente por John Dewey¹ y se pretende precisar cómo se enlaza esta noción de experiencia con la de educación.

Breve caracterización de la *experiencia* desde la perspectiva de John Dewey

Dewey sostenía una visión dinámica de la *experiencia*. La experiencia no era para él la mera actividad, más bien nos dice que toda actividad será experiencia en la medida en que se continúe en sus consecuencias, esto es, que se manifieste en los cambios o transformaciones que se producen en el sujeto. De acuerdo con ello, toda experiencia es una *situación*, y consiste concretamente en las relaciones activas que tienen las personas entre sí, y las que tienen las personas con las cosas que las rodean. Dicho de otra manera, la experiencia para Dewey constituye un asunto referido al intercambio de un ser vivo (un sujeto) y su ambiente físico y social y las consecuencias de ello.

En *Democracia y Educación* nuestro autor afirma que la naturaleza de la experiencia sólo puede comprenderse observando que incluye un elemento activo y otro pasivo peculiarmente combinados. Por el lado activo, la experiencia es *ensayar* un sentido que se manifiesta en el término análogo “experimento”. En el lado pasivo es *sufrir o padecer*. “Cuando experimentamos algo, actuamos sobre ello, hacemos algo con ello; después sufrimos o padecemos las consecuencias. Hacemos algo a la cosa y después ella nos hace algo a su vez” (Dewey, 1998, 122). Tal es la combinación peculiar de los elementos o fases de la experiencia. La experiencia como ensayo supone cambio, pero el cambio es una transición sin sentido a menos que esté conscientemente conectada con “la ola del retorno a las consecuencias” que deviene de ella. Cuando una actividad se continúa en consecuencias, cuando el cambio producido

¹ John Dewey (1859-1952) fue uno de los fundadores del pragmatismo norteamericano. Su vida y pensamiento transcurrió en un período de extraordinarios cambios sociales y culturales, desde la Guerra Civil de su país, hasta la Guerra Fría. En ese período de grandes transformaciones, fue un activo participante de la vida pública, donde confrontó los graves problemas que embargaban a sus conciudadanos con una poderosa y original reflexión acerca de la condición humana, la experiencia, la acción, la educación y, fundamentalmente, la democracia.

por la acción se refleja en un cambio producido por el sujeto, entonces el mero devenir está cargado de sentido.

Ahora bien, la verdadera preocupación de Dewey ha sido la educación y su función social, la formación para una vida democrática. La noción de experiencia permite trabajar en estos sentidos. Según nuestro filósofo y pedagogo, el ser humano aprende en la interacción con su ambiente a partir de su capacidad de adaptación práctica, a través del ensayo y error. Ello le permite *progresar* en la lucha por adaptarse, conocer y transformar el ambiente en el que vive. Esto quiere decir que para Dewey se aprende por experiencia, mediante la educación por acción.

Dewey dice: “*Aprender de la experiencia* es establecer una conexión hacia atrás y hacia adelante entre lo que nosotros hacemos a las cosas y los que gozamos o sufrimos de las cosas como consecuencia. En tales condiciones, el hacer se convierte en un ensayar, un experimento para averiguar cómo algo es, y el sufrir o padecer se convierte en instrucción, en el descubrimiento de la conexión de las cosas” (1998, 125). En este sentido lo que simplemente acontece no es experiencia, esto es, si lo ocurrido no puede ser conectado con una actividad anterior o posterior del sujeto. Por consiguiente, en la medida en que se establecen las conexiones entre, lo que le ocurre a una persona y lo que hace como respuesta, y entre lo que hace a su ambiente y lo que éste hace como respuesta, adquieren sentido sus actos y las cosas que lo rodean.

Ahora bien, según nuestro autor, la escuela debe proporcionar un ambiente tal que esta interacción efectúe resultados significativos para que lleguen a ser instrumentos del aprender ulterior.

La educación en estos términos

La educación según Dewey, al igual que la experiencia, debe estar basada en conexiones o interacciones y continuidades. Estas últimas, el filósofo las destaca como dos aspectos o principios que determinan a la experiencia como tal: el principio de *interacción* y el principio de *continuidad*; considerados en su estrecha relación, en su unión activa y recíproca.

El principio de interacción señala el encuentro de las condiciones objetivas y subjetivas que intervienen en una situación, esto es, da cuenta de la relación del pasado del sujeto con el medio actual (Cf. Dewey, 1960, 47). El principio de continuidad o continuidad experimental significa que toda experiencia recoge algo de lo que ha pasado antes y modifica de alguna manera la cualidad de la experiencia sub-

siguiente (Cf. Dewey, 1960, 37). Es decir, por la continuidad se vinculan experiencias anteriores con experiencias presentes y futuras.

Estos dos principios permiten distinguir las experiencias educativas de las que no lo son. “Una experiencia es antieducativa cuando tiene por efecto detener o perturbar el desarrollo de experiencias ulteriores” escribe Dewey en *Experiencia y educación*. Por eso define a la educación en términos de experiencia; la educación es “...aquella reconstrucción o reorganización que da sentido a la experiencia y que aumenta la capacidad para dirigir el curso de la experiencia subsiguiente” (Dewey, 1998, 74). Concepción que ya daba en *El niño y el programa escolar*, donde afirmaba que la educación ha de ser concebida como una reconstrucción continua de la experiencia, y el proceso y el objetivo de la educación son una y la misma cosa (Cf. Dewey, 1902, 66).

Con esta concepción Dewey se opone tanto a la llamada educación progresiva, que hacía de la actividad libre y el cultivo de la individualidad el centro de sus consideraciones, como a la educación tradicional, que defendía, según la valoración de Dewey en *Democracia y educación*, una escuela transmisiva que pretendía la conformidad con conocimientos, planes y métodos elaborados en el pasado. A modo de “síntesis” Dewey convierte a la experiencia en el centro de su concepción sobre la educación, pensando al sujeto (educando o estudiante) como un ser total integrado a su medio social y cultural. En este sentido, el tipo de educación que adquieren los sujetos se realiza considerando el ambiente en el que vive y actúa o, en otras palabras, todo medio ambiente es causal en lo que compete a su efecto educativo.

En base a lo dicho podemos afirmar que para Dewey la escuela no debe cumplir la función de preparatoria para el futuro ni la educación ser un medio para vivir, sino que la educación es idéntica a una vida fructífera, por lo que, el único valor último que puede establecerse es precisamente el proceso mismo de vivir. Este, sin embargo, no es un fin para el cual los diversos estudios y actividades son medios subordinados, más bien son partes de un todo del cual son integrantes. De allí que nuestro autor sostenga que los educadores deben “estar en guardia” contra los fines que se defienden como últimos. Esto nos hace retroceder a considerar el enseñar y el aprender como meros medios que prepararían para llegar a un fin. Sin embargo, el fin debe ser siempre una consecuencia de las condiciones existentes y nunca puede estar por fuera de nuestras actividades, como si fuese proporcionado por alguna fuente exterior. Esto no quiere decir que la educación para Dewey no tiene fines, lo que Dewey rechaza es un fin último y universal de la educación, un fin que no resulte del proceso educativo mismo, proceso que según su propuesta debe estar orientado al medio social que lo constituye.

Claramente, la idea de *reconstrucción*, está presente en su concepción tanto en el ámbito filosófico como pedagógico, pues él se oponía a los binarismos: mente/cuerpo; individuo/sociedad/ pensamiento y acción; y, así también, al binarismo escuela/vida cotidiana o experiencia vital. Además, no podemos olvidar la connotación marcadamente social que tiene la educación para Dewey. No se trata, como se dijo anteriormente, de preparar a los sujetos para un futuro desconocido y extraño, sino de vivir el presente de una manera cada vez más socializada.

Consideraciones finales

La escuela para Dewey debe transformarse en un lugar de vida, en una comunidad (idea retomada -más tarde- por Matthew Lipman para su programa “Filosofía para Niños”) donde el estudiante sea miembro de una sociedad, tenga conocimiento de su pertenencia y a la que contribuya guiado por un “aprender haciendo” y no por recibir la ciencia hecha, esto es: practicando la experiencia de aprender.

En este sentido, el objeto se encuentra en el propio proceso, por lo que la educación estaría estrechamente ligada con el propio proceso de vivir. Esto se debe a que para Dewey la educación tiene como propósito la formación para la vida democrática (léase libre), entendiendo a la democracia como “más que una forma de gobierno, es primariamente un modo de vivir asociado, de experiencia comunicada juntamente” (Dewey, 1998, 219). En otras palabras, lo que Dewey propone con respecto al aprender-haciendo en la escuela es la interacción continua de los individuos, de modo que cada uno pueda referir su acción a los demás y considerar la acción de los demás para dar pautas y dirección a la propia.

En lo que respecta a la función del docente parece ser la de proporcionar las circunstancias que den lugar a una buena experiencia. No es el docente en estos términos un mero transmisor de información, sino que es quien organiza las actividades de modo que se produzca en los estudiantes un proceso de descubrimiento en el que la experiencia vital tiene, como hemos podido ver, un papel fundamental.

En conclusión, considero que involucrar esta noción de experiencia en las propuestas de enseñanza ayudaría a la contribución de aprendizajes significativos y fomentaría una metodología que, partiendo de lo que los sujetos de aprendizaje conocen y piensan sobre lo que los rodea y lo que les pasa, sean capaces de conectar con sus intereses y necesidades.

Bibliografía

- Cerletti, Alejandro** (2008): *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, Buenos Aires, Libros del zorzal.
- Dewey, John** (1902): *El niño y el programa escolar. Mi credo pedagógico*, Buenos Aires, Losada.
- (1960): *Experiencia y educación*, Buenos Aires, Losada.
- (1998): *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, Madrid, Morata.
- Larrosa, Jorge** (2000): *Pedagogía Profana. Estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación*, Buenos Aires, Novedades Educativas.
- Rabossi, Eduardo** (2000): “Sobre planes de estudio, enfoques de la filosofía y perfiles profesionales” en Obiols y Rabossi (Comp.) (2000): *La enseñanza de la Filosofía en debate*, Buenos Aires, Novedades Educativas.

La Ciudad de Dios agustiniana desde la utopía de E. Bloch

MARTINIANO BLESTCHER

martinianob@hotmail.com

Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de Entre Ríos

Resumen

En el presente trabajo, nos proponemos interpelar la obra *De Civitate Dei* de Agustín de Hipona a partir de la mirada de Ernst Bloch respecto de su consideración sobre la utopía presente en su libro *Principio de Esperanza*. Agustín es considerado un referente significativo dentro de la tradición del pensamiento cristiano propio del medioevo, a la vez que trasciende los límites de su tiempo con su intento filosófico por pensar la historia humana en clave de salvación y eternidad. Por ello, Bloch reserva un espacio de reflexión sobre las posibilidades de definir como utópica la Ciudad de Dios, cuyo proceso de redacción es fruto de un momento histórico particular tanto de su autor como de la ciudad de Roma donde residió, convirtiéndose en la respuesta que un intelectual romano cristiano da al problema histórico de su tiempo y conformando una radical contraposición del mundo pagano al mundo cristiano: al primero había pertenecido el pasado, al segundo corresponde el porvenir. En este sentido, pretendemos reflexionar sobre los alcances y las implicancias de esta eventual relación entre historia y utopía política.

Palabras clave: Utopía / Agustín de Hipona / Ernst Bloch

Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza* (2007, 43-44) configura un concepto de “utopía” más allá de un género literario y del discurso que pretende de distintas formas representar un mundo mejor que el existente fácticamente, ciñéndose a un momento constitutivo de la “conciencia intencional” humana (como rasgo antropológico) y, correlativamente inherente al “ser” mismo (como rasgo ontológico): consiste en una orientación a lo mejor que se abre paso a través de la relación “dialéctica” entre la “latencia” de lo “todavía-no-consciente” en el plano del psiquismo y la “tendencia” de lo “todavía-no-devenido” en el plano de lo real, motorizando una reelaboración y reactualización contemporánea de la cuestión sin desecharla la significación más estricta de lo utópico como forma de reflexión y de representación, sino pretendiendo exhibir el “fundamento” que la hace posible¹.

En esta línea, Bloch reserva un espacio de reflexión sobre las posibilidades de definir como utópica la Ciudad de Dios de San Agustín (354–430), presentándolo como un referente válido dentro de la tradición del pensamiento cristiano propio del medioevo, pero que trasciende los límites de su tiempo (Véase Korn, 1959, 27-29) en su intento filosófico por pensar la historia humana en clave de salvación y eternidad.

Cabe señalar que el proceso de redacción de *La Ciudad de Dios* es fruto de un momento histórico particular no sólo de su autor sino de la ciudad de Roma donde residió. En cuanto a su condición personal, hay que tener presente que Agustín de Hipona en su juventud había sido maniqueo, afirmando en su doctrina un dualismo eterno y casi irreductible entre el principio del bien y del mal, la luz y la noche, que luego resonará en toda su obra (Véase Bloch, ob. cit., 44). Este dualismo también se presentaba en sus lecturas de Platón y Plotino (Véase Gilson, 1951, 74-76), más allá de influencias del estoicismo. Estos antecedentes posteriormente pesan sobre Agustín luego de su conversión al cristianismo: este bagaje intelectual se vería asumido y perfeccionado por los textos bíblicos y las reflexiones teológicas de referentes cristianos que colaboraban en la construcción del cuerpo dogmático-religioso. Por otra parte, Agustín -entusiasmado por la creciente cristianización del imperio romano- contemplaba angustiado, como muchos ciudadanos, el deterioro del poder de Roma y las múltiples amenazas a su hegemonía, tanto por factores internos como externos. Dentro de éstos últimos, el acampe de los soldados de Alarico en el Capitolio de Roma el 24 de agosto de 410 fue el hecho que marcó una inusitada crisis entre los ciudadanos, especialmente respecto de la fe y las divinidades, al buscar una causa de la debacle de la ciudad. En este contexto

¹ Tal ha sido uno de los ejes de investigación del proyecto “*La utopía clásica re(vi)citada*” (PID-UNER, 2017-2019 -dirigido por el Dr. Dante Klocker-), en el cual hemos desarrollado nuestro trabajo sobre San Agustín.

histórico-social-político-religioso es que la obra de Agustín va tomando forma, ya que “en su propio destino leyó el destino del hombre” (Chevalier, 1960, 86).

La *Ciudad de Dios* es, así, la respuesta que un intelectual romano cristiano da al problema histórico de su tiempo: es una radical contraposición del mundo pagano al mundo cristiano: al primero había pertenecido el pasado; al segundo corresponde el porvenir. En la redacción de la obra trabajó San Agustín desde el año 413 hasta el 426. Sus diez primeros libros están dedicados a refutar la opinión de quienes aseguraban que los infortunios históricos de la época se debían al abandono de las antiguas creencias religiosas, convirtiéndose en “un intencionado menosprecio del orgullo tradicional de los romanos, paganos o cristianos” (Löwith, 1958, 190). Los doce restantes se dividen de cuatro en cuatro, del siguiente modo: a) los que tratan del origen de las dos Ciudades; b) los que explican su desenvolvimiento, y c) los que examinan los fines que les han sido asignados.

La parte realmente sustantiva de la obra para nuestro interés, por consiguiente, se contiene en sus doce últimos libros. Los ataques de los paganos contra la religión cristiana, para San Agustín, son un episodio –entre innumerables– de la lucha permanente que se desarrolla entre la ciudad terrestre y la divina: en la primera, impera el amor propio, llevado hasta el deprecio de Dios en la forma de soberbia; en la segunda, reina el amor de Dios, y el hombre puede superar su natural egoísmo: “Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial” (San Agustín, 1994, 547).

En definitiva, con su noción de “dos amores”, San Agustín divide la humanidad en dos grupos: quienes viven según la “carne” y los que viven según el “espíritu” (*Ibid.*, 549), dos tipos de hombre, con voluntades radicalmente diferentes donde, cada una de las cuales da lugar a un tipo de sociedad distinta. Pese a esto, el amor de Dios (*charitas*) y el amor de sí operan en San Agustín de diferente forma: por un lado, el *amor Dei* y el *amor sui* son contradictorios cuando “la creatura encuentra en sí misma toda finalidad hasta substituirse a Dios, es la *superbia* que rechaza a Dios, raíz de todos los pecados y opuesta a la *charitas*” (Caturelli, 1956, 50), siendo el amor que funda la ciudad del mundo; y por otro, entendiendo que para los cristianos amar a Dios es la mejor manera de amarse a sí mismo y cuanto más se ama a sí mismo más ama a Dios como su supremo bien: el *amor sui* se convierte en *amor Dei*, a la vez que si no se ama a Dios es imposible amarse a sí mismo: ambos tienden a identificarse en armonía (Véase Caturelli, 1956, 49-50).

Esta concepción dualista de la *Ciudad de Dios* se refiere solamente a unos individuos y a la naturaleza de su amor, no necesariamente acerca de una institución particular sobre la tierra, teniendo presente que la palabra “civitas” no es sinónimo

de “res pública” (Estado): la *Civitas Dei* y la *Civitas Terrena* “no son idénticas a la Iglesia visible y al Estado, sino dos sociedades místicas constituidas por dos especies antagónicas de hombres” (Löwith, 1958, 191). Sin embargo, hay diversidad de opiniones respecto de otros textos en donde aparecen algunos elementos que dificultan la interpretación del pensamiento de Agustín. En estos escritos se presenta, pues, por una parte, a la Ciudad de Dios como una “ciudad eterna” que, en cuanto tal, está conformada por la Trinidad, los ángeles fieles y una porción predestinada de hombres; y, por otra, también como una entidad visible e institucional en el cuadro de la historia de la salvación. Así, esta última prefigura la primera y transita el devenir histórico con la sociedad de aquellos hombres que aman el “mal”. En esta dinámica, los miembros de las dos ciudades están mezclados en la historia y sólo al final de ésta, en el Reino, las dos ciudades, serán separadas: la Iglesia visible no es aún ni el Reino ni la Ciudad de Dios, tan solo lo prefigura como signo de éste (Véase Rincón González, 1987, 94). De esta manera, los individuos de las dos ciudades se distinguen “no en la comunidad de males y bienes, sino en el modo como consideran a los males y bienes comunes” (Caturelli, op. cit., 156): quienes pertenecen a la *Civitas Dei* no apetecen con codicia los bienes terrenales de los que gozan también los de la *Civitas Terrena*, ni huyen de los males y padecimientos que envía también Dios de ordinario a los buenos:

hay una diferencia notable en el modo con que usamos de estas cosas, así de las que llaman prósperas como de las que señalan como adversas; porque el bueno, ni se ensoberbece con los bienes temporales, ni con los males se quebranta; mas al pecador le envía Dios adversidades, ya que en el tiempo de la prosperidad se estraga con las pasiones, separándose de las verdaderas sendas de la virtud (San Agustín, 1994, 31).

Así, la adversidad pone a prueba y purifica a los buenos glorificándolos, y destruye y aniquila a los malos que terminan blasfemando a Dios, diferenciando no la calidad del mal que se padece sino las actitudes de las personas que lo sufren (Véase San Agustín, op.cit., 32). En todo caso, Dios tiene reservada para los buenos la recompensa de los bienes celestiales en el final de los tiempos. Pese a ello, en la historia los dos amores siguen coexistiendo y generando distintas posturas concretas a nivel individual y social, ya que la casa del hombre es una parte de la ciudad, “la paz de casa se refiere a la paz de la ciudad; esto es, que la ordenada concordia entre sí de los cohabitantes en el mandar y obedecer se debe referir a la ordenada concordia entre sí de los ciudadanos en el mandar y obedecer” (*Ibid.*, 784). En este sentido, quien manda (en esto Agustín tiene una visión patriarcal) lo primero que se obliga

es al cuidado de los suyos, quienes obedecen a aquel quien los cuida (y lo sirven), cuestión que se amplía y resignifica para la *Civitas Dei*[en] la casa del justo, que vive con fe y anda todavía peregrino y ausente de aquella ciudad celestial, hasta los que mandan sirven a aquellos a quienes les parece, manda; puesto que no mandan por codicia o deseo de gobernar a otros, sino por propio ministerio de cuidar y mirar por el bien de los otros; ni ambición de reinar, sino por caridad de hacer bien (*Ibid.*, 782).

Ese cuidado de quienes mandan también implica las decisiones respecto del bienestar del pueblo, por ejemplo, frente a la posibilidad de una guerra sólo sería adecuada la “guerra justa” (*Ibid.*, 772) y no un ataque a otro pueblo por ambición y soberbia de poder.

Esta propuesta agustiniana de las dos ciudades y los dos amores, permite superar los conceptos de “pueblo” y “cosa pública” (heredados fundamentalmente de los griegos) que se basaban en la existencia de la justicia y el derecho entre sus integrantes, para pensar que un pueblo es un grupo de seres racionales unidos entre ellos porque aman las mismas cosas (Véase San Agustín, *op.cit.*, 797; Caturelli, *op.cit.*, 62-63). En este sentido, la justicia que posibilita la paz se vislumbra como un presupuesto común en ambas ciudades, salvo que aquella paz final sólo pertenece a la consumación final del Reino, donde Dios mandará al hombre y la felicidad será eterna (*Ibid.*, 789) como cada uno de ellos: “la paz de esta bienaventuranza, o la bienaventuranza de esta paz, será el Sumo Bien” (*Ibid.*, 800). Así, “esta paz, entretanto que anda peregrinando, la tiene (el hombre) por la fe, y con esta fe juntamente vive cuando refiere todas las buenas obras que hace para con Dios o para con el prójimo, a fin de conseguir aquella paz, porque la vida de la ciudad, efectivamente, no es solitaria, sino social y política” (*Ibid.*, 786).

Así, se hace preciso un proceso de liberación para que el mundo reciba el Reino y desemboque en su realización. La Iglesia no es el Reino, es tan solo el “signo”: el Reino es la última realidad que engloba a todas las demás, el mundo que abre el espacio en donde el Reino entra en la historia y en donde se realiza la Iglesia misma que se esfuerza por realizar de manera anticipada el Reino en el mundo.

Así, de alguna manera, la filosofía histórica propuesta por San Agustín reconoce la presencia existente en el acontecer histórico de la ciudad divina (que posee finalidad propia y trascendente) y la ciudad terrestre (como un orden puramente humano); y donde la realización definitiva de la Ciudad de Dios es sólo posible en una vida más allá del tiempo histórico y para los miembros predestinados que peregrinan hacia este Reino de fraternidad y justicia: “el progreso no es más que un peregrinaje” (Löwith, *op.cit.*, 192). Por ello, para algunos autores, se trata de un mode-

lo de concepción histórica cristiana y posiblemente más aún: “No es una filosofía de la Historia, sino una interpretación dogmático-histórica del Cristianismo” (Löwith, op.cit., 188). Sea cual fuere la postura, Bloch reconoce que la Civita Dei “dio la más vigorosa expresión en la tierra a la nueva tierra como un más allá, una expresión utópica que, desde luego, iba también a constituir Iglesia” (Bloch, op.cit., 43).

Esta postura trascendente del pensamiento filosófico de Agustín respecto de la Ciudad de Dios nos lleva a preguntarnos acerca de su posible contenido utópico en función de su trascendencia histórico-temporal (para el “más allá”) y sus posibilidades de realización en función de sus fundamentos teológicos apoyados en la fe y la gracia divinas.

En este sentido, el hecho de que la propuesta agustiniana de la Ciudad de Dios surja de un conflicto terrenal y tangible como la decadencia romana podría ser considerado como una forma de superación de la realidad presente en perspectiva de un mejor futuro, por más que éste se construya a partir de la promesa cristiana del Reino. Cabe mencionar que en esta propuesta de San Agustín, además de un motivo teológico, subyace otro de carácter político, en el que se pretende escindir y distinguir entre las potestades divinas y civiles, como rectoras del orden social y económico, cuestión propiamente evangélica y que comenzaba a tener discrepancias en el seno de la reciente Iglesia.

En todo caso, cabe pensar si estos supuestos son suficientes para considerar la propuesta agustiniana como utópica, o en qué medida puede entenderse como horizonte posible en orden a la predestinación y la acción humana dentro de una moral cristiana. En este sentido, en el proceso histórico, en el dinámico conflicto de la Ciudad de Dios y de la Ciudad terrestre, ni los propósitos ni las pasiones de los hombres son causas determinantes del acontecer. En último término, tales designios y pasiones entran en los planes divinos, porque inclusive las “causas voluntarias”, eficientes por sí mismas, dependen de la voluntad de Dios y se realizan dentro de su plan de salvación.

De esta manera, Bloch reconoce que San Agustín plantea su teoría del gobierno providencial del mundo, gobierno no “inmediato”, sino escatológico o finalista, porque el progreso y perfeccionamiento de la Ciudad de Dios opera a expensas de la Ciudad terrestre. Esta es la idea decisiva en su obra, expresada en forma de proceso: “por primera vez la utopía política aparece como historia, crea incluso la historia, y la historia surge como escatología hacia el reino, como un proceso unitario y sin lagunas entre Adán y Jesús, sobre la base de la unidad estoica del género humano y de la salvación cristiana a la que tiende” (Bloch, op.cit., 44).

Por lo demás, para Agustín, los eternos designios de Dios no impiden el ejercicio de la libre voluntad humana, sino que en proceso de superación del plano simplemente terrestre, esa voluntad libre va perfeccionándose paulatinamente en la medida en que reconoce y sigue los propósitos divinos. Así, la historia se sitúa en la confluencia de la voluntad libre del hombre (buena o perversa) y de la omnipotencia divina. En ella, la tensión misma de las dos ciudades es posible si consideramos que ab eterno es prevista por Dios, quien está presente en todas las cosas y produce el orden universal y la armonía de todas las cosas para los cristianos (Véase Caturelli, ob. cit., pp. 167-169). De esta manera, “la historia de la humanidad es, pues, un cierto orden existente eternamente en el de la historia, se comporta como un reflejo o realización en el orden de lo que hay en la eternidad” (Caturelli, op.cit., 168): una evolución constante, un grandioso y prolongado encadenamiento de superaciones “hacia la justicia y el amor” bajo la Providencia divina. En este punto, podría parecer un escollo para la definición de la utopía agustiniana la eventual inevitabilidad del devenir histórico en función del plan de salvación divino y sus efectos sobre el libre albedrío de los hombres asumiendo la predestinación como dinámica.

En este sentido, la propuesta que establece San Agustín tendría dos líneas: en la primera se describe la ciudad de Dios como una invención que tiene mayores implicancias que la polis ideal de Platón, ya que –en palabras de Bloch– “no está fundada por hombres en su ordenación absoluta, sino pensada como fundada por un Dios del orden” (Bloch, op. cit., 46); mientras que en la segunda, se trata de la accesibilidad a dicha ciudad, en el mundo terreno, ya que la posibilidad de ser parte de ella se vincula con el obrar moral humano conforme a los mandatos de la Iglesia: “es Dios quien dirige la historia hacia su realización, el hombre cree y obedece” (Rincón González, op.cit., 97).

Pese a la lógica de la predestinación sostenida por Agustín, estableciendo la necesidad de la gracia divina, en un proceso que comienza aquí pero finaliza de forma trascendente, Bloch le sigue asignando el término “utopía” a la obra del Padre de la Iglesia como reconocimiento de ese impulso hacia el futuro, hacia lo nuevo, lo bueno y lo mejor: la espera definitiva de la realización del hombre en el Reino de Dios: ese “ya pero todavía no” que está latente, incoado en el devenir histórico de la humanidad pensado desde el cristianismo.

Bibliografía

Bloch, Ernst (2007): *El principio esperanza*, Madrid, Trotta.

Caturelli, Alberto (1956): *El hombre y la historia: filosofía y teología de la historia*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe.

Chevalier, Jacques (1960): *Historia del Pensamiento*, Madrid, Aguilar.

Gilson, Etienne (1951): *Dios y la Filosofía*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer.

Korn, Alejandro (1959): *De San Agustín a Bergson*, Buenos Aires, Editorial Nova.

Löwith, Karl (1958): *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar.

Rincón González, Alfonso (1987): “San Agustín y la utopía según Ernst Bloch”, *Ideas y Valores*. Revista colombiana de Filosofía, Vol. 36, N° 73, Bogotá.

San Agustín (1994): *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa.

De Homero al neuroescepticismo respecto del yo. El problema de la libertad y la justicia

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH

rbraicovich@gmail.com

CONICET / Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

El concepto clásico de un yo que centraliza, articula y controla en forma consciente los procesos deliberativos y decisionales del sujeto ha sido cuestionado en forma radical durante las últimas décadas por parte de un número importante de pensadores (D. Wegner, H. Mercier, D. Sperber, J. Haidt, D. Dennett, entre otros), quienes han apoyado dicha crítica en numerosas investigaciones llevadas a cabo en el seno de la psicología experimental y de la neurología.

El objetivo del trabajo consiste en pasar revista a dos momentos de la historia del pensamiento grecorromano, la épica homérica y el estoicismo, en donde podemos encontrar un abordaje de la acción humana que parece cuestionar o, cuanto menos, prescindir del concepto clásico del yo como centro de control de la acción. Aun cuando las tesis clásicas de Snell y Fränkel respecto de la inexistencia de una noción fuerte de sujeto en la épica homérica y de una oposición entre el yo y el mundo, han sido fuertemente cuestionadas por Renahan, Sharples, Cairns, Finkelberg y Gaskin, entre otros, sugeriré que ambas tesis siguen siendo hermenéuticamente fructíferas, en la medida en que traen a la luz el carácter decisivo del concepto fuerte de sujeto respecto en relación con el problema del determinismo y la justicia. Como intentaré mostrar, con el estoicismo romano asistimos a una puesta en escena análoga de la relación entre la noción de sujeto y las de justicia y libertad, en donde el cuestionamiento de la existencia de un sujeto flotante, nouménico, trae aparejada una revisión sustancial tanto del concepto de libertad como del de responsabilidad moral.

Palabras clave: sujeto / determinismo / responsabilidad moral

Homero y Snell

En 1946, el filólogo alemán Bruno Snell publicó un polémico escrito sobre la épica homérica en el que proponía una hipótesis sumamente controversial: en líneas generales, la hipótesis de Snell afirmaba que el hombre homérico carecía de tres conceptos fundamentales para entender la idea de hombre: 1) el concepto de *cuerpo*; 2) el concepto de *yo* (*selbst*); 3) el concepto de *acción*. El carácter polémico de las tesis de Snell no procedía tanto de las tesis mismas como de la metodología mediante la cual aspiraba a apoyar tales afirmaciones: Snell pretendía demostrar la imposibilidad del hombre homérico de comprender conceptos como los de cuerpo, yo y acción, a partir de la ausencia en la épica homérica de términos que remitieran en forma inequívoca a tales conceptos. En palabras de Snell: “si no tenían una palabra para [un concepto], se sigue que, en lo que respecta al hombre homérico, ese concepto no existía” (Snell, 1953, 5). De acuerdo a la interpretación de Snell, si un individuo (o un pueblo) no posee un término que designe un determinado concepto, entonces tal concepto, en tanto herramienta para comprender el mundo, se encuentra también ausente.

El relevamiento de Snell de la épica homérica arrojaba los siguientes resultados: en cuanto al cuerpo como entidad unitaria y unificada, no existe un término que lo exprese: *soma* es utilizado sólo en el sentido de cadáver y *demás* (el otro término más cercano) aparece usado en dos o tres ocasiones solamente, y sólo para referirse a la estructura, forma, etc. (vg., “era pequeño de cuerpo”). En cuanto al concepto de “yo”, Snell concluye que no hay un término unitario que designe el alma o la vida psíquica en su totalidad: lo que hay son solamente fuerzas psíquicas, cada una con una función propia, que dependen de la presencia del aliento vital, pero que nunca se hallan unificadas por un centro común. La idea de un sujeto unitario, de un *yo* en el sentido que la tradición le va a asignar unos siglos más tarde, se halla completamente ausente. El individuo es, por el contrario, interpretado como el producto del entrecruzamiento de fuerzas internas y externas, como una arena en la que las distintas fuerzas pugnan por imponerse. En cuanto a la idea de acción, cito al propio Snell:

Homero no conoce decisiones personales genuinas: aun cuando un héroe es presentado como ponderando dos alternativas, la intervención de los dioses juega el papel fundamental. [...] Los actos mentales y espirituales son causados por el impacto de factores externos, y el hombre es el blanco abierto de muchas fuerzas que actúan sobre él y penetran su más propio núcleo. [...] El hombre homérico todavía no se ha despertado al

hecho de que posee en su propia alma la fuente de sus poderes, pero tampoco se adhiere dichas fuerzas a sí mismo por medios mágicos; las recibe como una donación natural y apropiada de los dioses (Snell, 1953, 20).

La tesis de Snell es claramente cuestionable, y ha sido, en efecto, frecuentemente cuestionada. Las críticas a su interpretación han procedido por dos frentes: el primero y más frecuente de ellos (que encontramos, por ejemplo, en Renehan, 1979; Sharples, 1983; Finkelberg, 1995) ha atacado el relevamiento en sí realizado por Snell, demostrando que existen, en efecto, términos que aluden (si bien no en forma tan inequívoca como sucederá unos siglos después) a los conceptos de *cuero* y de *yo* y permiten, en consecuencia, pensar en la posibilidad de una acción genuina que no sea el mero producto del entrecruzamiento de fuerzas internas y externas al sujeto. La segunda estrategia mediante la cual las tesis de Snell han sido cuestionadas (ejemplificada en Gaskin, 1990) no atañe al relevamiento en sí, sino a las conclusiones que el autor deriva a partir de dicho relevamiento: lo que se ha cuestionado en este caso es la idea de que la ausencia de un término en la lengua de un individuo o una comunidad implique necesariamente que dicho individuo o pueblo no está en condiciones de comprender y operar con el concepto correspondiente¹.

Sin embargo, independientemente de las críticas metodológicas específicas que los comentaristas puedan haber presentado frente a la lectura de Snell, lo que se halla en el fondo de dichas críticas es una incomodidad ante la distancia que establece entre el hombre homérico y el resto del mundo — es decir, al resto del mundo que articula su comprensión del hombre alrededor del concepto de yo. Finkelberg dice, en este sentido, que “el hombre homérico es convertido [por Snell] en una entidad incomprensible y completamente aislado respecto de todo lo que entendemos como humano hoy o en la Grecia clásica” (Finkelberg, 1995, 15). El reclamo de Finkelberg se acerca, en este aspecto, a la crítica de Julia Annas respecto del tipo de lecturas que presentan al hombre griego en general como un *alien*, como un ser tan extraño y ajeno a nosotros que no sabemos por dónde empezar para tratar de comprender de qué estaban hablando (Cf. Annas, 1995, 452).

Ahora bien: ¿está realmente el retrato que nos pinta la lectura de Snell tan alejado de “lo que entendemos como humano hoy o en la Grecia clásica”, para usar la frase de Finkelberg, que un griego no podría concebirse a sí mismo en esos térmi-

¹ En un contexto alejado temáticamente pero aun así relevante, Steven Pinker alude a esta idea en relación con el concepto alemán de *Schadenfreude*, esto es, la sensación de satisfacción que experimentamos cuando nos enteramos de que alguien (a quien no queremos particularmente) ha sufrido una desventura (Cf. Pinker, 1999, 367).

nos (o, más bien, sin recurrir a los términos de los que carece el hombre homérico en la lectura de Snell)? Tomado en sentido radical, ciertamente sí: pensarnos en nuestra vida cotidiana, pensarnos frente a otros, sin recurrir de modo implícito a un concepto unitario de sujeto referenciado por un pronombre personal que establezca los límites de quién soy parece ciertamente imposible. Filosóficamente, sin embargo, la realidad es otra, como intentaré mostrar.

El sujeto en el estoicismo

Varios siglos después de la épica homérica, y solo algunas generaciones después del pitagorismo y Platón, el estoicismo propone una reconfiguración radical del mundo, pero que posee, curiosamente, mucha más continuidad con la tradición anterior que lo que generalmente se reconoce: el primer punto sobre el que se articula esta reconfiguración se vincula con la impugnación que realiza de la distinción entre una parte racional y una parte irracional del alma. Desde un punto de vista historiográfico, esto es importante para la historia de la psicología en la medida en que representa la primera defensa explícita y sistemática de una concepción intelectualista o cognitivista de la acción humana. En cuanto a lo que me interesa destacar acá, sin embargo, lo decisivo es que precisamente una de las funciones que permitía la distinción platónica entre las partes racional e irracional del alma era localizar la sede de la identidad personal en la parte racional del alma, habilitando la idea de un sujeto que puede, en todo momento (o en *casi* todo momento, al menos), oponerse a la parte irracional, impartándole órdenes (con mayor o menor éxito). La idea del yo como esa parte del alma que puede tomar distancia respecto de sus deseos, de sus pasiones, evaluarlas racionalmente e intentar dominarlas, suprimirlas o moderarlas, es precisamente lo que el estoicismo pone en cuestión: para los estoicos todos los procesos que tienen lugar en el alma son, en última instancia, procesos cognitivos, racionales, y no existe un yo que pueda distinguirse de tales procesos: el alma es esos procesos.

El segundo elemento que irrumpe en la escena en forma dramática con el estoicismo tiene que ver con el determinismo. Nuevamente, poco de lo que dice el estoicismo en relación a la idea de destino es novedoso: desde Homero hasta la tragedia, pasando por el “mito de Er” de *República* o la concepción aristotélica del carácter, el pensamiento griego se halla atravesado por reflexiones y afirmaciones que, con mayor o menor radicalidad, coquetean con la idea de que lo que hacemos no de-

pende, al menos en ciertos casos o en alguna medida, de nosotros; de que estamos, en otras palabras, determinados a hacer lo que hacemos. Lo que el estoicismo hace, sin embargo, es transformar la idea de determinismo en el *horizonte* desde el cual el resto de las problemáticas son pensadas, aun las problemáticas éticas y psicológicas. La radicalidad con la que hace esto implica dar por tierra con cualquier posibilidad de pensar que un individuo podría haber actuado de otro modo que como lo hizo: ningún individuo, para los estoicos, es libre de hacer algo distinto que lo que hace, y ninguna acción humana puede ser pensada como independiente de las cadenas causales que determinan cada uno de los acontecimientos cósmicos.

El sujeto estoico, tanto en su versión antigua como imperial, parece encarnar, de esta forma, todos los temores de los críticos de Snell: un sujeto cuyas acciones son el resultado necesario de un entrelazamiento causal que se remonta hasta la eternidad; un sujeto absolutamente sometido a la fuerza del destino (independientemente de los matices providencialistas que asuma esta noción en autores como, por ejemplo, Séneca); un sujeto que carece de una parte del alma que pueda tomar distancia respecto de la ebullición de creencias, deseos y pasiones a los cuales se reduce. El estoico ya no puede decir: *yo soy mi alma*. O puede, pero esto ya significa algo completamente distinto: yo soy nada más que la colección de ideas, deseos y pasiones que experimento, ideas, pasiones y deseos que constituyen acontecimientos corpóreos en un alma corpórea, encarnada en un cuerpo singular y entrelazado con la exterioridad material del mundo. A pesar de ello, los estoicos antiguos construyeron una psicología, una gnoseología, una teoría de la acción y una terapéutica sumamente sólidas (consideradas internamente), y, al hacerlo, parecen haber estado perfectamente cómodos con sacrificar la noción de un yo libre y racional que puede diferenciarse de su historia y del resto de su vida psíquica. ¿Qué dirían Annas, Finkelberg o Gaskin al respecto? Quizás considerarían a los quinientos años de historia del estoicismo como un mero capítulo anómalo en la historia de la filosofía, una rareza con un valor meramente historiográfico. Creo que las reflexiones contemporáneas en torno al concepto de yo muestran todo lo contrario.

Budismo, psicología experimental y neurociencias

Es cierto que el cuestionamiento de la idea de yo no comienza en la contemporaneidad: ya Hume, famosamente, Spinoza y Holbach habían puesto en cuestión la idea de que exista una instancia anímica que trascienda al resto de las manifesta-

ciones anímicas operando como un centro autónomo de decisiones. Cito el célebre pasaje de Hume al respecto:

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. [...] Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado. [...] En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción (Hume, T1.6; SBT 251-2).

Desde el punto de vista práctico, sin embargo, Hume no deriva demasiadas consecuencias, y tampoco lo hacen Spinoza o Holbach – no al menos en forma explícita, o no con toda la radicalidad con la que lo harán los pensadores contemporáneos. Será recién cerca del final del siglo XX que, humillando involuntariamente a los historiadores de la filosofía profesionales, Antonio Damasio, neurólogo portugués, ofrecerá una lectura sumamente rica y estimulante de la psicología spinozista en la que se haga patente la profundísima cercanía en la que la misma se encuentra con respecto al núcleo darwiniano de las investigaciones actuales en neurología. No obstante, más allá de estos posibles momentos de transición (Spinoza era un gran lector del estoicismo, y su obra está atravesada en su totalidad por la psicología y la teoría estoica de la acción), lo cierto es que es recién en los últimos cuarenta años que asistimos a una reflexión renovada respecto del concepto de un yo trascendente.

Las líneas mediante las cuales dicho concepto ha sido puesto en cuestión son numerosas, pero pueden ser fundamentalmente esquematizadas en dos vertientes, en claro contacto entre sí, pero con intereses distintos en cuanto al enfoque general: la primera vertiente se encuentra representada por las reflexiones de varios autores contemporáneos (Leary, 2004; Varela, Thompson & Rosch, 2005; Flanagan, 2011 y Wright, 2017, a modo de ejemplo; todos ellos provenientes de los ámbitos de la neurología, la epistemología y la psicología evolucionista), quienes proponen retornar al concepto budista del “no-yo” como una fuente de especulación acerca de los

límites hasta los cuales podríamos proyectar una revisión de nuestra experiencia cotidiana del yo, y de las consecuencias que se seguirían de dicha revisión.

La segunda vertiente se halla representada por un grupo de filósofos, neurólogos y antropólogos interesados en construir una teoría de la acción humana consistente con las investigaciones empíricas realizadas hasta el momento. Uno de los impulsos decisivos al cuestionamiento de la idea de yo en las últimas décadas ha provenído, en este sentido, de las investigaciones realizadas en pacientes con patologías psicológicas o lesiones cerebrales. Los célebres estudios de Michael Gazzaniga en relación con los pacientes en los que se había realizado una callosotomía (*split-brain subjects*), suelen ser citados como una evidencia difícil de rebatir en contra de la idea de que nuestro sentido del yo se corresponda con una entidad efectivamente existente, algo similar a lo que ocurre por las dramáticas patologías estudiadas por Oliver Sacks (cf. Gazzaniga, 2011; Gazzaniga y Miller, 2009). Los modelos teórico/experimentales que han sido propuestos para dar cuenta de por qué tenemos una experiencia del yo aun cuando dicho yo (hasta donde sabemos) no existe, son múltiples y pueden, en buena medida, ser vistos como complementarios, en cuanto que cada una de ellas aborda aspectos específicos que las otras desatienden. De esta forma, Thomas Metzinger, por ejemplo, ha propuesto un modelo de explicación de las propiedades que debe poseer una representación en un organismo que procesa información para volverse una representación fenoménica, es decir, una representación que coincide con los contenidos de la conciencia de ese organismo. La teoría de Daniel Wegner de la “causación mental aparente”, por su parte, se concentra en comprender las condiciones que son necesarias para que un organismo interprete una acción como “suya”. Las reflexiones de Daniel Dennett sobre el concepto de yo como “centro de gravedad narrativa” proponen, a su turno, una interpretación pragmática de las funciones discursivas del concepto de “*self*” articulada con la plena conciencia de su carácter ficcional.

La lista es mucho más larga: el intuicionismo social de Jonathan Haidt, la Teoría Argumentativa de la Razón, o la Heurística Rápida y frugal de Gerd Gigerenzer, por citar solo tres ejemplos de modelos teóricos defendidos en libros publicados en los últimos cinco años, representan ejemplos de modelos contruidos no solo sobre el rechazo de la concepción tradicional de sujeto y de racionalidad, sino también sobre el rechazo explícito de los modelos duales de procesamiento que la Revolución Cognitiva había entronizado como último bastión del yo racional.

Conclusiones

Concluyo con el planteo de algunos interrogantes que inevitablemente quedan abiertos a partir de la inmersión en este paradigma del cuestionamiento del *yoismo* (como lo denomina Varela): parece indudable que aun cuando la evidencia empírica y experimental se volviera incuestionable en cuanto a la inexistencia de un yo trascendente, aun así sería absolutamente imposible erradicar por completo dicho concepto del lenguaje cotidiano. Ahora bien: ¿pasaría lo mismo en el ámbito de la filosofía y las ciencias experimentales? ¿Qué consecuencias se seguirían de reescribir las distintas líneas de investigación que pretenden arrojar luz sobre el fenómeno del hombre si se abandonara en forma sistemática la idea del yo? ¿Podríamos verdaderamente construir un modelo explicativo de la conciencia que prescindiera por completo del presupuesto de un yo y pueda, *aun así*, dar cuenta en forma satisfactoria del hecho, absolutamente incuestionable, de que tenemos, en efecto, una *experiencia del yo*?

Queda esto, para mí, sólo como interrogante. Pero hay algo que queda claro, y es el hecho de que, independientemente del modelo que terminemos adoptando para pensarnos como sujetos, el gran perdedor en todo este movimiento tectónico sería evidentemente el concepto de *libertad*. Y eso es precisamente lo que percibieron los estoicos. Quizás sea momento de hacer un duelo rápido por la idea de libre albedrío y pasar a otra cosa.

Bibliografía

- Annas, Julia** (1995): *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press.
- Dennett, Daniel** (1992): "The Self as a Center of Narrative Gravity" en Kessel, F., Cole, F. y D. Johnson (eds.) (1994): *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, Erlbaum.
- (1996): *Kinds Of Minds. Towards an Understanding of Consciousness*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- (2017): *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, New York, Norton.
- Finkelberg, Margalit** (1995): "Patterns of Human Error in Homer", *The Journal of Hellenic Studies* 115: 15-28.
- Flanagan, Owen** (2011): *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, Cambridge, MIT Press.

- Gaskin, Richard** (1990): "Do Homeric Heroes Make Real Decisions?", *The Classical Quarterly* 40 (1): 1-15.
- Gazzaniga, Michael S.** (2011): *Who's in Charge?: Free Will and the Science of the Brain*, New York, Harper Collins.
- Gazzaniga, Michael S., y Michael B. Miller** (2009): "The Left Hemisphere Does Not Miss the Right Hemisphere", en Laureys, Steven y Giulio Tononi (eds.) (2009): *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Amsterdam, Elsevier, 261-70.
- Haidt, Jonathan** (2001): "The emotional dog and its rational tail: A social intuition is approach to moral judgment", *Psychological Review* 108 (4): 814-34.
- Leary, Mark R.** (2004): *The Curse of the Self: Self-Awareness, Egotism, and the Quality of Human Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Mercier, Hugo, y Dan Sperber** (2017): *The Enigma of Reason: A New Theory of Human Understanding*, Cambridge, Harvard University Press.
- Nisbett, Richard E., y Timothy D. Wilson** (1977): "Telling More Than We Can Know: Verbal Report on Mental Processes", *Psychological Review* 84 (3): 231-59.
- Pinker, Steven** (1999): *How the Mind Works*, Nueva York, Norton.
- Renehan, Robert** (1979): "The Meaning of *Soma* in Homer: A Study in Methodology». *California Studies in Classical Antiquity* 12: 269-82.
- Snell, Bruno** (1953): *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard University Press.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson, y Eleanor Rosch** (2005): *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa.
- Wegner, Daniel M.** (2003): "The Mind's Self-Portrait", *Annals of the New York Academy of Sciences* 1001: 1-14.
- (2005): "Who Is the Controller of Controlled Processes?", en Hassin, Ran R., Uleman, James S. y John A. Bargh (eds.) (2005): *The New Unconscious*, Oxford, Oxford University Press, 19-36.
- Wright, Robert** (2017): *Why Buddhism Is True: The Science and Philosophy of Meditation and Enlightenment*, New York, Simon & Schuster.

Los Modelos Relacionales de Alan Fiske como manifestaciones del sentido de justicia. Limitaciones del modelo cognitivista

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH

rbraicovich@gmail.com

CONICET / Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

Desde su formulación inicial en 1991, la Teoría de los Modelos Relacionales (TMR) de Alan Fiske ha sido considerada como un modelo teórico fructífero para tipificar y comprender las interacciones sociales entre los seres humanos, siendo el núcleo de su propuesta que la totalidad de dichas interacciones puede ser clasificada en cuatro grandes tipos, vinculados con las actividades de compartir recursos dentro de un mismo grupo (*Communal Sharing*), ordenar las relaciones en términos de jerarquías (*Authority Ranking*), preservar el balance de y equilibrio en la participación (*Equality Matching*), y registrar y contabilizar los intercambios de recursos entre los sujetos (*Market Pricing*). En el horizonte de las ciencias cognitivas, la obra más reciente de Fiske (*Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*, 2015; escrita en colaboración con Tage Shakti Rai) ha recibido una acogida particularmente positiva por el análisis que allí se realiza de un plexo sumamente complejo de manifestaciones de violencia a la luz de los cuatro modelos relacionales, análisis que aspira a traer a la luz el fundamento esencialmente cognitivo de esas manifestaciones. El objetivo del trabajo consiste en realizar un análisis crítico del modelo propuesto por Fiske, a fin de poner sobre el escenario dos puntos fundamentales: argumentaré, en primer lugar, que los cuatro Modelos Relacionales se fundan sobre una evaluación respecto de lo que es *justo* e *injusto* en cada situación y que, en consecuencia, no son más que manifestaciones de lo que denominaré (siguiendo parcialmente a Baumard, 2017) el “sentido de justicia”. En segundo lugar, argumentaré que la base explícitamente cognitivista e implícitamente antropocéntrica sobre la que se halla construida TMR, le impide dar cuenta de la continuidad (evidenciada sólidamente por las investigaciones realizadas en las últimas tres décadas en el ámbito de la primatología) entre las prácticas judicativas humanas y las prácticas judicativas observables en primates no humanos.

Palabras clave: cognitivismo / sentido de justicia / modelos relacionales

Introducción

En 2015, el antropólogo Alan Fiske publicó, en colaboración con TAGE Rai, un polémico libro titulado *La violencia virtuosa: dañando y matando para crear, sostener, finalizar y honrar relaciones sociales*, en el cual se proponían como objetivo general demostrar, mediante relevamientos etnográficos y sociológicos, la hipótesis de que “cuando la gente daña o mata a alguien, por lo general lo hacen porque creen que deberían hacerlo: sienten que es moralmente correcto o hasta obligatorio ser violentos” (Fiske, 2005, xxii). En esta definición hay dos matices introducidos por los autores que no deberíamos ignorar. El primero de ellos es el “por lo general (*usually*)”: la decisión de recurrir a un *usually* en lugar de un *always* (siempre) constituye una estrategia prudencial destinada a evitar que se contraargumente que en muchos casos la violencia del acto no es intencional, o bien es simplemente un efecto colateral necesario pero indeseado (dado que en ambos casos difícilmente podríamos decir que dicho acto se halla precedido por un juicio acerca de la conveniencia moral de actuar en forma violenta). Sin embargo, haciendo a un lado estas excepciones, lo que Fiske y Rai terminan demostrando (al menos a su juicio) es que todos los actos de violencia *intencional o deliberada* son precedidos por un juicio acerca de la justificación moral de esos actos. El segundo matiz introducido (algo engañosamente) en la definición inicial de los objetivos del libro tiene que ver con el verbo *feel* (“sentir”). La hipótesis inicial establecía que “cuando las personas dañan o matan a alguien, por lo general lo hacen porque creen que deberían hacerlo: sienten (*they feel*) que es moralmente correcto o hasta obligatorio ser violentos” (Fiske, 2015, xxii). Me detengo en este punto porque la definición misma del objetivo del libro parece ir claramente en contra de lo que el libro en su totalidad termina (presuntamente) demostrando: decir que yo *siento* que esto que estoy por hacer es lo correcto no me compromete con una posición cognitivista: mi sentimiento puede ser una respuesta neuroquímica empática, o puede provenir de una disposición espontánea de mi carácter, el cual ha sido formado en el entorno de una comunidad jasídica o menonita. No es casual, en este sentido, que dos páginas después de esta definición inicial encontremos reformulado aquel objetivo del principio pero, ahora sí, en términos claramente cognitivistas: “quienes realizan actos de violencia comprenden claramente que están lastimando a seres humanos, y *juzgan* que es correcto lastimarlos” (2).

Me detengo en este detalle en apariencia trivial porque aquí se juega uno de los dos puntos desde los que me interesa analizar algunos aspectos de la obra de Fiske, a saber, la matriz cognitivista sobre la que se construye toda su propuesta. Pero pa-

ra esto me parece conveniente hacer un breve repaso histórico sobre los presupuestos fundamentales del cognitivismo y sobre algunas consecuencias prácticas que se siguen del mismo.

Cognitivism e intelectualismo

El punto de partida natural para reconstruir sucintamente la historia del cognitivismo está representado por la figura de Sócrates, dado que es en los diálogos platónicos de juventud en donde encontramos el primer antecedente de dicha corriente, bajo la forma específica del intelectualismo ético. Bajo la forma que asume en dichos diálogos, el intelectualismo consiste fundamentalmente en afirmar que, en palabras de Sócrates, “nadie actúa mal voluntariamente”. ¿Qué significa esto? Básicamente, que cuando un individuo actúa, aquello que realiza representa lo que él considera como el mejor curso de acción posible. La cuestión central parece ser, obviamente, “¿cuál es el criterio para determinar lo mejor?”, pero eso es en principio irrelevante para Sócrates, dado que el intelectualismo es, ante todo, una teoría de la acción *descriptiva*: un modelo psicológico que aspira a describir lo que de hecho hacemos — no lo que deberíamos hacer. Los diálogos socráticos, lamentablemente, no elaboran demasiado la idea, y tenemos que esperar hasta que el estoicismo (tanto helenístico como romano) desarrolle una defensa sistemática y explícita de esta concepción intelectualista de la acción humana, dando inicio a uno de los debates más extensos en la historia del pensamiento occidental. El núcleo del intelectualismo estoico puede ser resumido en la idea (sumamente compleja y controversial, desde ya) de que *absolutamente toda* acción humana se halla precedida por un juicio que determina que dicha acción representa el mejor curso de acción posible dentro de las opciones que se muestran al sujeto en ese momento. La radicalidad del estoicismo en este punto es absoluta: aún pasiones como la envidia o la lujuria, o hasta el ataque de ira más violento, constituyen acontecimientos mentales que pueden ser explicados causalmente por la presencia en el alma de una idea que afirma que ése era el mejor curso de acción posible. Cabe remarcar lo radical de la posición de esta última posición: los estoicos no están meramente afirmando que existen *ciertas* pasiones que pueden ser explicadas causalmente comprendiendo los juicios que el sujeto ha realizado (esto ya lo habían afirmado explícitamente Platón y Aristóteles, entre otros); lo que los estoicos están afirmando es que *toda* pasión puede ser explicada de esa forma, o, para invertir la formulación, que no hay pasión

que no sea el efecto causal de un juicio. No hay, en suma, pasiones ciegas o pasiones desencadenadas por procesos corporales *no intelectuales*.

El intelectualismo estoico no pasó desapercibido, por supuesto, y las generaciones posteriores de platónicos (Alcino, Plotino y, fundamentalmente, Galeno) se encargaron de ofrecer modelos de explicación de las pasiones humanas que no dependieran exclusivamente de elementos cognitivos, sino que incorporaran la participación de elementos no racionales. Las explicaciones propuestas por los platónicos no pasaron de alusiones vagas y, por momentos, risibles, a ciertos “movimientos irracionales del alma” (Alcino, *Didaskalikos*32.1), alteraciones de los humores y alteraciones en órganos como el estómago y el corazón (Galeno), o simplemente ciertos cambios corporales (Plotino, *Eneadas*4.4). El núcleo de la posición anti-cognitivista, sin embargo, ya estaba clara, y puede ser resumido como sigue: no es cierto que la totalidad de la vida anímica pueda ser remitida causalmente a procesos intelectuales, dado que ciertos acontecimientos anímicos remiten causalmente a elementos no racionales, ya sean que se vinculen con el cuerpo o con el alma.

Esta diferencia esencial entre las dos formas de entender la estructura de las pasiones derivó, desde ya, en dos formas radicalmente opuestas de entender la dimensión terapéutica de la filosofía: para los estoicos (lo mismo que va a suceder con los epicúreos, y con el propio Fiske), la única terapia posible para las pasiones es de tipo cognitivo (cf. Fiske, 2015, 276-286); los platónicos no descartan tal posibilidad, pero admiten a su vez la validez de estrategias terapéuticas no intelectuales (apoyadas, por ejemplo, en la música o el trabajo sobre el cuerpo).

Adicionalmente, las dos concepciones de la estructura de las pasiones conducen a posiciones diferentes en cuanto al problema del conflicto anímico: para los estoicos, la akrasía o incontinencia no existe: lo que hay es simplemente un conflicto y oscilación entre distintas creencias — pero no un conflicto entre la razón y una pulsión irracional. Los casos de debilidad de la voluntad, por otra parte, son interpretados por los estoicos como una falencia cognitiva: cuando afirmo que comprendo que debo hacer X pero carezco de la fuerza de voluntad para realizarlo, lo que en realidad está sucediendo es que *creo* comprenderlo, pero en realidad no es así; si realmente lo comprendiera, en un sentido profundo, lo haría.

A pesar de que el debate entre cognitivistas y no cognitivistas representó la divisoria de aguas más importante dentro de las teorías de la acción desarrolladas durante el período helenístico-romano, la discusión fue relegada a un segundo plano durante casi dos milenios, reapareciendo, ocasional y aisladamente, en pensadores de inicios de la modernidad (Descartes, Hobbes, Spinoza, Hume). El debate cobró forma plena nuevamente recién en 1980, cuando Robert Zajonc publicó un contro-

versial artículo (“Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences”), en el que argumentaba, sobre la base de evidencia proveniente de la psicología experimental, que muchas emociones y preferencias no presuponen la intervención de una evaluación intelectual, que es precisamente lo que el cognitivismo niega: a saber que puedan existir pasiones o estados emocionales carentes de un juicio previo, o, peor aún, procesos en los cuales es el estado afectivo el que produce el juicio (sin que, por lo general, el sujeto sea consciente de ello). La respuesta más célebre al texto de Zajonc provino de un artículo, publicado un par de años más tarde, de Richard Lazarus, (“Thoughts on the Relations Between Emotion and Cognition”), en el cual Lazarus impugnaba explícitamente la tesis de Zajonc, argumentando, en primer lugar, que Zajonc había malinterpretado al cognitivismo al asignar a la idea de procesos cognitivos una complejidad innecesaria, y, en segundo lugar, que aun cuando tengamos que admitir que la evaluación que realiza el sujeto (que luego conduce a la pasión) sea inconsciente, sigue siendo un proceso cognitivo.

El argumento de Lazarus era sumamente sólido desde un punto de vista teórico, y no difería en lo esencial de las defensas del cognitivismo que, en la misma década, comenzarían a desarrollar Robert Solomon, Martha Nussbaum o Robert Roberts. A diferencia del artículo de Zajonc, no obstante, lo que se hallaba por completo ausente en la crítica de Lazarus era un intento de fundamentar empíricamente las más básicas de sus tesis. En esto no estaba solo, lamentablemente, dado que la historia del cognitivismo parece haber sido construida de espaldas a todo intento de apelar a las investigaciones empíricas para apoyar las razones de su oposición al no cognitivismo.

Es ahí, precisamente, donde entra en escena la propuesta de Fiske, con la promesa de saldar la vieja deuda de la evidencia.

Fiske

Violencia Virtuosa, el libro de Fiske y Rai que mencionaba al inicio, representa probablemente el emprendimiento más profundo, serio y sistemático destinado a demostrar la riqueza hermenéutica del paradigma cognitivista, y el apoyo empírico que los autores ofrecen para demostrar la base cognitiva que se halla detrás de todo el rango de actos de violencia estudiados (desde asesinatos y violaciones, hasta guerras mundiales y sacrificios humanos a los dioses) parecería sugerir que es posible,

en efecto, reconstruir el paradigma cognitivista a partir de una metodología no exclusivamente especulativa.

El libro de Fiske y Rai, desde ya, no se haya construido en el aire: la totalidad de las investigaciones llevadas a cabo para demostrar la tesis del cognitivismo se hallan enmarcadas en un paradigma desarrollado por Fiske inicialmente en 1991, la denominada *Teoría de los Modelos Relacionales* (TMR), que ha servido como marco teórico para una inmensa cantidad de investigaciones, no solo del propio Fiske, sino también de otros equipos de antropólogos y sociólogos que han considerado la *Teoría de los Modelos Relacionales* como un modelo fructífero para tipificar y comprender las interacciones sociales entre los seres humanos.

El núcleo fundamental de la TMR está representado por la idea de que la totalidad de las interacciones que se producen entre sujetos puede ser clasificada en cuatro grandes tipos, vinculados con las actividades de compartir recursos dentro de un mismo grupo (*Communal Sharing*), ordenar las relaciones en términos de jerarquías (*Authority Ranking*), preservar el balance y equilibrio en la participación (*Equality Matching*), y registrar y contabilizar los intercambios de recursos entre los sujetos (*Market Pricing*).

Ahora bien: ¿qué representan exactamente estos cuatro modelos relacionales? ¿Son simplemente herramientas hermenéuticas mediante las cuales el investigador puede organizar, con fines meramente prácticos, los distintos aspectos de las relaciones intersubjetivas que le interesa estudiar? ¿O se trata, por el contrario, de modelos que el propio sujeto pone en juego al momento de interactuar con otros sujetos? Si es éste el caso, ¿de dónde proviene la tendencia a pensar la propia inserción en el mundo a partir de estos cuatro modelos, y por qué no existen tres, o cinco, o sesenta modelos relacionales, en lugar de cuatro?

Fiske sostiene que la existencia de los cuatro modelos relacionales procede de la mera *observación*, y afirma haber llegado a la constatación de que esos cuatro modelos explican todas las interacciones sociales a partir del trabajo etnográfico realizado por él mismo en una comunidad de *Moose* de Burkina Faso. Que existan cuatro modelos parecería ser, en consecuencia, un dato puramente histórico y azaroso. Sin embargo, ya el primer artículo en el que Fiske presentaba en público su TMR revelaba explícitamente que la clasificación propuesta se basaba en la clasificación de escalas de medición propuesta a mediados del siglo pasado por Stanley Stevens, la cual establecía cuatro criterios de agrupación de las mediciones: nominal, ordinal, interválica (*interval*), proporcional (*ratio*). Esto no tiene, en sí, nada de malo: que exista algo así como la mera observación es una ficción que hace ya casi un siglo que ya nadie se atreve a defender. El hecho de que la TMR de Fiske se construya

programáticamente sobre los cuatro criterios de Stevens, sin embargo, tienen dos consecuencias decisivas: en primer lugar, le impide atender a otros posibles modelos relacionales que no se correspondan con los cuatro criterios de Stevens; en segundo lugar, lo obliga a establecer como base de sus cuatro modelos un procesamiento cognitivo sumamente complejo: determinar, por ejemplo, la proporción en la que un sujeto determinado ha contribuido en una tarea conjunta (que es una función del cuarto modelo relacional) presupone la capacidad no sólo de comprender el concepto de *proporción*, sino también de poder implementar algún tipo de medición de la participación de cada uno de los sujetos en la tarea analizada. Nada de esto es objetable en sí mismo, por supuesto; pero, como sugeriré en unos momentos, conduce a dificultades importantes. La última consecuencia que posee el hecho de que la TMR se apoye tan rígidamente en los cuatro criterios de Stevens -y esto es, a mi juicio, lo fundamental- es el hecho de que esto le impide a Fiske percibir lo que tienen en común los cuatro modelos propuestos.

Ahora bien: ¿qué es eso que tienen en común los cuatro modelos? Para comprenderlo propongo visualizar brevemente los siguientes cuatro escenarios:

1. un individuo percibe la presencia de otro individuo como una amenaza a la unidad del colectivo al que pertenece y decide iniciar acciones para expulsarlo; (objetivo: preservar la unidad)
2. la jefa de una empresa considera que uno de sus empleados le ha faltado el respeto y debe, por lo tanto, ser amonestado; (jerarquía)
3. un niño se enoja porque una compañera de su salón no ha respetado los turnos en una actividad recreativa; (igualdad)
4. un cliente considera que ha sido estafado en cuanto a la calidad del producto comprado y reclama la devolución del dinero; (proporcionalidad).

Lo que conecta a todos estos escenarios (tomados del propio Fiske) es el hecho de que todos ellos se hallan atravesados por consideraciones relativas a la *justicia* o *injusticia* de un cierto desenlace. Lo que parece escapársele a Fiske, por autoevidente que sea, es que los cuatro modelos que él propone no son simplemente formas de organizar las interacciones sociales, sino formas de organizar *en forma justa* dichas interacciones. ¿Significa esto, entonces, que los cuatro modelos no son hermenéuticamente relevantes para comprender las interacciones entre seres humanos? Creo que no, pero creo que deben ser incorporados en un modelo más amplio. El modelo que propongo para entender está parcialmente inspirado en el último libro de Nicholas Baumard, y parte de la hipótesis de que poseemos una tendencia espontánea e inconsciente a evaluar todas las interacciones que realizamos con otros sujetos en términos de justicia e injusticia. Denomino a esta tendencia nuestro “sentido de

justicia”, en analogía parcial con otros sentidos que poseemos los primates humanos, tal como, por ejemplo, el “sentido estético”, el cual podría ser interpretado como una tendencia espontánea a evaluar ciertos escenarios en términos de belleza o fealdad: así como en este caso el sentido estético se sirve de un conjunto de criterios estéticos para determinar la belleza o fealdad de un objeto o escenario, así nuestro sentido de justicia se sirve de una multiplicidad de criterios para determinar si un desenlace ha sido justo o no. ¿Cuáles son esos criterios? Ciertamente, los cuatro propuestos por Fiske: unidad, jerarquía, igualdad, y proporcionalidad. Pero también otros, como el mérito, la reciprocidad, la propiedad o la territorialidad.

Considerados desde esta perspectiva, los cuatro modelos propuestos por Fiske dejan de ser modelos relacionales autónomos, y se vuelven simplemente *criterios* a los que el sujeto apela al evaluar un determinado escenario en términos de justicia e injusticia. Contra lo que podría parecer a primera vista, esto no representa un mero cambio de nombres: en el modelo que propongo, el núcleo articulador es el sentido de justicia, y los múltiples criterios que implementamos para dar cuerpo a aquel sentido de justicia pasan a un plano subordinado y se vuelven objeto de una investigación empírica abierta, y no delimitada de antemano por los cuatro criterios de Stevens.

La ventaja hermenéutica del modelo que propongo, sin embargo, se hace más evidente cuando consideramos el hecho, por completo ausente en la obra de Fiske, de que las investigaciones zoológicas de las últimas dos décadas han ofrecido evidencia (difícilmente rebatible por el momento) respecto de la presencia de un sentido de justicia análogo al humano en otros tipos de animales, fundamentalmente (pero no exclusivamente) en primates no humanos (Cf. Braicovich, 2019).

A mi juicio, la evidencia proveniente de la primatología da por tierra por completo con las pretensiones del cognitivismo de dar cuenta de la vida anímica del homo sapiens: si no somos la única especie que posee un sentido de justicia, y si muchos de los criterios de justicia que implementamos en nuestras evaluaciones se hallan ya presentes en otros primates, por ejemplo, entonces la idea de que dichos criterios sean de tipo cognitivo se vuelve sumamente difícil de sostener (a menos, por supuesto, que estemos dispuestos a sostener que los bonobos o los chimpancés poseen el desarrollo cognitivo necesario para realizar cálculos de proporcionalidad y reciprocidad, lo cual, hasta el momento, no parece ser el caso).

Si *Violencia Virtuosa* representa, como sugerí al principio, el mejor intento llevado a cabo hasta el momento con el objetivo de dar cuenta de fenómenos anímicos complejos desde el paradigma cognitivista, quizás represente al mismo tiempo el canto del cisne. El no cognitivismo parece ser, a mi juicio, el único paradigma que

puede dar cuenta en forma coherente de la evidencia proveniente no sólo de la primatología, sino también de la neurología. El camino es complejo, pero no parece haber otra alternativa para explicar la dinámica de nuestra vida anímica.

Bibliografía

- Braicovich, Rodrigo Sebastián** (2019): "Hacia una filogénesis del sentido de justicia. Una revisión de la evidencia proveniente de la primatología", en *Estudios de Antropología Biológica* (UNAM). Aceptado para publicación.
- Fiske, Alan Page** (1992): "The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations", en *Psychological Review* 99 (4): 689-723.
- Fiske, Alan Page, y Tabe Shakti Rai** (2015): *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lazarus, Richard S.** (1982): "Thoughts on the Relations between Emotion and Cognition", en *American Psychologist* 37 (9): 1019-24.
- Stevens, Stanley S.** (1946): "On the Theory of Scales of Measurement", en *Science* 103 (2684): 677-80.
- Zajonc, Robert Bolesław** (1980): "Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences", en *American Psychologist* 35 (2): 151-75.

Reflexiones en torno al acompañamiento de las prácticas docentes

IVANA BUDNIEWSKI

ivanabudniewski@gmail.com

GUADALUPE METTINI

guadalupemettini@gmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias - Universidad Nacional del Litoral

Resumen

La tarea de las docentes coordinadoras de práctica es orientar a los estudiantes en el que -en la mayoría de los casos- es el primer acercamiento a la escuela secundaria en el rol de docentes. Las actividades en esta instancia se realizan en continuidad con las que tienen lugar en la cátedra Didáctica de la Filosofía e incluyen la selección de los establecimientos escolares, la revisión de los registros de escritura y la observación de las clases desarrolladas en las instituciones. El proceso de acompañamiento de los futuros docentes sitúa a los coordinadores de la práctica en el lugar de observadores y evaluadores de un proceso de construcción sumamente complejo. La función de las coordinadoras es guiar dicho proceso, acompañando la elaboración de planificaciones de clase, realizando observación no participante de la puesta en acción de las mismas y propiciando procesos reflexivos a partir de la intervención sobre las producciones. Aunque existen instancias de discusión oral, la revisión de las planificaciones y la comunicación de las observaciones se realizan a través de registros escritos. Nos proponemos en este trabajo examinar las potencialidades y limitaciones de los dispositivos de escritura empleados por la cátedra para coordinar la práctica docente. Nos interesa evaluar su eficacia como herramientas que posibilitan la explicitación y enunciación de los supuestos que guían las decisiones didácticas de los practicantes. Asimismo, interesa indagar la dinámica de la relación docente coordinador-alumno practicante a partir del planteo de algunos interrogantes: ¿cómo se fundamentan las sugerencias y decisiones de las coordinadoras de práctica? ¿cómo se resuelven las tensiones entre el punto de vista del docente coordinador y el del practicante? Intentaremos responder a estos cuestionamientos y extraer algunas conclusiones generales sobre la manera en que los dispositivos de escritura configuran las relaciones pedagógicas. Consideramos que una elucidación de

estas cuestiones es una exigencia con la que nos compromete nuestro lugar de guías de la experiencia de práctica.

Palabras clave: práctica docente/ dispositivos de escritura/relaciones pedagógicas

Características del marco conceptual y de las tareas desarrolladas en el contexto de la Práctica Docente de Filosofía

El espacio de las prácticas es complejo y se configura a partir de aportes teóricos, dispositivos de escritura y una variedad de actividades. En este apartado se describen brevemente los elementos que constituyen la práctica docente de filosofía.

La tarea de los docentes coordinadores de la práctica es orientar a los estudiantes en el primer acercamiento a la escuela secundaria en el rol de docentes. La tarea se realiza en continuidad con la cátedra Didáctica de la Filosofía. El pasaje por la práctica pretende proporcionar a los estudiantes conocimiento de la realidad institucional, de las características socio políticas de los sujetos de aprendizaje y de las estrategias didácticas pertinentes a la enseñanza de la filosofía. Las actividades de enseñanza aprendizaje en este contexto se proponen constituir un espacio de formación en todos los niveles educativos en los cuales los futuros docentes se pueden desempeñar.

El primer desafío en el diseño de una propuesta curricular de estas características es el que plantea la relación que se establece entre el saber filosófico y el saber pedagógico. En general, al iniciar las prácticas docentes los estudiantes no han articulado las contribuciones de estos campos disciplinares. Por otra parte, si bien existe un conjunto de reflexiones específicas acerca de la enseñanza de la filosofía que incorporan en la tematización de esta cuestión, las contribuciones de la psicología de la educación, la sociología de la educación y la política educativa, las contribuciones acerca de las particularidades del proceso de formación docente en filosofía son escasas. Por lo que para configurar un marco teórico que provea a los estudiantes de un andamiaje conceptual suficiente para reflexionar sobre la instancia de práctica docente, realizamos un recorte de contribuciones de diferentes áreas disciplinares. Estos aportes intentan proporcionar elementos para caracterizar las particularidades de la experiencia del practicante, su relación con el saber filosófico en la formación universitaria, sus representaciones acerca de la docencia y sus vínculos con los sujetos de aprendizaje entre otras cuestiones. En particular, desde las perspectivas teóricas que recogemos intentamos proporcionar al practicante elementos que le permitan comprenderse como un sujeto de aprendizaje que se encuentra situado en un lugar de transición entre su ser estudiante y su futuro ser docente (Véase Ferry, 1996).

El segundo desafío concierne al tipo de actividades que los estudiantes deben desarrollar en el marco de la materia. Los practicantes deben construir y planificar

(en la mayoría de los casos por primera vez) propuestas de enseñanza a partir de una concepción asumida sobre la naturaleza de la Filosofía y sobre las condiciones para su enseñanza. La tarea de las docentes coordinadoras de práctica es la de guiar estos procesos de producción y simultáneamente propiciar la reflexión acerca del pasaje por la práctica y sus perspectivas. Estas actividades están mediadas por dispositivos que posibilitan a las coordinadoras y a los estudiantes, cristalizar decisiones pedagógicas, justificarlas y tomar distancia de las urgencias en las cuales se desenvuelve este proceso. Durante el desarrollo de la práctica el registro escrito resulta un medio útil para la comunicación, el logro de acuerdos y la instrumentación de los procesos de evaluación. Se emplean para estos fines distintas variaciones del texto escrito: los textos de anticipación (las planificaciones) que son las producciones de los estudiantes, las devoluciones escritas a las planificaciones de las coordinadoras, los registros descriptivos-valorativos producidos por los estudiantes como diarios de clase, los registros descriptivo valorativos de las docentes de práctica como producto de las observaciones a las clases. A continuación, se especifican los posicionamientos teóricos que fundamentan el empleo de estos formatos de escritura y se describe de qué manera se lleva a cabo el trabajo a partir de estos instrumentos. Se propone luego una reflexión acerca de las limitaciones y posibilidades que su empleo plantea.

Consideraciones acerca de los dispositivos que median el proceso de las prácticas

El debate sobre los dispositivos de planificación ha sido enriquecido en las últimas décadas desde perspectivas que consideran a la tarea de planificación de la enseñanza, no ya como un documento para dar cumplimiento a exigencias formales o burocráticas de la labor educativa, sino como una herramienta de escritura docente de intervención, maleable en la complejidad y la diversidad que caracteriza a las prácticas reales de la enseñanza. Como destacaron diversos autores, la planificación reúne las nociones de representación de la realidad, de anticipación de la situación de enseñanza y de intento o prueba sujeta a modificaciones sobre la marcha (Véase Uicich, 2015). En este marco, creemos que la planificación escrita que proponemos a los practicantes, aun cuando tenga una impronta formal en tanto es una exigencia institucional, se constituye en un registro de comunicación y de trabajo que compromete, en primer término, al autor de la propuesta de enseñanza (practicante) y al docente coordinador. Es a través de la producción de planificaciones de propues-

tas metodológicas, clase a clase, que se exhibe de una forma "pública" un conjunto de opciones y decisiones didácticas y, principalmente filosóficas del practicante, en la búsqueda de una clarificación de las intenciones de la enseñanza y la forma de plantear su puesta en juego. La programación de la enseñanza o planificación se elabora "en torno a una intención educativa según la cual se programan o planifican las clases, guiando el diseño de los distintos componentes de la planificación didáctica: los propósitos y objetivos, los contenidos, los recursos, las estrategias y actividades, y las evaluaciones" (Uicich, 2015). Si bien se exige un trabajo de elaboración de los diferentes componentes de la planificación didáctica del que resulte una propuesta de enseñanza fundada, coherente y articulada, se admiten diferentes estilos de escritura y formas explicitación narrativa de los mismos, de manera que el instrumento de planificación dé cuenta del proceso personal y significativo de cada autor (practicante), evitando la imposición de un formato obligatorio y restrictivo a este fin.

La complejidad intrínseca de la tarea de planificar, sumada al hecho de que la mayoría de los practicantes realiza por primera vez propuestas para situaciones reales de enseñanza y, añadiendo además las condiciones particulares que imprime a esta situación la condición de ser un practicante nos lleva a afirmar que el trabajo sobre las planificaciones es uno de los espacios en los que el intercambio practicante-coordinador de prácticas muestra algunas tensiones. El trabajo sobre la base del registro escrito de las planificaciones consiste en la realización de sugerencias y comentarios por parte de las coordinadoras en base a un archivo producido por los practicantes y compartido en Google Drive. Algunos de los aspectos que constituyen el núcleo de los intercambios realizados por este medio son: 1) las cuestiones relativas a la relación con el saber disciplinar en la enseñanza; 2) la fundamentación y coherencia de las propuestas metodológicas en función de las intencionalidades de la enseñanza de la Filosofía asumidas por cada practicante.

En relación al primer aspecto, se suele reconocer que las instancias de práctica entablan ciertas tensiones relacionadas con el saber disciplinar. Por un lado, los estudiantes que realizan las prácticas docentes ya han transitado casi la totalidad de las asignaturas "disciplinares", sin embargo, representa un desafío la disposición de esos saberes en un contexto no académico (universidad, cátedra, exámenes), relacionado con la inserción de esos saberes como contenidos de una propuesta de enseñanza. En algunas ocasiones, los practicantes reconocen cierta "incomodidad" referida a los contenidos disciplinares:

En cuanto a la clase que preparé y su desarrollo, también consideré las observaciones por lo cual planifiqué una clase más conceptual, podría decirse. No tenía de memoria estudiada la clase, por momentos recurrí a mis apuntes para avanzar, no me sentí del todo cómoda, pero pude desarrollarla (Diario de una practicante, 2017).

En su diario, la practicante refiere a las observaciones realizadas por las docentes a su clase en relación con los contenidos conceptuales a desarrollar, como un aspecto que fue objeto de revisión y preocupación durante la puesta en juego de la propuesta. Esta situación nos lleva a cuestionarnos si es parte de la función de coordinadoras de la práctica la que corresponde al ejercicio de "vigilancia epistemológica" (Chevallard, 2009) sobre los contenidos a enseñar. Reconocemos que ciertas tensiones de la relación pedagógica propia de los espacios de práctica emergen de esta situación. Si bien no es posible desentendernos completamente de esta tarea, ni asumirla de manera cabal, es un hecho que llevamos a cabo tareas de control sobre los aspectos conceptuales en las planificaciones y que esto constituye un lugar de tensión en la relación pedagógica, por lo que tomamos acciones que conduzcan a los estudiantes a revisar los vínculos con el conocimiento filosófico.

El reconocimiento de este lugar de tensión está relacionado con los señalamientos que refieren a la adquisición y dominio del saber disciplinar a estudiantes que se encuentran en la etapa final de sus carreras de grado. Durante las prácticas, aparecen -generalmente por primera vez en el curso de la formación- cuestionamientos acerca de la utilidad de los saberes en relación al nivel en el que se enseña, planteos en torno a la pertinencia de recurrir a textos didactizados (manuales, historias de la filosofía) que no formaron parte de la formación disciplinar y el desafío que plantea en algunos casos el tener que acercarse -por demanda de las prácticas en diferentes instituciones- a áreas del conocimiento a las que los estudiantes no han accedido durante la carrera universitaria. Por lo que es una característica de la práctica constituirse en un espacio que en general pone en cuestión la relación que el estudiante ha construido con el saber filosófico.

Nuestras acciones ante la identificación de errores conceptuales o presentaciones simplistas de los contenidos consiste en sugerir (y en algunos casos guiar) procesos de revisión del saber disciplinar. Una estrategia que empleamos en este sentido es la de sugerir la vuelta a los materiales de las cátedras relacionadas con el área de conocimiento en cuestión o la consulta a especialistas en los contenidos pautados para su práctica. Se suele sugerir también a los practicantes distinguir entre la bibliografía que se indica a leer a los alumnos, y la bibliografía del practicante (sus

textos fuente y de bibliografía crítica, que forman parte de sus actualizaciones y revisiones de los saberes disciplinares a enseñar).

El segundo núcleo de intercambio entre docentes coordinadoras y practicantes, concierne a los aspectos de fundamentación y coherencia de las propuestas metodológicas en función de las intencionalidades de la enseñanza de la Filosofía asumidas por cada practicante. En algunos casos identificamos un hiato en la construcción de las propuestas metodológicas y la concepción acerca de la enseñanza de la filosofía que los estudiantes asumen declarativamente en la formulación de la unidad didáctica. Por ejemplo, expresa un estudiante en su formulación de una unidad didáctica:

lo esencial a enseñar de la filosofía misma no debería focalizar sólo en el contenido, sino en la actitud interrogadora y problematizadora que ha caracterizado a la disciplina a lo largo de su historia (...) la fuerza de la filosofía está, pues, en ser un modo de pensar que privilegia la pregunta radical, la pregunta por el sentido, la pregunta por los fundamentos (Diario clase de Practicante, 2016).

No obstante estos posicionamientos, en el desarrollo de las planificaciones de clase y en su ejecución el mismo practicante elaboró principalmente estrategias expositivas que se condicen con una concepción netamente histórica o sistemática, y no con una concepción histórico-problemática (Obiols, 2002) o crítica (Rabossi, 2000) de la propia disciplina. En casos como este, nuestros comentarios apuntan a detectar supuestos implícitos que operan en las decisiones pedagógicas y que es preciso que los practicantes expliciten y problematicen. Muchas de las observaciones a las planificaciones por nuestra parte se mueven en torno al rango de coherencia que es posible -dentro del período de prácticas- alcanzar entre la concepción de la filosofía asumida y la forma en que metodológica y teóricamente se elaboran las clases. En algunos casos, se solicita la revisión de las formulaciones de los objetivos de cada clase, ya que allí se cristalizan ciertas concepciones acerca de lo que lo que los alumnos sabrán o podrán hacer (lo que está directamente asociado a la concepción de la filosofía que cada docente intenta desplegar en su quehacer). Si consideramos que los objetivos están centrados en los procesos de aprendizaje de los alumnos, y la ocasión de disponer de objetivos claramente formulados permite organizar el posterior diseño de las formas en que -a través de una propuesta de clase- se dispondrán las condiciones para que esos procesos tengan lugar, este es el elemento de la planificación cuya consistencia con la concepción de la filosofía declarada consideramos que se debe vigilar.

Otro de los dispositivos de escritura que acompaña las prácticas es el "diario del profesor", un diario de clase o un registro que en sus niveles descriptivos y valorativos busca constituirse en instrumento para detectar problemas y hacer explícitas las concepciones que el practicante pone en juego implícita o explícitamente en su propuesta (Porlán, 1991). El empleo de esta herramienta pone en evidencia otros aspectos que atraviesan el tránsito por las prácticas. Los diarios de clase ponen de manifiesto un conjunto de creencias de diferente naturaleza: concepciones epistemológicas e ideológicas, concepciones acerca del desarrollo humano, concepciones sobre el aprendizaje y las relaciones sociales, concepciones sobre los contenidos, etc. El uso de esta herramienta nos da acceso, al menos parcialmente a: "el trasfondo que regula, y a la vez condiciona, toda práctica educativa" (Porlán, 21). La lectura de los diarios en cada caso adopta características particulares, ya que el relato en primera persona que el practicante realiza de su experiencia adquiere las marcas de la subjetividad y se propone como una herramienta de construcción de la identidad docente.

Estas narrativas son de algún modo "confrontadas" con el registro escrito que las coordinadoras de práctica realizamos como producto de las observaciones de clase. Este segundo tipo de registro tiene una estructura predeterminada para todos los casos (dos partes, una referida a la ejecución de la propuesta metodológica y otra referida a distintos aspectos del grupo de estudiantes) y suele adoptar una forma impersonal. Esta característica responde a nuestra intención de situarnos como observadores externos a la situación del aula. El cruce entre el relato de la experiencia de los practicantes y de la observación de las docentes, aunque en algunos casos constituye una confrontación entre puntos de vista, generalmente conduce a una revisión de la puesta en práctica en la que los estudiantes identifican condicionamientos de sus acciones que les estaban vedadas.

En síntesis, los intercambios que los textos escritos propician, permiten detener al menos parcialmente la celeridad con la que se da el proceso de la práctica. Los comentarios valorativos y sugerencias se fundamentan en criterios generales que son presentados a los estudiantes en un documento de cátedra en el que se explicitan criterios de evaluación. No obstante, esta forma de intercambio introduce tensiones acerca de las relaciones con el conocimiento disciplinar, la concepción personal acerca de la naturaleza de la disciplina y los límites de la intervención de las coordinadoras. En los intercambios que tienen lugar en el centro se ponen en consideración las decisiones tomadas y las posiciones asumidas por los practicantes y las sugerencias realizadas por las coordinadoras, de manera que se puedan justificar y discutir personalmente las razones que sostienen las decisiones en cada caso.

Limitaciones y posibilidades de los dispositivos empleados para propiciar procesos reflexivos. Algunas notas sobre estrategias de acompañamiento de las prácticas.

Entendemos que los dispositivos de escritura son potentes en la objetivación de supuestos, identificación de supuesto y como insumos para el razonamiento práctico. El estatus público de estos registros propicia el distanciamiento de las situaciones urgentes en las que se desenvuelve la práctica, permite la revisión y posicionamientos asumidos sobre las decisiones tomadas y posibilita la inferencia de las consecuencias de los posicionamientos asumidos para el desenvolvimiento de los procesos de enseñanza- aprendizaje. No obstante, entendemos que la comunicación y el intercambio en base a los cuales se desarrolla la práctica no pueden suponer una transparencia ni una univocidad de interpretaciones. Si bien el aporte principal de los procesos de escrituración y objetivación de la experiencia, es la posibilidad de apertura de un espacio común que contempla la expresión o voz individual (Véase Alliaud, 2011, 92), en ocasiones la subjetividad de las construcciones individuales se ve suprimida o desdibujada. La insistencia en criterios comunes para la valoración de las planificaciones y la puesta en práctica de las propuestas metodológicas (fundado en un criterio de "justicia" como base para valorar las producciones), la impronta formal que el intercambio adopta en ocasiones, son elementos que tienden a homogeneizar los procesos de construcción personal. Las marcas de la individualidad de los relatos nos dan noticia de diferencias irreductibles, que suelen ser pasadas por alto en favor de la estandarización y automatización de los procesos, en el intento de protocolizar el acompañamiento con la intención de garantizar hasta el punto que fuera posible la objetividad de la mirada del coordinador que acompaña. En este punto es pertinente recordar que: "En forma constante, quienes enseñan interpretan lo que sucede (en lo inmediato o a lo largo de un tiempo) para, a partir de allí, resolver lo que es posible y deseable hacer en determinadas circunstancias" (Alliaud, 2011, 93). Las claves a partir de las cuales los docentes practicantes interpretan la realidad escolar y elaboran sus propuestas no pueden ser completamente explicitadas y en este sentido no operan (al menos no explícitamente todos) como supuestos en la interpretación de las producciones que las coordinadoras realizamos. Las diferencias en las representaciones acerca del rol del practicante y del coordinador, las diferentes expectativas respecto de la práctica, las diferencias en los recorridos formativos, las distintas relaciones con el saber disciplinar y pedagógico median en la lectura que pueda hacerse de la construcción que otros hacen de los

objetos simbólicos. La atención a las particularidades del practicante como clave interpretativa de sus producciones puede favorecer interpretaciones más diáfanos de las intenciones y los problemas a los que los practicantes se enfrentan.

No obstante estas dificultades, sostenemos que la potencia del registro escrito no es para nada despreciable. En vistas a explotar su potencialidad, consideramos que hay otras instancias en las cuales su uso sería conveniente. Luego del trabajo con los registros de observación que el estudiante realiza en la primera etapa de las prácticas sería interesante añadir un dispositivo de reflexión acerca del grupo de estudiantes, la institución y el tipo de vínculos pedagógicos y humanos en el cuales se insertará la intervención del practicante. Consideramos que este dispositivo que mediará los aspectos descriptivos previos a la tarea de planificación de la propuesta puede introducir interesantes cuestionamientos para asumir una posición.

En suma, entendemos que, a pesar de las limitaciones, los dispositivos que empleamos para el acompañamiento de las prácticas, aunque perfectibles, poseen una característica que los hace especialmente eficaces en esta instancia formativa como posibilitantes de una primera aproximación a la investigación de las prácticas educativas (Véase Achilli, 2000). La recursividad del trabajo con el conocimiento, el poder convertirse en objeto de investigación es el rasgo que estos instrumentos permiten aprovechar. Prospectivamente apuntamos que una progresiva incorporación de nuevos elementos de análisis crítico como los procedentes del socioanálisis educativo por parte de las coordinadoras nos permitirá situarnos como acompañantes colaborativos de los procesos de producción y reflexión de los practicantes.

Bibliografía

- Achilli, Elena** (2000): *Investigación y formación docente*, Rosario, Laborde.
- Alliaud, Andrea** (2011): “Narración de la experiencia, práctica y formación docente”, en: *Revista Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, v.19, n2, p.92-108, jul./dez. 2011.
- Chevallard, Yves** (2009): *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado*, Buenos Aires, Aique.
- Edelstein, Gloria** (2011): *Formar y formarse en la enseñanza*, Buenos Aires, Paidós.
- Edelstein, Gloria y Coria, Adela** (1995): *Imágenes e Imaginación. Iniciación a la docencia*, Buenos Aires, Kapelusz.
- Ferry, Gilles** (1996): *Pedagogía de la Formación*, Buenos Aires, Novedades Educativas.
- Obiols, Guillermo** (2002): *Introducción a la enseñanza de la filosofía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Porlán, Rafael y Martín, José (1993): *El diario del Profesor*, Sevilla, Díada.

Rabossi, Eduardo (2000): “Sobre planes de estudio, enfoques de la filosofía y perfiles profesionales” en Obiols, Guillermo y Rabossi, Eduardo (eds.), *La enseñanza de la filosofía en debate*, Buenos Aires, Novedades Educativas.

Uicich, Federico (2015): “Las decisiones filosóficas detrás de las decisiones didácticas” en Cerletti, Alejandro, Couló, Ana (eds.) *Didácticas de la filosofía*, Buenos Aires, Novedades Educativas.

Lo místico y lo sagrado en Wittgenstein y Bataille

FRANCISCO CANDIOTI

franciscocandioti84@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Wittgenstein y Bataille son dos autores de gran influencia en el pensamiento contemporáneo que se han enfrentado a un mismo problema, una tarea quizás imposible pero inevitable: ¿qué es lo místico o sagrado? Ambos han transitado un camino que es el límite mismo del lenguaje, un camino entre el sentido y el sinsentido, una escritura sobre una experiencia que parece inexpresable. ¿El lenguaje es un límite o una vía de acceso a lo sagrado, a lo místico?

Lo sagrado, lo místico, está lejos de ser un tema marginal en las obras de Wittgenstein y Bataille. Esta constante atraviesa las convenciones que oponen tajantemente, por ejemplo, un primer y segundo Wittgenstein. El presente trabajo pretende aproximar, en la medida de lo posible, las reflexiones de los autores en sus reiteradas arremetidas contra el lenguaje. Desde la imagen, la pintura, la metáfora, el símil, la figura, ¿es posible sabotear el lenguaje para dar cuenta de un *más allá del lenguaje*, de los hechos descriptibles, del lenguaje significativo, del mundo profano desde el cual se escribe?

Palabras clave: místico/ sagrado/ profano

Advertencia: en el presente trabajo, la diferencia entre el primer y segundo Wittgenstein (quizás valiosa en otro contexto) es totalmente irrelevante.

En *Tractatus* Wittgenstein señala los límites del lenguaje significativo, de lo que podemos decir con sentido, indicando un más allá de este lenguaje: lo místico. Podemos recordar aquí la famosa tesis 7, que en apariencia clausura la posibilidad de referirnos a ese más allá: “*de lo que no se puede hablar hay que callar*” (1993, 183). Sin embargo, poco tiempo después, entre septiembre de 1929 y diciembre de 1930, Wittgenstein brinda la *Conferencia sobre ética*, donde podemos encontrar un intento de sabotaje al lenguaje. Para hablar de ética, para que su público lo entienda, utiliza el siguiente método:

[...] pretendo conseguir el mismo tipo de efecto que logró Galton al tomar en la misma placa varias fotografías de rostros diferentes con el fin de obtener la imagen de los rasgos típicos que todos ellos compartían. Mostrándoles esta fotografía colectiva podré hacerles ver cuál es el típico –digamos– rostro chino; de este modo, si ustedes miran a través de la gama de sinónimos que les voy a presentar, espero que serán capaces de ver los rasgos característicos de la ética (Wittgenstein, 1997, 34).

Éste no es el único intento de Wittgenstein de sobrepasar ese límite que el lenguaje significativo nos impone, pero es valioso porque nos confiesa cómo pretende hacerlo. La conferencia continúa atravesando expresiones que pretenden ser más o menos sinónimas, tratando de expresar algo sobrenatural con palabras que sólo expresan hechos “[...] del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se le vierta un litro de agua” (*Ibid.*, 37).

Tanto en la *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, como en la *Conferencia sobre ética*, señala una particularidad de las expresiones éticas y religiosas: se usan como símiles. Esto es normal en múltiples juegos de lenguaje, sin embargo, cuando se trata de ética o religión y queremos dejar del lado el símil, para enunciar directamente los hechos que están detrás de él, nos encontramos con que no hay tales hechos. De esta manera nos encontramos con que lo que parecía un símil ahora es un sinsentido.

Wittgenstein pretende describir lo que él llama su experiencia *par excellence* y, con esa descripción, evocar en sus oyentes experiencias idénticas o similares a fin de poder “disponer de una base común para nuestra investigación.” Esta experiencia es, en palabras del autor, “me asombro ante la existencia del mundo” y utiliza

frases similares como “qué extraordinario que las cosas existan” o “que extraordinario que el mundo exista” (*Ibid.*, 38-39).

El lenguaje vuelve a fracasar en este intento de comunicar la experiencia, en términos de Wittgenstein “Es una paradoja que una experiencia, un hecho, parezca tener un valor sobrenatural”. En otro intento por precisar esta experiencia afirma “es la experiencia de ver el mundo como un milagro”. El problema con este tipo de expresiones es que su falta de sentido constituye su mismísima esencia (*Ibid.*, 38-41).

No podemos expresar lo que queremos expresar, todo lo que decimos carece de sentido en este plano. Sin embargo, Wittgenstein se siente inclinado a decir que “la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo –a pesar de no ser una proposición *en* el lenguaje– es la existencia del lenguaje mismo.” (*Ibid.*, 42)

Si nos detenemos en las *Lecciones* vemos que la creencia religiosa no es algo así como un estado mental momentáneo: de lo que se trata es de un modo diferente de pensar, de decirse a sí mismo cosas diferentes, de tener imágenes diferentes. Wittgenstein da como ejemplo una persona que adopta la siguiente regla para su vida: creer en el Juicio Final. No importan las razones a las que apele para creer, su creencia no es racional, sino que su creencia se mostrará regulando todo en su vida. Entender lo que el creyente dice no es una razón para creer lo que cree. Pero... ¿entendemos lo que dice?

Palabras como “Dios”, “alma” o “resurrección”, y expresiones como “Día del Juicio” o “espíritu desencarnado”, son aprendidas a partir de costumbres, usos, educación, hay todo un adiestramiento como en cualquier juego de lenguaje, es necesario aprender las técnicas y usos particulares. Por pertenecer al ámbito de lo público las aprendemos, sin embargo, esto es precisamente lo que Wittgenstein pone en duda en sus *Lecciones Sobre Creencia Religiosa*, si conocemos realmente sus significados, técnicas y reglas de uso: “Si el señor Lewy es religioso y dice que cree en el Día del Juicio, yo no sabría siquiera si le entiendo o no. He leído las mismas cosas que él. En un sentido más importante sí sé lo que quiere decir” (1992, 135).

En su texto *La guerra y la filosofía de lo sagrado*, Bataille se opone a que el término sagrado sea un objeto exclusivo de la teología o la sociología. Tampoco lo sagrado puede pertenecer al orden de la ciencia, porque no resiste sus operaciones: la ciencia abstrae el objeto que estudia de la totalidad del mundo. Son sus objetos, precisamente, en la medida que pueden ser considerados separadamente. A primera vista, lo sagrado, lejos de ser aislable, parece definirse como lo que se opone a los objetos aislados.

Las mismas dificultades que observamos en Wittgenstein están presentes aquí, en palabras de Bataille “*al hablar de lo sagrado [...] permanezco aún del lado de lo profano*”. Nuevamente tratamos de usar un lenguaje profano, científico, descriptivo, para intentar comunicar aquello que está más allá de este lenguaje. En un intento de dar un paso más allá, Bataille arriesga: “lo sagrado se da como un como un objeto que afecta íntimamente al sujeto: el objeto y el sujeto, cuando hablamos de lo sagrado, se dan siempre compenetrándose o excluyéndose” (Bataille, 2001, 160).

Para el filósofo francés, el mundo sagrado es un mundo de comunicación o de contagio, donde nada está separado, donde precisamente es necesario un esfuerzo para oponerse a la fusión indefinida. Debemos aclarar aquí que el objeto profano, esencialmente, no es un objeto distinto del sagrado.

El mejor ejemplo para explicar este doble carácter o naturaleza del objeto es un cadáver: pasaron siglos para que pueda ser disecado y tratado como un objeto científico. El paso de la esfera sagrada a la profana tuvo que superar el escándalo de gente devota o supersticiosa, de la inquisición. Ahora bien, el cadáver de un niño puede ser el objeto anatómico de observación e investigación para un médico/docente y su grupo de estudiantes, pero para la madre en ese momento lo que se debate la totalidad del ser, la muerte separa su imagen para siempre de los objetos y el tiempo, en cuyo abismo todo es lanzado para adelante y confundido.

En ambos casos sólo ha cambiado el punto de vista. En todos los casos que pretendemos acceder desde el exterior al conocimiento preciso de lo sagrado, esa manera fría de conocer y expresar, altera el sentido de lo que revela. Si intentamos definir lo sagrado de forma objetiva parece que ya no podemos pasar de ese conocimiento exterior a la experiencia íntima, subjetiva. En palabras de Bataille: “¿no hemos soltado la presa para perseguir su sombra?” (*Ibid.*, 161) Lo sagrado se presenta según Bataille como algo que se opone a la utilidad y a las pasiones cuyo objeto se adapta a la razón. En este sentido, lo sagrado no es sólo fascinante, sino también aterrador, como por ejemplo los sacrificios. Podemos hacer una descripción exhaustiva, científica, de un sacrificio, pero *el sentido* (o el sinsentido) de lo que allí sucede realmente se nos escapa.

No tenemos ninguna necesidad de religión: el mundo en que vivimos está siempre en el fondo impregnado de lo sagrado. Lo que le falta al mundo actual es proponer tentaciones. Necesitamos poder transgredir el límite entre lo profano y lo sagrado (Cf. *Ibid.*, 160). Este es un tema sobre el que Bataille volverá en muchas oportunidades, desde diferentes perspectivas. En el plano de la escritura, que es el que nos interesa en este contexto, existe la necesidad de comunicar la experiencia sagrada, pero no desde el lenguaje académico/científico. Solo la literatura y la poes-

ía, en la medida que sean un sacrificio del sentido y del sujeto que escribe, permiten, en alguna medida, esa transgresión, ese paso de lo profano a lo sagrado.

El lenguaje nos da claridad y distinción en la abstracción de los objetos, en la separación que realizan las descripciones. Pero la poesía, la literatura, vuelve a unir esos objetos sacrificando el sujeto cognoscente: “La poesía lleva al mismo punto que todas las formas del erotismo: a la indistinción, a la confusión de objetos distintos. Nos conduce hacia la eternidad, nos conduce hacia la muerte, a la continuidad: la poesía es la eternidad” (Bataille, 2006, 30).

Tanto Wittgenstein como Bataille se enfrentan al límite del lenguaje, al límite de lo que puede decirse con sentido, con descripciones, de manera científica. De distintas maneras intentan sabotear, estallar, colapsar ese lenguaje. El más allá del lenguaje es señalado, indicado, por Wittgenstein cuando pasa de la expresión *por medio* del lenguaje a la expresión *por la existencia* del lenguaje. Pero también cuando utiliza el método de Galton, las imágenes y sinónimos, para que de ellos podamos extraer esa idea, o mejor dicho, esa experiencia que tiene un valor sobrenatural.

Bataille choca contra el mismo límite pero no tolera dejar lo sagrado en manos de la ciencia, la sociología o la teología. Realiza una descripción pormenorizada de lo sagrado, pero siempre dentro de los límites de lo profano. En cuanto a la escritura, sólo la poesía y la literatura pueden evadir ese límite, esa trampa del sentido y la utilidad que crea un mundo sin atractivos, que debemos sacrificar. Es una declaración de guerra:

Somos ferozmente religiosos y, en la medida en que nuestra existencia es la condena de todo lo que hoy se reconoce, una exigencia interior reclama que seamos igualmente imperiosos. Lo que emprendemos es una guerra. Es tiempo de abandonar el mundo de los civilizados y su luz. Es demasiado tarde para pretender ser razonable e instruido, pues esto condujo a una vida sin atractivos. Secretamente o no, es necesario convertirnos en otros o dejar de ser (Bataille, 2005, 22).

Bibliografía

Bataille, Georges (2006): *El erotismo*, traducción de Marie Paule Sarazin y Antoni Vicens, Buenos Aires, Tusquets.

----- (2005): “La conjuración sagrada” en Bataille, Georges (2005): *Acéphale*, traducción de Margarita Martínez, Buenos Aires, Caja Negra.

----- (2001): “La guerra y la filosofía de lo sagrado” en Bataille Georges (2001): *La felicidad, el erotismo y la literatura*, traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Wittgenstein, Ludwig (1997): *Conferencia sobre ética*, traducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós.

----- (1992): *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, traducción de Isidoro Reguera, Barcelona, Paidós.

----- (1993): *Tractatuslogico-philosophicus*, traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza.

Límite, analogía y conocimiento simbólico en la filosofía trascendental kantiana

LUIS ADRIÁN CASTRO

luisadrian.castro85@gmail.com

Universidad Nacional de La Plata

Resumen

Con el fin de esclarecer la propuesta kantiana respecto al conocimiento metafísico, comenzaremos por examinar una de las caracterizaciones de la disciplina propuesta por Kant en *Los progresos de la metafísica*: La metafísica es, de acuerdo a su fin, la ciencia del progreso de lo sensible a lo suprasensible. El ámbito de la metafísica no será entonces ni lo suprasensible –a lo cual no se puede acceder–, ni lo sensible –dado que es un conocimiento puro a priori–, sino el límite entre un ámbito y otro. Puesto que el límite, en tanto que demarca dos regiones, comparte algo de cada una de ellas, se nos presenta como un concepto clave para comprender el modo de conocimiento propio de la metafísica. Pondremos de manifiesto, además, la relación de la noción de analogía con el conocimiento simbólico tal como es presentada tanto en *Prolegómenos* como en *Los progresos*. Una vez esclarecidos estos tres conceptos fundamentales podremos dilucidar hasta qué punto se puede considerar que en el contexto de la filosofía trascendental kantiana el conocimiento metafísico es simbólico. Al mismo tiempo, este recorrido nos permitirá proponer que el conocimiento de la relación entre el ámbito nouménico y fenoménico también puede pensarse como un conocimiento de tipo simbólico.

Palabras clave: analogía / conocimiento simbólico / Kant / límite

De acuerdo a lo expuesto por Kant en la *Crítica de la razón pura (KrV)*, la metafísica, a diferencia de la matemática y la física, aún no ha podido avanzar por el seguro camino de la ciencia. La *KrV* pretende suplir este vacío siendo la brújula que le permita transitar este camino. Al examinar la noción de límite, se podrá comprender el modo en que una crítica de la razón pretende ser la clave que nos permita avanzar más allá de una metafísica entendida como subjetivamente real. El estado de la metafísica, dice Kant en *Los progresos de la metafísica*:

[...] puede ser vacilante durante mucho tiempo, saltando de una ilimitada confianza de la razón en sí misma, a una desconfianza sin límites, y nuevamente de ésta a aquella. Mediante una crítica de su facultad misma, empero, la metafísica sería establecida en un estado permanente, no solo de lo externo, sino también de lo interno, no requiriendo ya en lo sucesivo ni aumento ni disminución, y no siendo ya siquiera pasible de ellos (*FM XX*, 264)

Con el propósito de esclarecer el proyecto kantiano respecto al conocimiento metafísico, examinaremos una de las caracterizaciones de la disciplina propuesta por Kant en esta obra tardía: La metafísica es "la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible" (*FM XX*, 260). El ámbito de la metafísica no será entonces ni lo suprasensible –a lo cual no se puede acceder–, ni lo sensible –dado que es un conocimiento puro a priori–, sino el límite entre un ámbito y otro. La noción de límite se nos presenta entonces como un concepto clave para comprender el modo de conocimiento propio de la metafísica. Dicha noción se manifiesta en estrecha relación tanto con la *Metaphysica Naturalis*, es decir, la disposición natural de la razón hacia la metafísica, como con la necesidad de desarrollo de una crítica de la razón pura. Kant señala en *Prolegómenos* que

[...] las ideas trascendentales, precisamente porque no se puede eludirlas, y porque, a pesar de ello, jamás se pueden realizar, sirven no sólo para mostrarnos realmente los límites del uso puro de la razón, sino también para mostrarnos el modo de determinarlos; y ésta es la finalidad y la utilidad de esta disposición natural de nuestra razón [...] (*IV*, 353).

La finalidad y utilidad de la *Metaphysica Naturalis* es conducirnos al planteamiento de ideas trascendentales, para que a partir de estas ideas, ineludibles e irrealizables, podamos alcanzar los límites del uso puro de la razón. Ahora bien, para que la metafísica pueda desarrollarse de modo sólido, debe realizarse una

crítica de la razón pura que determine cuáles son esos límites, es decir, que determine hasta qué punto podemos confiar en nuestra razón (*Prol.* IV, 351). Es en ese sentido que la posibilidad de la metafísica descansa sobre la crítica de la razón pura. De modo contrario, es decir, sin una previa crítica de la razón, sólo puede surgir una metafísica dialéctica y engañosa. Se debe subrayar que es a partir de la disposición natural que alcanzamos la manera de determinar estos límites, es decir, que la propia crítica está fundada en la *Metaphysica Naturalis*. Por tanto, la posibilidad de edificar una disciplina metafísica también debe estar fundamentada en esta disposición.

Ahora bien, ¿qué es lo que debemos entender por límite de la razón? Para ello hay que advertir la diferencia entre límite y limitación, expuesta claramente en *Prolegómenos*¹: "[...] en todos los límites hay también algo positivo (p. ej., la superficie es el límite del espacio corpóreo y a la vez es ella misma un espacio; [...]); por el contrario, las limitaciones contienen meras negaciones" (IV, 354).

Un primer punto para destacar es que el límite, a diferencia de la limitación, la cual se concibe como una mera negación, siempre tiene un contenido positivo. El límite de un cuerpo, ejemplifica Kant, es su superficie, la cual no deja de estar, al igual que el cuerpo, en el espacio. Al mismo tiempo, un límite presupone que por fuera de él queda algo, lo cual es otro punto mediante el cual se diferencia de la limitación². La *Metaphysica Naturalis* lleva al planteamiento de preguntas trascendentales, y la crítica, por su parte, señala los límites de la razón pura, lo que conduce al contacto entre lo sensible y aquello que queda por fuera de lo sensible. Reparemos, además, en el siguiente punto: "[...] un límite es, él mismo, algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado, es un conocimiento real y positivo el que adquiere la razón con sólo extenderse hasta ese límite [...]" (*Prol.* IV, 361). Tal como puede apreciarse, el límite, en tanto demarca dos regiones, comparte algo de cada una de ellas. Pero, además, Kant subraya el hecho de que el conocimiento racional del límite es algo real y positivo. La razón, aunque no puede conocer aquello que sobrepasa lo sensible, puede extenderse hasta el límite entre lo sensible y lo suprasensible. Dicho de otro modo, la razón puede conocer el hecho de que el campo de la experiencia está

1 También en *Los Progresos* Kant hace referencia a la cuestión del límite y lo pone en relación tanto con la crítica de la razón como con la cuestión del tránsito de lo sensible a lo suprasensible: "[...] la crítica de la razón pura [...] tiene por finalidad la fundación de una metafísica, cuya finalidad, a su vez, como fin último de la razón pura, tiene en la mira la ampliación de ésta desde el límite de lo sensible al campo de lo suprasensible [...]" (XX, 273).

2 "[...] los límites (en seres extensos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un cierto lugar determinado y le encierra: las limitaciones no requieren esto [...]" (*Prol.* IV, 352).

limitado por algo que siempre será desconocido. Si afirmamos que tenemos conocimiento de que el campo de la experiencia está limitado por algo desconocido, no estamos afirmando nada acerca de aquello que es desconocido, pero tampoco estamos restringiendo el conocimiento al mundo sensible. Ahora bien, si la razón puede conocer que el campo de lo sensible está limitado por algo desconocido, lo que estamos afirmando es que se puede conocer la relación de aquello que queda por fuera del límite y aquello que está por dentro. La metafísica no debe perderse en especulaciones dogmáticas acerca de lo suprasensible, pero tampoco puede quedar encerrada en el conocimiento del mundo de la experiencia: lo que ella debe investigar, por tanto, es la relación entre lo conocido y lo desconocido, entre lo sensible y lo suprasensible. Es en este sentido que debemos entender la afirmación de que la metafísica es, de acuerdo a su fin, la ciencia del *progreso* de lo sensible a lo suprasensible.

De acuerdo con la filosofía trascendental las facultades del sujeto son: sensibilidad, entendimiento, imaginación y razón. La sensibilidad es la facultad de recibir representaciones en la medida que ésta es afectada de alguna manera, mientras que el entendimiento es la facultad de producir representaciones. Las intuiciones serán entonces las representaciones que corresponden a la sensibilidad, mientras los conceptos aquellas que corresponden al entendimiento. Ambos tipos de representaciones, nos señala Kant en el comienzo de la *Lógica Trascendental*, son indispensables para el conocimiento (Cf. *KrV* A 51/B75). Ahora bien, entre estas dos facultades se encuentra la imaginación, que es la encargada de realizar la síntesis entre la intuición y el concepto (Cf. *KrV* A124). La regla mediante la cual se aplica el concepto a la intuición se la denomina esquema. Es por tanto la imaginación la que, mediante un esquema, conecta la intuición con el concepto (Cf. *KrV* A138/B177). La razón, por su parte, es también una facultad activa tal como lo es el entendimiento. Sin embargo, las representaciones propias de la razón son las ideas o conceptos puros de la razón. La particularidad de las ideas es que a ellas no puede corresponderles una intuición, por lo que Kant afirma que no es posible un acceso a lo suprasensible. Si entendemos que para el conocimiento es indispensable la intuición, cabe que nos preguntemos de qué manera puede darse realidad objetiva a los conceptos puros de la razón siendo que a ellos nunca puede corresponderles una intuición. La salida de Kant a este problema puede encontrarse en *Los progresos*, y es la propuesta de un conocimiento de tipo simbólico:

[...] Cuando la realidad objetiva se le adjudica al concepto de modo directo (*directe*) mediante la intuición que a él le corresponde [...] se llama el esquematismo; pero si el

concepto no puede ser exhibido inmediatamente, sino sólo en sus consecuencias (*indirecte*), entonces esta acción puede ser llamada la simbolización del concepto (*FM XX*, 280).

Si bien es posible conectar los conceptos puros del entendimiento con la intuición mediante un esquema, los conceptos puros de la razón no pueden ser exhibidos directamente, es decir, no puede exhibirse una intuición que le corresponda de modo directo. Sin embargo, hay un modo de procurarle a estos conceptos puros de la razón una representación intuitiva aunque ello sólo se pueda realizar de modo indirecto: mediante un símbolo³. El lugar que ocupa el esquema respecto a los conceptos puros del entendimiento, lo ocupará el símbolo respecto a las ideas de la razón⁴.

¿Qué debemos entender por símbolo en este contexto? La idea de conocimiento simbólico ya es presentada en *Prolegómenos*, sin embargo, es en *Los Progresos* donde Kant expresa claramente lo que debe entenderse por símbolo: "El símbolo de una idea (o de un concepto de la razón) es una representación del objeto según la analogía [...]" (*FM XX*, 280). La idea de conocimiento simbólico nos conduce entonces a la noción de analogía. La clave de esta noción podemos encontrarla en el Capítulo 58 de *Prolegómenos*, en donde Kant se ocupa específicamente del conocimiento por analogía⁵, el cual "[...] no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes" (*Prolog. IV*, 358).

En primer lugar, podemos notar que el conocimiento por analogía no es un conocimiento que tenga en cuenta cosas sino relaciones. Justamente, el conocimiento metafísico no es un conocimiento de cosas sensibles, y dado que no podemos acce-

3 Es claro aquí que tanto los esquemas como los símbolos cumplen un papel similar respecto a los conceptos puros del entendimiento y de la razón respectivamente. Es importante destacar la aclaración que hace Caimi (1989, 80): "[Esquemas y símbolos] son intentos de exhibir en la intuición los objetos de ciertos conceptos; y que por tanto no se los puede confundir con meros signos, que no exhiben, sino que representan a los conceptos mismos, y lo hacen con representaciones sensibles que no contienen nada que pertenezca a la intuición del objeto (en términos de la lingüística: son arbitrarios). A pesar de ser ellos mismos sensibles, los signos pertenecen al conocimiento discursivo: son tan sólo medios para tener presentes los conceptos y para expresarlos cuando forman parte de fórmulas complejas; mientras que los símbolos pertenecen al conocimiento intuitivo, como los ejemplos y los esquemas".

4 En una de las notas marginales de *Los Progresos* se traza la misma diferencia pero haciendo énfasis en que los símbolos son también esquemas. Así, se considera un "esquematismo real (trascendental) [y un] esquematismo por analogía (simbólico)" (*FM XX*, 332).

5 Aunque de modo más sucinto, en la *KrV* Kant expone que las ideas "[...] tienen que ser puestas por fundamento sólo como análogas de cosas efectivamente reales, pero no como tales [cosas] en sí mismas" (A674/B702).

der a lo suprasensible, nos vemos empujados al estudio de la relación entre uno y otro. Por ello, el conocimiento por analogía será el adecuado para la metafísica. En segundo lugar, debemos tener en cuenta que la semejanza entre relaciones que se establece mediante una analogía es una semejanza perfecta, por lo que aquello que pueda afirmarse de una relación también podrá afirmarse de la relación con la que se la está comparando. Y esto, más allá de que las cosas que se comparen sean completamente desemejantes.

Podemos ampliar lo expuesto hasta aquí con la distinción entre la analogía para el caso de la matemática y la analogía para el caso de la filosofía. A diferencia de la ciencia matemática, dice Kant en la *KrV*, en "[...] filosofía, la analogía no es igualdad entre dos relaciones cuantitativas, sino [entre dos relaciones] cualitativas, en la cual, a partir de tres miembros dados sólo puedo conocer y dar a priori la relación con un cuarto pero no este cuarto miembro mismo [...]" (*KrV* A179/B222). Tanto en matemáticas como en filosofía, el procedimiento por analogía necesita de tres miembros que sean conocidos, y un cuarto miembro que es desconocido. En matemáticas, el procedimiento nos permite *construir* este cuarto miembro. En el caso de la filosofía, por el contrario, el procedimiento no nos permite conocer al cuarto miembro, sino que solamente podemos conocer y dar a priori la relación con él.

Luego de una primera distinción entre las analogías matemáticas y filosóficas podemos distinguir dentro de las segundas entre las analogías de la experiencia y las analogías simbólicas. Ambas son relaciones cualitativas, en las cuales el cuarto miembro de la relación no puede ser conocido, sino que sólo puede ser conocida la relación que tiene el tercer miembro con el cuarto. Sin embargo, este cuarto miembro de la relación puede, o bien ser un objeto de experiencia posible, o bien no serlo. En el primer caso estamos ante una analogía de la experiencia. Y sólo si el cuarto término de la relación no puede ser un objeto de experiencia posible, el cual es el caso que aquí nos compete, estamos ante una analogía simbólica. Veamos el ejemplo que nos proporciona Kant para precisar la cuestión:

[...] cuando me represento ciertos productos de la naturaleza, tales como las cosas orgánicas, animales o plantas, en relación a su causa, como un reloj en relación al hombre, como creador; es decir, la relación de causalidad en general, como categoría, permanece la misma en ambos casos, pero el sujeto de esta relación permanece desconocido para mí por lo que respecta a su naturaleza interna, de modo que sólo aquella relación puede ser exhibida mientras que esta naturaleza no puede serlo de ninguna manera (*FM* XX, 280).

Tenemos aquí cuatro miembros y la relación de causalidad. El procedimiento es el siguiente. En primer lugar, se establece una relación de partida con la cual se puede realizar la analogía. Esta relación será aquella que, de modo indirecto, es decir, simbólicamente, nos proporcione la intuición para el concepto puro de la razón. De este modo, se podrá *pensar* aquello que es desconocido en relación con los objetos de la experiencia. En el ejemplo, el punto de partida será la relación entre un reloj y el hombre, siendo este la causa creadora de aquel. De este modo quedan establecidos dos miembros y la relación en cuestión. Ahora debemos establecer un tercer miembro, que será uno de los términos de la nueva relación que deseamos investigar. En este caso, se toma la naturaleza. Tenemos, por tanto, tres de los cuatro miembros (Hombre, Reloj, y Naturaleza) y la relación que se pone en juego (Causalidad). El cuarto miembro es desconocido para nosotros. Si bien no se podrá develar este cuarto miembro en sí mismo, se puede obtener, mediante una analogía con una relación conocida, un conocimiento simbólico de la relación de la naturaleza con aquel miembro desconocido, dado que la relación permanece idéntica en ambos casos.

Es en este sentido que el conocimiento por analogía es un conocimiento del límite, dado que no proporciona conocimiento de lo desconocido, pero tampoco se queda encerrado en el ámbito sensible: lo que puede conocerse simbólicamente es la relación entre este y aquél. Además, el concepto de causalidad empleado aquí es una categoría, por lo cual sabemos que es un concepto a priori. Mediante este conocimiento simbólico podemos conocer la naturaleza *como si* fuese causada por una voluntad suprema, tal como la voluntad del hombre causa el reloj. No se está afirmando nada respecto a lo desconocido tal como es en sí mismo, sino que lo conocemos tal como es para nosotros.

Una pregunta que surge naturalmente en la lectura de los textos kantianos es la de cómo determinar la relación a partir de la cual se va a establecer la analogía. La pregunta no es menor, dado que es a partir de ella que se establece la relación con la incógnita. Además, Kant insiste en utilizar para sus ejemplos casos de relaciones causales (Véase por ejemplo *Prolegomena*, IV, 358 y IV 360; *Kritik der Urteilskraft*, V, B448, nota; *Fundamentum metaphysicum*, XX 280). Para esclarecer esta cuestión podemos considerar la definición de analogía que se presenta en la *Crítica del Juicio*: “Analogía (en su acepción cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos) en cuanto tiene lugar a pesar de la diferencia específica de las cosas o de aquellas cualidades en sí que contienen el fundamento de consecuencias parecidas (es decir, consideradas fuera de esta relación)” (KU B448).

Si consideramos esta definición como una especificación del sentido de analogía tal como lo venimos desarrollando hasta aquí, tendremos que concluir que la

analogía, en sentido cualitativo, no debe entenderse como cualquier relación, sino como una identidad entre relaciones de causalidad. Esto permite explicarnos por qué Kant toma en sus ejemplos siempre relaciones de este tipo⁶.

Puede ponerse en discusión, indudablemente, si el conocimiento simbólico es conocimiento en términos generales. Sin embargo, aquí nos circunscribimos a la concepción kantiana, en donde se propone que para que haya conocimiento tiene que haber conexión entre intuiciones y conceptos. De modo análogo a como los conceptos puros del entendimiento son conectados con la intuición mediante un esquema, sucederá, aunque indirectamente, con las ideas de la razón, produciendo así un conocimiento simbólico estas.

Por último, y teniendo en cuenta lo expuesto precedentemente, es posible sugerir que el conocimiento de la relación entre el ámbito nouménico y el fenoménico también puede pensarse como un conocimiento de tipo simbólico. De este modo se disuelve el tan mentado problema respecto a cómo puede Kant afirmar que la realidad nouménica es la causa o fundamento de la realidad fenoménica si la causalidad es una de las categorías del entendimiento. Cuando se afirma que el noúmeno es la causa del fenómeno no se estaría afirmando nada acerca de la esfera nouménica: esta seguirá siendo una incógnita. Sin embargo, podemos *pensar* la relación de modo analógico y obtener un conocimiento simbólico de la relación que se da entre ambos ámbitos. Este conocimiento tendrá validez no por proporcionarnos conocimiento de lo desconocido, sino por el uso que nuestra razón pueda hacer de él en el mundo. Así, podemos pensar al fenómeno *como si* fuera causado por la *cosa en sí*. Es en este sentido que Kant afirma en la *KrV* que las ideas son sólo conceptos heurísticos, que nos indican "[...] no cómo está constituido un objeto, sino cómo hemos de buscar nosotros, [...], la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia en general" (*KrV* A671/B699).

Bibliografía

Caimi, Mario (1989): *La Metafísica de Kant*, Buenos Aires, Eudeba.

Freuler, Leo (1992): *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, Vrin.

⁶ Freuler, en su obra *Kant et la métaphysique spéculative* sugiere que el motivo por el cual Kant se limita a las analogías causales es que en su filosofía la relación entre *cosa en sí* y fenómeno es una relación de causalidad. Freuler (1992, 345, nota 69): "*Cette réduction s'explique peut-être par le fait que, conformément à l'argument métaphysique en faveur de la distinction des choses en soi et des phénomènes [...], le rapport entre la chose en soi et le phénomène est avant tout un rapport de causalité ou d'affection*".

- Kant, Immanuel** (2008): *Los progresos de la metafísica* (Ed. Bilingüe), traducción, estudio preliminar notas e índices por Caimi, M., México, FCE.
- (2009): *Crítica de la razón pura*, Trad. Caimi M., Buenos Aires, Colihue.
- (1993): *Crítica del juicio*, Trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada.
- (1984): *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (Ed. Bilingüe), Trad. Caimi, M. Buenos Aires, Editorial Charcas.

Uso privado de la razón y desempeño del profesor de filosofía en Kant

RICARDO CATTANEO

cattaneoricardo@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral - Universidad Nacional de Entre Ríos

Resumen

Nos proponemos revisar un aspecto particular de la distinción que señala Kant entre dos usos diferentes de la razón, volviendo a prestar nueva atención a su “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”. Dado que el uso *público* de la razón ha sido objeto de innumerables exégesis y comentarios, en esta comunicación nos ocuparemos de recordar ciertas connotaciones que hacen a la distinción planteada allí por el filósofo de Königsberg, para centrarnos luego en algunas consideraciones en torno al uso *privado* de la razón. Particularmente, aquellas que refieren a la necesidad de delimitar este uso peculiar de la razón, para reflexionar acerca del desempeño del profesor de filosofía en una cátedra universitaria, como fuera el caso del mismo Kant en “La Albertina”.

Palabras clave: Kant / uso privado de la razón / mecanismo profesional / filosofía / libertad de pensamiento

La distinción entre “usos” de la razón y su contexto

La distinción entre uso *público* y uso *privado* de la razón es propuesta por Kant, como es sabido, en su conocida “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” (AA. VIII, 33-42)¹. A pesar de las aclaraciones ofrecidas allí mismo por el autor, tal distinción puede que resulte un tanto desconcertante a nuestros oídos. Ello puede deberse quizás a cierta precomprensión de lo concerniente a cada uno de esos ámbitos, esto es, lo que suele entenderse por “público” y “privado”. En resumidas cuentas y sin pretender agotar el tema en este punto, *lo público* suele ser asimilado a lo estatal o gubernamental, y *lo privado* a lo íntimo o familiar. Asumido tal desconcierto, surge la necesidad de considerar detenidamente aquello a lo cual el filósofo de Königsberg hacía referencia con esa distinción entre un *uso* y otro de la razón, para intentar comprender al pie de la letra lo que era propuesto en aquel entonces.

Sabemos, por otro lado, que el asunto de la *Aufklärung* (esto es, el movimiento de la Ilustración o del Iluminismo) era de gran interés en aquel reino hasta cierto punto tolerante de Prusia, por la creciente recepción de las ideas provenientes de la importante vertiente francesa (conocida como *Les Lumières*). Un buen testimonio de ello es el debate sobre el vínculo matrimonial bajo ley eclesial o civil que tuviera lugar en el *Berlinische Monatschrift* en diciembre de 1783, el mismo periódico donde aparecerá publicada la *Respuesta* de Kant un año después. Según la reconstrucción del contexto que ofrece Dotti², en una nota al final del artículo de Johann Fr. Zöllner puede leerse la siguiente interrogación: “¿Qué es el Iluminismo? Esta pregunta casi tan importante como la de ¿Qué es la verdad?, debería, sin embargo, ser contestada antes de comenzar a actuar como un iluminista. ¡Y no he encontrado aún respuesta a ella por ninguna parte!” (citado en Dotti, 1986, 41-42).

Las respuestas a esa pregunta fueron llegando tiempo después, a la vez que iban siendo discutidas por un grupo de funcionarios, clérigos y hombres de letras influyentes (agrupados en la “Sociedad de los Miércoles” –*Mittwochsgesellschaft*-), cuyas ideas eran difundidas a través del mencionado periódico entre los años 1783-

1 Hay varias traducciones al español, como por caso la que Agapito Maestre Sánchez y José Romagosa ofrecen en la antología: AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1988, 17-25. Seguimos en cambio otra versión que consideramos valiosa por su registro rioplatense: la de Jorge Dotti, publicada en *Espacios de producción y crítica*, 4/5 (1986) 43-47.

2 En la que se recrean las posiciones sobre si el vínculo matrimonial debía celebrarse solo conforme a las leyes civiles (en reivindicación de toda religiosidad estatal y popular de corte rousseauiano -en la que toda ley es sagrada-) o si requería, además y fundamentalmente, de una sanción religiosa (en reivindicación del carácter íntimo de dicho vínculo, no testimoniable ante el funcionario de turno estatal).

1796 (ver Schmidt, 1996 y 2011). Al examinar todo ese contexto, John Christian Laursen ha advertido que el significado peculiar de los términos “público” y “privado” bien pudo haber sido atribuido por otros escritores literarios y políticos de su época (1986, 584). Incluso el mismo Kant parece haberse inspirado en un intercambio epistolar que mantuviera con su discípulo Karl Abraham von Zedlitz en 1778, quien le decía a su maestro que los hombres "pueden ser jueces, abogados, predicadores o médicos sólo unas pocas horas al día, pero el resto del día ellos son hombres, y tienen necesidad de otras ciencias" (AA X, 219; citado en Schulz, 1974, 69). Así se expresa quien era por entonces ministro de educación de Prusia y apelaba a su querido profesor de filosofía para que oriente a los estudiantes universitarios a alcanzar esa otra meta (la de ser ciudadanos bien informados, digamos), más allá de su más acotado desempeño profesional.

Ahora, no pretendemos revisar aquí lo indicado por Laursen en su interesante artículo, ni discutiremos con él si Kant hace (o no) un uso "subversivo" de tales términos, con la intención de tener alguna llegada a los oídos del monarca y promover así un ejercicio más liberal de su gobierno. Somos conscientes que innumerables estudios sobre la concepción kantiana de la Ilustración han puesto el mayor énfasis en la retórica del uso *público* de la razón (Véase Schmidt, 1989 y 1992; Clarke, 1997; Aramayo, 2001; La Rocca, 2006; Vos, 2008; Beade, 2013). Al punto que la mayor parte de los textos kantianos se nos presentan como animados por una profunda confianza en alcanzar el progreso de la Humanidad por esa vía. Progreso público de la razón que implicaría, por un lado, la idea general de la emancipación del hombre respecto de toda autoridad basada en la mera costumbre o la tradición, y, por el otro, la idea particular de la liberación del escritor de toda censura eclesiástica o estatal. Todo lo cual requiere, como indica Félix Duque, de la existencia de instituciones públicas de enseñanza, de una industria editorial bien desarrollada y de un público lector cultivado (ver 2002, 18).

Lo cierto es que todo ello era planteado por Kant desde un ejercicio pleno de la ciudadanía universitaria que él podía ejercer como miembro de una institución, la “Albertina” (fundada antes incluso que la ciudad de Königsberg). Universidad cuya jurisdicción y administración fiscal eran autónomas de los órganos gubernamentales de la ciudad, al depender directamente de una monarquía más bien lejana (ver Brandt, 2001, 51-52). Ahora, más allá de las dificultades que conlleva hablar de un “uso de la razón” -como si la misma se tratara de un instrumento³, la importancia

3 Al respecto, Duque señala que Kant utiliza el término “uso” (*Gebrauch*) siguiendo a Descartes (*Reglas para la dirección del espíritu*, 1628) y a Wolff (*Lógica alemana*, 1712). Observa, además, que podría llegar a aceptarse que el “entendimiento” fuera considerado como un instrumento al servicio del hombre

dada a tal uso *público* no parece requerir mayor justificación. Al menos, entre quienes hemos sido partícipes en alguna medida de ese mundo de los lectores al cual refiere Kant en su ensayo. Lectores conscientes de la necesidad de promover y defender tanto la libertad de pensamiento, expresión y deliberación crítica, pues en ello se juega la tarea común que constituye la base misma de toda posible “razón comunitaria”⁴.

En torno al uso *privado* de la razón

El uso *privado* de la razón ha recibido menor atención entre los estudios sobre el pensamiento de Kant, aunque él mismo se ocupa de ello en varias obras (tales como en *Antropología en sentido pragmático*, 1798; *El conflicto de las Facultades*, 1798; *Crítica del Juicio*, 1790 y algunos opúsculos de esos mismos años). Tal tratamiento un tanto dispar puede deberse probablemente a que las reglas del uso privado sólo pueden ser pragmáticas (relativas a la prudencia y habilidad para obtener un cierto fin), en tanto consejos prácticos para evitar conflictos entre individuo e instituciones (cf. Duque, 2002, 23). En su conocida *Respuesta* que aquí comentamos, el filósofo de Königsberg ha dejado sentada una advertencia tras compararlo con el público de la razón: “el uso privado de la razón, en cambio, debe ser a menudo limitado estrechamente, sin que ello signifique trabar el progreso del iluminismo en especial” (Kant, 1986, 44). ¿Qué implica ese poner límites estrechos a tal uso de la razón y en qué medida ello puede ser compatible con el avance del movimiento ilustrado, que habría de traer consigo el progreso de la Humanidad?

Con todo, su tratamiento no ha quedado inhabilitado y ha suscitado en cambio algunas preguntas. Más aún si partimos de la base de que es preciso no asumir en forma precipitada que el autor de la respuesta en cuestión sobre la pregunta ¿qué es la Ilustración? ha querido decir “algo concreto y claro con su célebre artículo, algo que no incluya aporías, indecisiones, inconsistencias” (Villacañas, 2013, 8). En el proyecto de investigación del cual formamos parte nos hemos propuesto no dejar

libre, según el celebrado imperativo: “*Sapere aude!* ¡Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento!” (AA. VIII, 35). Pero, se pregunta Duque: “¿puede uno usar igualmente su propia razón para lo que él quiera, habida cuenta de que ésta es la facultad de lo incondicionado? ¿No ha sentido el propio Kant - al hablar de la “aparición trascendental”- que es la razón misma -y no los hombres- la que se “equivoca”? ¿Será pues la razón práctica la que use a la especulativa? Entonces, ¿por qué la usa tan mal, siendo como es superior a ella, y nos lleva a confiar en conocimientos ilusorios?” (2002, 172-173, nota al pie 224)

4 Cf. KrV A739/B767 y ver su Respuesta a Eberhard (AA VIII, 219) donde Kant concluye que “la piedra de toque, accesible a todos los hombres por igual, es la razón humana comunitaria”

de explorar ese *otro* uso de la razón⁵. Pues de la lectura de los textos de Kant parece desprenderse, junto al dulce aroma del optimismo ilustrado, una desconfianza no menos profunda hacia el individuo. Particularmente, cuando éste parece dejarse llevar por el egoísmo de sus inclinaciones dominado a duras penas por las más influyentes instituciones (tales como la Iglesia o las Facultades de Derecho, Medicina y Teología). O, si lo anterior no resulta, por aquel monarca ilustrado que “no teme a las sombras” porque “dispone de un ejército numeroso y bien disciplinado para garantizar la seguridad pública” (Kant, 1986, 46), lo cual puede ser visto como un intento de consejo un tanto pragmático -no sabemos si en beneficio de sus conciudadanos-.

De allí que, pensamos, el uso *privado* de la razón no debe ser dejado de lado. Pero tampoco cabe elogiarlo o menospreciarlo, sino que debe ser entendido siguiendo de algún modo con el *dictum* spinoziano. A continuación, veamos en forma sucinta lo denotado con la expresión “uso *privado* de la razón”, así como algunas de las connotaciones que hacen tanto a los ejemplos propuestos por el autor (recorremos: el del oficial del ejército, el del ciudadano contribuyente y el del ministro de la Iglesia –éste último reviste mayor interés para Kant dado el tema en discusión-), como al que aquí sumamos por nuestra cuenta y riesgo: la figura de quien también se desempeña en un cargo como docente *ordinario*, esto es, como profesor/a de filosofía.

Cierto es que la tarea del docente de filosofía suele ser emparentada con el uso público de la razón. Pero, ¿hasta qué punto es posible justificar esa supuesta pertenencia común a tal uso de la razón, si no atendemos a las condiciones que ello conlleva, a sus exigencias intrínsecas o regulaciones externas? ¿En qué medida contribuimos a fortalecer efectivamente *lo público* de ese mundo de lectores, a renovar los vínculos en los que se recrea ese orden peculiar? Nos permitimos agregar esta última función civil, si cabe, dado que se trata de un cargo no desconocido para quien fuera preceptor particular y bibliotecario, antes de llegar a ser profesor ordinario entre 1770 y 1796, miembro del Senado (Consejo Superior) desde 1780, siete veces Decano de la Facultad de Filosofía y dos veces Rector de la Universidad.

En el quinto párrafo de “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” nos encontramos con la distinción entre los dos usos de la razón: “Entiendo por uso público de la propia razón aquél que alguien hace de ella en *cuanto docto* ante el gran público del *mundo de lectores*. Llamo uso privado de la misma a la utilización que le es permitido hacer en un determinado *puesto civil* o función pública” (Kant, 1986, 44). No

⁵ Me refiero al CAI+D “Problemas, debates y variaciones en torno a Spinoza y el spinozismo”, que dirige el Dr. Fernando Bahr y desarrollamos en FHUC-UNL desde el 2016.

deberíamos pasar por alto que lo expresado allí podría ser analizado según dos aspectos, los cuales serían constitutivos a sendos usos: si atendemos al papel del agente, el uso privado es asociado con los que han sido *puestos en* o se les ha encomendado *determinados cargos*, mientras que el uso público se asocia con quienes se desempeñan libremente como "doctos" (*Gelehrter*); si atendemos en cambio al destinatario, quien ejerce el uso público se dirige al gran mundo de los lectores (*dem ganzen Publikum der Leserwelt*), mientras que a quien se le ha permitido hacer un uso privado de la razón no se especifica inmediatamente a quién se dirige.

Por otro lado, se supone que los tres ejemplos que ofrece Kant (el del oficial del ejército, el del contribuyente impositivo y el del clérigo) deberían aclararnos cuales son las opciones disponibles para quienes se les ha encomendado algún tipo de tarea, particularmente en aquellos casos en los que no estén de acuerdo con las órdenes recibidas de sus superiores: a) están obligados a hacer lo que les han ordenado, sin mediar discusión, cuando se dedican a cumplir las obligaciones asociadas con sus cargos; b) pueden formular objeciones o críticas de las actividades que realizan, sin merecer castigo alguno por ello, al dirigirse al público en el papel de "eruditos".

Sin embargo, puede que las cosas sean más complejas si, por ejemplo, el uso *privado* de la razón implica algo más que una obediencia ciega a las órdenes recibidas. ¿Acaso los que llevan a cabo las órdenes son meros autómatas al momento de ejecutar las tareas asignadas? El clérigo parecía ser entonces un caso extraño, en su ejercicio de interpretación de los denominados "libros sagrados". Incluso, el mismo autor señala que existe una tercera opción para este caso, a saber: pueden renunciar al cargo en el que han sido puestos. Pero, ¿es igual de sencillo también para un oficial del ejército, sin llegar a ser acusado de desertor –recordemos que Wolff fue expulsado de la Universidad de Halle por intentar comprenderlos...-)? ¿O para un contribuyente, sin llegar a ser acusado de desobediencia o resistencia fiscal? ¿Y qué pasa con el que ocupa el cargo de profesor ordinario en filosofía?

La docencia en filosofía, ¿un caso al que se alude o elude?

Es interesante que Kant no incluya entre sus ejemplos al del "profesor de filosofía", aunque tampoco lo excluye expresamente. Cabe destacar, además, que en su

6 Si recordamos la lucha del poeta Horacio (de quien Kant toma el lema para su ensayo) por liberarse de la manumisión, quizás pueda ser interesante atender y reflexionar sobre el uso del verbo transitivo "desempeñar" (como "recuperar una prenda, pagando la cantidad de la cual respondía), no solo a su uso en sentido pronominal (como "trabajar, dedicarse a alguna actividad").

ensayo emplea constantemente las siguientes locuciones: "como docto" (cinco veces), "en cuanto docto" (dos veces), "en calidad de docto" (una vez). Dicho rol, como veíamos, es una actividad que cualquier persona puede llevar a cabo, incluso las que han sido puestas para ocupar un cargo y le dedican solo una parte de su tiempo a ello (como el oficial del ejército, el clérigo, el médico o el abogado). Pero, ¿es lo mismo docto (sabio, erudito, hombre de letras) que profesor de filosofía, se identifican necesariamente, siempre y en cualquier circunstancia laboral? ¿Estaríamos en condiciones de asumir que, dado que un profesor tiende a ser un docto, su vida ha de estar destinada exclusivamente al uso público de la razón? ¿Acaso los profesores no nos dedicamos, como parte de nuestro trabajo, a realizar actividades que podrían caer más del lado del "uso privado" que del "uso público", tareas asignadas en las que no nos desempeñamos quizás como "eruditos"?

Por contrapartida, mientras que alguien podría escribir y publicar varios escritos como docto, tal rol no constituye quizás un *puesto* que se tiene. Además, un profesor puede entrar en el rol de "experto", pero ocupando dicho cargo quizás no lleguemos a ser, en forma automática, "eruditos". De acuerdo con ello, pareciera haber cierta vaguedad en el uso de los términos por parte de Kant; o pareciera ser un tanto laxo el requisito para llegar a ser una persona docta –publicar una obra que sea sometida a la veredicción del público lector-. En fin, la relectura del texto nos ha suscitado muchas otras preguntas que no podemos traer a colación aquí.

Para terminar, cabe pensar que el objetivo de Kant al elaborar su "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?" era ofrecer un delicado e inestable equilibrio entre los diversos usos, es decir, entre obediencia y libertad. Lo cual no sería otra cosa que promover un cambio en las maneras de obrar humanas que vendría propiciado, a su vez, por un cambio aún más profundo en la manera de pensar. Tarea nada sencilla para un modesto profesor de filosofía, que encontró no pocas dificultades en su tiempo para ser comprendido como lo que llegara a ser, docto.

Bibliografía

- Aramayo, Roberto** (2001): "Kant y la Ilustración", en *Isegoría*, 25, 293-309.
- Beade, Ileana** (2013): "Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración", en *Las torres de Lucca* n°4 (enero-junio), 85-113.
- Brandt, Reinhard** (2001): *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, México, UAM/Plaza y Valdés.

- Clarke, Michael** (1997): "Kant's Rhetoric of Enlightenment", en *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 1 (Winter), 53-73.
- Duque, Félix** (2002): *La fuerza de la razón. Invitación a la lectura de la «Crítica de la razón pura» de Kant*, Madrid, Dykinson.
- La Rocca, Claudio** (2006): "Kant y la Ilustración", en *Isegoría*, 35, 107-127.
- Laursen, John Christian** (1986): "The Subversive Kant: The Vocabulary of "Public" and "Publicity", en *Political Theory*, Vol. 14, No. 4 (Nov., 1986), 584-603.
- Kant, Immanuel** (1968): "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", en *Kants Werke. Akademie-Textsausgabe*, vol. VIII, Berlin, Walter de Gruyter, 33-42.
- (1998): "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", en AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?*, traducción de Agapito Maestre Sánchez y José Romagosa Madrid, Tecnos, 17-25.
- (1986): "Respuesta a la pregunta ¿Qué es el iluminismo?", traducción de Jorge Dotti, en *Espacios de producción y crítica*, 4/5, pp. 40-47.
- (1986 [1790]): *Respuesta a Eberhard. Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura sería inútil respecto de una anterior*, en *Kants Werke. Akademie-Textsausgabe*, vol. VIII, Berlin, Walter de Gruyter
- Rein, Ros** (2008): "Public Use of Reason in Kant's Philosophy: Deliberative or Reflective?", en V. Rohden, G. Terra, R. de Almeida, M. Ruffing (eds.), *Akten des X. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin, De Gruyter, 753-763.
- Schmidt, James** (1989), "The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft", *Journal of the History of Ideas*, 50, 269-291.
- (1992), "What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift", en *Journal of the History of Philosophy*, 30, 77-101
- (1996): *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press.
- (2011): "Misunderstanding the Question: 'What is Enlightenment?': Venturi, Habermas, and Foucault" en *History of European Ideas*, 37
- Schulz, Eberhard G.** (1974): "Kant und die Berliner Aufklärung" en *Akten des IV. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, de Gruyter, 1974.
- Villacañas Berlanga, José Luis** (2013): *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*, Madrid, Verbum.

Relevancia de la noción de fusión de horizontes en el pensamiento de Charles Taylor

MILAGROS DEL PILAR CHAIN

pilarchain@hotmail.com

Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba

Resumen

En el siguiente escrito nos proponemos investigar algunas consideraciones que giran en torno al problema de la comprensión y reconocimiento mutuo entre tradiciones ajenas o, con esquemas culturales diferentes. Particularmente, se analizarán algunas de las siguientes temáticas volviendo a los grandes aportes realizados por el pensador canadiense Charles Taylor. Pues, lo interesante de este pensador es que retoma la noción de fusión de horizontes gadameriana, para hacer frente al relativismo y el etnocentrismo que son las dos posturas extremas que plantea el programa de la interculturalidad.

Palabras clave: Taylor/ Gadamer/ reconocimiento/ hermenéutica/ fusión de horizontes.

Como bien es sabido, Taylor eleva una crítica contra el ideal gnoseológico proveniente de las ciencias exactas y que se impone como modelo de fundamentación teórica en el ámbito de las ciencias sociales. Pues el autor entiende que nuestra civilización se caracteriza por su sello individualista, debido a que nuestras prácticas sociales y políticas se nutrieron en su momento de “teorías atomistas” (Taylor, 2005, 219) cuyo origen se remonta a la razón instrumental propia de la modernidad. Es decir, el autor hace hincapié en la recurrente propensión dada en el campo de investigación de las ciencias sociales, de explicar y definir sociedades extrañas desde un lenguaje neutral como el que predomina en el campo de las ciencias naturales. Esta tendencia conocida como *etnocentrismo* -desde la “supuesta” neutralidad científica- pretende comparar y alcanzar resultados inequívocos para culturas que poseen diferentes modos de expresión.

Para el autor, el gran error en el que incurre el etnocentrismo, es el de tratar de explicar y comprender comunidades diferentes desde sus propios presupuestos de conocimiento. Es decir, existe una poderosa tendencia de culturas dominantes o más fuertes de proyectar su sistema de valores y marcos referenciales en culturas más débiles, con el objetivo de corregir y sustituir las “autocomprensiones” (Taylor, 2005, 219) que tienen de sus propias prácticas dichas sociedades.

El relativismo, tampoco parece representar una opción adecuada para el programa de la interculturalidad, pues el intento de entender cada cultura desde sus propios términos o en su propio lenguaje, excluye la posibilidad de comprensión cuando se trata de una sociedad completamente extraña, de tal modo, que sus categorías se tornan incorregibles para el investigador.

En vista de este panorama, el pensador canadiense aboga por una teoría interpretativa como la gadameriana, en tanto enfoque contrario al etnocentrismo y el relativismo, que han sido las dos posturas predominantes en las ciencias sociales y políticas de los últimos tiempos.

Ciertamente, recuérdese que unos de los temas principales que se aborda en la segunda parte de *Verdad y método*, tiene que ver con la cuestión del conocimiento en el ámbito histórico. La crítica gadameriana hacia las ciencias del espíritu del siglo XIX yace justamente, en que ellas no han podido desentenderse de la conciencia objetivo-racionalista que impera como ideal del conocimiento en la ciencia moderna y que posteriormente se impone para el estudio del mundo histórico.

Gadamer recibe la impronta de su maestro Heidegger y de los análisis que éste realiza en su famosa obra *Ser y tiempo* sobre el *Dasein*, es decir, *elestar-ahí* humano. *Verdad y método*, bajo la influencia de la ontología heideggeriana, muestra que la comprensión no se remite simplemente al trabajo metodológico que lleva a cabo

el investigador del mundo histórico, sino que más bien, se relaciona con el comportamiento del sujeto, es decir, con el modo de ser del propio estar-ahí marcando su finitud y su especificidad abarcando al conjunto de la experiencia del mundo.

Esta inserción en la dimensión fáctica de la existencia humana elaborada por Heidegger, ha significado para la hermenéutica gadameriana poder eximirse de la cuestión metodológica que prima en el ámbito de ciencias humanas. En este sentido, desde la analítica existencial, el famoso círculo hermenéutico utilizado por la hermenéutica clásica, ya no tiene que ver con una cuestión cognoscitiva, sino que hace referencia a la preestructura ontológica que caracteriza toda forma de entendimiento. Para Heidegger antes del momento de la comprensión e interpretación, que es el que le corresponde al historiador como tal, se encuentra el momento de *la situación*. Y ésta última tiene que ver con la condición de *ser* en el mundo. Así, la comprensión se entiende más bien, como una *posibilidad de mí mismo*. Esto es, como “poder ser” (Ricoeur, 2001, 86) en tanto proyecto arrojado y expuesto hacia el futuro.

Retomando estos lineamientos, Gadamer señala que los prejuicios representan el punto de partida para todo acto de comprensión puesto que forman parte de la dimensión histórica y finita que caracteriza todo tipo de entendimiento humano. El autor, efectivamente, muestra que cuando el historiador intenta interpretar un texto no lo hace como un sujeto imparcial, sino que siempre está proyectando una *anticipación de sentido* en el texto. Esta proyección tiene que ver, justamente, con la pertenencia del intérprete a su propia tradición: Esto es, con la propia situación hermenéutica que determina al que interpreta.

Se puede advertir claramente que en Gadamer esta proyección de sentido adquiere un sentido más bien positivo. El prejuicio, contrariamente a como se lo ha concebido a lo largo de los años, no significa una limitación para la comprensión, sino que, más bien, se constituye como condición de posibilidad para la misma en tanto forma parte de la experiencia humana del mundo. La rehabilitación de los prejuicios y el alcance de la tradición, bajo la cual se sustentan dichos prejuicios, representa uno de los puntos más llamativos de la hermenéutica filosófica propuesta por Gadamer. Pues, contra la idea de una conciencia histórica sujeta a primados científicistas, el autor nos refleja que “estar inmersos en tradiciones, significa real y primariamente estar sometido a prejuicios” (Gadamer, 1984, 343).

El historiador, por tanto, debe ser consciente que cuando intenta comprender un fenómeno histórico a partir de *la distancia temporal* lo hace desde su *situación hermenéutica*, que tiene que ver con el horizonte histórico de su propio tiempo.

Así, podemos decir que la hermenéutica filosófica se ha ido enmarcando como enfoque contrario a toda pretensión decimonónica de instituirse bajo la supresión u auto-olvido del historiador. Para Gadamer, justamente, dar cuenta de una real labor hermenéutica significa no omitir el hecho de que en la conciencia del historiador, en tanto conciencia situada, ejercen su efecto la historia y la tradición. Es decir, sus propios prejuicios.

Una de las tesis principales que se desprende de la hermenéutica gadameriana, se basa precisamente en poder reflejar que “[...] no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella” (Gadamer, 1984, 344). En función de esta, Grondin señala que uno de los conceptos más sobresalientes de la filosofía de Gadamer, es el de “*la historia de los efectos*” y esto significa que “[...] la historia ejerce su efecto por encima de la conciencia de los individuos que participan en ella” (Grondin, 2000, 23).

Por tanto, se puede decir que la legitimidad pretendida por el investigador de la historia, ya no tiene que ver con la reconstrucción de un “otro” como tal, o del evento original, sino de poder entenderse en la *cosa misma*. La comprensión en Gadamer, se refiere más bien a un *acuerdo* en lo común, es decir, a un acuerdo entre la anticipación de sentido que caracteriza la precomprensión, y la palabra que nos habla desde la tradición. La labor hermenéutica justamente, desde la circularidad señalada por Heidegger, debe ir elaborando esas opiniones previas conforme a la cosa debatida, a fin de hacer valer la cosa dicha por el texto.

Del mismo modo, Taylor entiende que para alcanzar un entendimiento adecuado entre interlocutores ubicados en mundos culturales diferentes, las ciencias sociales no deben ni trasladarse por completo a la tradición que desean comprender, ni explicarla en sus propios términos o los de su sociedad o de su tiempo. Pero esto no significa que una cultura extraña deba ser estudiada bajo la perspectiva del propio investigador, pues de lo que se trata -como se señaló anteriormente- es de un *acuerdo* entre prácticas sociales disímiles entre sí.

En estas aseveraciones, el pensador canadiense hace notable la impronta gadameriana, y describe los *marcos de referencia* en relación a la noción de *horizonte* desarrollada por la hermenéutica filosófica. Estos marcos de referencias representan los trasfondos culturales, morales y lenguajes compartidos, que dan forma a los horizontes de sentido de cada comunidad en particular. Por ello, es menester que las ciencias sociales, en tanto ciencias que se ocupan de las prácticas humanas, puedan dar cuenta de las precompresiones o prejuicios que cada sociedad tiene de sí misma. Es decir, el investigador social no puede omitir el hecho que en su conciencia, en tanto conciencia situada y perteneciente a una tradición, ejercen su efec-

to todo el conjunto de creencias y sistema de valores que sustentan y nutren las autodefiniciones que determinan; no sólo al que comprende, sino a la sociedad que se intenta comprender.

A modo más aclarativo, una interpretación lograda no se alcanza desde un lenguaje neutro o desde las proposiciones que ofrece la ciencia, por el contrario, para “[...] Taylor el agente cognoscente está implicado en el mundo, y en esta implicación radica su capacidad de dotarlo de sentido” (citado en Souroujon, 2015, 277). De este modo, lo que se produce en la comprensión es un lenguaje de contrastes transparentes, es un lenguaje en el que las variaciones humanas se plantearán de tal modo que tanto nuestro modo de vida como el de ellos puedan describirse transparentemente en el marco de dichas variaciones. Para el autor, es necesario lograr que los interlocutores creen nuevos vocabularios de comparación que posibiliten “[...] la renovación de los criterios de autointerpretación y de interpretación de lo extraño” (Cuchumbé Holguín, 2012, 144).

Taylor señala, que este proceso tiene su anclaje en la noción de fusión de horizontes desarrollada por Gadamer. Efectivamente, de lo que se trata es de poder estar abierto hacia lo dicho por *el otro* como lo extraño de la tradición, pero sin dejar de lado nuestras propias opiniones y expectativas.

De tal manera, el historiador o científico social debe asumir que cada vez que se comprende, se está aplicando un sentido a un contexto determinado. Así, comprender es siempre comprender en cada caso y “de una manera nueva y distinta” (Gadamer, 1984, 380), y esto se conecta con la propia situación hermenéutica a la que pertenece el intérprete. Es decir, tal y como bien señaló Gadamer, no se puede suprimir la distancia que separa al que comprende del evento o tradición que se quiere comprender y en el que se incluye su propio concebir.

Taylor como Gadamer entienden, que no se trata de explicar los fenómenos sociales bajo el estatuto epistemológico que rige en el ámbito de las ciencias naturales sino, más bien, de comprenderlos como fenómenos singulares y concretos. De hecho, el filósofo canadiense señala que: “el confuso modelo de las ciencias libre de valores y por encima de la cultura no permite a quienes la practican advertir su etnocentrismo y sus decisiones normativas” (Taylor, 2005, 220). Y esta ha sido la política instrumental que ha caracterizado a occidente. Este tipo de razón formal produce sujetos desanclados, desvinculados, lo que conduce a “una visión atomista de la sociedad explicable en términos de propósitos individuales”¹.

1 El autor señala que esto puede verse en las teorías contractualistas, especialmente en Hobbes para quien el único cemento que mantiene unida a la sociedad es la posibilidad que ésta brinda al momento

Por tanto, Taylor muestra que la comprensión depende de poder ir avanzando a través de los contrastes dados entre los diversos mundos culturales, reconociendo los límites de cada horizonte, al mismo tiempo que; renovando las formas habituales de valoraciones, actitudes, y creencias que forman parte del marco de referencia de cada sistema social. La comprensión, por tanto, es también autocomprensión, puesto que en esta experiencia del comprender se arriesgan los propios puntos de vista.

Por consiguiente, la *fusión de horizontes* no se refieren a un horizonte del presente en sí mismo, ni un horizonte del pasado o de una tradición extraña que hubiera que ganar, se trata más bien de un *único horizonte*, uno general, en el sentido que traspasa cualquier particularidad, ya sea de lo propio o de lo lejano. Es decir, en la fusión de los horizontes particulares se van ampliando y por tanto se da "una elevación de la perspectiva" (Volpi, 2005, 278).

Podemos decir, que la filosofía de Taylor se muestra una crítica a la sobrevaloración del método propio del ideal científico surgido en la modernidad y que se advierte hasta nuestros días. Y por lo demás, ha determinado toda la filosofía occidental tradicional. Esto es, una crítica al tipo de pensamiento que ha relegado aquellos aspectos que podrían denominarse como verdaderamente humanos, donde se revela *el sentido de lo subjetivo, de lo emotivo, del caso particular*.

En consonancia con la hermenéutica gadameriana, Taylor defiende un tipo de razón no instrumentalista, que no tenga como pretensión dominar *el otro*, para comprenderlo sino, más bien, que ponga de relieve el acuerdo en *lo común* como un diálogo entre dos interlocutores, entre el que comprende y la sociedad que se intenta comprender. Se trata del *ascenso*, como se dijo más arriba, hacia una generalidad que permite elevarnos por nuestra propia particularidad y así ampliar nuestro propio horizonte y nuestra propia perspectiva, integrando aquello que se intenta comprender como *lo extraño* de la tradición.

Todas estas consideraciones han representado en la filosofía de Taylor una solución a los problemas que plantea la situación de diálogo intercultural, y reconocimiento de las diferencias en nuestra sociedad actual. Pues para el autor, estas temáticas resultan ineludibles a la hora de repensar lo político y social dentro de cualquier sistema que se considere "democrático o democratizador" (Taylor, 1993, 3).

La *eticidad* que subyace a la noción de fusión de horizontes gadameriana, se traduce en la filosofía del pensador canadiense en apertura y contraste entre los

de satisfacer intereses individuales que en forma aisladas serían imposibles de saciar" (citado en Souroujon, 2015, 275).

diversos esquemas de valoraciones que otorgan la significación de los marcos de referencias que determinan la *identidad* de cada sociedad particular.

Bibliografía:

Cuchumbé Holguín, Nelson.J. (2012): “El aporte filosófico de Gadamer y Taylor a la democracia. Actitud de diálogo abierto y reconocimiento recíproco”, en *Praxis filosófica*, n° 35, 131-149. Cali, Universidad del valle.

Gadamer, Hans- G. (1984): *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme.

Grondin, Jean (2000): “Introducción”, en Hans-Georg Gadamer. *Una biografía*. Barcelona, Herder.

Ricoeur, Paul (2001): “La tarea de la Hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires, F.C E.

Souroujon, Gastón (2015): “La propuesta hermenéutica de Charles Taylor. Una crítica a la epistemología dominante en la ciencia política”, en *Athenea Digital*, Vol. 15, n° 1, 270-286, Universidad Nacional de Rosario.

Taylor, Charles (1993): *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México, F.C.E.

----- (2005): “Comprensión y Etnocentrismo”, en *La libertad de los modernos*. Buenos Aires, Amorrortu.

Volpi, Franco (2005): “Hans-Georg Gadamer: El logos de la Era Hermenéutica”, en *En-doxa: Series filosóficas*, n° 20, 265- 294. Madrid, UNED.

Acerca de la noción de tiempo en el Manifiesto liminar de la Reforma Universitaria

ALEXIS ARIEL CHAUSOVSKY

alexischausovsky@gmail.com

Universidad Nacional de Entre Ríos - Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

El presente trabajo se propone estudiar la noción de tiempo que subyace al Manifiesto liminar de la Reforma Universitaria de junio de 1918. La hipótesis central del escrito apunta que hay al menos tres maneras diferentes pero complementarias de concebir el tiempo, que se cruzan permanentemente: la detención, el progreso y el anacronismo. Su metodología no pretende descifrar las intenciones concretas de los autores; busca principalmente seguir un rastreo crítico y sistemático. En primer lugar, se observará el funcionamiento de la acepción del tiempo como detención a partir de los límites establecidos por el llamamiento a la “hora americana” y a la huelga general convocada por los estudiantes que se expresan en el documento. Luego, se investigará de qué modo aparece el progreso en el manifiesto, pues no sólo se trata de una consecución de mejoras del género humano, sino principalmente de una ruptura respecto de las pretéritas concepciones del mundo en el ámbito universitario. Por último, se procurará divisar una doble concepción de anacronismo que puebla el manifiesto, ya sea de manera explícita como implícita. Así, el texto tiene como objetivo leer al manifiesto liminar desde un ángulo poco visitado y contribuir con la renovación de la discusión.

Palabras clave: manifiesto / tiempo / detención / progreso / anacronismo

Introducción

Nos encontramos, como los detectives que están ante el desafío de buscar huellas, pistas, indicios que ni siquiera sabemos que existen, y por lo tanto los tenemos que construir. Nos referimos a las huellas, o al eco, que el grito de los estudiantes de Córdoba en 1918 ha dejado en el escenario actual. Para ello, propondremos estudiar las nociones de tiempo que subyacen al Manifiesto liminar de la Reforma Universitaria. Conjeturamos que hay en el texto al menos tres maneras diferentes pero complementarias de concebir el tiempo, que se cruzan permanentemente y nos permiten iluminar los modos de percibir nuestro tiempo, nuestra época: la detención, el progreso y el anacronismo. No buscaremos descifrar las intenciones de los autores (o incluso de los que no firmaron el documento pero son sus protagonistas), sino seguir un rastreo crítico y sistemático. En primer lugar, se observará el funcionamiento de la acepción del tiempo como detención a partir de los límites establecidos por el llamamiento a la “hora americana” y a la huelga general convocada por los estudiantes que se expresan en el documento. Luego, se investigará de qué modo aparece el progreso en el manifiesto, pues no sólo se trata de una consecución de mejoras del género humano, sino principalmente de una ruptura respecto de las pretéritas concepciones del mundo en el ámbito universitario. Por último, se procurará divisar una doble concepción de anacronismo que puebla el manifiesto, ya sea de manera explícita como implícita. Así, el texto tiene como objetivo leer al Manifiesto liminar desde un ángulo poco visitado y contribuir con la renovación de la discusión, con una pregunta que la guía silenciosamente: ¿cómo se podría escribir hoy un manifiesto de Reforma Universitaria y, por lo tanto, qué implica reformar la universidad?

Acerca de la detención como gesto de liberación

Una de las características fundamentales del Manifiesto liminar de la Reforma Universitaria publicado el 21 de junio de 1918 en *La gaceta universitaria* es la constante referencia a la temporalidad. No parece casual que el texto comience apuntando lo que recién ha finalizado (“Hombres de una República libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica”) y concluya señalando qué es lo que está por comenzar (“La juventud universitaria de Córdoba, por intermedio de su federación, saluda a los compañeros de la América toda y les incita a colaborar en la obra de libertad que iniciamos”).

De manera inmediata, podemos señalar que en el manifiesto se desenvuelve una ontología del presente, al decir de Michel Foucault a propósito de “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” En cada uno de los diecisiete párrafos del texto persisten los interrogantes por lo que se hace y lo que se piensa en su tiempo presente (de hecho, valdría situar los términos tanto en tiempo transitivo como en gerundios: lo que se *está haciendo* y lo que se *está pensando*), con las preguntas: ¿qué pasa hoy? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Y qué es ese ‘ahora’ dentro del cual estamos unos y otros y define el momento en que yo escribo? ¿Qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión filosófica? Probablemente no sea este el rasgo que enaltezca al documento, pues se trata de una de las cualidades propias de los manifiestos que se publican entre mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, que tensan un arco que involucra a la política, la psicología y el arte (desde el Manifiesto del Partido Comunista en 1848, pasando por el denominado Manifiesto conductista en 1913 o los manifiestos del Dadaísmo, el Surrealismo, el Futurismo o el Suprematismo). Sin embargo, aquello que sí coloca al Manifiesto de la Reforma Universitaria en un lugar destacado es que reúne una multiplicidad de voces poco usual: más de mil estudiantes firmaron el escrito (esta heterogeneidad se reflejará en los años posteriores a la Reforma, pues el movimiento reformista ha tenido varios centros de tensión. Desde Alfredo Palacios, Gabriel del Mazo, hasta Juan Carlos Portantiero, Ricardo Finocchiaro y Américo Schvartzman se han ocupado de exponer las diferencias ínsitas a las generaciones que iniciaron la Reforma)

El primer apartado del Manifiesto liminar ya expresa el pronunciamiento de los estudiantes que reflexionan sobre su propia época: “Estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana”. Una auténtica revolución implica el desequilibrio de las estructuras establecidas, del lenguaje, del tiempo y del espacio (por lo tanto, de la percepción). Implica, aún más, la ruptura y la consiguiente novedad, que irrumpe y corta tajantemente la línea del orden existente.

Herbert Marcuse, en contexto de las revueltas estudiantiles de la década de 1960 se remonta a las tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin para ligar directamente revolución y detención:

Walter Benjamin cita relatos de que, durante la Comuna de París, en todas las esquinas de la ciudad de París había gente disparando contra los relojes de las torres de las iglesias, palacios, etc. De ese modo expresaban (...) la necesidad de parar el tiempo de alguna manera; de que por lo menos la continuidad del tiempo establecido debía ser detenida, y que el nuevo tiempo debía comenzar (Marcuse, 1975, 34).

La ruptura, la captación del ahora, la detención no sólo supone una ruptura con lo anterior, sino que pone en funcionamiento para develar sus potencialidades emancipadoras, sus nuevos comienzos (Siegfried Kracauer afirma que la historia es una historia de los nuevos comienzos). Claro ejemplo de la captura del instante, del ahora, se produce en el manifiesto a partir de la espacialización del tiempo: se dice “hasta aquí” cuando significa “hasta ahora”: “La rebeldía estalla ahora en Córdoba y es violenta porque aquí los tiranos se habían ensobrecido y era necesario borrar para siempre el recuerdo de los contrarrevolucionarios de Mayo. Las universidades han sido hasta aquí el refugio secular de los mediocres, la renta de los ignorantes”. Precisamente, en contraposición a los mediocres -bajo la caracterización que hace José Ingenieros en 1913, aunque aproxima la mediocridad a una categoría sociológica más que a un adjetivo-, para quienes impera lo que siempre es igual, la continuidad de lo establecido, que establece silenciosamente qué se debe hacer en cada momento y que signa el conformismo, la juventud se autocomprende en esta hora única de su vida, que exhibe que es su propia elección el camino a seguir.

Contra el tiempo que se mueve sólo y que se mide por los relojes, máquinas automáticas por antonomasia y que han contribuido con la misma automatización de los seres humanos, los estudiantes no sólo observan el tiempo dentro de la institución educativa. Su plataforma parte de la huelga general a la que convocaron el 15 de junio de 1918, cuando una elección fraudulenta proclamó como rector a Alejandro Centeno, el candidato del orden eclesiástico, luego de la intervención de José N. Matienzo por el decreto de Yrigoyen.

Precisamente, si en algo confluyen las etimologías (huelga, *grève*, *strike*, *Streik*, *sciopero*) es en la pausa, en el acto inesperado y en su reiteración -paradójica-. Ahora bien, nos podemos preguntar si

la huelga general, la que hace su apuesta en el tiempo de la nueva época histórica, la que se llamaría revolucionaria por el desconocimiento de aquella vida hacia la cual tiende, (...) ¿es actividad o ausencia absoluta de acción? ¿Es trabajo o cesación total de la producción? ¿Es acción que tiende hacia lo desconocido o abandono inmediato a la improductividad total? (Pérez López, 2016, 105).

El texto de los estudiantes de Córdoba tiene una respuesta a estos interrogantes: la pausa es aquello que posibilita el progreso.

Entre la detención y el progreso

El sexto párrafo del Manifiesto liminar nos dice que “si en nombre del orden se nos quiere seguir burlando y embruteciendo, proclamamos bien alto el derecho sagrado a la insurrección. Entonces la única puerta que nos queda abierta a la esperanza es el destino heroico de la juventud”, “la juventud vive siempre en trance de heroísmo”, y luego: “en adelante, sólo podrán ser maestros en la futura república universitarias los verdaderos constructores de almas, los creadores de verdad, de belleza y de bien”.

La bandera levantada por los estudiantes de Córdoba, que se izaba para llamar la atención de toda América Latina, estaba coloreada por la noción de progreso. Ahora bien, es necesario establecer dos salvedades: a) el progreso no se entiende aquí como un desarrollo avasallante de la humanidad, sobre todo en sus aspectos técnicos, por encima de las desventuras particulares, sino como la ruptura respecto de las cadenas religiosas (jesuitas) que dominaban la universidad; b) el progreso que envolvía las palabras de los estudiantes se unía estrechamente al arielismo, una corriente estética que dominaba en las juventudes de las primeras décadas del siglo XX, buscando una elevación estética de los pueblos latinoamericanos contra el utilitarismo y la fijación en lo material del capitalismo y del próximo imperialismo estadounidense.

Por un lado, entonces, el progreso parte de un ahora: “La juventud universitaria de Córdoba cree que ha llegado la hora de plantear este grave problema a la consideración del país y de sus hombres representativos”, reflejando que las fuerzas monásticas debían exponerse más allá de las fronteras de la universidad.

En definitiva, la gesta de los estudiantes no era otra cosa que una reivindicación de la modernidad contra el dominio eclesiástico en la Universidad Nacional de Córdoba, la Universidad de San Carlos, que no modificaba sus estatutos desde 1613 y por los cuales las autoridades eran vitalicias e inamovibles. “El sentido moral estaba oscurecido en las clases dirigentes por un fariseísmo tradicional y por una pavorosa indigencia de ideales”. Reinhart Koselleck -no es el único, ciertamente- vincula de manera directa Modernidad, progreso e historia, ubicando la mira a finales del siglo XVIII. “En el concepto de progreso, que entonces coincidía ampliamente con ‘historia’, se captó un tiempo histórico que se va sobrepasando continuamente. El resultado común de ambos conceptos consistió, pues, en que ampliaron de nuevo el horizonte de expectativas del futuro” (Koselleck, 1993, 253).

En el mismo momento en que se redactaba el manifiesto transcurría el denominado “bienio rojo” en Italia, y el joven Antonio Gramsci publicaba sus artículos

en *L'Ordine Nuovo e Ilgrido del popolo*. El texto “El precio de la historia”, que apareció en *L'Ordine Nuovo* el 7 de enero de 1919, evaluando lo ocurrido en Rusia desde 1917, advierte que los sectores proletarios, como sujeto histórico encargado de romper la férrea tradición del pasado...

Han roto con el pasado, pero han continuado el pasado; han despedazado una tradición, pero han desarrollado y enriquecido una tradición; han roto con el pasado de la historia dominado por las clases poseedoras, han continuado, desarrollado, enriquecido la tradición vital de la clase proletaria, obrera y campesina. En eso han sido revolucionarios y por eso han instaurado el nuevo orden y la nueva disciplina. La ruptura es irrevocable porque afecta a lo esencial de la historia, sin más posibilidad de vuelta atrás que el desplomamiento sobre la sociedad rusa de un inmenso desastre. Y era esta iniciación de un formidable duelo con todas las necesidades de la historia, desde las más elementales a las más complejas, lo que había que incorporar al nuevo Estado proletario, dominar, frenar, en las funciones del nuevo Estado proletario (*Idem*).

De todas maneras, el Manifiesto liminar, que ofrece también las huellas tras el fin de la guerra (a diferencia de los textos sobre estudiantes de Walter Benjamin, que se escribieron hasta el inicio del conflicto bélico), no es ni deliberadamente escrito por el proletariado ni escrito para el proletariado. Los jóvenes cordobeses eran guiados por valores “post materiales” y priorizaban la formación del hombre nuevo, “la formación de hombres de bien”, como tarea de la universidad; que no podía configurarlos como piezas útiles para configurarse como engranaje útil de la maquinaria social. A ello se refiere Alfredo Palacios en su alocución frente a los estudiantes de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, tras expresar que sus tareas se asentaron en el intento de realizar los postulados de la Reforma, sostiene

conservarse estacionario es ya retroceder. Y la tarea a realizar es más grande y trascendente que la ejecutada hasta hoy. (...) Es preciso cultivar los resortes dinámicos del hombre, en lugar de reforzar sus cualidades estáticas. Es urgente, asimismo, despertar en el niño y en el joven los sentimientos solidarios en vez de fortalecer los instintos egoístas. (...) A vosotros, jóvenes, os toca asumir la alta misión de lograr que la Universidad incorpore a su acervo esos nuevos valores que serán mañana base de nuestra grandeza Reflexionad que tenéis en vuestras manos los destinos futuros de la patria, de la que es crisol y forja la Universidad (Palacio, 1984, 89).

El progreso no puede ser entendido, en el Manifiesto liminar, sino como ruptura. No implica una línea continua que encadena gradualmente hechos, sino que es el constante desajuste en pos de la elevación espiritual del estudiantado y, a partir de ahí, de la sociedad.

De los anacronismos

El tercer párrafo del manifiesto expresa directamente: “Nuestro régimen universitario -aun el más reciente- es anacrónico”. A continuación, explicita el reclamo de un gobierno estrictamente democrático, el derecho de los estudiantes de darse el gobierno de sí mismos.

El manifiesto conecta al anacronismo con aquello que es obsoleto, que mantiene las ataduras del pasado e inhabilita la acción creadora de lo nuevo. La universidad, como “refugio secular de los mediocres”, está regida por un conjunto de reglas que prescriben cada proceder bajo los parámetros de los pretéritos sometimientos a las autoridades inmovibles. Es por eso que los estudiantes declaran, luego de haberse sublevado contra la fraudulenta elección rectoral, que “los actos de violencia, de los cuales nos responsabilizamos íntegramente, se cumplieran como en el ejercicio de puras ideas. Volteamos lo que representaba un alzamiento anacrónico y lo hicimos para poder levantar siquiera el corazón sobre esas ruinas. Aquellos representan también la medida de nuestra indignación en presencia de la miseria moral, de la simulación y del engaño artero que pretendía filtrarse con las apariencias de la legalidad”. Así, el anacronismo es no sólo lo pasado, sino la perpetuación de lo dado en el presente, y que requiere ser arruinado, es decir, transformado en ruinas para alzar lo nuevo.

Ahora bien, podemos concebir al anacronismo de otra manera. Georges Didi-Huberman cita en *Ante el tiempo* el artículo de Jacques Rancière “El concepto de anacronismo y la verdad del historiador”, publicado en el sexto número de la revista *L'inactuel* en 1996. Según Didi-Huberman,

Jacques Rancière tiene razón al afirmar que ‘existen modos de conexión (en la historia como proceso) que podemos llamar positivamente *anacronías*: acontecimientos, nociones, significaciones que toman el tiempo al revés, que hacen circular el sentido de una manera que escapa a toda contemporaneidad, a toda identidad del tiempo consigo mismo’ (Didi-Huberman, 2006, 56).

Los múltiples pliegues que involucra el anacronismo van a contramano de cualquier concepción de la historia que pretenda el diseño lineal para el encadenamiento sucesivo de hechos considerados verdaderos y cuya delimitación en lo pretérito los despoje de actualidad. El anacronismo es, entonces, una evidencia de los múltiples tiempos en cada tiempo, de las huellas de lo pasado y la potencialidad de lo futuro en lo presente. Envuelve entonces la historia de las luchas y los caídos de la historia, los levantamientos impedidos, los gritos silenciados y, como contrapartida, la posibilidad de su reivindicación en el ahora y hacia aquello por venir.

El anacronismo se muestra en el rastreo de síntomas -los rasgos involuntarios, los vestigios para dar cuenta en el saber histórico de la conjunción de temporalidades heterogéneas, de la no continuidad entre pasado, presente y futuro; en definitiva, de las anacronías de la historia real.

Allí se presume que no hay un sometimiento a una vía prefijada por el destino, sino que se trata de una concepción de historia abierta; es decir, de un proceso histórico que se abre a un vertiginoso campo de posibilidades, plena de alternativas, lo cual no implica por ello recaer en la ilusión de una libertad incondicionada: el mundo material pone las pautas desde la cual se vuelve viable lo inédito (Löwy, 2005, 169). La apertura de la historia es a la vez un principio político, pero también epistemológico y estético, en tanto libera de los senderos supuestamente establecidos por el historicismo¹. Constituye asimismo una contraposición a la transformación del mundo en un espectáculo que sería observado a la distancia por los observadores que impávidamente presencian su devenir.

Es por eso que se puede decir que el manifiesto es anacrónico, pues pone en evidencia las múltiples temporalidades, las tensiones de aquello que fue, es y será, en busca de signar un desvío respecto de la catástrofe continua, de la opresión ecle-

1 A partir de las palabras de Agamben -basadas en las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche-, destacamos el carácter contemporáneo de quien "intenta entender como un mal, un inconveniente y un defecto, algo de lo cual la época, con justicia, se siente orgullosa (...). Pertenece en verdad a su tiempo, es en verdad contemporáneo, aquel que no coincide a la perfección con este ni se adecua a sus pretensiones, y entonces, en este sentido, es inactual; pero, justamente por esto, a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo" (Agamben, 2011, 18). Los que coinciden de una manera excesivamente absoluta con la época, que concuerdan perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, justamente por esa razón, no consiguen verla, no pueden mantener su mirada fija en ella. La mirada de quien es contemporáneo a su época es aquella que pone en un tembladeral lo dado, escindiendo aquello que es *actual* de aquello que es *potencial*, que diferencia entre lo que es y lo que *podría ser*. La perspectiva del contemporáneo, que se atreve a cuestionar el escenario que habita, se distancia del conformismo irreflexivo que sólo divisa las fluorescencias policromas de moda en su época. Por el contrario, el contemporáneo, reconoce que allí donde resuene -aun tenuemente- el eco de los oprimidos, evadido o aminorado por el desarrollo técnico de la sociedad de masas, ha de centrar su atención, en el doble movimiento de diferenciarse sin excluirse de un ámbito en el que el sufrimiento se reprime.

siástica, de la complicidad docente, de la política gubernamental reaccionaria y del conformismo.

Coda

El derrotero que hemos recorrido hasta aquí, en el que confluyen apenas un conjunto de sugerencias, puede ser continuado con interrogantes. ¿Qué implicaría escribir hoy un manifiesto para reformar la universidad? ¿Cómo entendemos nuestra época? Ante un capitalismo que ya no supone la postergación de las gratificaciones, sino que empuja a la satisfacción permanente y a la angustia cuando no se alcanza, dado que todo tiene que ser inmediato, ¿cómo se le puede responder? En un escenario en el que han transcurrido otra guerra mundial, la Guerra Fría, Vietnam y en el que se suceden las masacres en todos los continentes y países, desde Sudán hasta nuestro alrededor más próximo, ¿qué papel le cabe a la universidad? En un sistema educativo que se rige por una meritocracia delineada al talle de las empresas -y que busca guiar la docencia, la investigación y la extensión en la universidad-, ¿qué se puede decir? En un mundo que prolifera la miseria y se pretenden acallar los levantamientos de todas las formas posibles, ¿cómo puede actuar el movimiento estudiantil? ¿Qué sería, actualmente, la hora americana? ¿Pueden los estudiantes, es decir, el sujeto revolucionario de las universidades, llamar a la huelga general? ¿Cómo se articularían sus gestos de insurrección con los diferentes sectores de la sociedad? Para esto no hay respuestas únicas y definitivas, pero sí se puede proponer continuar con el diálogo a partir de una invitación, que involucra diferentes temporalidades: la invitación a mantener la convicción de que nos educamos para transformar lo existente.

Bibliografía

- AA.VV** (s/f), *La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud América. Manifiesto de la Federación Universitaria Argentina – 1918*, Unirío editora, Río Cuarto.
- Agamben, Giorgio** (2011): “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, trad. de Mercedes Ruvituso y María Teresa D’Meza y Cristina Sardoy, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Didi-Huberman, Georges** (2006): *Ante el tiempo*, trad. de Antonio Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Gramsci, Antonio (1919): “El precio de la historia”. Disponible en: <http://www.gramsci.org.ar> [consulta realizada el 16 de marzo de 2020].

Koselleck, Reinhart (1993): *Futuro pasado*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós.

Löwy, Michael (2005): *Walter Benjamin: aviso de incendio*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Marcuse, Herbert (1975): *Sociedad carnívora*, trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires, Eco contemporáneo.

Palacios, Alfredo (1984): *Universidad y democracia*, Buenos Aires, Movimiento Nacional Reformista.

Pérez López, Carlos (2016): *La huelga general como problema filosófico*, Santiago de Chile, Metales pesados.

Compromiso, riesgo y coraje en la enseñanza de la filosofía

LEONARDO COLELLA

leonardojcolella@yahoo.com.ar

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) - CONICET

Resumen

En este trabajo pretendemos vincular, por un lado, la propuesta nietzscheana sobre la idea de “filosofía” caracterizada a través de sus metáforas respecto de *desafiar lo prohibido* y su crítica a la figura del *docto*, y por otro lado, la noción de “riesgo” que comporta la *parrhesía socrática* desarrollada por Foucault en sus últimas obras. Proponemos repensar estos conceptos como condiciones de una educación filosófica que se comprende a sí misma como el ejercicio colectivo del propio filosofar, más allá de la transmisión de conocimientos especializados.

Palabras clave: enseñanza de la filosofía / docto / coraje

Desafiar lo prohibido

La principal tarea de la filosofía es “derribar ídolos” para Nietzsche. El propio autor nos señala que utiliza el término “ídolos” para referirse a la noción de “ideales”. El carácter crítico que le otorga Nietzsche a la filosofía poco tiene que ver con la ocupación clásica del sabio, con la tarea de descubrimiento y exploración de archivos y libros antiguos o con un ejercicio de orden cognitivo. Cuando caracteriza su propia tarea filosófica, Nietzsche enumera una serie de particularidades que podríamos agrupar bajo la denominación de “actitudes”. exploremos esas caracterizaciones.

En primer lugar, el filosofar, esa tarea crítica que demanda *derribar ideales*, comporta un riesgo. “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas: búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral” (Nietzsche, 1996, 16).

Esa “vida voluntaria en el hielo” ante la búsqueda de lo prohibido es la metáfora de una elección por habitar una *incomodidad*. La comodidad, al contrario, estaría asegurada con tan solo dejarse atravesar y dominar por los “ídolos”. La elección de confrontar con los ideales, en especial con aquellos que dominan el tiempo presente, constituye un riesgo. ¿Cuál es el principal riesgo del *filosofar* para Nietzsche? “Es preciso estar hecho para ese aire, de lo contrario se corre el no pequeño peligro de resfriarse en él. El hielo está cerca, la soledad es inmensa” (Nietzsche, 1996, 16).

La soledad es inmensa. Una de las consecuencias fundamentales de la tarea filosófica, entendida como la crítica radical sobre los ideales de nuestro propio tiempo, es la soledad. Pero no se trata aquí de una soledad valorada positivamente, como ocurre en la mayor parte de la obra nietzscheana. El sentido de esta soledad, riesgo de una filosofía que *filosofa en nombre propio*, es el de la *marginación*. Se trata de una soledad forzada por la marginación del poder y de los poderosos. ¿Cuál es el nombre que Nietzsche les asigna a estos individuos que poseen la potestad de la marginación en el ámbito del conocimiento? ¿Cuál es la figura, por tanto, contrapuesta a la filosofía del riesgo? “Mientras yo yacía dormido en el suelo vino una oveja a pacer de la corona de hiedra de mi cabeza, pació y dijo: «Zaratustra ha dejado de ser un docto». Así dijo, y se marchó hinchada y orgullosa. Me lo ha contado un niño” (Nietzsche, 2007, 185).

Ese pasaje, que algunos especialistas de la filosofía nietzscheana consideran dirigido a ciertos catedráticos universitarios que rechazaron las obras iniciales de Nietzsche, introduce la figura del “docto”. Y lo hace otorgándole el poder de la mar-

ginación a través de un mandato excluyente: “Zaratustra ha dejado de ser un docto”. Así, Nietzsche señala que son los propios doctos los que establecen los límites que determinan el *adentro* y el *afuera* de la comunidad de los sabios, junto con sus criterios de *admisión* y de *exclusión*.

En todo el párrafo referido pueden observarse tres instancias de confrontación manifiesta entre Zaratustra y los doctos: la metáfora de las coronas, el tipo de actividades que realizan y los lugares simbólicos que frecuentan.

En primer orden, observamos que Zaratustra está coronado con hiedra, tal como lo estaba Dioniso. Podemos interpretar que originariamente la hiedra fue considerada una hierba menor, sobre todo en contraposición con el laurel. La corona de laureles simboliza el triunfo, la gloria, el éxito. Los laureles están reservados para los doctos, por eso en el relato aludido Zaratustra porta una corona de hiedra. No obstante, la oveja, animal de rebaño utilizado por el autor para referir al docto, tiene necesidad de *nutrirse* de la corona del filósofo. Pero, ¿por qué Nietzsche establece esa necesidad y esa dependencia del docto hacia una figura presuntamente menor? Esto nos remite al segundo punto, a la distinción respecto de las diversas actividades y formas de conducirse con relación a los conocimientos.

Durante demasiado tiempo mi alma estuvo sentada hambrienta a su mesa; yo no estoy adiestrado al conocer como ellos [como los doctos], que lo consideran un cascar nueces. (...) Son buenos relojes: icon tal de que se tenga cuidado de darles cuerda a tiempo! Entonces señalan la hora sin fallo y, al hacerlo, producen un discreto ruido. Trabajan igual que molinos y morteros: ibasta con echarles nuestros cereales! – ellos saben moler bien el grano y convertirlo en polvo blanco (Nietzsche, 2007, 185-186).

Nietzsche utiliza varias metáforas para describir la forma del operar “intelectual” de los doctos: cascan nueces, dan la hora exacta, muelen los cereales. Todas actividades mecánicas y repetitivas, propias de una máquina programada. Sin embargo, podemos notar cómo esa maquinaria siempre tiene la necesidad de recurrir a “otra cosa” para funcionar: para dar la hora requieren alguien que les dé cuerda, para moler el grano precisan de los que cosecharon los cereales, etc. Por eso, también, la necesidad de comer de la corona de Zaratustra. Y esto nos remite al tercer punto: los doctos y los filósofos habitan espacios contrapuestos

[...] están sentados, fríos, en la fría sombra: en todo quieren ser únicamente espectadores, y se guardan de sentarse allí donde el sol abrasa los escalones. Semejantes a quienes se paran en la calle y miran boquiabiertos a la gente que pasa: así aguardan tam-

bién ellos y miran boquiabiertos a los pensamientos que otros han pensado. Si se los toca con las manos, levantan, sin quererlo, polvo a su alrededor, como si fueran sacos de harina; ¿pero quién adivinaría que su polvo procede del grano y de la amarilla delicia de los campos de estío? (Nietzsche, 2007, 186).

La metáfora de la sombra, del habitar un espacio interior, es una alusión a la *comodidad*. Pero especialmente representa una forma de dirigirse hacia los saberes establecidos o una actitud ante el conocimiento: la obturación de esa crítica que derriba ídolos o el abandono de esa actitud cuestionadora e incisiva que realiza el filósofo al pensar la propia realidad. Pero ese paisaje sombrío de los doctos, en el que podrían incluirse algunos muros universitarios, tiene su opuesto: el mundo que se halla fuera de la comodidad instituida:

«Zaratustra ha dejado de ser un docto». Así dijo [la oveja], y se marchó hinchada y orgullosa. Me lo ha contado un niño. Me gusta estar echado aquí donde los niños juegan, junto al muro agrietado, entre cardos y rojas amapolas. (...) Amo la libertad, y el aire sobre la tierra fresca; prefiero dormir sobre pieles de buey que sobre sus dignidades y respetabilidades.

Pues ésta es la verdad: he salido de la casa de los doctos: y además he dado un portazo a mis espaldas. (...) Somos recíprocamente extraños, (...) y, hasta hoy, quienes peor me han oído han sido los más doctos de todos (Nietzsche, 2007, 185-187).

Todo lo que hasta aquí observamos configura una caracterización de la tarea de “filosofar” como la puesta en acto de una actitud crítica apartada de la idea de un trabajo procedimental de tipo academicista. Más bien, para Nietzsche, se trata de otra cosa muy diferente: la filosofía exige que se asuma un riesgo y, por tanto, demanda asimismo cierto coraje. En este sentido, la filosofía no es lo opuesto a la ignorancia, sino a la *cobardía*. La preferencia a “dormir en el suelo” que al reconocimiento de la corona de laureles de la comunidad de los doctos evidencia esa oposición entre elegir habitar en la conveniencia o en el riesgo. La filosofía requiere del coraje que comporta la crítica al poder pese al riesgo de marginación que los poderosos, entre ellos los doctos, suelen emplear.

[...] se me ha puesto al descubierto la historia oculta de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres. ¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad osa un espíritu? Esto fue convirtiéndose cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (el creer en el ideal) no es ceguera, el error es cobardía... Toda conquista, todo paso ade-

lante en el conocimiento es consecuencia del coraje. (...) *Nitimur in vetitum* [nos lanzamos hacia lo prohibido]: bajo este signo vencerá un día mi filosofía (Nietzsche, 1996, 17).

Entonces filosofar sería, en este sentido, dirigirse hacia aquello aún no pensado, disponernos a ser afectados por lo hasta ahora imperceptible, dejarnos franquear por un problema todavía no enunciado y, en definitiva, *lanzarnos hacia lo prohibido*, hacia aquello que podría resultar riesgoso y demandante de una actitud de coraje.

Incomodar la educación

El coraje de la verdad, casualmente, se titula uno de los últimos cursos de Michel Foucault, publicado en un libro de reciente aparición. Allí podemos encontrar una nueva oposición para pensar la figura del “docto” y del “filósofo” en el plano educativo.

Sócrates marca bien la diferencia entre su veridicción y el decir veraz de quienes saben, poseen técnicas y son capaces de enseñarlas. (...) hace hincapié, a lo largo de toda la Apología en su permanente ignorancia, y muestra que lo que hace no consiste, como en el caso de un profesor, en transmitir a los que no saben, tranquilamente y sin correr riesgos, lo que él mismo sabe, pretende saber o cree saber (Foucault, 2010, 104-105).

Aquí Foucault realiza una contraposición de la figura del Filósofo con la figura del Profesor-Docto. Mientras el primero, como vimos con Nietzsche, asume un riesgo, el segundo se ocupa de transmitir su propio saber a otros “tranquilamente y sin correr riesgos”. El filósofo no transmite su propio saber, sino que se lanza al encuentro de otros para poner en duda lo que se piensa y lo que se sabe: para *derribar ídolos*, en términos nietzscheanos. Y esa tarea demoledora de los ideales puede incomodar(nos).

Entonces, son principalmente dos las características que señala Foucault respecto de la oposición entre Maestro-Filósofo y Maestro-Docto. Por un lado, el compromiso con aquello que se enuncia, el grado de ligazón y de autenticidad entre la búsqueda, la crítica, la actitud cuestionadora y el mundo íntimo de los que ejercen el filosofar. “El parresiasta da su opinión, dice lo que piensa, él mismo signa, en cierto

modo, la verdad que enuncia, se liga a esa verdad y, por consiguiente, se obliga a ella y por ella” (Foucault, 2010, 30).

Y por otro lado, como mencionamos previamente, otra característica de aquella confrontación es el *coraje* frente al *riesgo* que comporta la actitud incomodadora del filosofar: “Para que haya parrhesía es necesario que el sujeto, al decir una verdad que marca como su opinión, su pensamiento, su creencia, corra cierto riesgo, un riesgo que concierna a la relación misma que él mantiene con el destinatario de sus palabras. (...) Por eso este nuevo rasgo de la parrhesía: ella implica cierta forma de coraje (Foucault, 2010, 30). Compromiso, riesgo y coraje son las tres características del filosofar que proponemos aquí, además, como condiciones de una enseñanza filosófica.

El coraje de enseñar filosofía... filosofando

Partimos de un postulado fundamental: creemos que la tarea de enseñar y aprender filosofía se trata, principalmente, de *hacer* filosofía (filosofar) junto con otros (Colella, 2014). Más allá de transmitir determinados contenidos identificados con la filosofía y su historia, desde un individuo hacia otro, suponemos que la educación en filosofía convoca a los miembros de un encuentro a poner en común y verificar de forma colectiva una actitud vinculada con el filosofar. En este sentido, para que haya enseñanza y aprendizaje filosóficos deben garantizarse ciertas condiciones para que aquella actitud colectiva pueda desplegarse.

En diálogo con Nietzsche y Foucault, identificamos estas condiciones, entre otras, como aquellas que exigen, a quien pretende enseñar/aprender filosofía, diversas cualidades tales como el compromiso, el riesgo y el coraje. Para desarrollar estas condiciones de posibilidad respecto del acto filosófico (y, por tanto, de su enseñanza y su aprendizaje) es necesario intentar sincerar algunos aspectos de aquello que comprendemos por “filosofía”. Hemos propuesto, en este trabajo, como postulado inicial para este propósito, considerar la alusión nietzscheana a la frase de Ovidio “*nitimur in vetitum*” (nos lanzamos hacia lo prohibido).

En un contexto de enseñanza de la filosofía, esta serie de interrogantes podría servirnos como una invitación y, a la vez, como una autoevaluación colectiva para repensarnos como docentes y aprendices de aquello que, alguna vez al menos, consideramos “filosofar”: ¿estamos asumiendo algún riesgo o estamos repitiendo a los doctos y aquello que no disgusta al poder? ¿Nos estamos lanzando hacia lo prohibido?

Bibliografía

Colella, Leonardo (2014): “La enseñanza de la filosofía más allá de un problema filosófico”, en *Revista Fermentario*, 2 (9), 1-14.

Foucault, Michel (2010): *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, Friedrich (1996): *Ecce Homo*, Buenos Aires, Alianza.

----- (2007): *Así Habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza.

Wittgenstein lector de James. Asimilación de *Principios de psicología* y *Variedades de la experiencia religiosa* en *Sobre la certeza* de Ludwig Wittgenstein

JOAQUÍN COLLIARD

Colliard_joaquin@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

La filosofía del llamado “segundo” Wittgenstein ha sido presentada en afinidad con la tradición pragmatista en filosofía. Esta relación no ha estado, sin embargo, ajena de tensiones y podría decirse que el propio autor mantiene cierta ambigüedad al afirmar, por un lado, que no podría ser pragmatista (RPP I: §266) y por el otro, que buscaba decir algo que “sonara a pragmatismo” (OC, §422). Esa tensión dio lugar al debate sobre la pertinencia de adscribir al vienés en este movimiento, siendo el lugar común de los críticos objetar tal filiación.

Sin embargo, estudios recientes ponen de manifiesto que tal argumento se sostiene sobre una mala comprensión de la interpretación que Wittgenstein realiza de James, mostrando la influencia positiva de este último en relación a las posiciones filosóficas del primero. Siguiendo estas investigaciones, el presente trabajo sostiene que hay una asimilación positiva wittgensteiniana del pragmatismo de James, particularmente en lo referente a sus tesis sobre el significado y la verdad, prefiguradas en *Principios de psicología* y *Variedades de la experiencia religiosa*, cuyas repercusiones pueden apreciarse principalmente en *Sobre la certeza*. En efecto, sostenemos que la teoría de la verdad presente en *Variedades* (1901) prefigura la teoría de la verdad presentada en las conferencias reunidas luego bajo el nombre de *Pragmatismo* (1909), y que es su lectura la que permite elucidar algunas de las tesis principales de *Sobre la certeza*. Concluimos, sin embargo, que Wittgenstein se distancia de ella porque hace una lectura psicologista, individualista y utilitaria. Hecho que esperamos mostrar fue un error a la luz de los principales aportes de Pragmatismo, que Wittgenstein no leyó.

Palabras clave: Pragmatismo / Wittgenstein / James / *Sobre la certeza*

La filosofía del llamado “segundo” Wittgenstein normalmente ha sido presentada en afinidad con la tradición pragmatista. Esta relación no ha estado, sin embargo, ajena de tensiones y podría decirse que el propio autor mantiene cierta ambigüedad al afirmar, por un lado, que no podría ser pragmatista (RPP I: §266) y por el otro, que buscaba decir algo que “sonara a pragmatismo” (OC, §422). Esa tensión dio lugar al debate sobre la pertinencia de adscribir al vienés en este movimiento, siendo el lugar común de los críticos objetar tal filiación.

Sin embargo, estudios recientes ponen de manifiesto que tal argumento se sostiene sobre una mala comprensión tanto de la filosofía jamesiana como de la interpretación de la lectura que Wittgenstein hace de James (Jackman, 2000), mostrando la influencia positiva de este último en relación a las posiciones filosóficas del primero (Goodman, 2010).

Siguiendo esta línea de investigación, el presente trabajo sostiene que hay una asimilación positiva wittgensteniana del pragmatismo de James, particularmente en lo referente a sus tesis sobre el significado y la verdad, prefiguradas en *Principios de psicología* y *Las variedades de la experiencia religiosa* (luego sistematizadas en *Pragmatismo*), y cuyas repercusiones pueden apreciarse principalmente en *Sobre la certeza*. En efecto, sostenemos que la crítica a la teoría del significado empirista presente en *Principios de Psicología*, así como ciertos aspectos sobre la verdad presentes en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1901), que prefigura la teoría de la verdad presentada en *Pragmatismo* (1909), permiten elucidar algunas de las tesis principales de *Sobre la certeza*. Concluimos, sin embargo, que Wittgenstein se distancia de ella porque la interpreta de manera psicologista, individualista y utilitaria. Hecho que, esperamos mostrar, fue un error a la luz de los principales aportes de *Pragmatismo*, que Wittgenstein no leyó.

La hipótesis del “sí-sentimiento”

En primer lugar, voy a detenerme en la crítica que, según la interpretación clásica, Wittgenstein hace a la “teoría del significado” de James. Como se sabe, las observaciones explícitas de Wittgenstein sobre James en *Investigaciones Filosóficas* tienden a enfocarse en el capítulo “Flujo del pensamiento” de *Principios de Psicología*. Sin embargo, deseo centrarme aquí en los pasajes en que se refieren a la llamada teoría del “sí-sentimiento”, dado que quizás el efecto más perjudicial de la lectura que hacen los comentaristas del vienés (al menos con relación a nuestra

comprensión de James) es identificar los argumentos contra esta teoría como una crítica a James.

Según esa interpretación, para Wittgenstein James sostenía que los significados de palabras como "y", "si" y "pero" eran los sentimientos que teníamos cuando usamos estos términos, y, en clara confrontación, el vienés contra-argumentaba que (1) no existen tales sentimientos únicos repetibles asociados con el uso de esas palabras y (2) incluso si existieran, no capturarían su significado. Como diría Wittgenstein, en su estilo claramente ironista, “¿[Cómo saber si] hay un solo “si-sentimiento” y no, tal vez, varios? ¿Has intentado decir la palabra en una gran variedad de contextos?” (IF, II 6).

Frente a lo que parece ser una teoría subjetivista que reduce el significado a la mera sensación, Wittgenstein aducirá su clásico slogan: “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (IF §43) remitiéndonos a reglas públicas que regula nuestros juegos de lenguaje, y, en consecuencia, los significados de las palabras que empleamos. Desde este punto de vista, la teoría del si-sentimiento atribuida a James sería fundamentalmente errónea.

Pero he aquí que los contrargumentos wittgenstenianos son buenos solo si James defiende tal teoría. Y este es el quid de la cuestión que hay que revisar. En efecto, el pasaje en cuestión, que da pie a la controversia es el siguiente:

Debemos decir un sentimiento de ‘y’, un sentimiento de ‘si’, un sentimiento de ‘pero’, y un sentimiento de ‘por’, tan fácilmente como decimos un sentimiento de azul o un sentimiento de frío. Sin embargo, no lo hacemos: tan inveterado ha llegado a ser nuestro hábito de reconocer solo la existencia de partes sustantivas, que el lenguaje casi que se niega a prestarse a cualquier otro uso (PP, 197).

La confusión se genera cuando interpretamos que el pasaje afirma una teoría del significado, podríamos decir, “crudamente empirista”. Según esta concepción nuestras palabras son meramente etiquetas de las ideas causadas por la sensación que tenemos de las cosas, sensaciones que en último término constituirían los “significados” de las palabras.

Pero hay que notar que James en el pasaje dice “debemos (...) tan fácilmente como” es decir, debemos decir que hay un sentimiento de “y” solo si decimos que el sentimiento de “azul” es su significado. La pregunta es ¿James adhiere a esta teoría? Precisamente, todo lo contrario. Como bien señala Henry Jackman, solo trece páginas antes James argumentaba contra esta hipótesis:

[...] una estrecha atención a la materia demuestra que no hay prueba de que la misma sensación corporal es recibida por nosotros dos veces. Lo que se obtiene dos veces es el mismo *objeto*¹. Oímos la misma nota una y otra vez, vemos la misma cualidad de verde, o el olor del mismo perfume objetivo, o la experiencia de la misma especie de dolor. Las realidades, concretas o abstractas, físicas o ideales, en cuya existencia permanente creemos, parecen estar surgiendo constantemente ante nuestro pensamiento, y nos llevan en nuestro descuido a suponer que nuestras ideas son las mismas ideas (PP, 186).

Según el pasaje citado, podemos afirmar que tanto “si”, “y”, “pero” como “azul” significan no porque procedan de sensaciones subjetivas (James niega, como vemos, que existan sensaciones repetidas que sirvan de base al significado de cualquier término), sino porque tales expresiones están asociadas con entidades que se presentan en una experiencia concreta del sujeto. En este sentido, si “azul” refiere a las cosas “concretas” y “particulares” que experimentamos, “si” refiere a las realidades “abstractas” e “ideales” que acaecen en nuestra experiencia en nuestro intercambio con las cosas. Los significados de los términos, pues, se refieren a las realidades comunes e independientes de las que las experiencias son experiencias, no (o al menos no solamente) a la experiencia subjetiva.

A la luz de lo expuesto, el pasaje del “si-sentimiento” presenta la afirmación de que no existe un sentimiento azul tanto como no existe un sentimiento único que determine el significado de “si”. Es decir, que James no adhiere, sino que critica una teoría sensualista y atomista del significado (de hecho, es interesante notar que ambos pasajes están tomados del capítulo “Corriente del pensamiento” en el cual la disputa es precisamente con los sensualistas y los intelectualistas).

Pero entonces... ¿Por qué se entiende que esta crítica de Wittgenstein va dirigida contra James? Se trata de un error de interpretación, que asocia las críticas del vienés hacia el norteamericano por sus supuestos de filosofía de la conciencia (introspección, estados mentales, etc.) a su crítica contra esta teoría del significado. Del hecho, James no está mencionado ni una sola vez en el pasaje en el que aparecen (§ 6 de la parte 2). Aún más, en otros pasajes del libro Marrón, Wittgenstein parece afirmar incluso estar de acuerdo con James en que, si bien hay sentimientos específicos que acompañan el uso de palabras como “si”, “pero”, “y”, “es suficientemente claro que estas sensaciones no acompañan a cada uso de la palabra”². Es de-

1 El objeto o significado de una oración es todo lo pensado en la oración “Colón descubrió América”: no Colón, ni América, ni el hecho de descubrir, sino las tres cosas. Nótese cuán cercana es esta posición al segundo Wittgenstein (Cf. PP, 220).

2 El pasaje citado dice: “Pensamos en el significado de los signos a veces como estados mentales del hombre que los usa, a veces como el papel que desempeñan los signos en un sistema de lenguaje. La

cir que, aunque el significado de la palabra no viene determinado por la sensación que experimentamos, hay una sensación que acompaña el empleo de la palabra.

Ahora bien, si estoy en lo correcto, Wittgenstein no solo no estaría criticando a James, sino que estaría asumiendo su posición sin operar ningún cambio: no hay nada de malo en afirmar que hay sensaciones que acompañan el empleo de nuevas palabras, lo impropio es hacer de estas el significado de las mismas. Esto, sin embargo, no implica no asumir los clásicos dos tópicos que Wittgenstein critica a James: el rechazo a la idea de un “pensamiento puro” separado del lenguaje, supuesto psicologista de la filosofía jamesiana inmiscuido en el uso de nociones como atención, intención, “sentimiento de seguridad”, vivencia, etc. (IF 342, 610, XI) y la invalidez (consecuencia de lo anterior) del método introspectivo (IF 413). *En este respecto la crítica wittgensteiniana será implacable.*

Pero, esa crítica no implica dejar de reconocer que hay una apropiación positiva del desarrollo de la teoría del significado de James, precisamente de la crítica que este arremete sobre la posición empirista clásica (sensualismo), según la cual el significado de una palabra es la idea que la sensación origina. En este punto Wittgenstein concuerda con James.

La verdad no es mera utilidad

Es conocido el rechazo de Wittgenstein a la filiación pragmatista. Pero no tan conocido es el motivo del parricidio: el vienés se desentiende del movimiento norteamericano pues, según sus propias palabras, “no estoy diciendo que una proposición es verdadera si es útil” (RPP I, §266).

En lo que sigue trataré de mostrar que el rechazo de Wittgenstein a la teoría jamesiana de la verdad como utilidad es errado, porque, como dice Quintana Paz, [Wittgenstein] (erradamente) identifica el pragmatismo con lo que se ha venido

conexión entre estas dos ideas es que las experiencias mentales que acompañan el uso de un signo son causadas indudablemente por nuestro uso del signo en el uso particular de un lenguaje. William James habla de sentimientos específicos que acompañan el uso de palabras tales como "y", "si", "o". Y no hay duda de que al menos ciertos gestos a menudo están conectados con tales palabras ... Y obviamente hay sensaciones visuales y musculares conectadas con estos gestos. Por otro lado, es suficientemente claro que estas sensaciones no acompañan a cada uso de la palabra "no" y "y". Si en algún idioma la palabra "pero" significaba lo que "no" significa en inglés, está claro que no deberíamos comparar el significado de estas dos palabras comparando las sensaciones que ellos producen ... Pero no queremos negar que las personas que usan la palabra "pero" como "no" se usan en inglés, en términos generales tienen sensaciones similares que acompañan a la palabra "pero" a las que tienen los ingleses cuando usan "no". Y el mundo "pero" en los dos idiomas estará en el todo debe ir acompañado de diferentes conjuntos de experiencias (Wittgenstein, 1958, 78-79).

denominando –verbigracia, por parte de Brandom (1994, 286)– «pragmatismo estereotipado». Es decir, atribuye (descaminadamente) a la filosofía pragmatista la idea de que será su utilidad para fines ya predefinidos lo que justificará el que, a la postre, consideremos como correcto o incorrecto un razonamiento, como verdadero o falso un enunciado.

Deseo hacer unas reflexiones sobre el porqué de esta consideración negativa del vienés, para mostrar que hay más de James de lo que él mismo quiso aceptar. En este apartado me detendré sobre algunos de los aspectos de la teoría de la verdad pragmatistas presentes en *Variedades de la experiencia religiosa* (texto que Wittgenstein leyó), y sostendré que el vienés acusa recibo de esas ideas en *Sobre la certeza*, aunque rechaza la teoría en su conjunto por entenderla a luz del sesgo psicologista que la lectura de *Principios de Psicología* (1890) le había producido.

En efecto, el rechazo wittgensteniano al movimiento pragmatista procedía como se dijo, de la mala comprensión de la teoría de la verdad jamesiana, que identificaba verdad con utilidad, y utilidad con la mera eficacia para mí – excluyendo la comunidad lingüística, lo que para Wittgenstein era inaceptable. Sin embargo, esta lectura ignora todo el aspecto social que James desarrollaría luego en *Pragmatismo* (1907), aspecto que empieza a perfilarse en *Variedades de la experiencia religiosa* (1901).

En este sentido, ya en las conferencias de 1901 podía vislumbrarse la asimilación jamesiana del pragmatismo. Para este movimiento, una creencia verdadera introduce una diferencia real en la práctica. James hará suya esta idea y la aplicará a la verdad: la verdad de una idea no es una propiedad inherente a ella, sino el proceso mediante el cual se *verifica*, mediante el cual, diríamos, se efectiviza, se hace verdadera. James utiliza esta idea para justificar el valor de las creencias religiosas: ellas son verdaderas en tanto producen efectos reales en la conducta de un individuo. Tal su concepto de santidad.

Este énfasis en el individuo no reduciría la verdad a un mero psicologismo: decir que una idea llega a ser verdadera para un individuo no es lo mismo que decir que una idea es verdadera solo si es útil para mí, que es lo que parece Wittgenstein entendió. En efecto, si tenemos en cuenta los desarrollos ulteriores de *Pragmatismo*, que una idea sea efectiva (verdadera) no quiere decir que ha de tener una utilidad meramente subjetiva, y muchos menos que excluya el papel de la comunidad en el establecimiento de las mismas. Precisamente, todo lo contrario: es efectiva porque en la práctica paga (cash) el crédito que le prestamos, en tanto permite manipular una experiencia actual y pasar a experiencias futuras; pero además es inherentemente comunitaria, al punto de que el sentido común no sería más que el

acervo de ideas verdaderas que nuestros antepasados han descubierto que son eficaces. Ese acervo, dice James, funciona como el fondo sobre el que se desarrollan nuestras nuevas investigaciones, las que lo retroalimenta en tanto permiten revisarlo, cuestionarlo, indagarlo y sustituirlo por nuevas creencias.

La confusión de Wittgenstein habría sido, por consiguiente, identificar “introducir una diferencia en la práctica” con “útil para mí”.

Ahora bien, si consideramos este énfasis en la práctica, así como el papel que adquiere la comunidad para James en Pragmatismo, debemos decir que hay una influencia directa de James sobre Wittgenstein, y que la misma procede de la lectura de *Variedades de la experiencia religiosa*. Principalmente en los desarrollos teóricos de *Sobre la certeza* referentes al conocimiento, la duda y la certeza se puede observar que la verdad de una proposición se apoya sobre el fondo rocoso del conjunto de prácticas socio-lingüísticas de una comunidad, es decir, es verdadera si, en el marco de un juego de lenguaje (el del conocimiento), hace lo que los hablantes de una comunidad esperan de ella (por ejemplo, describir el mundo o indicarme como he de actuar). Tal la idea de James para las creencias religiosas en el marco del comportamiento individual. Claro, habrá que esperar a Pragmatismo para que esa intuición jamesiana pase del sujeto individual a la comunidad.

Consideraciones finales

A manera de cierre, señalaremos las principales conclusiones a las que hemos podido arribar, considerando, además, posibles líneas de investigación que dejamos abiertas:

(a) Wittgenstein acusa impacto de la teoría del significado presentada en Principios de psicología al tiempo que la crítica: toma de James la crítica al empirismo según la cual el significado de una creencia no se reduce a la mera sensación del sujeto. Sus intérpretes atribuyen (erróneamente) la crítica a la teoría del sentimiento a James: el significado de expresiones como “si”, “y”, “tal vez” es el sentimiento repetido que tenemos de su uso. James no afirma esto: los significados del sentido común se refieren a objetos, a las realidades (concretas o abstractas, físicas o ideales) de las que las experiencias son experiencias, no a las experiencias mismas. Wittgenstein ira más allá: el significado de un término no es un objeto del pensamiento, sino que tiene una instancia pública e intersubjetiva – es su empleo en un lenguaje.

(b) Wittgenstein además acusa impacto de la idea pragmatista de *Variedades de la experiencia religiosa* según la cual una creencia verdadera hace diferencia en la práctica, aunque modificará su sentido: dirá en *Investigaciones Filosóficas* “Así simplemente es cómo actúo” (§217), idea que persistirá en *Sobre la certeza* (“En el principio era la acción” - §402) para señalar que el juego de lenguaje del conocimiento y la duda se apoyan sobre un conjunto de prácticas socio-lingüísticas que determina los límites y la eficacia de una proposición con sentido (no solo verdadera). En otras palabras, un hablante es competente si y solo si juega los juegos de lenguaje de su comunidad, si sus emisiones realizan lo que se espera de ellas: hablar es una manera más de actuar, hablar con verdad una de las posibles formas de actuar. Mentir, en determinados juegos de lenguaje, otra.

(c) Sin embargo, influenciado por la lectura de *Principios de psicología*, interpreta el pragmatismo jamesiano en clave subjetivista, y, dado su rechazo a toda forma de psicologismo (crítica a la idea de pensamiento puro y al método introspectivo), lo rechaza. Además, circunscribe erróneamente el pragmatismo jamesiano al campo de la acción individual. Sin embargo, James, en obras posteriores, da el paso hacia la consideración del factor social en el campo del establecimiento de las creencias.

(e) James, sin embargo, no desarrolla un lenguaje que le permita liberarse completamente de expresiones de la filosofía de la conciencia: habrá que esperar 20 años a que acaezca el giro lingüístico, y 20 más para que dentro de este giro las apreciaciones pragmatistas tomen fuerza y terminen de desterrar el vocabulario de la filosofía de la subjetividad. Será Wittgenstein en sus obras de madurez quien de hecho empiece a unir estas dos tradiciones: crítica a la filosofía de la conciencia y aspectos pragmáticos del lenguaje.

Bibliografía

- Wittgenstein, Ludwig** (2009): *Investigaciones Filosóficas*, en *Obras completas*, Madrid, Gredos, tomo I. (IF)
- *Observaciones a la filosofía de la psicología* en *Obras completas*, Madrid, Gredos, tomo II. (OFP)
- *Sobre la Certeza*, en *Obras completas*, Madrid, Gredos, tomo I. (SC)
- James, William** [1907 (1984)]: *Pragmatismo / Un Nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Buenos Aires, Orbis. (P)

----- [1890 (1995)]: *The principles of psychology*. New York, Henry Holt &comp. Versión digitalizada de la copia original de la Harvard College Library. (PP)

----- [1902 (2002)]: *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York, Routledge. (VRE)

Goodman, Robert (2004): *Wittgenstein and William James*. Cambridge, United Kingdom.

Jackman, Harold (2003): *Wittgenstein & James's "Stream of Thought"*, University of Pittsburgh, PA April.

Quintana Paz, Marcos (2010): "¿Era Wittgenstein pragmatista, los pragmatistas son wittgenstenianos, o ni una cosa ni la otra?" en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 275 – 292.

Nubiola, José (1995): "¿Por qué Wittgenstein no se considera pragmatista?", en *Anuario Filosófico*, Volumen 28, nº 2, 411-423.

El concepto de devenir-mujer en Deleuze y Guattari: una subjetividad molecular

LUIS DIEGO FERNÁNDEZ

ldf@fibertel.com.ar

Centro de Investigaciones Filosóficas - Universidad Torcuato Di Tella

Resumen

En este trabajo plantearemos tres hipótesis vinculadas entre sí respecto del concepto *devenir-femme* en la obra de Deleuze y Guattari. En primer lugar, que este concepto responde a un modo de individuación pre-subjetivo atravesado por el deseo en tanto producción. En segundo lugar, que implica una subjetividad desprendida de las competencias fálicas y de las formaciones de poder molar, por lo tanto, da cuenta de un “nomadismo del deseo”. Finalmente, que este concepto se inserta en el marco de las micropolíticas deseantes y las políticas identitarias de las minorías que son axiomatizadas en el Estado socialdemócrata deleuziano; en este sentido, indagaremos su relación con el liberalismo igualitario de John Rawls.

Palabras clave: devenir-menor / individuación molecular / micropolítica

Introducción

En 1969 Gilles Deleuze conoce a Félix Guattari que determinará su pensamiento a partir de obras en colaboración como *L'Anti-Oedipe* (1972), *Kafka. Por una littérature mineure* (1975) y *Mille Plateaux* (1980). Este momento implica un giro conceptual respecto del primero (monográfico, ontológico y sin intervenciones políticas): la aparición de su actividad militante (GIP, los movimientos homosexuales, la causa palestina, la anti-psiquiatría), asimismo que el vínculo con el autonomismo italiano. A partir de este viraje conceptual respecto de su primera etapa, que el propio Deleuze admite fue consecuencia del impacto de mayo del 68, es donde encontramos el desarrollo en su obra (con Guattari y en solitario) del concepto de *devenir-femme*.

En el primer texto publicado por Gilles Deleuze en la revista *Poésie* 45, n° 28 (octubre-noviembre, 1945) titulado “Description de la femme. Pour une philosophie d’Autrui sexué”, el joven filósofo ya desarrolla su interés por la noción de feminidad. Aquí se interroga sobre “el estatuto filosófico de la mujer” en un artículo que resulta un ejercicio fenomenológico en el cual avala la crítica de Sartre a Heidegger (“el Dasein es asexuado”) pero a la vez marca la insuficiencia sartriana en tanto que sexualiza al amante pero deja asexuado al amado. El intento deleuziano es dar cuenta del Otro femenino y a la mujer como intermediaria entre el objeto puro (que no expresa nada) y el Otro-masculino (que expresa algo distinto que ella). Algo de esta lectura como “otredad” veremos se conserva en el concepto de devenir-mujer treinta años después (cf. Deleuze, 2016, 279-292).

Devenir e individuación molecular

Para Deleuze y Guattari el devenir es el contenido propio del deseo; desear por lo tanto es pasar por devenires que siempre serán minoritarios y nunca serán generales ni mayoritarios (Zouravichvili, 2007, 44). El deseo se constituye “haciendo máquina” en el sentido que es producción y conexión de elementos heterogéneos. La máquina deseante constituye la vida no edípica del inconsciente. Este concepto impugna el de deseo psicoanalítico (como falta): el que representa es sustituido por el inconsciente que produce. El deseo maquínico interviene en el campo social y no queda restringido a la esfera de la intimidad. De este modo lo que buscan Deleuze y Guattari es “esquizofrenizar” el inconsciente, acabar con la sujeción edípica y familiarista del psicoanálisis. Desedipizar implica quebrar el triángulo edípico del

neurótico (mamá – papá- yo), vale decir, liberar el deseo a todo el campo social y pensar en términos de producción capitalista: una economía libidinal que atraviesa todo el cuerpo social.

En *Kafka* (1975), Deleuze y Guattari definen las tres características de una “literatura menor”, a saber: A) lo que hace una minoría dentro de una lengua mayor o hegemónica, es decir, una lengua desterritorializada, B) la articulación de lo individual en lo inmediato político, o el deseo inserto en lo social, C) un dispositivo colectivo de enunciación, es decir, el individuo como “efecto” de una sociedad, como singularización de un agenciamiento (Deleuze y Guattari, 1998b, 28-31). Todo devenir, entonces, es siempre un devenir menor o minoritario respecto de la mayoría dominante. En *La révolution moleculaire* (1977), Guattari marca la diferencia entre marginalidad y minoría: la primera es una mera romantización de lo “anormal” que mantiene una secreta dependencia con la sociedad “normal”, mientras que la segunda explora los problemas que plantea la economía del deseo en entornos urbanos y permite nuevas formas de organización de subjetividades minoritarias (Guattari, 2017, 318).

En el apartado “1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...” de *Mille Plateaux* (1980), Deleuze y Guattari definen el devenir como no correspondencia de relaciones, ni semejanza ni identificación, ni progresar ni regresar, ni filiación alguna (Deleuze y Guattari, 1997, 244-245.). Vale decir: no es parecer ni ser ni imitar ni producir. Por ejemplo: devenir-animal no es imitar a un animal (ladrar como un perro, caminar en cuatro patas). En *Mille Plateaux*, Deleuze y Guattari dan el ejemplo de un devenir-animal no mimético: en la película “Los pájaros” (1963) de Hitchcock el director para emular el canto del pájaro no lo reproduce ni lo imita, produce un sonido metálico y electrónico en variación continua (Deleuze y Guattari, 1997, 303).

Para Deleuze y Guattari el anomal (no anormal) es una posición o conjunto de posiciones en relación a una multiplicidad, es el desigual, el desterritorializado, el excepcional. El anomal no es individuo ni especie, es un fenómeno del borde, un outsider que habita en el “entre”, aquel cuyo “yo” está constituido en el umbral de dos multiplicidades (Deleuze y Guattari, 1997, 250-254).

Deleuze y Guattari se sirven del concepto de *haecceidad* (*heccéité*) que toman de Duns Scoto, al que redefinen como “individualidad de un día, de una estación o de un acontecimiento” (Deleuze y Guattari, 1997, 257-258), es decir, un individuo compuesto de grados e intensidades opuesto al Sujeto moderno, solipsista, identitario, cristalizado y universal. La *heccéité* de Duns Scoto es un término cuya raíz proviene de “ecce” (he aquí), vale decir, se trata de un modo de individuación que no es

del orden de la subjetividad sino es un cuerpo definido por la longitud y la latitud. De este modo, la individuación de Deleuze y Guattari es radicalmente diferente a la noción de persona, sujeto o sustancia. La *haecceidad* es una individuación molecular, es decir, en devenir, como las estaciones (verano, invierno, etc.). Este tipo de individuación es un efecto del afectar y ser afectado, del movimiento y el reposo de moléculas. Deleuze y Guattari delimitan la *haecceidad* como una individuación molecular.

Esta individuación sin sujeto puede pensarse en línea con el “yo” de Hume, en tanto es consecuencia de un haz de percepciones que se modifica con lo percibido. Para Deleuze no hay individuo separado del acontecimiento que lo constituye, el sentido siempre está en el “entre” de dos cuerpos o dos líneas diferenciadas. Por ej.: no es “el árbol es verde” es “*Green-tree*” (*verdearbolar*), no es “el chico tiene ojos azules”, es “*Blue eyed Boy*” (*el-azul-ojeado-muchacho*), no es “estoy caminando por la calle”, es “*I’m Street walking*” (*calle caminar*). Deleuze detecta que el inglés tiene esta cualidad de un verbo que contrae al acontecimiento y convierte al sustantivo en verbo infinitivo. La concepción subjetiva deleuziana produce una individuación alternativa que da cuenta de singularidades con tres características: A) compuesta por grados de intensidades, B) envuelta en acontecimientos que transforman sus relaciones, C) inserta en circunstancias, bloques de espacio-tiempo (Pardo, 2014, 104-105).

Devenir mujer y política molecular

En *Dialogues* (1977) Deleuze dice que “devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo” (Deleuze y Parnet, 1997, 6). Según Deleuze el devenir es un fenómeno de doble captura, vale decir: X deviene Y e Y al mismo tiempo deviene Z. El filósofo da el ejemplo de la abeja y la orquídea: la primera deviene una parte del aparato reproductor de la flor, en tanto que la orquídea deviene órgano sexual de la abeja, ambas son un bloque, en el proceso ambas devienen otra cosa de la que eran.

Por lo tanto, para Deleuze el devenir-mujer no es imitar a una mujer o a lo femenino, no es travestirse, no es adaptarse a un modelo de mujer molar, identitario y binario opuesto al hombre. Dice: “devenir es volverse cada vez más sobrio, cada vez más simple, cada vez más desierto, y por esa misma razón en algo poblado” (Deleuze y Parnet, 1997, 35). Para Deleuze la experimentación es involutiva, es estar en el “entre”, se opone al *over-dose* y al *over-dressed* (hay que volverse sobrio y perder

ropa para ser elegante), como los personajes de Samuel Beckett: siempre en la mitad, sin terminar. Todo devenir implica deshacer el dualismo binario desde dentro, de ahí la característica del nómada, que siempre está en el medio, que está atravesado de devenires. El devenir-mujer, subsiguientemente, es un proceso de nomadismo deseante molecular en oposición a la mujer molar.

Si el “yo” es un devenir entre dos multiplicidades, si todo devenir es molecular, el devenir-mujer no es ni imitar ni transformarse en una mujer molar, es decir, atrapada en una máquina dual opuesta y enfrentada al hombre. Deleuze y Guattari, en *Mille Plateaux* (1980), marcan que esta noción es válida tanto para hombres como para mujeres ya que no implica emulación sino producción de una subjetividad molecular femenina, según sus términos “emitir partículas que entran en la relación de movimiento y reposo, o en una zona de entorno de una microfeminidad, es decir, producir en nosotros mismos una mujer molecular” (Deleuze y Guattari, 1997, 277).

Dicen Deleuze y Guattari en *Mille Plateaux* que “todos los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer. Es la llave de todos los devenires” (Deleuze y Guattari, 1997, 279). La sexualidad misma pasa por el devenir-mujer del hombre, la sexualidad es una producción de mil sexos: devenires incontables (animal, niño, etc.). Deleuze y Guattari señalan que la situación de la mujer en relación al hombre (patrón, dominante, mayoría) la hace responsable de que todos los devenires pasen por el devenir-mujer, en el sentido de que su molecularidad es la que deshace la molaridad jerárquica de los hombres. Así como todo devenir siempre es minoritario, todo devenir está atravesado del devenir-mujer.

Olkowski cuestiona la asociación que hacen Deleuze y Guattari de la palabra “mujer” con la desterritorialización deseante. La autora plantea que ésta es percibida como un “otro”, una “otredad”, de ahí que den cuenta de ella en tanto subjetividad nómada. Olkowski critica que Deleuze y Guattari den por sentada la cualidad minoritaria y la potencia molecular de lo femenino, algo que considera producto de sus subjetividades masculinas, blancas y heterosexuales (Cf. 1999, 52). Patton, por su parte, plantea que el concepto de devenir-mujer poco tiene que ver con las mujeres reales; al señalar que las mujeres también tienen que devenir-mujer, Deleuze y Guattari las asocian con valores del imaginario social patriarcal sobre lo femenino (afectividad, pasividad, dependencia, maternalidad). De hecho, Deleuze y Guattari hablan de “política femenina molecular”, no de “política feminista molecular”.

Braidotti critica a Deleuze a Guattari porque considera que destruyen el feminismo molar (las luchas en el nivel de los axiomas como ampliación de derechos) al descomponer el sujeto mujer mediante la neutralización de la dicotomía hom-

bre/mujer con el concepto de devenir-mujer. El feminismo molar rescata la diferencia sexual en oposición al varón ya que considera que la amalgama de sexos y la pérdida de especificidad debilita a las mujeres. Braidotti plantea que el concepto de devenir-mujer disuelve la diferencia entre sexos al bisexualizarlos o transexualizarlos. Según la autora el devenir-mujer no es un concepto aplicable a las mujeres. El problema de Braidotti será: ¿cómo eludir el esencialismo femenino sin caer en el “bisexualismo” de Deleuze y Guattari y al mismo tiempo afirmar la necesidad de una identidad femenina? Una forma posible será pensar en términos de subjetividad nómada pero históricamente anclada, vale decir, mantener la necesidad de la diferencia sexual de un modo no esencialista. Dice Félix Guattari:

Las mujeres son las únicas depositarias autorizadas para devenir cuerpos sexuados. El hombre que se desprenda de las competencias fálicas inherentes a todas las formaciones de poder estará pasando a formar parte de este devenir mujer en función de las distintas modalidades a su alcance [...] Desde este momento y por la fuerza de las circunstancias, la homosexualidad parece inseparable de un devenir mujer, incluso la homosexualidad no edípica [...] De una forma más general, toda organización “disidente” de la libido puede actuar en correspondencia con su devenir cuerpo femenino como punto de fuga del *socius* represivo, como una forma posible de tener acceso a un “mínimo” de devenir sexuado, y como última tabla de salvación de cara al orden establecido (Guattari, 2017, 327).

En el prefacio que Deleuze escribe para *L'Après-Mai des faunes*(1974) de Guy Hocquenghem marca cuatro características (o volutas, como les llama) en relación a la homosexualidad que consideramos aportes importantes para pensar el concepto de devenir-mujer, a saber: A) la concepción de un deseo homosexual carente de destino y origen, experimentado y no interpretado, es decir, una lectura anti-psicoanalítica, por fuera de la homosexualidad edípica y paranoica; dice Deleuze: “¿no será que el homosexual no es el que apunta al mismo sexo sino el que descubre innumerables sexos?”, B) la homosexualidad como producción de deseo al mismo tiempo que formadora de enunciados no falocráticos y carentes de utilidad social (productiva y reproductiva), es decir, como verdadera máquina de micropolíticas deseantes, C) el homosexual como aquel que reivindica la feminidad (fetichizante) que incluso las mujeres rechazan, D) la homosexualidad como apertura de nuevas relaciones sexuales posibles, reversibles y transformables, tanto con hombres como con mujeres (Deleuze, 2005, 360-363).

Para Deleuze y Guattari, entonces, no hay “sujeto homosexual” sino producciones homosexuales de deseo y composiciones homosexuales productoras de enunciados, la homosexualidad es nada en términos deleuzianos, vale decir, esta no se clausura en la identidad, todo lo contrario, se abre y se potencia en la pérdida de la misma. La molecularidad del devenir-mujer tiene precisamente esta característica del nomadismo deseante. Aquí se observa esta implicancia entre ambas nociones: el devenir-mujer es una subjetividad molecular en línea con la homosexualización del deseo, una ruptura identitaria tanto para hombres como para mujeres.

De acuerdo a René Schérer, Deleuze es el único filósofo contemporáneo (además, heterosexual) que le ha otorgado a la homosexualidad un valor filosófico: “La homosexualidad bajo todas sus formas ha ejercido sobre Gilles Deleuze una innegable atracción. Está acompañada por la seducción, por la propia fascinación de una deriva minoritaria” (Schérer, 2012, 80). Según Schérer para Deleuze el devenir-mujer es la clave de todos los devenires porque pone en movimiento las identidades detenidas, fijas (molares) de lo masculino y femenino. La homosexualidad, según Schérer, extrae su verdad del devenir mujer molecular y no de la imitación paródica. El devenir-mujer del homosexual implica la coexistencia en un “yo” de una multiplicidad de prácticas y personalidades múltiples (Schérer, 2012, 102). Este nomadismo subjetivo, esta deriva del deseo homosexual, que tanto Schérer como Perlongher verifican, subvierte la inmovilidad de los valores monogámicos dominantes (hogar, familia, pareja) y da cuenta de cierta inestabilidad deseante y alegre (Perlongher, 1993, 76-80).

De lo micropolítico a lo macropolítico

Dicen Deleuze y Guattari:

Nosotros no queremos decir que una creación de este tipo sea patrimonio del hombre, sino, al contrario, que la mujer como entidad molar *tiene que devenir-mujer* para que el hombre también lo devenga o pueda devenirlo. Por supuesto, es indispensable que las mujeres hagan una política molar, en función de una conquista que realizan de su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad: “nosotras en tanto que mujeres...” aparece entonces como sujeto de enunciación. Pero es peligroso adaptarse a un sujeto de este tipo, que no funciona sin agotar una fuente o frenar un flujo. A menudo, el canto de la vida lo entonan las mujeres más secas, movidas por un resentimiento, una voluntad de poder y un frío maternalismo. De la misma manera que un ni-

ño agotado hace tanto mejor el niño cuanto que ningún flujo de infancia emana ya de él. Tampoco basta con decir que cada sexo contiene el otro, y debe desarrollar en sí mismo el polo opuesto. El concepto de bisexualidad no es mejor que el de separación de los sexos. Miniaturizar, interiorizar la máquina binaria, es tan inoportuno como exasperarla, así no se resuelve el problema. Hay, pues, que concebir una política femenina molecular, que se insinúa en los enfrentamientos molares y pasa bajo ellos, o a través de ellos (Deleuze y Guattari, 1997, 277-278).

Deleuze y Guattari sostienen en *Mille Plateaux* que la lucha en el nivel de los axiomas, es decir, la política estatal y representativa en tanto ampliación de derechos civiles es indispensable pero al mismo tiempo es peligrosa su mera reducción molar ya que se corre el riesgo de adaptarse a un sujeto que se agota, que frena flujos deseantes y que se constituye en oposición, en términos binarios, resentidos, no vitales. Por ello instan a concebir una política femenina molecular.

En el apartado “7000 av. J.-C. Appareil de capture” de *Mille Plateaux* Deleuze y Guattari ya no plantean como problemática toda axiomatización sino las “reducciones totalitarias” (propias del Estado mínimo) (Deleuze y Guattari, 1997, 467-468). Esto implica luchar no contra toda estatización sino en el nivel de los axiomas contra las “perversiones tecnocráticas”. El Estado deja de ser un mero aparato de captura negativo. El capitalismo se reinventa añadiendo axiomas para satisfacer demandas sociales, raciales, de minorías y evitar fugas revolucionarias. El estado socialdemócrata (*New Deal*) es una variante en la que proliferan los axiomas para salvar al capitalismo integrando reclamos sociales y económicos de singularidades no representadas. Por ello para Deleuze sería un error desinteresarse de la lucha en el nivel axiomático.

En *La révolution moleculaire* (1977) Guattari plantea que las luchas micropolíticas no pasan por escapar a los flujos capitalistas sino por controlar su impacto. No hay que obligar al niño a madurar y convertirlo en integrado pero tampoco transformarlo en marginal o delincuente, dice el autor (Cf. Guattari, 2017, 313). Deleuze y Guattari (tanto en sus trabajos juntos como en solitario) dan cuenta que las micropolíticas tienen su fundamento en la crítica a la autoridad y la verticalidad del poder a partir de la modificación de las relaciones familiares, sexuales, laborales, estéticas, clínicas, escolares o económicas; esta búsqueda decantó, como señala Pardo, en una izquierda libertaria que no interpeló totalmente a la clase obrera ya que esta reclamaba mayor integración al Estado de bienestar y carecía de una sensibilidad anti-estatista (Cf. Pardo, 2014, 317-319).

Las luchas micropolíticas amplían y crean libertades civiles en lo macropolítico, tal como plantean Deleuze y Guattari en el apartado “1933 - Micropolitique et segmentarité”: “las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos” (Deleuze y Guattari, 1997, 221). Estas políticas deseantes de minorías no representadas se incorporan en clave democrática e institucional por medio de la adición axiomática que llevan adelante gobiernos socialdemócratas.

Podemos pensar a partir del planteo de Pardo que un Estado de derecho, socialdemócrata y laico es menos peligroso para lo que llama “componenda” (una singularidad no representada e indeterminada), vale decir, las singularidades virtuales no serán exterminadas como en el Estado totalitario, sino pueden ser actualizadas a medida que se sumen axiomas que las codifiquen y legitimen (Cf. Pardo, 2014, 368). El devenir-mujer como devenir clave de todos los devenires encuentra una axiomatización en esta dimensión socialdemócrata deleuziana que puede pensarse en sintonía con el concepto de “velo de ignorancia” de John Rawls, en tanto mecanismo que otorga derechos a todo tipo de individuos en base a los principios de libertad y diferencia. Podemos pensar, como dice de Sutter en su análisis del derecho en Deleuze, que “la jurisprudencia es, en efecto, una taxonomía histórica de los casos: es ella la que traza el mapa de la extensión de las operaciones de asociación por las cuáles la práctica del derecho procede a su propio devenir” (De Sutter, 2015, 110-111); es decir, las prácticas del devenir-menor forjan una jurisprudencia en lo micro (producto de usos y hábitos nuevos) que los derechos reconocerán axiomáticamente y con posterioridad en las instituciones.

El devenir-mujer como devenir minoritario, llave de todos los devenires, siguiendo a Patton, se puede pensar como la condición de posibilidad de una serie de medidas macropolíticas que amplíen la democracia, permitiendo a las minorías el reconocimiento social y transformando los procedimientos e instituciones políticas desde una visión más igualitaria (Cf. Patton, 2010, 88). Dice Patton: “Las diferentes clases de devenires minoritarios que dan nacimiento a los movimientos operando para reconfigurar el sujeto de la democracia, tales como la lucha por una igual representación de las mujeres o por derechos iguales para las parejas homosexuales, encuentran diferentes grados y clases de resistencia” (*Ibid.*, 90). Queda como una problemática futura establecer las conexiones y divergencias entre la vocación constructiva y pluralista del liberalismo igualitario de Rawls con el rasgo utópico y crítico de la socialdemocracia libertaria de Deleuze.

Consideraciones finales

La individuación deleuzo-guattariana es impensable sin el acontecimiento; se trata de singularidades atravesadas por devenires; esta subjetividad molecular es una individuación en movimiento y temporal que se modifica ni bien cambia su capacidad de ser afectada y de afectar, es un “yo” al estilo humeano producto de un haz de percepciones.

El devenir-mujer es una subjetividad molecular que deshace la relación con los hombres y con las mujeres molares. Creemos, como plantea Braidotti, que esta noción sería improbable que hubiera sido creada por otro tipo de subjetividad que no sea la de hombres blancos y heterosexuales. Hay lógica en este planteo ya que Deleuze y Guattari le asignan al concepto devenir-mujer el privilegio por sobre los otros devenires, por ende, le otorgan al término “mujer” una cualidad de otredad y, por default, a las mujeres molares le corresponden ciertos atributos (tristes, poderosos, maternales) que deberían también modificarse en el proceso de devenir. El concepto de devenir-mujer encuentra mayor conexión en relación con la noción deleuziana de homosexualidad (no edípica ni molar), tal como lo muestran Hocquenghem, Schérer o Perlongher, que con el feminismo molar (binario y estatalista), con quién más bien se repele. La inserción del concepto de devenir-mujer es más asimilable a una subjetividad molecular (bisexual y transexual) que a la molaridad monosexual (heterosexual y homosexual), distante de toda política dicotómica, reproductiva y familiarista.

Consideramos una línea posible de investigación la relación entre Deleuze y Rawls, tal como marcan comentaristas como Patton y Pardo, como posible actualización de las micropolíticas moleculares deleuzianas en un esquema institucional constructivista como el del liberalismo igualitario rawlsiano, es decir, haciendo foco precisamente en las políticas identitarias de las minorías y de los menos aventajados. Un proyecto a futuro que analizaremos será evaluar los puntos de contacto entre las nociones de “devenir-democrático” y “Estado socialdemócrata” en Deleuze y Guattari con el “liberalismo político” en Rawls.

Bibliografía

Deleuze, Gilles (2016): “Descripción de la mujer. Por una filosofía sexuada del otro”, en Lapoujade, David (2016): *Cartas y otros textos*, trad. de Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus.

- (2005): “Prefacio a *L’Après-Mai des Faunes*”, en Deleuze, Gilles (2005): *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos.
- y **Guattari, Félix** (1998a): *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Barcelona, Paidós.
- (1998b): *Kafka. Por una literatura menor*, trad. de Jorge Aguilar Mora, México DF, Era.
- (1997): *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, trad. de José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos.
- y **Parnet, Claire** (1997): *Diálogos*, trad. de José Vásquez Pérez, Valencia, Pre-Textos.
- Guattari, Félix** (2017): *La revolución molecular*, trad. de Guillermo de Eugenio Pérez, Madrid, Errata Naturae.
- De Sutter, Laurent** (2015): *Deleuze. La práctica del derecho*, trad. de Sol Gil, Buenos Aires, Jusbaire.
- Hocquenghem, Guy** (2009): *El deseo homosexual*, trad. de Geoffroy Huard de la Martre, Barcelona, Melusina.
- Olkowski, Dorothea** (1999): *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, Los Angeles, University of California Press.
- Pardo, José Luis** (2014): *A propósito de Deleuze*, Valencia, Pre-Textos.
- Patton, Paul** (2014): “Deleuze and Democratic Politics”, en Tonder, L. y Tomassen, L. (ed.) (2014): *Radical Democracy*, Manchester, Manchester University Press.
- (2013): *Deleuze y lo político*, trad. de Margarita Costa, Buenos Aires, Prometeo.
- (2010): “Deleuze, Rawls y la filosofía política utópica”, en Zarka, Yves Charles (ed.) (2010): *Deleuze político. Seguido de nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, trad. de Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2005): “Deleuze’s Practical Philosophy”, en Boundas, C. (ed.) (2005): *Gilles Deleuze: The Intensive Reduction*, Londres, Continuum.
- Perlongher, Néstor** (1993): *La prostitución masculina*, Buenos Aires, de la Urraca.
- Schérer, René** (2012): *Miradas sobre Deleuze*, trad. de Sebastián Puente, Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Sotirin, Patty** (2005): “Becoming-Woman”, en Stivale, Charles J. (ed.) (2005): *Gilles Deleuze. Key Concepts*, Montreal, McGill-Queen’s University Press.
- Zourabichvili, François** (2007): *El vocabulario de Deleuze*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Atuel.

Moral y ética en la ideología revolucionaria de grupos masónicos y anarquistas

JAEL L. FERRARI

jael.ferrari@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario

Resumen

Esta ponencia nace de una investigación doctoral que analiza el trazado histórico-conceptual de la fraternidad, tomando como presupuesto histórico el momento de politización de la misma: la Revolución Francesa. De allí, nace la tríada libertad-igualdad-fraternidad que servirá de bandera nacional para el conjunto de los revolucionarios opuestos al Antiguo Régimen, al tiempo en que se crea en simultáneo un tipo de moral y de ética *revolucionaria* que en palabras de Albert Mathiez (*Los orígenes de los cultos revolucionarios 1789-1792*), se profesará como un nuevo culto en el que se mezclan la adoración por la Nación en desarrollo, y las antiguas obligaciones cristianas, vaciadas de cristianismo. La fraternidad en esta etapa de culto nacionalista, aparece como un deber-ser, una obligación moral que tendrá un correlato ético en la construcción de la nueva sociedad que va a dar origen a los nuevos ciudadanos franceses. El despojo de las antiguas formas de ser y estar en el mundo, traerá por consecuencia una novedosa religión-civil, vislumbrada casi un siglo antes por el propio Rousseau, siendo ahora su regente terrenal el propio Robespierre. Los modos de ser y estar en el mundo no podrán ser otros que aquellos que los revolucionarios de la toma de la Bastilla han instituido, quedando así de una vez y para siempre una manera de concebir la revolución, la fraternidad y a los revolucionarios que se transferirá a aquellos grupos sociales que al día de hoy justifican su unión basándose en dichos principios. Ejemplo de éstos, y analizados por nosotros, son los grupos masónicos y los grupos anarquistas que presentamos en este trabajo.

Palabras clave: moral /fraternidades / sociabilidad / anarquismo/ masonería

Las agrupaciones masónicas y anarquistas han nacido y se han organizado durante el estallido de la Revolución Francesa. Su herencia revolucionaria, de corte jacobino, se plasma en estas agrupaciones, en visiones, ideologías, moral, razonamientos, propuestas, e incluso, políticas propias. El fundamento de la unión entre los miembros de dichas agrupaciones¹ es la expresión misma de la fraternidad republicana, acuñada como una tríada política (igualdad, libertad, fraternidad), por el diputado Robespierre.

Por fraternidad, Robespierre va a comprender no la unión meramente *simbólica* entre los sujetos, sino el sentido mismo de la ciudadanía y su correspondencia necesaria en la sociedad. La necesidad de crear “hermanos civiles”, también deviene de la necesidad de crear hombres libres e iguales. Es por eso que la fraternidad será comprendida por el revolucionario como un deber-ser, una obligación cívica y moral, antes bien que como una formalidad simbólica. Dicha empresa no puede ser llevada a cabo únicamente a través de *cultos* revolucionarios, sino que debe estar necesariamente acompañada de la *acción directa*, es decir, de la puesta en marcha del accionar político que no va a discriminar grados de violencia, y que sentará las bases de un republicanismo que va en busca de la obtención de un bien común, que le ha sido arrebatado al *pueblo*. Esta *acción directa* implica del mismo modo, cierta educación, focalizada primeramente, en la “vocación” ciudadana, aunque en grados iguales, en la necesidad de la libertad y de la lucha. Queda claro, por ello, que la revolución es una empresa política que requiere, sin duda, de ciertos sacrificios, y primordialmente, de las personas “adecuadas” (adaptadas, fieles, confiables y fraternas), para tal propósito. Todos estos elementos que nombramos, aparecen simbólica y discursivamente en ambos grupos sociales analizados en nuestro trabajo.

Tanto en masonería como en anarquismo, la cohesión del mundo social en crisis durante el siglo XVIII, (momento de organización de ambas instituciones), se resuelve explícitamente –como bien lo destaca Reinhart Koselleck (2007)- con el rechazo tajante a una moral estatal según la llamada “razón de Estado”. La construcción de una *razón* propia, de una moral *privada*, interna, persiste hasta el día

1 Nos referimos específicamente aquí a las agrupaciones que hemos analizado en nuestra tesis doctoral titulada “*Renovadas experiencias políticas de la fraternidad revolucionaria francesa: logias masónicas, y movimientos anarquistas de Rosario*” (Agosto, 2018). Para los grupos masónicos hemos tomado la Gran Logia de Libres y Aceptados Masones de Argentina, la Gran Logia de la ciudad de Rosario, y el Gran Oriente Simbólico Femenino, exclusivo de mujeres, de la ciudad de Buenos Aires. Para el caso de las agrupaciones anarquistas, hemos analizado la Biblioteca José Ingenieros de Buenos Aires, la Biblioteca y Archivo Histórico Social Alberto Ghirardo, de Rosario, y la Federación Anarquista de Rosario (FAR), ex Columna Libertaria Joaquín Penina.

de hoy en ambos grupos. Se trata, como dice Koselleck, de organizarse alrededor de una *verdad*, de un entendimiento del mundo que conlleva una crítica explícita de aquello que –inmediatamente– rodea al grupo humano.

La fraternidad en su entendimiento moderno, es en ambas agrupaciones, un pacto o contrato, que implica un deber-ser, una tarea a cumplir. El pacto o proceso de iniciación (Cf. Eliade, 2008) representa simbólicamente el traspaso de una forma antiguamente natural de congregación familiar (*griega*, en este sentido), a una forma moderna y compleja, donde se produce artificialmente, el reemplazo de la familia natural, unida en lazos de sangre, por una familia ampliada, donde la sangre ya no es el fundamento de la unión. Sin embargo, siguiendo a Eliade, el pacto entre sujetos que no son hermanos de sangre en su forma natural no es menos “real” u “honesto” entre quienes se unen por el sentimiento de hermandad. Estos sujetos, anarquistas y masones, han decidido “ser hermanos”, y ajustan su vida y sus voluntades a las implicancias del pacto artificial de la fraternidad moderna: un tipo de sentimiento de amistad, que conjuga el amor por el otro, y el entendimiento, bajo una serie de cláusulas que *obligan* a los individuos a sujetarse a los mandatos que el grupo dispone. Quienes participan, se encuentran supeditados a dichas propuestas, que otros miembros han formulado históricamente antes de su existencia en el grupo.

Estas fraternidades modernas (masonería y anarquismo) se encuentran organizadas alrededor de la idea de la posibilidad del cambio social. Tanto en los grupos anarquistas, como en los grupos masónicos, aparece entre las pautas grupales, cierta renuncia al individualismo, desarrollada alrededor de una tradición histórico-cultural que promueve una ideología de compuestos teológicos-políticos (Schmitt, 1922), donde la denuncia, la crítica, la acción directa y el sacrificio personal se viven como verdaderos *credos*, aceptados voluntariamente, que *atraviesan* la vida de los sujetos. La moral, en ambos grupos, tiene a la vez, recursos estéticos, que como describe Friedrich Nietzsche (2007) apuntan directamente a consagrar el *imaginario* moral en la distinción que el grupo tiene entre bueno y malo, y en éste sentido, incluso, en la distinción schmittiana de amigo – enemigo. En esta construcción grupal de la moral, vale aclarar, histórica y transitoria, se ponderan con valoraciones altas y positivas a aquellos individuos que consideran “hermanos” o “compañeros”, y que al mismo tiempo *validan* como sus pares. Gracias a esta *apreciación*, se sostiene la “metáfora viva” (Ricoeur, 1975) de la fraternidad: un imaginario basado en signos de semejanza o similitud entre viejas y nuevas concepciones: si bien la fraternidad moderna es una asociación, un pacto o contrato, no deja de apelar a ciertas particularidades del mundo antiguo, donde el amor, la amistad y el compa-

ñerismo se correspondían entre aquellos considerados “*fraters*”. La expresión de estos lazos de similitud a los que nos referimos al hablar de *metáfora*, entonces, son visibles en el plano discursivo, donde se vinculan los conceptos “hermano”, con “amigo”, y “compañero”, a la vez unidos por conceptos como “amor”, “amistad”, y “entendimiento”. Decimos “metáfora viva”, porque es en sí misma un imaginario, una representación que aúna componentes sociales e individuales, donde aparece el *ejemplo* (la *imago*), de determinada forma de ser y existir. Puesto que esta representación funciona como un apelativo persuasivo en los discursos grupales, es por ello, una metáfora viva, puesto que está presente (y a ella se recurre) en la ideología general de los grupos.

Bibliografía:

- Eliade, Mircea** (2008) *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata, Terramar.
- Koselleck, Reinhart** (2007) *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid, Trotta.
- Mathiez, Albert** (2012) [1904] *Los orígenes de los cultos revolucionarios 1789 -1792*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Nietzsche, Friedrich** [1888] (2007) *La genealogía de la moral*. Buenos Aires, Libertador
- Ricoeur, Paul** (1975) *La métaphore vive*. Paris, du Seuil
- Robespierre, Maximilien** (2013) [1794] *Discours sur la religion, la République, l'esclavage*. L'Aube
- Schmitt, Karl** (2009) [1922] *Teología Política*. Madrid, Trotta

Consideraciones en torno a la concentración del poder en el primer trienio de la Revolución de Mayo¹

MAXIMILIANO FERRERO

maxiferrero09@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

En este texto se busca explorar las ideas constitucionales en torno al Poder Ejecutivo en el primer trienio de la Revolución de Mayo de 1810 en el Río de la Plata. En primer lugar, realizaremos un repaso sobre algunas ideas monárquicas y el debate sobre la constitución francesa de 1795 con el fin de establecer el impacto de las mismas sobre el imaginario político revolucionario. El objetivo de este artículo es mostrar que en los primeros ensayos de división de los poderes en el ámbito rioplatense existió una preferencia por ejecutivos colegiados, razón por la cual se estableció un Triunvirato. Sin embargo, muy pronto aparecen en la prensa argumentos a favor de la concentración de las funciones ejecutivas en una persona, esgrimidos por Bernardo de Monteagudo, representante del partido morenista. Este personaje recurrirá primero a la tradición romana y rousseauiana con el fin de proponer una dictadura hasta sostener la necesidad de imitar la solución presidencial que había dado la constitución de Filadelfia. Finalmente, sus ideas desembocan en la creación del cargo de Director Supremo por parte de la Asamblea del año XIII.

Palabras clave: Constitución / República / Poder Ejecutivo / Presidencialismo

¹ El presente trabajo ha sido leído en las XIV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía bajo el siguiente título: "Un presidente para el desierto argentino. Ideas en torno a la conformación del Poder Ejecutivo en el Río de la Plata del siglo XIX".

Introducción

La constitución de los Estados Unidos de Norteamérica sancionada por la Convención Constitucional de Filadelfia en 1787 es innovadora en varios sentidos. No sólo por ser la primera constitución escrita, sino porque en su articulado, establece dos creaciones destinadas a perdurar en los siglos venideros y a extenderse ampliamente más allá de las fronteras del país que estaba naciendo.

La primera de ellas es el Estado federal o la Federación, que, tal como advierte el historiador José Carlos Chiaramonte (2016), es necesario diferenciar de la Confederación. En efecto, el concepto de Confederación, al que ya aludía Montesquieu (*Del Espíritu de las Leyes*, Libro IX, Cap. 1), hace referencia a una forma política más antigua que asociaba Estados independientes, los cuales deciden unirse por alguna razón (por ejemplo, la defensa frente a algún agresor externo mayor), sin perder su calidad de entidades soberanas. Motivo por el cual, continúan siendo sujetos de derecho internacional. Bajo esta forma se habían organizado las ex colonias de América del Norte después de su independencia de Inglaterra, a partir de la firma de Los Artículos de la Confederación y la Unión Perpetua y hasta la sanción de la mencionada constitución de Filadelfia. En el Río de la Plata, encontramos esta forma de organización después del fracaso de la constitución centralista de 1826, entre la firma del Pacto Federal de 1831 y la sanción de la constitución de 1853. Por otra parte, el concepto de Federación hace referencia a la creación de un nuevo actor internacional, es decir, un poder central que posee jurisdicción sobre los habitantes de cada uno de los Estados miembros, en todo aquello que establece la constitución. Así, la forma que toman las ex colonias del Norte a partir de 1787 y las provincias del Río de la Plata después de 1853, es la del Estado federal.

El segundo diseño institucional innovador de la constitución de 1787 es el de la titularidad unipersonal del Poder Ejecutivo con el nombre de Presidente, en el marco de una organización estatal republicana. La defensa teórica de este dispositivo corresponde en gran medida a las ideas de Alexander Hamilton, publicadas en diversos artículos de *El Correo de Nueva York* entre el 11 de marzo y el 4 de abril de 1788. Modelo que, por otra parte, sería adoptado por la mayoría de las constituciones latinoamericanas después de variados y fallidos intentos por establecer ordenamientos duraderos. Principalmente, a partir de la estabilización constitucional que desde aproximadamente mediados del siglo XIX se registra en la región, en cierto modo, gracias a un “pacto liberal conservador” (Gargarella, 2016, 49). Vol-

viendo a las colonias del Norte, puede leerse al presidencialismo² como una herencia de su propia organización colonial. De hecho, aquellas habían desarrollado a lo largo del siglo XVIII cierta experiencia de autogobierno y contaban al menos con una precaria forma de división de poderes entre las asambleas representativas locales y los gobernadores nombrados por el monarca británico. Si consideramos que la Revolución de Independencia Norteamericana se muestra preferentemente como antiparlamentaria antes que antimonárquica (Colombo, 2003, 94-95), puesto que será un conflicto impositivo el que funcionará como disparador, se advierte una forma de continuidad del poder gubernativo monocrático en la figura del presidente como vértice del sistema político. En el caso de la Revolución Francesa ocurrirá exactamente lo contrario, ya que será justamente sobre la figura del monarca donde caerá la desconfianza de los legisladores. Los franceses optarán en todas las constituciones producidas durante el período revolucionario por Ejecutivos colegiados, al menos hasta la del año X (1802), en la que se establece un Consulado unipersonal bajo la figura de Napoleón.

Et pluribus unum

Entre el 6 y 16 de julio de 1791 se publican tres cartas en las páginas del periódico *Le Moniteur* de París de una pequeña controversia entre Thomas Paine y Emmanuel-Joseph Sieyès en torno al concepto de *República*. En términos generales, ambos se oponen a pensar el republicanismo dentro del universo teórico del humanismo cívico, cuyas ideas tanto se habían extendido a lo largo del siglo XVIII en Francia³. Recordemos, por ejemplo, la ya célebre advertencia que Montesquieu agregara a la publicación de su *Espíritu de las Leyes* en 1748: “[...] lo que llamo virtud en la república, es el amor de la patria, es decir, el amor de la igualdad. No se

2 En cuanto a la noción de “Sistema presidencial” seguimos las referencias establecidas por Sartori (2005). De acuerdo al politólogo italiano las características que definen al presidencialismo son: la elección popular directa o indirecta del Jefe de Estado por un lapso de tiempo determinado, el titular del Ejecutivo no es designado ni desbancado mediante el voto parlamentario, el gobierno es una prerrogativa presidencial y finalmente, la jefatura de Estado y de gobierno recaen sobre la misma persona.

3 Como señala María Luisa Sánchez Mejías, durante la época revolucionaria aparece en Francia un renovado interés por las reflexiones de los clásicos y por los modelos republicanos. En 1796, Sismondi escribe sus *Recherches sur les constitutions des peuples libres* donde refiere un capítulo entero a “Des républiques d’Italie dans le Moyen Âge”. En 1797 aparece una nueva traducción de la *Política* de Aristóteles y en 1799, una nueva edición de las obras de Maquiavelo (Cf. Sánchez Mejías; 2003, 196). A ello habría que agregarle la publicación en 1748 de *Del Espíritu de las Leyes* y el hecho de que Rousseau haya sido el mayor *best seller* durante la segunda mitad del siglo XVIII y durante la primera década revolucionaria (Barny, 1974, 62).

trata de una virtud moral, ni de una virtud cristiana; es la virtud política; y es ésta el resorte que mueve al gobierno republicano” (Montesquieu, 2007, 21). Paine y Sieyès se alejan de esta tradición en la medida en que la construcción de una república en un gran país va mostrando la impracticabilidad de la república clásica, fundamentalmente después del fracaso del experimento jacobino. Por esta razón, Paine diferencia su idea de república tanto del modelo holandés como de las ciudades italianas, para entenderlo, en línea con la constitución norteamericana, “simplemente como un gobierno por representación” y “fundado sobre los principios de la Declaración de Derechos” (Sieyès, 2003, 166).

Sieyès coincide en que todo régimen legítimo debe ser representativo: “sostengo que toda constitución en la que la representación no es su esencia, es una falsa constitución” (*ibid.*, 168). Sin embargo, va un poco más allá que Paine, puesto que su definición no excluye necesariamente a la monarquía. Según Sieyès, lo que diferencia *monarquía* de *república* es la conformación del Poder Ejecutivo. Si éste es ejercido por un consejo nombrado por el pueblo o por una asamblea legislativa, se habrá formado una república. Si en cambio, el Ejecutivo es ejercido por un solo individuo de rango superior, puesto por encima de los ministerios o departamentos de la administración y que representa la unidad estable del gobierno, estamos frente a una monarquía. Que esta magistratura sea electiva o hereditaria, es una cuestión de segundo orden. Así resume la diferencia entre ambos sistemas: “[A]quéllo que los monárquicos realizarían a través de la unidad individual, los republicanos lo harían a partir de un cuerpo colegiado” (Sieyès, 2003, 169).

De acuerdo a la visión del abate Sieyès, podríamos sostener entonces que las constituciones francesas de 1791 y la del año X son monárquicas, mientras que la Constitución del año I (junio de 1793), la del año III (agosto de 1795) y la del año VIII (1799) son republicanas, puesto que establecían Ejecutivos colegiados. En efecto, la constitución del año I diseñaba un consejo ejecutivo compuesto por 24 miembros. La constitución del año III, sancionada después del golpe de Termidor, delegaba el Poder Ejecutivo en un Directorio compuesto por cinco miembros y nombrados por el Poder Legislativo. Finalmente, la constitución del año VIII confiaba el gobierno a tres cónsules con funciones diferenciadas.

Si volvemos la mirada a Hispanoamérica, a partir de la emergencia de los movimientos emancipatorios – lo que Aguilar Rivera denominará “el experimento constitucional atlántico” (2000) –, no parecería nada obvio que éstos acabasen en la formación de Estados nacionales cuyas formas de gobierno serían, mayoritariamente, sistemas representativos, republicanos y presidencialistas que seguirían a grandes rasgos, el modelo construido en los papeles de *El Federalista*. No obstante,

otras opciones como los ejecutivos plurales o la forma monárquica no fueron desechados hasta al menos entrada la década del '20 – sobre todo en el Río de la Plata. De hecho, en los primeros textos constitucionales americanos se daba preeminencia a cuerpos colegiados en las funciones ejecutivas. Así, por ejemplo, la *Constitución Federal para los Estados de Venezuela* (1811), fuertemente criticada por Simón Bolívar en su “Carta de Jamaica” establecía un triunvirato de elección popular al mando del Poder Ejecutivo de la Confederación. El *Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana*, sancionado en 1814 en Apatzingán, también evoca la antigua forma de los triunviros romanos y coloca al mando del “Supremo Gobierno” tres individuos que rotaban sucesivamente en el ejercicio de la presidencia del cuerpo.

En el caso del Río de la Plata, si bien no se sancionará una constitución hasta 1819, los primeros esbozos de división de los poderes delegarán las funciones ejecutivas en el triunvirato. No obstante, en medio de una inestabilidad institucional que va a caracterizar, al menos, las primeras dos décadas revolucionarias, en pocos años el Poder Ejecutivo se vuelve unipersonal. De esta forma, en el *Reglamento de la División de Poderes*, sancionado por la Junta Conservadora en 1811 y cuya redacción corresponde al Deán Funes, se deja el Ejecutivo en manos del Triunvirato. Por otra parte, en el *Estatuto Provisional* de 1815, la función ejecutiva es ejercida por el “Director del Estado”.

Uno de los primeros en argumentar respecto de la necesidad de un Poder Ejecutivo fuerte fue Bernardo de Monteagudo. En un artículo que lleva por título “Causa de las causas”, el tucumano relata la infortunada marcha de la Revolución que generó el crecimiento de las facciones por la incorporación de diputados a la Junta Grande y realiza un llamamiento a “la creación de un poder ejecutivo que cambiará el aspecto general de nuestros negocios” (*Gaceta de Buenos Aires*, 20 de diciembre de 1811. Ver Carozzi, 2011, 214). El espacio simbólico que intenta abrir Monteagudo para pensar el Poder Ejecutivo, ya coloca a esta rama del Estado en un papel principal, puesto que parecería constituir una alternativa frente al caos en el que derivan las pasiones y las ambiciones, cuya expresión es el conflicto de las facciones. Si tenemos en cuenta además que este artículo fue publicado el 20 de diciembre de 1811 y el decreto que establece al Primer Triunvirato es del día 23 de septiembre del mismo año, es posible sospechar que Monteagudo brega para que la magistratura del Ejecutivo sea más parecida al modelo unipersonal de los Estados Unidos, antes que a los colegiados, propios de las constituciones republicanas francesas.

Así, es posible percibir la profundización de esta postura cuando, desde las páginas del *Mártir o Libre*, Monteagudo defiende la conveniencia de “nombrar un

dictador que responda de nuestra Libertad, obrando con la plenitud de poder que exijan las circunstancias” (*Mártir o Libre*, 29 de marzo de 1812). Domiciliada todavía por la pluma de Monteagudo en el universo conceptual del republicanismo clásico, esta institución unipersonal, según nos recuerda Maquiavelo, se caracterizaba por funcionar en un período delimitado de tiempo con el fin de solucionar problemas específicos. Poseía además la prerrogativa de actuar sin consultar y de castigar sin apelación, aunque no podía modificar las leyes ni las instituciones de la República (Cf. Maquiavelo, 2004, 139).

Sin dudas, el capítulo que Rousseau dedicara a la dictadura en el libro cuarto de *El Contrato Social* sustenta la enérgica recomendación que el tucumano realizara en favor de esta magistratura. Así, según el pensador ginebrino, cuando “se trate de la salvación de la patria”, “se nombra un jefe supremo que reduzca al silencio a todas las leyes y suspenda por un momento la autoridad soberana” (Rousseau, 2011, 358). También en el siglo XVIII, unos pocos años antes de la edición del Contrato de Rousseau, Montesquieu ya reconocía “que hay casos en los que por un momento es necesario poner un velo sobre la libertad” (Montesquieu, 2007, 259). De esta manera la tradición republicana clásica proporcionaba un recurso extremo ejercido por un único individuo con el fin de salvaguardar la libertad política haciendo frente a la crisis de la ciudad, en la que para Monteagudo, “[L]a necesidad es urgentísima, el conflicto extraordinario” (*Idem*). La dictadura se verá progresivamente ocluida en los sistemas representativos liberales, al tiempo que su referencia semántica irá mutando, puesto que desde las primeras décadas del siglo XIX, gracias a autores como Benjamín Constant, el concepto de *dictadura* estará relacionado con el despotismo, la tiranía y la usurpación, designando el ejercicio arbitrario del poder. Sin embargo, las sucesivas y agitadas coyunturas de las independencias hispanoamericanas establecerán un tópico – como vimos, ya identificado por Monteagudo - que se irá expandiendo en los debates constitucionales a lo largo de toda la geografía del continente: el de los poderes de emergencia, tema que constituirá uno de los principales y originales aportes del pensamiento latinoamericano a la teoría constitucional moderna.

Argumentos muy similares aparecen también en el *Redactor de la Asamblea del año XIII*, que, como sabemos, debe gran cantidad de sus páginas a Bernardo de Monteagudo. En un contexto de creciente disgregación interna, la Asamblea suspenderá en varias ocasiones las sesiones autorizando al Poder Ejecutivo a obrar con absoluta independencia “mientras duren las amenazas del peligro”, “porque así lo exige la salud pública” (*El Redactor de la Asamblea del Año XIII*, 8 de septiembre de 1813). Aparecen así las resonancias de la dictadura clásica por la cual Monteagu-

do clamaba un año antes desde las páginas del *Mártir o Libre*: “[D]esde entonces una es la Ley que subsiste, y el silencio en que quedan las demás por su propia virtud, recomienda al Gobierno la ejecución de aquella que sólo se dirige a conservar la vida del Pueblo” (*Idem*). Así, nuevamente, la persistencia de una difícil coyuntura política, legitima la suspensión de las leyes y la ampliación de las facultades del Ejecutivo, que, por esta fecha, aún es un órgano colegiado⁴. Aparentemente, la idea de un dictador de molde romano se va mostrando impracticable aunque la necesidad que la había hecho emerger como recurso se mantiene. Sólo que, progresivamente, la búsqueda de su constitucionalización implicará revisar las prerrogativas del Ejecutivo.

Retomadas nuevamente las sesiones, los argumentos a favor de un Ejecutivo fuerte se tornan cada vez más insistentes, como la idea de que es una sola cabeza la que puede garantizar la conservación del pacto social: “la concentración del poder en una sola mano es indispensable” (*El Redactor de la Asamblea del Año XIII*, 21 de enero de 1814). Sieyès identificaba en el texto previamente mencionado que la principal ventaja de la monarquía sobre la república proviene de la unidad de acción que representa el rey (Cf. Sieyès, 2003, 169). De la misma forma, el *Redactor* persiste: “hasta que el tiempo y la experiencia que mejora todas las instituciones humanas, ha convencido que la unidad de la acción, la rapidez de la ejecución, y el impulso que demandan nuestros difíciles negocios, todo exige que el Gobierno sea administrado por una sola mano” (*Ibid.*, 22 de enero de 1814).

La predilección de Monteagudo por los regímenes monocráticos puede percibirse también en una serie de artículos que aparecen entre el 6 de noviembre de 1812 y el 18 de agosto de 1813 que, bajo el rótulo de *Reflexiones*, evoca la crítica de Edmund Burke a la Revolución Francesa. En estos artículos, el autor cita defensores de la monarquía temperada por las leyes como Jacques Necker y el propio Burke, siguiendo lo que parecería ser un proyecto coincidente con los esfuerzos del liberalismo francés, esto es, salvar la Revolución, “haciendo que desaparezcan los síntomas anárquicos”, para lo cual es necesario un “Gobierno fuerte” (*Gaceta Ministerial*, 21 de julio de 1813). A partir de este argumento, pondera a continuación el sistema de los norteamericanos en desmedro de los franceses, puesto que los primeros “conocieron cuanta era necesaria la fuerza y la energía en el Gobierno, para hacer obedecer las leyes” (*Ibid.*, 4 de agosto de 1813) y frenar las pasiones que pue-

⁴ Es notorio que frente a la crisis y a la faccionalización de los cuerpos asamblearios, los rioplatenses hayan optado por ampliar las facultades del Ejecutivo, suspender las sesiones de la Asamblea y sostener la necesidad de diferir la sanción de una constitución, algo que sucede tanto con el Triunvirato como con el Director. En Norteamérica, la constitución de la Unión fue justamente la forma en que los constituyentes entendieron que había que hacer frente a los problemas (Cf. Gargarella, 2015,14).

de generar el conocimiento de los derechos. Finalmente, la Asamblea del Año XIII opta por que el Poder Ejecutivo sea ejercido por “[U]n solo ciudadano que ejerza la Autoridad Suprema sujeto a las leyes que reciba de la Representación Soberana” (*Redactor de la Asamblea del Año XIII*, 22 de enero de 1814). De esta forma, el 22 de enero de 1814 se crea el cargo de Director Supremo de las Provincias Unidas que recae sobre el ciudadano Gervasio Antonio Posadas.

Bibliografía

- Aguilar Rivera, José** (2000): *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, FCE
- Barny, Roger** (1974): "Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution", en *Dix-huitième Siècle*, N° 6, Francia.
- Chávez Herrera, Nelson** (2011): *Primeras constituciones. Latinoamérica y el Caribe*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho
- Chiaramonte, José** (2016): *Raíces históricas del federalismo latinoamericano*, Buenos Aires, Sudamericana
- Colombo, Paolo** (2003): *Gobierno. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión
- Crespo, Ma. Victoria** (2013): *Del rey al presidente. Poder Ejecutivo, formación del Estado y soberanía en la Hispanoamérica revolucionaria 1810-1826*, México, El Colegio de México.
- Gargarella, Roberto** (2015): *La sala de máquinas de la constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*, Buenos Aires, Katz
- (2008): *Los fundamentos legales de la desigualdad. El constitucionalismo en América (1776 – 1860)*, Buenos Aires, Siglo XXI
- Montesquieu** (2007): *Del Espíritu de las Leyes*, Buenos Aires, Losada
- Sánchez Mejías, M-L** (2003): "Repúblicas monárquicas y monarquías republicanas. La reflexión de Sieyès, necker y Constant sobre las formas de gobierno", en *Revista de Estudios Políticos*, N° 120, Madrid.
- Sieyès, Emmanuel Joseph** (2003): *Political Writings*, Indianapolis, Hackett Publishing Company

La figura del *amoral* en la ética contemporánea: sus características y las tensiones que rodean al personaje

FERNANDA FLORES

f.flores016@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Desde la Antigüedad, los filósofos se han visto interpelados por un fenómeno relativo al accionar de muchos individuos, a saber, cuando consideramos que cierto modo de actuar es correcto pero no nos vemos impulsados a actuar de esa manera, aun cuando no haya ningún obstáculo que interfiera, ni siquiera de orden psicológico, pues lo que determina esta actitud no es la debilidad de la voluntad, sino la indiferencia hacia lo que consideramos bueno. En la ética contemporánea, estas reflexiones se condensan en torno a la figura del amoral, un personaje que representa a la persona racional, con voluntad fuerte, que hace juicios correctos pero permanece indiferente en su accionar. Una de las discusiones más interesantes, por la variedad de temas implicados, es la que se da entre los filósofos D. Brink y R.M. Hare, cuyo debate, además de describir este fenómeno desde distintos puntos de vista, atraviesa cuestiones como la existencia de los hechos morales, el carácter sincero o aparente de los juicios, y el escepticismo moral.

Palabras clave: amoral / motivación / metaética

En el presente trabajo, como indicamos en el título, nos proponemos analizar la figura del amoral, tal como es abordada en algunas discusiones de la ética contemporánea. Para comenzar, podemos señalar que esta figura sobre la que los filósofos han teorizado, condensa en un sujeto (real o ficticio) determinadas acciones que comúnmente llamamos amorales. Por lo tanto, podemos afirmar que todos contamos con algunas nociones intuitivas sobre este tema, como de otros tantos de la ética. Sin embargo, en un análisis más específico debemos aclarar que este personaje se define mediante ciertas características que lo distinguen de otros, como el fanático, el acrático y el inmoral¹. Cada uno de ellos pone de manifiesto un problema determinado para las teorías éticas. La característica distintiva del amoral es que sabe (o supone que sabe) lo que está bien, pero aun así no lo realiza porque no se siente motivado a hacerlo². En los textos podemos encontrar diversas clasificaciones, no obstante, en general, algunas características que atraviesan las distintas descripciones son las siguientes:

- Aunque no se ve movido a realizar lo que considera correcto, se trata de un agente *psicológicamente normal* (Fisher).
- No duda de lo convencionalmente bueno o de lo justo, pero sí de las razones para realizar lo que la justicia o la moral requiere (Van Roojen).
- La dimensión moral no tiene ningún peso en la deliberación que define su accionar (Van Roojen).
- Lo que caracteriza al amoral es la indiferencia, no siente remordimiento ni arrepentimiento como el que padece debilidad de voluntad.

Como un ejemplo clásico podemos mencionar a Trasímaco de *La República* de Platón. Ahora bien, la existencia -actual o posible- del amoral, representa una amenaza hacia las teorías que vinculan los juicios morales con la motivación, ya sea de forma necesaria o moderada. La primera teoría que presentaremos, desarrollada por Richard Hare, se halla en esta línea. En contraposición veremos luego el enfoque de David Brink, que vincula el juicio y la motivación solo de forma contingente. A la par que desarrollamos este tema, intentaremos ver cómo este problema pun-

1 Podemos distinguir a éstos esquemáticamente de la siguiente manera:

Acrático: considera que algo está bien pero no puede actuar acorde a ello. Por ejemplo, el jugador de Dostoievsky.

Inmoral: se propone ir en contra de la moral establecida. Los juicios morales no le son indiferentes, sino que se propone actuar en contra de ellos.

Fanático: se distingue por no ser crítico y perseguir sus propios ideales sin respetar los de los demás.

2 En los textos podemos encontrar diversas clasificaciones atendiendo, por ejemplo, a la frecuencia de las acciones amorales o al hecho de colocarse sólo a sí mismo como única excepción a las normas, etc. (Kalokairinou, 2011, 171).

tual trae aparejado otro tipo de discusiones, relativas a una posición más general acerca de los problemas éticos.

Estos filósofos discuten dichos temas en pleno auge de la ética analítica, de modo que el debate gira principalmente en torno a los juicios y las palabras morales. Desde esta perspectiva, el eje de la cuestión es si los juicios que nos formamos respecto de ciertos actos o personas, nos motivan a actuar acorde a ellos. Las respuestas que dan estos autores son opuestas. Brink y Hare pertenecen a corrientes que en la tradición de la filosofía moral analítica suelen estar enfrentadas: realismo - anti-realismo y cognitivismo - no cognitivismo. Una de las conclusiones que nos interesa adelantar, para destacar la importancia del problema, es que Brink terminará considerando que Hare anula la posibilidad del *amoral* y con ello desemboca en un tipo de escepticismo que no puede resolver y esto grave para la ética. De hecho, Brink señala que cualquier teoría ética tiene que poder resolver lo que denomina “el desafío del *amoral*”³.

Veamos primero el razonamiento mediante el cual Hare llega a concebir esta idea, contraria al sentido común, que es anular conceptualmente la posibilidad de la existencia del *amoral* o las acciones amorales. Como mencionamos, Hare se inserta en la corriente del no cognitivismo, en la misma línea del emotivismo (aunque con importantes variantes). Desde este punto de vista, en términos generales, un juicio moral es expresión de un estado conativo (deseo, inclinación, sentimiento de aprobación o desaprobación); pero además sostiene que los juicios de la moral prescriben universalmente, esto es, guían nuestra conducta porque son primariamente órdenes (*commands*), y lo hacen universalmente en virtud de un principio lógico (de universalizabilidad) (que en última instancia, además, se complementa con criterios utilitaristas). Ahora bien, Hare lleva la conexión entre acción y juicio al extremo cuando sostiene que en la acción están implícitos nuestros principios:

Si fuéramos a preguntar a una persona ‘¿cuáles son sus principios morales?’ la forma en la que podríamos estar más seguros de tener una respuesta verdadera sería estudiando lo que *hizo*. Él podría, seguramente, afirmar en su conversación todo tipo de principios, que en su acción ignoró completamente. Pero sería cuando, conociendo todos los hechos relevantes de una situación, se enfrentó a las elecciones o decisiones entre cursos de acción alternativos, entre respuestas alternativas a la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’, que revelaría en qué principios de conducta realmente creyó. La razón por la cual las acciones son, en una forma peculiar, reveladoras de nuestros principios mora-

3 El problema para el internalista, señala, es que no toma el desafío del *amoral* con suficiente seriedad (Brink, 1989, 47).

les, es por la función de los principios morales de guiar nuestra conducta. El lenguaje de la moral es un tipo de lenguaje prescriptivo (Hare, 1952, 1).

Aquí Hare no sólo afirma que los juicios morales, entendidos como principios, implican una acción sino que va más allá y sostiene que los principios están implícitos en la acción misma. En otras palabras, los juicios evaluativos de una persona son infaliblemente revelados por sus acciones y elecciones (Stroud, 2014). Entonces, si bien la dimensión motivacional de los juicios se presenta como una opción plausible, uno de los problemas que se le presenta a Hare y los prescriptivistas es que no parece posible explicar a través de este modelo, las situaciones en las que consideramos que algo es bueno o correcto y no nos vemos motivados a actuar de esa manera (sea por amoralidad o acrasia).

Por esta razón, después de presentar esta idea en *The Language of Morals*, Hare atiende a distintas objeciones en su siguiente libro *Freedom and Reason*. A partir de este texto, la figura del amoral es un tema que se reitera en sus obras puesto que, junto con el problema de la debilidad de voluntad, constituye una de las principales objeciones a su teoría. El principal recurso de Hare para resolver esta cuestión (al menos en esta primera etapa) es considerar que esos juicios que no nos motivan están en realidad “entrecomillas”, no son tratados como expresiones evaluativas. En su sentido más literal esto quiere decir que palabras como “bueno” u oraciones como “es correcto hacer x”, son utilizadas entre comillas, y por lo tanto no constituye un uso moral genuino, el agente que emite estas expresiones no asiente sinceramente a ellas, de modo que no se ve motivado a actuar en concordancia. En el caso del amoral entonces, la explicación consiste en que éste, al afirmar que algo es bueno o correcto, expresa sólo que la acción en cuestión es requerida por la moral aceptada de su sociedad. Un individuo puede reconocer una convención sólo en su aspecto epistémico, y aun así no hacer una evaluación propia sino aludir al juicio de valor de otras personas.

Antes de ver la crítica de Brink podemos notar que, al menos a primera vista, la respuesta de Hare al desafío del amoral, parece insuficiente e incluso hasta ingenua. Es por esto que vale aclarar que en el prescriptivismo, el carácter práctico de los juicios forma parte de un desarrollo más complejo. Así, la teoría del “entrecomillado” que aquí analizamos en su versión más literal, en parte de su obra se traduce en elementos lógicos y pragmáticos que buscan explicar la acción del agente conjugando el aspecto objetivo de la prescripción y la evaluación subjetiva del individuo. Además, a favor de Hare, también podemos indicar que este recurso no fue desestimado y ha dado pie a otras formulaciones más actuales (como la de Smith, 2015).

Pasando ya a la crítica de Brink, este filósofo parte de que las acciones amorales existen y la ética debe poder explicarlo. Así, ataca directamente los argumentos de Hare y el concepto de entrecomillas, por considerar que llega a resultados contrarios al sentido común y, lo más grave, a una forma de escepticismo; puesto que sostiene una teoría que a sus ojos pone en crisis la objetividad y universalidad de la ética, recurriendo además a un argumento de negación (la negación del amoral). Esto es, afirma Brink despectivamente, como ciertas respuestas escépticas a problemas escépticos sobre el mundo externo. Luego, a la hora de proponer lo que él considera una visión más adecuada del problema de la amoralidad y el carácter práctico de los juicios, desarrolla su propia concepción de la naturaleza de los juicios morales y sostiene que el realista moral puede dar una solución al problema escéptico. Desde este punto de vista (realista y cognitivista) sostiene que los juicios no son guía de nuestras acciones en el sentido prescriptivista sino que su normatividad se deriva de su valor de verdad.

Así, desde una postura externalista (que afirma que la conexión entre el juicio y la motivación se establece por factores externos al individuo) Brink se jacta de tomar el desafío del amoral seriamente. Sostiene:

El externalista (...) concibe la fuerza motivacional de las consideraciones morales como un asunto de hecho psicológico contingente, dependiente de las creencias y deseos que el agente tiene.

Al menos, estas afirmaciones (...) reconocen los límites de la motivación moral, a su vez que explican por qué las personas bien informadas y razonables no serán siempre indiferentes a las consideraciones morales (Brink, 1989, 49).

El apoyo al externalismo viene de la mano de su propia concepción ontológico-epistemológica de la moral. A diferencia de la interpretación más convencional, señala que el realismo moral es compatible con cierta consideración del carácter práctico. Pero el externalista, podríamos afirmar, pone la vara más baja respecto a la capacidad motivacional de los juicios, al afirmar que podemos conformarnos con una conexión contingente entre los juicios y motivación, determinada por estados psicológicos. Así, un individuo razonable, no sería indiferente a las demandas de la moral. Sobre esta salida podemos apuntar que si se considera que la motivación moral se determina por un estado psicológico del individuo, el precio a pagar para resolver este puzzle parece ser tan alto como el de la estrategia internalista no cognitivista, ya que en este aspecto parece arribar a un tipo de subjetivismo. Además, al afirmar la compatibilidad del carácter práctico con su posición externalista, Brink

no explica cómo los hechos morales pueden motivarnos prescindiendo de los elementos a los que apelan los internalistas. Y por otra parte, asume un compromiso ontológico tan cuestionable como el escepticismo del que acusa a Hare.

Finalmente, a pesar de estas críticas, debemos destacar que Brink pone de manifiesto un problema que ninguna teoría ética debería desatender. Este filósofo visibiliza los límites y algunas contradicciones a las que se exponen quienes defienden el carácter práctico de los juicios. Cualquier pensador que sostenga este requisito debe poder afrontar y brindar herramientas para resolver el “desafío del amoral”. También a favor de su interpretación, cabe señalar que en su obra (*Moral realism and the foundations of ethics*) realiza un minucioso análisis de los posibles vínculos posibles entre juicio y razones para la acción (distinguiendo razones justificatorias y motivacionales).

Por último, para sugerir una idea en la línea de las teorías no cognitivistas, que recupere la idea del entrecomillado introducido por Hare, considero que este tipo de argumento puede sostenerse si se lee la amoralidad desde un enfoque fuera de la primera persona, con esto hacemos referencia al hecho de apartar la cuestión subjetiva que plantea si el amoral hace afirmaciones erróneas o confusas. Aunque esto introduce un límite en la teoría, creo hace plausible explicar este fenómeno salvando la dimensión práctica que desde este punto de vista es inherente los juicios. De cualquier modo esto no explica y no da una respuesta al problema de la indiferencia del sujeto amoral, aunque por su parte tampoco lo hace la teoría externalista de Brink, y en este punto considero que el enfoque desde el punto de vista de las razones motivacionales puede ser insuficiente y es necesario introducir otra perspectiva que incluya la dimensión justificativa de los actos; puesto que de esta forma se puede dar respuesta a la cuestión que señala Brink de por qué el amoral debería preocuparse por la moral.

Bibliografía

- Brink, D.** (1989): *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, University-Press.
- Hare, R.M.** (1952): *The Language of Morals*, NY, Oxford University Press.
- (1965): *Freedom and Reason*, NY, Oxford University Press.
- Fisher, A.** (2011): *Metaethics. An Introduction*, Durham, Acumen.
- Kalokairinou, E.**, (2011): *From Meta-Ethics to Ethics: An Overview of R. M. Hare's Moral Philosophy*, Frankfurt, Peter Lang.

Smith, M. (2015): *El problema moral*, Madrid, Marcial Pons.

Stroud, S. (2014): Weakness of Will, en Zalta E. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/weakness-will/>

Van Roojen, M., (2015): *Metaethics, a Contemporary Introduction*, NY, Routledge.

Discurso religioso y democracia deliberativa. Aportes y límites del *postsecularismo* de Jürgen Habermas

GERARDO GALETTO

galettog@gmail.com

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales – Universidad Nacional del Litoral

Resumen

La democracia es un sistema de gobierno y un estilo de vida que presenta exigencias irrenunciables a los ciudadanos. Entre ellas, la de ofrecer razones argumentadas cuando se participa de un debate sobre temas que incumben a todos. Desde la Ilustración, se ha sobreentendido que esta exigencia de racionalidad excluye la posibilidad de ofrecer argumentos religiosos en el ámbito público, por estar asociados al dogma y por tanto a una autoridad inapelable, lo cual actúa como un bloqueo al diálogo. Sin embargo, a pesar de estas premisas sólidamente establecidas y aceptadas (no sin conflictos) por la cultura occidental moderna, se observa desde hace algunas décadas, un renovado interés de la filosofía y de la praxis política por la religión. Este artículo se propone realizar algunos aportes a este debate actual, comentando las críticas de Paolo Flores d'Arcais a los planteos postsecularistas de Jürgen Habermas.

Palabras clave: secularización /religión /esfera pública

El postsecularismo de Jürgen Habermas

El interés de Habermas por la religión se constata ya en sus primeras obras. Parte de la concepción hegeliana de que las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón. Por lo tanto, cuando Habermas plantea su crítica a la racionalidad occidental, instrumental y cientificista recurre a esta “huella” que ha dejado el pensamiento religioso en la filosofía, e invita a tenerlo presente para recordar sus límites constitutivos. Tal el enfoque presente ya en su *Teoría de la acción comunicativa*, en la que la religión tiene una presencia marginal, como invitación a verbalizar lo que todavía no fue expresado. Hay una confianza en que los contenidos semánticos religiosos pueden todavía liberar el sentido que no ha sido descubierto.

Pero en sus escritos recientes va mucho más allá, al pedir que se le reconozca valor cognitivo al discurso religioso. En su diálogo con Ratzinger (Habermas, 2004) asume el planteo de Böckenförde, acerca del status epistémico de los fundamentos prepolíticos del Estado liberal. Afirma que el estado es *auto-nomos*, pero que no le conviene prescindir de un *ethos* compartido, cultural y muchas veces religioso. Observa que hay un déficit motivacional en las sociedades democráticas contemporáneas, aquejadas por una “modernidad descarrilada”. Las comunidades religiosas suelen favorecer la práctica de valores como la fraternidad, la solidaridad, la atención a las vidas menos favorecidas, que no pueden imponerse legalmente a ningún ciudadano. Estas actitudes -aunque no autorizan a pensar en términos de plusvalía religiosa- resultan beneficiosas para la convivencia política. Pero para que el estado pueda aprovecharse de ellas es necesario que se le reconozca valor epistémico. Por ello el postsecularismo es más que la mera supervivencia de la religión en sociedades secularizadas, es la propuesta de un mutuo aprendizaje (Cf. Habermas 2004, 4, 11).

El otro tema que le preocupa a Habermas es la reificación que supone el pensamiento cientificista. El saber científico no explica las experiencias más profundas de responsabilidad, autoría, libertad, amor (Habermas, 2001) Es imposible hablar del hombre y sus experiencias cotidianas en un lenguaje absolutamente científico, porque se deja fuera la propia humanidad. “Cuando describimos un determinado proceso como acción de una persona, sabemos, por ejemplo, que estamos describiendo algo que no se explica como un proceso natural, sino que, si es menester, precisa incluso de justificación o de que la persona se explique” (Habermas, 2001, 6). Nuevamente encuentra en el lenguaje religioso un “saber” que se le escapa al científico. Las comunidades religiosas podrían convertirse entonces en comunidades de interpretación (Habermas, 2007, 3). Obviamente ellas tienen que renunciar

al dogma, aceptar el falibilismo y confrontarse con quienes tienen otras cosmovisiones religiosas o ninguna. Si esto se realiza, entonces pueden convertirse en interlocutoras válidas frente a la razón secular e ilustrada. Ésta no renuncia a sí misma, admite sus propios límites y se abre a nuevas posibilidades. La experiencia religiosa le provee de nuevos temas para la reflexión.

En este contexto es que Habermas utiliza el concepto de “traducción” para referirse a la capacidad de hacer comprensible el argumento religioso ante la razón agnóstica. Habermas no define el concepto, pero sobreentiende que esto es posible y deseable, que debe ser realizada tanto por los ciudadanos creyentes como por los no creyentes. “Una cultura política liberal puede esperar incluso que los ciudadanos secularizados se esfuercen por tomar parte en la tarea de traducir las aportaciones relevantes del mundo religioso a la vida secular empleando un lenguaje público más accesible a todos” (Habermas, 2004, 12). Los problemas del mundo actual son tan complejos que nunca se sabe por dónde puede venir una ayuda para los mismos: cuestiones de medio ambiente, maltrato animal, los desafíos de bioética e ingeniería genética no deberían afrontarse exclusivamente desde una mirada técnica y científica. “La neutralidad ideológica del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una cosmovisión laicista” (Habermas, 2004, 12). Por supuesto hay que mantener a salvo el principio de separación Iglesia-Estado y hay que mantener absolutamente secularizado el ámbito público estatal, pero no habría que censurar los discursos religiosos en el ámbito público social, donde cuantas más voces, mejor (Habermas, 2007, 3). Habermas llega a afirmar que el ciudadano religioso se encuentra en situación de inferioridad con respecto al secular, cuyo lenguaje es naturalmente aceptado mientras que él debe esforzarse por escindir en público su condición de creyente (Habermas, 2001, 8). Como veremos, este será uno de los puntos más criticados por Flores d’Arcais.

Las once tesis de Flores d’Arcais

Paolo Flores d’Arcais reacciona enérgicamente contra el giro postsecular de Habermas. En sus *Once tesis contra Habermas* (Flores d’Arcais, 2008) el autor expresa el temor de que se esté abriendo una caja de Pandora al invocar la ayuda de la religión en la vida política. Flores no ignora los problemas reales de las sociedades democráticas actuales, pero teme que la respuesta de Habermas sea anti-ilustrada y que su crítica a la modernidad retrase los logros alcanzados por ella. Hay

que tener presente que Flores escribe en Italia, país donde la Iglesia Católica tiene un enorme poder y ejerce una influencia abierta en cuestiones políticas, censurando leyes o logrando muchas veces que éstas se ajusten a los contenidos del catolicismo. No es la situación de la Alemania de Habermas, donde la separación Iglesia-Estado se respeta pacíficamente.

Afirmar que el Estado se da a sí mismo el ethos político y jurídico y al mismo tiempo intentar aprender de los discursos religiosos y darles validez en el ámbito público es intentar la cuadratura del círculo (primera tesis). Le parece ir a contra-mano de la modernidad y de la ilustración, cuyo lema fue *“etsi Deus non daretur”*. No es casual que Ratzinger aproveche la propuesta habermasiana para traducirla en una invitación a que los no creyentes piensen *como si Dios existiese*¹ (tesis 10) Para Flores d’Arcais *“el creyente en cuanto creyente no sabe dialogar racionalmente”*, (tesis 4) ya que fundamenta sus opciones en un “porque Dios lo quiere”, lo que es equivalente a un “porque sí”. Esto bloquea toda forma posible de diálogo.

Para Flores no es verdad que los creyentes sufran una asimetría por parte del Estado liberal, que les obliga a renunciar a su “porque sí” (tesis 2). Lo mismo se le pide a cualquiera que desee participar en el debate público. No se aceptan sin cuestionamientos las afirmaciones de un homofóbico, de un racista, de un científico que en nombre del darwinismo sostuviera que los más débiles deben desaparecer, o pregonara un vitalismo depredador del medio ambiente (tesis 8). Tampoco ellos podrían -en una democracia deliberativa- recurrir a una autoridad inapelable. En cambio, hay una asimetría de los no creyentes cuando las leyes asumen una posición religiosa restrictiva, como la prohibición del divorcio o del aborto. Mientras que la legalización de dichas prácticas no obliga al creyente a realizarlas, su prohibición impide a los ciudadanos seculares tomar decisiones de acuerdo con su propio plan de vida.

Flores sostiene que el ciudadano laico no tiene por qué ponerse en el lugar de un creyente y aprender de él, ya que en ese caso debería hacer lo mismo con un fascista o un nazista o un antidemocrático, lo cual es absurdo (tesis 7). Es peligroso que se diga que “los creyentes sufren un peso oneroso psicológico que el Estado no

1 “El intento, llevado al extremo, de plasmar las cosas humanas dejando completamente de lado a Dios nos conduce paulatinamente al borde del abismo, hacia el abandono total del hombre. En consecuencia, debemos poner al revés el axioma de los iluministas y decir: también quien no llega a encontrar el camino de la aceptación de Dios debería buscar vivir y orientar su vida *‘veluti si Deus daretur’*, como si Dios existiese. Éste es el consejo que ya Pascal daba a los amigos no creyentes, y es el consejo que queremos dar también hoy a nuestros amigos que no creen. De este modo, nadie se encuentra limitado en su libertad, pero todas nuestras cosas encuentran un sostén y un criterio del que tenemos urgente necesidad” (Ratzinger, 2005).

puede imponerles” cuando los obliga a dejar de lado en público las “exigencias de su religión”. Flores expresa -con cierto exceso retórico- que, si la fe exige quemar brujas, mutilar genitales femeninos, encerrar y golpear a una hija porque rehúsa el matrimonio impuesto por la familia, entonces el estado debe –“con rigurosa impiedad”- imponer todas las cargas necesarias para evitar dichos comportamientos. “¿Qué debería hacer el Estado ante una religión que exigiera sacrificios humanos, o la pedofilia, o el incesto, o...tantas exigencias que no son descabelladas sino amenazas muy concretas y reales”? (tesis 6). Estas afirmaciones son irrefutables, pero parecería que se incurre en la falacia del “hombre de paja” ya que Habermas no está pensando en dichos problemas cuando plantea la necesidad de revisar la secularización endurecida. De hecho, en su respuesta a Flores no hace ninguna mención a estas acusaciones, como si no le incumbieran (Cf. Habermas, 2007).

Con respecto a la traducción, Flores la considera irrelevante o superflua (tesis 3), puesto que, si efectivamente se lograra, el argumento religioso deja de ser tal: la fuerza argumentativa recaería sobre la racionalidad y no sobre el aspecto dogmático. Según d’Arcais, las exigencias religiosas fundamentales con respecto a la eutanasia, bioética, aborto, son intraducibles y sólo pueden sostenerse desde la asunción previa de una cosmovisión religiosa. El problema es que también podría objetarse que para el constitucionalismo secular ocurre algo parecido: ¿cómo fundamentar la conveniencia de un sistema político -la democracia deliberativa, por ejemplo- en lugar de otro si no se llega a un punto asumido -por consenso o por considerarlo evidente- como indiscutible? Todos los sistemas ético-políticos presentan algún *non plus ultra*, algún conjunto de valores -derechos humanos, libertad, racionalidad, igualdad...- aceptados de antemano y justificados retóricamente. Él mismo sostiene que el Estado no debe proteger a todas las formas de vida, sino a aquellas que se condicen con el *ethos* democrático.

Flores subraya que las decisiones éticas no pueden basarse en la verdad absoluta (tesis 8). Los juicios éticos no dependen del saber, tampoco del saber científico (tesis 9). Si esto no se tiene en cuenta, fácilmente se incumple con la ley de Hume y se cae en la falacia naturalista. Entiende que a Habermas le preocupe la amenaza que la ciencia significa para la libertad humana, y todos los riesgos y desafíos que impone la técnica, pero le parece absurdo compararlos con los peligros y amenazas del fundamentalismo religioso. En realidad, si se tiene en cuenta el argumento de Habermas no se entiende por qué el fundamentalismo científico sería más benévolo que el fundamentalismo religioso, sobre todo cuando la ciencia está condicionada por las leyes del mercado y por presiones políticas. Es cierto que Flores propone soluciones extraídas de la ética laica, pero no se entiende por qué considera de

modo desigual a ambos excesos, que son precisamente los que le preocupan a Habermas.

Sobre la distinción entre ámbito político estatal y ámbito social civil, Flores considera que es artificial (tesis 4); las fronteras entre ambos ámbitos son porosas, sobre todo por la sociedad de la información en la que vivimos. Si se permite la argumentación religiosa en una esfera no es posible impedirla en otra². Y viceversa, si se la prohíbe en una, no debería considerarse aceptable en la otra. Flores propone volver psicológicamente imposible la utilización del argumento religioso en la esfera social (tesis 7), del mismo modo que se ha tornado indecente utilizar un lenguaje sexista, homofóbico, racista. Aquí Flores parece incurrir en varias contradicciones, porque si se realizara su propuesta, se estaría dando la razón a Habermas en cuanto a la asimetría en que quedarían los ciudadanos religiosos. Además, aspirar a un lenguaje aséptico y sin ninguna “contaminación” metafísica o religiosa supone ignorar las dimensiones pragmáticas del habla. Hay que decir que también Habermas parece incurrir en la misma aspiración de pureza lingüística cuando propone la “traducción”. Como se verá, este es uno de los principales límites de su propuesta.

La crítica de Flores es aguda y plantea problemas reales, más perceptibles en los países latinos, por la presencia de una institución con una larga trayectoria de lucha por la supremacía sobre el poder secular. Habermas tiene razón cuando afirma que la Iglesia Católica se ha reconciliado con el liberalismo y la democracia, pero esta reconciliación es reciente y, aun así -habría que agregar- es constatable que el confesionalismo no ha sido plenamente desterrado de sus entrañas. Aunque prácticamente abandonadas por la teología del Concilio Vaticano II, expresiones como “*extra Ecclesianullasalus*” o “*el error no tiene derechos*” siguen presentes en el ADN de muchas experiencias católicas³.

En el fondo, la polémica entre Flores y Habermas pareciera ser eso: una cuestión de coyuntura. Se trata de dos enfoques diferentes, aunque complementarios. Al italiano le interesa poner límites a la acción política de la Iglesia; a Habermas reconocer los límites de la racionalidad instrumental, mantener la conciencia de los orígenes, profundizar en el potencial semántico de la religión. El planteo habermasiano tiende a flexibilizar los límites demasiado rígidos entre fe y razón, no los que

2 “Si Habermas tiene razón, Hillary Clinton -senadora- no podría pedir el voto en nombre de Dios. Pero su esposo Bill sí podría hacerlo ante la misma audiencia” (Flores d’Arcais, 2008, 57).

3 Cf. Bovero, 2013, 14ss; Zagrebelsky, 2010, 71ss y Chiassoni, 2013, 39ss. Debe destacarse que en el pontificado actual se han producido declaraciones magisteriales -acompañadas de hechos de alto impacto simbólico- favorables al pluralismo y contrarias al integrista y proselitismo religioso. Pero la polémica generada dentro de la Iglesia Católica indica que todavía hay una enorme resistencia a aceptar dichas ideas.

separan a la Iglesia del Estado. La fe ya no es vista como totalmente alejada del saber, y el conocimiento toma nota de experiencias y valores que provienen de otro ámbito. Esto puede ser encomiable siempre y cuando se renuncie al conocimiento entendido como representación objetiva de realidades dadas, como si la mente fuera el “espejo de la naturaleza”. Habermas pareciera ir en esa dirección, pero su apego al trascendentalismo kantiano hace que la propuesta se torne bastante difícil de realizar.

Coincidencias y matices

No caben dudas de Flores d’Arcais tiene un pensamiento más radical que Habermas, a quien cuesta defender de la acusación de haber recaído en cierto conservadurismo. Flores considera la propuesta habermasiana como un freno a la ilustración, en lugar de llevarla hasta el extremo. Esto significa agudizar, acelerar, profundizar, la secularización, entendida como imposibilidad de recurrir al “argumento Dios”. Parece importante señalar que en d’Arcais el concepto de secularización es más bien sociológico: separación Iglesia-Estado, domesticación del poder clerical, valoración de la ciencia como único modo racional de saber, excluyendo la religión de los ámbitos educativos. Habermas tiene una mirada más filosófica sobre el tema, al pensar la secularización en términos hegelianos, como desenvolvimiento de la razón en su proceso de separación del mito.

Sin embargo, el concepto de religión que tiene Flores d’Arcais es demasiado reductivo, al centrar su atención en los aspectos dogmáticos y jerárquicos del fenómeno, ignorando aquellos otros aspectos que no reposan sobre la autoridad, y que suelen impulsar la realización de acciones justas tanto en el ámbito privado como en el público. Entre el ámbito religioso y el secular hay un espacio de razones y lenguajes compartidos y Flores lo ignora. Si se aplicara rigurosamente su propuesta, quedaría un lenguaje depurado de toda referencia simbólica, semejante al esperanto (Cf. Reyes Mate, 2008, 32). Tampoco parece entender que la propuesta de Habermas no habilita la intromisión eclesiástica en la política. Obviamente que la instrumentalización que grupos fundamentalistas o antimodernos⁴ pueden hacer de su pensamiento es un riesgo, y en ello tiene razón d’Arcais. Pero la propuesta

⁴ No se trata sólo de grupos religiosos; también hay grupos manifiestamente agnósticos o ateos vinculados valores de derecha, que promueven la injerencia de la Iglesia en la legislación y en la vida pública en nombre de “la defensa de occidente”. En Italia, por ejemplo, los así llamados “ateos devotos” entre los que destacó hasta su muerte Oriana Fallaci.

habermasiana es una invitación a que la razón se abra a nuevas fuentes sin perder su propia originalidad y sin ceder al irracionalismo: un contacto atento con la religión sin perder distancia crítica. El filósofo alemán piensa que esto es posible y deseable y brinda algunas orientaciones y ejemplos. Esto supone reconocer la racionalidad inherente al discurso religioso. Habermas no explicita demasiado en qué consiste esta racionalidad, pero queda claro que admite la posibilidad de continuar interpretando una tradición de valores y creencias que afectan la autocomprensión del hombre, repercutiendo en su relación con los demás.

El giro habermasiano es interesante, pero – a la luz de lo dicho- tibio y contradictorio. Paulatinamente va sacando las consecuencias de su crítica al saber positivista, y va dando cada vez más lugar al “saber integral” entendido como hermenéutica. Este parecería ser el punto más fuerte y positivo de la “traducción”: un intento por encontrar en las experiencias religiosas (y sus lenguajes) propuestas racionales y comunicables que pueden ser entendidas, aunque no necesariamente aceptadas. No es verdad, como afirma Flores, que al traducirse el argumento religioso se convierte en superfluo. Para Habermas la razón secular lleva la marca de su origen mitológico y la traducción es una forma de hacerla explícita. Lo que sí parece innecesario es el armazón kantiano al que Habermas se niega a renunciar. La traducción no funciona en términos de razón trascendental, sino -como ha puesto de manifiesto Gianni Vattimo profundizando en la filosofía de Heidegger y Gadamer (Ver Vattimo, 2002 y 2010)- en términos de pertenencia e interpretación. Tiene razón Habermas cuando afirma que no se necesita creer en un Creador para entender lo que los cristianos afirman acerca de la dignidad del embrión como creatura divina (Habermas 2001: 10). Pero aquí el diálogo no se realiza por una operación racionalista de traducción semántica, sino porque se comparte un paradigma cultural, aun cuando no se comparta la fe. Algo parecido podría afirmarse del recurso a conceptos religiosos como “reconciliación”, “perdón”, “confesión” que fueron utilizados en el proceso político sudafricano. ¿Se trata de una “traducción” racional tal como Habermas parece entenderla o más bien de una utilización pragmática de conceptos religiosos en contexto político? Ungureanu tiende a pensar que es más realista pensar la presencia religiosa en el ámbito público desde el punto de vista agonial, como campo de lucha de intereses, donde las partes utilizan pragmáticamente el lenguaje más conveniente para expresar sus convicciones (Cf. 2013, 191).

La traducción habermasiana peca de racionalista, su visión de la religión es demasiado intelectualizada. Ungureanu se pregunta qué quedaría del discurso de Luther King (*I have a dream*) si se “traducen” todas las alusiones religiosas del mismo (Cf. 2013, 196). En la misma línea, Reyes Mate afirma que Habermas podr-

ía haber profundizado más en el concepto de “razón anamnética” tan presente en Benjamin y al que Habermas dedica importantes reflexiones en 1994 (Cf. Reyes Mate, *ibid.*, 32). Habermas se refiere a ella al considerar la cuestión de la justicia con las víctimas de la historia⁵. Pero siempre según Reyes Mate, no puede gestionar el concepto porque sus presupuestos racionalistas se lo impiden. Esta razón proviene de Jerusalén, no es la anamnesis platónica. Ante ella, la propuesta habermasiana se queda corta, porque funciona entre presentes, entre ciudadanos que se piden y ofrecen argumentos, lo cual no se puede hacer ante las víctimas de la historia. Las víctimas no argumentan, exponen su desnudez (Cf. Reyes Mate, 2008, 33). La razón anamnética exige relato, narración, no sólo lógica y argumentación. Exige considerar seriamente lo que el pensamiento dominante considera insignificante⁶.

Por último, tanto Habermas como Flores están preocupados por el presente y el futuro de la convivencia plural en Occidente; pero Flores remarca que la democracia deliberativa no puede realizarse sólo desde el procedimentalismo. En la que probablemente sea la más contundente de sus once tesis Flores afirma que “*medidas* permanentes de tipo hiperlibertario e hiper-progresista son, en suma, lo trascendental de una constitución liberal, porque esa ‘multitud’ de políticas sustanciales extremadamente exigentes y radicales en el plano social y cultural constituyen las condiciones de posibilidad del mínimo procedimental ‘un voto por cabeza’. Sin condiciones socioculturales de autonomía, el voto como instrumento de democracia se destiñe, se extingue, como bien saben todos los populismos y los plebiscitarismos” (Tesis once). La lista de medidas radicales de Flores incluye: políticas sustanciales de bienestar, imparcialidad y pluralismo televisivo, enseñanza republicana y educación permanente, políticas que fomenten la participación, los movimientos cívicos, la desburocratización de los partidos, la efectividad en el trato igual frente al aparato judicial, un ethos del disidente frente a la homologación, el conformismo y el pensamiento único.

5 Reyes Mate sostiene que para Habermas “en la estructura misma del lenguaje se encuentran las condiciones necesarias para hacerse cargo de las injusticias pasadas, es decir, está convencido de que creyentes inspirados en el monoteísmo judío pueden poner a disposición del debate público, por ejemplo, el sentido de los que yacen en las cunetas de la historia, habiendo luchado por causas que han sido derrotadas” Así, “la filosofía podría traducir la esperanza de la resurrección por justicia terrenal a las víctimas” (Reyes Mate, 2008, 32).

6 La reflexión de Reyes Mate habilitaría una confrontación entre la propuesta habermasiana y otros planteos teóricos postmetafísicos, por ejemplo, la ontología “débil” de Gianni Vattimo “El pensamiento débil es el pensamiento de los débiles, y nada más” (Vattimo, 2009, 66).

Síntesis y conclusiones

La polémica entre Habermas y Flores d'Arcais resulta un fecundo contrapunto acerca del rol de la religión en la esfera pública, en el que pueden encontrarse -a pesar de las diferencias- coincidencias de fondo. Ambos coinciden en que la esfera pública estatal debe estar absolutamente libre de injerencias religiosas; los dos reconocen la energía motivacional del discurso religioso, pero Flores piensa que el estado liberal no debería recurrir a él, siendo que el constitucionalismo republicano es autónomo, y sus bases son seculares. Los dos pensadores concuerdan en que la Verdad (con mayúscula) debe estar alejada de las argumentaciones éticas y políticas.

Los principales límites del giro postsecular de Habermas se encuentran en su concepción demasiado intelectualizada del sujeto humano y del diálogo, en la que la complejidad emotiva, psíquica e histórica del ciudadano no tiene lugar. El aprendizaje que pide -tanto a los ciudadanos creyentes como a los no creyentes- se contradice no tanto con las condiciones de laicidad que establece para el estado liberal, sino con los presupuestos del diálogo que supone su teoría de la acción comunicativa. Al mismo tiempo, el desconocimiento del peso real de las pasiones religiosas le hace menospreciar los peligros de fundamentalismo en el ámbito privado, donde se fraguan los criterios, prejuicios, comportamientos discriminatorios y autoritarios.

Bibliografía

- Habermas, Jürgen** (2001): *Fe y saber. Discurso pronunciado al recibir el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes*. Traducción Manuel Jimenez Redondo.
- (2004) *Fundamentos pre-políticos del Estado Liberal*, en la revista *Zur Debatte. Themender Katholischen Akademie in Bayern*. Traducción José María Barrio Maestre.
- Bovero, Michelangelo** (2013): *El concepto de Laicidad*. En *Cuadernos Jorge Carpizo para pensar y entender la laicidad*; ediciones Investigaciones Jurídicas UNAM
- Chiassoni, Pierluigi** (2013): *Laicidad y libertad religiosa*, en *Cuadernos Jorge Carpizo para pensar y entender la laicidad*; ediciones Investigaciones Jurídicas UNAM
- Flores d'Arcais, Paolo** (1994): *Il disincanto tradito*. Bollati Boringhieri.
- (2008): *Once tesis contra Habermas*; en *Claves de razón práctica*, 179
- Ratzinger, Josph** (2005): *Europa en la crisis de las culturas*. Disponible en: <https://es.zenit.org/articulos/la-ultima-conferencia-de-ratzinger-europa-en-la-tesis-de-las-culturas>

Reyes Mate, Manuel (2008): *La Religión en una sociedad postsecular*. En *Claves de razón práctica*, 181.

Ungareanu, Camil (2013): *Razón pública, religión y traducción. Prospectivas y límites del postsecularismo de Habermas*, en *Revista Española de Ciencia Política*, 32

Vattimo, Gianni (2009): *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Rubbettino

----- (2010): *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Paidós

Zagrebelsky, Gustavo (2010): *Contra la ética de la verdad*, Trotta

¿Quién habla en las clases? Pensar la *praxis* docente desde un realismo-pragmático salvaje

JUAN DIEGO GARCÍA

jdgar.92@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

En el presente trabajo proponemos pensar en torno a un problema recurrente en la *praxis* docente: la falta de circulación de la palabra en el aula, muchas veces acompañada del desinterés y la apatía de los estudiantes en relación a la propuesta didáctica. Para pensarlo proponemos partir de un relato de experiencia propio, donde este problema se hace presente, y luego esbozaremos una perspectiva de análisis de la *praxis* docente, que denominaremos “realismo-pragmático salvaje”. La misma nos va a permitir pensar e interrogar el relato de experiencia de un modo singular. Por último, pondremos en relación esta perspectiva con algunas categorías de *El maestro ignorante* de J. Rancière, para intentar problematizar la cuestión del habla y el silencio en las clases.

Palabras clave: Rancière / habla / pereza / igualdad / impotencia-potencia

Introducción

En la presente ponencia me interesa repensar, a partir de un relato de experiencia propio, un problema (posiblemente) común a otras experiencias docentes: la apatía, el desinterés, la falta de disposición de los estudiantes para participar y hablar en las clases, cuya combinación conduce a la escasa circulación de la palabra en el aula. Pensar este problema se vuelve apremiante para aquellos que sostenemos una *concepción dialógica* en la construcción, circulación y apropiación de los saberes¹.

Mi idea es traer a colación una escena de mi propia práctica personal en una escuela técnica de Santo Tomé, con un 5to año y tomarla como disparadora para la reflexión. Resulta oportuno señalar que tanto la experiencia como el abordaje que voy a proponer son de carácter particular y no tienen, por tanto, la pretensión de brindar soluciones, alternativas y respuestas generales, sino más bien la intención de exponer ciertas inquietudes y compartirlas, para ver si otros pueden encontrar algún tipo de resonancia en lo aquí planteado. Entre mis apuntes anoté:

Entro al aula, saludo y miro. Hoy vinieron casi todos. Igual son pocos. Quince. Comienzo con el tema. Estamos trabajando un texto de Michel Onfray que habla sobre la técnica y el ser humano. La metodología de trabajo consiste en hacer una lectura colectiva del texto, cortada con una explicación mía, que intenta rescatar ciertos conceptos centrales. Voy pidiendo que los anoten en sus carpetas, generalmente en forma de esquema conceptual. Me cuesta que los estudiantes intervengan, que hablen. Son muy tranquilos, se “portan bien”. Parecen estar siempre cansados. No hablan, no participan. Parecen no estar. Solo se turnan entre dos o tres para ir leyendo. A mis preguntas, generalmente de comprensión, cada tanto sueltan respuestas monosilábicas o interjecciones: “sí”, “no”, “aja”. A veces pienso que siguen las explicaciones, que entienden algo de lo que la planificación supone que deben entender. Otras veces me doy cuenta que efectivamente no. En todo caso, nunca sé con suficiente certeza qué entienden. Qué se llevan de mis clases. Qué efectos produce ¿hay efectos? ¿siempre hay efectos? Están los que a veces duermen, los que siguen el texto o hacen como si, los que anotan sólo cuando se los señalo, los que nunca tienen la carpeta y “perdieron” o nunca tuvieron la fotocopia.

Empezamos. Pregunto si recuerdan algo. Silencio. Avanzamos en la lectura, pregunto si alguien si se entendió lo que acabamos de leer. Silencio. Formulo una pregunta sencilla

1 Para un desarrollo de esta idea dialógica en relación a la enseñanza de la filosofía véase Alejandro Cerletti (2015)

sobre una parte del texto. La tengo que repetir tres veces. Milton finalmente se compadece de mi ridículo: responde. Milton, que en las primeras clases se mostraba activo y revoltoso terminó cediendo al ritmo de los compañeros. Él molestaba a los demás, se paraba, hablaba, rapeaba, pero intervenía, movilizaba algo. A veces creo que prefiero aguantar esa intensidad molesta que la tranquilidad desértica de una clase cuando los otros están pero no están: un sinsentido invade el aula, mi cuerpo, jaquea mi lugar docente, me inmoviliza y dilata al infinito el tiempo” (apunte del autor).

La crudeza del relato-escena lanza un conjunto de interrogantes: ¿qué pasa con los jóvenes que asisten a las escuelas y “están en otra”, no hablan, no participan? ¿Qué pasa cuando entramos al aula y la disposición a ser parte de la clase no se encuentra en todos los presentes? ¿Qué sucede cuando no necesariamente quienes están, están? Es posible sostener que este estar-ausente, este silencio nos pone ante un dilema, que, si llenamos de interrogantes, quizá pueda ser productivo. Hay alumnos que se suponen que están, pero a la vez no están. ¿Qué hacer con esta suerte de paradoja? Por otra parte, esta pregunta sobre o por el silencio, nos conduce hacia la pregunta por el habla. ¿Qué es, qué significa, entonces, que los estudiantes hablen? Aquí puede ser interesante forzar cierta pregunta tautológica ¿Siempre que el alumno habla, habla? ¿Existe un “habla mudo”, un habla que paradójicamente, no diga nada? ¿Un habla sin sujeto/subjetivación? Por el contrario ¿qué/cómo sería un habla que subjetive?

No prometo responder todos estos interrogantes. Creo que el relato puede abordarse e interpretarse de múltiples maneras. Enfatizar distintos momentos, expresiones o actos. Particularmente me gustaría pensarlo desde una perspectiva que propongo denominar *realismo-pragmático salvaje*. Se trata, antes que de un modo de enunciación, de un modo de percepción, o mejor dicho, de un modo de disponerse para percibir y luego poder analizar, pensar y actuar. Este modo de disponerse me permite rápidamente alejarme de ciertas narrativas teóricas de la didáctica, críticas o no, que considero, idealizan de diversos modos la *praxis* docente, al presuponer (o proponer) figuras, roles, misiones o mandatos *a priori* que confían, desde el vamos, en la existencia (o en la posibilidad de restaurar) un dispositivo institucional y una práctica que como tal, al menos en la experiencia del relato, no existe o no funciona. La suspensión y rechazo a cierta Idea o Imagen *a priori* de la Escuela y sus distribuciones y roles, a cierta visión “bella” de la *praxis* docente como emancipadora, no es porque tenga a mano una mejor visión de cómo son o deben ser las cosas, sino porque creo estas imágenes lejos de ser operativas, obstaculizan posibles

pensamientos y respuestas en algunas experiencias concretas, como la aquí propuesta.

Esta disposición para percepción es “realista” y “pragmática” porque parte de lo hay y se pregunta por lo que funciona, lo que produce efectos. Es un abordaje que tiene en primer lugar una potencia disruptiva: destierra imágenes y ciertos lenguajes pedagógicos ya tradicionales y suspende las convenciones de las que docentes y estudiantes somos partes y estamos habituados. Es “salvaje”, justamente, porque para analizar y revisar la propia práctica, precisa correrse del “rol social” del docente, rechazar el “contrato pedagógico”, aprender una nueva lengua y una percepción desprejuiciada a fin de tomar decisiones a-morales (decisiones pedagógicas que no tengan como criterio algo *más allá* del aquí - ahora de la práctica). Esta propuesta encuentra su anclaje en dos ideas que aquí me tomaré la licencia de reformular en clave pedagógica. La primera de ellas es de Spinoza, quien al inicio del *Tratado Político* señala que hay que partir de concebir a los estudiantes tal cual son y no como pretendemos que sean, si es que queremos plantear algo serio en el orden práctico (Cf. Spinoza, 2014, 341) Y una segunda idea de Carlos Solari en torno a la escucha: “Escuchar a los pibes y pibas porque en sus nervios hay mucha más información del futuro que las que un docente como yo o un libro de pedagogía pueden brindar”. Ambas se acercan quizás a ciertos planteos actuales de Silvia Duschatzky en torno a la escucha en la escuela (Cf. Duschatzky, 2017). Creo que esta disposición nos permite situarnos en las condiciones concretas a partir de las cuales tenemos que pensar y revisar nuestras prácticas. Su realismo no es cínico, o conformista, no implica hacer coincidir lo posible con lo real, sino partir de lo real para ver las posibilidades.

Desde perspectiva el relato-escena propuesto puede ser visualizado e interrogado de otra manera. En primer lugar, podríamos plantear que la apatía y el silencio de los estudiantes aparece como condición de nuestra práctica y no como algo que falta, algo que estaría funcionando mal del dispositivo institucional, algo que debería darse y no se da. Algo, por tanto, de que lamentarnos. En este sentido, esta perspectiva nos corre de entrada de la victimización propia y la posibilidad de caer en discursos de la impotencia. “Ya no hay tiempo de lamentos”. Nos desviamos así del círculo de la impotencia propio del eterno lamento de aquello que “debería darse y no se da” y se abre la pregunta en torno a qué se puede hacer, cuando, por ejemplo, el silencio y la apatía son las premisas de la *praxis* áulica. Por otra parte, esta perspectiva de análisis, también nos permite ir más allá y poner entre paréntesis cierta imagen tradicional que supone y nos dice que cuando entramos al aula *hay* alumnos, y más aún, que estos van a escuchar y participar activamente. Pensar sin este a

priori del dispositivo institucional que prefigura cierta regulación los roles y acciones en el aula, quizás nos da más herramientas, más estrategias pedagógicas para nuestra *praxis*. Saber que cuando entramos al aula los estudiantes no siempre van a estar y que su atención si es que se da será fluctuante, nos permite diseñar otro tipo de estrategias. Otra vez, no lamentar y ver qué se puede activar.

Mutismo, pereza e igualdad de las inteligencias

Creemos que este *realismo-pragmático salvaje* nos permite investigar positivamente la materialidad del aula: hacer el esfuerzo por percibir y pensar sin imágenes y figuras previas que expresan, por ejemplo, *este* silencio, *este* desinterés, y *esta* apatía de los estudiantes. Permite la investigación porque paradójicamente es una metodología de la ignorancia. Por eso también puede aliarse, para ayudarnos a leer la escena, con ese texto-experiencia de Jacques Rancière titulado *El maestro ignorante* (2007). En el texto de Rancière hay una reivindicación de la potencia de la ignorancia que nos desmarca de cierto rol docente. El autor nos insta a asumir la ignorancia, no como un estado a superar, sino como una decisión, condición o estado a mantener para poder problematizar nuestra praxis docente y hacerla más potente ante las distintas circunstancias. El sabernos ignorantes nos permite asumir nuestra inestabilidad, poner en permanente tensión y problematización nuestro lugar del Yo docente. Ser ignorante implica, entonces, poder ir abiertos, decodificados, sin cifrar del todo y *a priori* las contingencias de las distintas situaciones escolares, permitiendo así experimentar/experimentar la materialidad del aula. En este sentido, permite mapear la institución, habilita la percepción y el ejercicio de la escucha; ver qué pasa con las voluntades, por dónde pasan y pueden pasar las perezas y atenciones. Permite así establecer vínculos menos prefigurados y más vitales con los otros.

Ahora bien ¿cómo pensar el problema del silencio desde la hipótesis de Jacotot y desde la idea de palabra que aparece en *El maestro ignorante*? ¿qué pasa con la igualdad de las inteligencias cuando la apatía, el desinterés y la impotencia se apoderan del aula? En este texto, Rancière, retomando la aventura intelectual de Joseph Jactotot, propone el axioma de la igualdad de las inteligencias: “Todas las inteligencias son iguales, todos los hombres pueden lo que puede un hombre” (Rancière, 2007, 18). Hipótesis que no pretende tener un estatus científico (ni biológico, sociológico o psicológico) sino que es un producto político de la imaginación radical (Cf. Tatián, 2012, 61) La igualdad de las inteligencias no es una Verdad, sino apues-

ta práctica a verificar en cualquier situación. La voz del maestro ignorante nos aclara que “Nuestro problema no consiste en probar que todas las inteligencias son iguales, sino en ver qué se puede hacer a partir de esa suposición” (Rancière, 2007, 66).

Para Jacotot usar la propia inteligencia no es más que ponerla en movimiento. Si bien todos tenemos la misma inteligencia, todos somos capaces y participamos de una potencia común, no todos la usamos de la misma manera. Según él, la comprensión y el aprendizaje no son sólo una cuestión de inteligencia, sino ante todo de voluntad. De allí su segunda tesis importante: “el hombre es una inteligencia al servicio de una voluntad” (2007, 74) Voluntad e inteligencia son las dos facultades que todo animal razonable, todo ser de palabra, tiene. Mientras que la inteligencia, según el axioma práctico de la igualdad, se encuentra en todo individuo, la voluntad es de naturaleza fluctuante, difusa y variable. Para Jacotot/Rancière la voluntad varía de acuerdo a los intereses, necesidades y circunstancias siempre contingentes que empujan o no a los hombres a poner en movimiento su inteligencia (Cf. Rancière, 2007, 72). Esta oscilación de las voluntades explicaría porque a partir de la igualdad de las inteligencias, sus manifestaciones, no obstante, pueden ser diferentes. La emancipación intelectual no es otra cosa que la conciencia del axioma igualitario y su puesta en práctica, su verificación a través de los efectos materiales que produce el encuentro entre inteligencia y voluntad en el ser hablante. Jacotot llama *atención* a este encuentro, donde la inteligencia se somete a una voluntad activa y en búsqueda. Por el contrario, cuando la voluntad se retira, se diluye, su fuerza e intensidad disminuye, estamos ante la desatención, distracción o lo que Jacotot llama *pereza*.

La palabra en el planteo de Jacotot cobra un rol central. La verificación de la hipótesis de la igualdad de las inteligencias “requiere que se empiece a hablar” (Rancière, 2007, 40). El maestro ignorante es aquel que organiza su práctica bajo la premisa de la igualdad de los seres parlantes. Es aquel que pone un objeto como vínculo común entre los seres (libro, contenido, recurso) e interroga, no como sabio o maestro a alumnos, sino como los hombres y mujeres interrogan a otros hombres/mujeres. “¿Qué ves? ¿Qué piensas? ¿Qué haces?” El elemento en común o “contenido” no es tanto un saber a adquirir, sino a com-partir (*partage*) para despertar una voluntad perezosa, para mantener encendida la atención y demandar la palabra atenta del otro. La emancipación intelectual necesita que el sujeto empiece a hablar de modo atento usando la propia inteligencia, es decir, sometiéndola a la propia voluntad. Como señala Jacotot la palabra, bajo la hipótesis de la igualdad de las inteligencias, resuena y es capaz de producir efectos que exceden la intención

del sujeto que la enuncia y de su propio contenido, la palabra siempre está “larvada” y sometida a la voluntad de ser contratraducida, re-significada y apropiada por el oyente (Cf. Rancière, 2007, 86).

Volvamos a nuestra escena. Los aportes de Rancière nos llevan inmediatamente a pensar entonces el mutismo y la indiferencia de los estudiantes en términos de pereza o desatención; una ausencia de movimiento de la voluntad que no desea implicar su inteligencia. En efecto, en la escena de nuestro relato prima la pereza, ahora bien, es posible abrir la pregunta ¿pereza de quién? ¿sólo de los estudiantes?

En las salas docentes, lugar habitual de lamento e impotencia, la respuesta es tan clara como a-problemática: “a los chicos no les interesa nada”. La culpa inmediatamente recae sobre ellos. Desde el realismo-pragmático salvaje propuesto, no interesa sostener si este juicio es verdadero o falso, sino marcar que es paralizante, que nos deja quietos ¿de qué nos sirve tener una verdad que nos condena a la impotencia? *Prestar atención* a lo que sucede y circula en las salas docentes (en términos de discursos, gestos corporales, frases recurrentes, malestares, juicios valorativos, etc.) pone inmediatamente en evidencia que la pereza no es solo de los estudiantes, sino que ésta se relaciona con una más profunda y más general: la pereza de la institución escolar y nosotros mismos para re-pensar y revisar la desconexión entre el deseo/interés de los estudiantes (que muchas veces ignoramos), nuestra propuesta (cuyo valor generalmente afirmamos dogmáticamente) y el sentido de la escuela (que damos por obvio y no nos atrevemos a pensarlo).

Una revisión posible de la propia práctica, en relación al problema de la falta de circulación de la palabra, podría justamente empezar por interrogarnos en torno a los modos en que exigimos o pedimos la palabra, a los modos en que preguntamos en las clases. En la escena propuesta, mis preguntas hacia los estudiantes se dirigían a saber si se había comprendido lo recientemente leído, con lo cual exigía una respuesta capaz de reproducir, quizás con otras palabras, *lo mismo* que yo había dicho unos minutos antes. Este modo de pedir la palabra limita el habla del otro a meramente reproducir lo ya dicho. Este modo de preguntar es analogable con lo que Rancière/Jactot llama preguntas socráticas y califica como embrutecedoras (Cf. 2007, 47). Se trata de preguntas destinadas a la respuesta unívoca, la cual el docente ya tiene y finge no saber. Aquí los caminos del saber y del habla exigida están marcados de antemano por la planificación y el pensamiento del docente, que busca mediante preguntas guiar la respuesta del otro de la ignorancia al saber. El modo socrático de interrogar exige una respuesta que el docente *ya sabe* de ante mano, busca la palabra anunciada y previsible. Por ello, cierra las respuestas alternativas, aquellas que obliguen al otro a trazar su singularidad a poner realmente en movi-

miento su inteligencia. Jacotot nos advierte de algo interesante: cuando el docente conoce las respuestas o pregunta esperando tal o cual respuesta específica, se corre el riesgo de que él dirija la inteligencia del alumno a hacer contestar lo que él espera, lo que no deja de ser un modo de actuar bajo la lógica explicadora, cuyo resultado nunca es la emancipación intelectual sino el embrutecimiento del otro. El otro no aprende a poner en movimiento su propia inteligencia sino a someterla a la del maestro explicador. En este sentido, también podemos decir que este habla exigido por la pregunta socrática es una forma de mutismo. El estudiante en caso de hablar *es hablado* por la planificación y una respuesta correcta que lo precede y le marca qué decir.

Pero a la vez, revisar los modos socráticos de preguntar, nos permite conjeturar que este modo de interpelar puede producir en los estudiantes el efecto contrario al pretendido; lejos de lograr que hablen, pareciera que cuando la preguntas están dirigidas a una “buena” y única respuesta, los estudiantes calculan más la respuesta que van a dar; saben que si responden de modo incorrecto el docente va a hacerles saber su ignorancia, guiándolos hacia la respuesta correcta, lo cual tiene como efecto que muchas veces opten por quedarse en silencio. Lejos de abrir la pregunta por lo que pueden las inteligencias en movimiento, los modos socráticos de preguntar u obturan cualquier palabra propia de los estudiantes o los conducen al silencio por “no saber” la respuesta exacta que el docente espera.

Habla muda y habla excesiva

En *El maestro ignorante*, Rancière nos impulsa a pensar que tanto el habla como la escucha son esfuerzos de “traducción” y “contra traducción” que las voluntades implicadas deben llevar a cabo. Para Jacotot, la arbitrariedad de todo lenguaje reúne en la distancia, en el sentido de que obliga a los seres hablantes a comprenderse (traducirse) para poder comunicarse, a la vez que esa distancia, basada en la contingencia de la comprensión de lo que el otro dice, funda una comunidad de las inteligencias, entre los seres capaces de traducirse unos a los otros (Cf. Rancière, 2007, 80). En este sentido, podríamos asociar el mutismo a la falta de voluntad tanto para expresar (traducir) lo que se ve y se piensa en la materialidad del habla, así como la ausencia de voluntad en contra traducir o adivinar los pensamientos expresados por los otros, de reapropiárselos uno mismo. Esta idea puede llevarnos a pensar que el mutismo no es meramente el silencio, sino también el hablar y escuchar sin esfuerzo, de modo desatento, sin el deseo de movilizar la inte-

ligencia, de implicarla, es decir, de potenciarla como capacidad de verificación de la palabra propia y del otro. Esto se ve quizás en las respuestas monosilábicas de los alumnos y en la intervención de Milton ante la pregunta socrática del docente. Es un habla mudo o perezoso porque nunca pone en movimiento más que un mínimo de voluntad y no implica su inteligencia.

Los aportes de Rancière nos llevan a pensar que toda clase planificada es parte de un orden explicador y constituye cierto *reparto de lo sensible*, cierta estructuración del espacio áulico en términos de lugares, funciones y capacidades de habla que se caracteriza por la exclusión de todo suplemento, de todo exceso no previamente contado. El docente explicador ha planificado, sabe los objetivos, los tiempos y cómo guiar a los alumnos hacia el camino del saber (métodos). Sabe qué palabra cuenta para ello y cuál no, cuándo los alumnos deben hablar y cuándo no. A contrapunto, la emancipación intelectual precisa que se den momentos de habla excesivos, implanificables e intempestivos. Que emerja e irrumpa aquella palabra que corta el tiempo de la planificación y que verifica la potencia de cualquiera a hablar de manera atenta. Este habla excesivo conmueve, modifica y altera aunque sea mínimo el orden de la clase planificada. Produce un desplazamiento que reconfigura el orden de lo que era pensable, decible y esperable en la clase. El habla excesivo no implica meramente que los alumnos hablen cuando su palabra no es exigida, sino que su potencia es la “traducción” singular que opera entre lo que fue puesto en común y las relaciones novedosas que es capaz de producir la palabra atenta dicha por cualquiera.

Esto que llamamos “habla excesiva” en tanto irrupción de una palabra que reconfigura el reparto de lo sensible, el orden de lo pensable y decible en una clase, puede ser una buena manera de pensar aquella pregunta de Laura Agratti en torno a qué es que pase filosofía en una clase o que esta tenga momentos filosóficos (Cf. Agratti, 2009). Justamente un momento filosófico puede caracterizarse como la interrupción de la reproducción de un orden de lo pensable, dado por el desplazamiento y reconfiguración producto de un habla que no se limita por el reparto y lo esperable, sino que lo desborda. Esta alteración en el paisaje de lo que era pensable clase que se puede producir sea por una pregunta o una respuesta que constituya una re-ordenación de ese orden de lo planificado y previsto, y sus relaciones, no es otra cosa que la verificación de la igualdad de las inteligencias, la afirmación de los individuos como fuerzas productivas de pensamiento capaces de pensar nuevos vínculos en relación a lo que fue puesto en común. Y esa palabra excesiva, ese des-acato, dado por un cualquiera, es a la vez la re-apertura de la pregunta más importante de la filosofía ¿quién puede filosofar?

Bibliografía:

Agratti, Laura (2009): “Experiencia y enseñanza de la filosofía: la disyuntiva entre enseñar lo que se sabe y dejar aprender”. En Cerletti, Alejandro (compilador) (2009) *La enseñanza de la filosofía en perspectiva*. Bs. As.

Cerletti, Alejandro (2015): “Didáctica filosófica, didáctica aleatoria de la filosofía Educação”, en *Revista do Centro de Educação*, vol. 40, núm. 1, enero-abril, 27-36, Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil.

Duschatzky, Silvia (2017): *Política de la escucha en la escuela*, Buenos Aires, Paidós.

Duschatzky, S. y Sztulwark, D. (2011): *Imágenes de lo no escolar*, Buenos Aires, Paidós.

Spinoza, Baruch (2014): *Tratado teológico-político. Tratado político*, Madrid, Gredos.

Rancière, Jacques (2007): *El maestro ignorante*. Tr Claudia Fagaburu, Buenos Aires, El Zorzal.

Tatián, Diego (2012): *Lo impropio*, Buenos Aires, Excursiones.

Antecedentes filosóficos de la cultura lógico-matemática

JORGE RAUL HERNANDEZ

Jrhu4412@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Cabe destacar como hito en el desarrollo de la inteligencia artificial la máquina de Alan Turing. Su propósito era descifrar los mensajes que utilizaba la armada alemana mediante criptogramas. Su hipótesis fue que era posible construir una máquina que materializase la lógica humana y pudiera resolver cualquier cálculo en forma de algoritmo. La denominada “La bomba” tuvo éxito y contribuyó a la victoria aliada en la Segunda Guerra Mundial.

Es necesario remontarse históricamente para rastrear cómo fue posible establecer su hipótesis. Elegimos tres filósofos que han contribuido a “fundamentar” y desarrollar esa cosmovisión, y su crítica. Ellos son: Descartes, Leibniz y Nietzsche. En Descartes merece destacarse: el método, la identidad del *cogito*, la relación del sujeto con las cosas y la naturaleza, la innatez de los principios lógicos. En Leibniz: el principio de razón suficiente, la característica universal y el cálculo combinatorio, el lenguaje binario y la máquina aritmética. En Nietzsche: crítica a la verdad “científica”, la simplificación de los conceptos, el instinto de conservación y de expansión del individuo, la mediación como alejamiento de la vida.

Palabras clave: Lógica-matemática / filosofía / fundamentación

Asistimos en nuestros días, en un nuestro cada vez más mediado, al desplazamiento vertiginoso de una civilización cada vez más marcada por la utilización de medios informáticos que vuelven obsoletas y licuan continuamente a las sociedades y sus costumbres, afectando con ello desde la educación, la salud, las relaciones sociales, económicas y políticas, hasta las relaciones personales, en suma, una nueva cultura. Críticamente cuestionan la legitimidad de las formas, sean de gobierno, de representación, de producción, de comercio y de inversión. Tal transformación vertiginosa ya anuncia el surgimiento de una era marcada por la denominada inteligencia artificial. Esta se desarrolla en base a métodos lógico-matemáticos que ya se vislumbraban en los siglos XVI y XVII en Europa central.

Este trabajo toma una perspectiva histórica, en el sentido de filiación o dinastía, centrándose en dos influyentes pensadores y un escrutador de sus métodos o modelos. Descartes durante varios años elaboró y utilizó un método que denominó “*mathesis universalis*”. Este término estuvo en boga desde mediados del siglo XVI y básicamente consistía en un intento de matematizar la naturaleza a fin de “descubrir” verdades sobre los hechos naturales. Descartes no sólo anunciará sus reglas, sino que le otorgará su fundamentación filosófica.

Con tal método, Descartes contraría la ciencia anterior que se regía principalmente por los postulados aristotélicos, en los que la investigación se dividía según el género; el cual otorgaba, a su vez, unidad a los objetos a los cuales subsumía, y el método a aplicar en cada caso se adecuaba a la naturaleza de tales objetos. En la Regla I de la llamada *Reglas para la dirección del ingenio*, Descartes afirma que la sabiduría humana “siempre será una y la misma, aunque se aplique a diferentes objetos” (AT.X.360, 35). Esta sabiduría humana que también denomina “buen sentido”, “sabiduría universal”, “luz natural de la razón”, expresa que existe una unidad entre las ciencias, la cual está dada –en primer lugar- por el método único a aplicar.

Las disciplinas contemporáneas más desarrolladas eran las matemáticas: la geometría y la aritmética. Ellas serán el modelo a aplicar en su *mathesis universalis* que serán incluidas en las ciencias a aplicar. Es decir, que su uso, por derecho, no tiene límite alguno sino que debe ser utilizado por toda ciencia que desea asegurar su verdad. El método recurre a dos instancias, la intuición mediante análisis; es decir, la búsqueda de principios evidentes -aquellos de los cuales es imposible dudar de su verdad- y el segundo de síntesis mediante la deducción la cual opera bajo principios y reglas lógicas de uso ineludibles. Así expresa: “la deducción, o, en otros términos, la pura operación de inferir una cosa de otra, puede, sin duda, faltar en el caso de que no se perciba, pero nunca puede hacerla mal incluso el entendimiento menos razonable” (Regla II, AT.X.365, 39). Además, “[...] estas dos disciplinas no

son más que los frutos espontáneos surgidos de los principios innatos de este método” (Regla IV, AT.X, 373, 47). Como decíamos las matemáticas surgen de la aplicación de los principios innatos de la *mathesis universalis*, son un producto de ella. Entonces, la *mathesis* debe entenderse como “una ciencia general que explique todo aquello que pueda investigarse acerca del orden y la medida sin aplicación a ninguna materia especial” (AT.X, 378,51).

El afán del conocimiento cierto y evidente tiene, para Descartes, una finalidad práctica: “Si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, [...] que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir” (AT.X, 361, 36).

Esbozado el método es necesario fundamentarlo, para tal fin utiliza la *mathesis universalis*. Busca el fundamento con aquello que ya presupone el método. O sea, aquello que da lugar al juego pero que no lo expresa. Método y fundamento se exigen mutuamente. Como en el truco de magia donde el ilusionista hace aparecer como de la nada una paloma de entre sus manos que previamente había ocultado en su chaqueta.

En las *Meditaciones metafísicas* se desvela la tesis. En la primera meditación se analizan las bases del conocimiento, rechazando los sentidos por dudosos y los principios simples y generales de las matemáticas por medio de la introducción de la hipótesis del genio maligno que será desterrado en la tercera. En la segunda nos dice que de no encontrar nada cierto e indubitable solo podrá tener por verdadero “que nada cierto hay en el mundo”. Pero a continuación afirma que “si pienso algo, es porque yo soy”. Como conclusión es que se debe “dar como cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”.

Detengámonos en esas afirmaciones. Se trata de una identidad entre el yo que piensa y su existencia; fuera de esta aseveración no puedo asegurar la existencia de ninguna verdad. Esta identidad consiste en caer en cuenta, en darse cuenta inmediata de la verdad de lo que se concibe. Dar cuenta de la “conciencia de”. La conciencia de sí o en-sí, que se denominará más tarde la “autoconciencia”. Esta identidad en la conciencia es la marca necesaria para toda razón. Esta razón no es más que aquella en uso en las matemáticas, que implica la innatez de los principios lógicos.

En la proposición “pienso, existo”, la identidad del sujeto que piensa se expresa en su contenido, por lo que se otorga a sí mismo, objetividad. Desde tal identidad se derivará la existencia de dios y del mundo exterior. Esta identidad consciente en su

formulación se jerarquizará como modelo de simpleza, claridad y distinción para cualquier principio científico. Aún más, como muestra más adelante en el ejemplo del trozo de cera, la materia es aprehendida o concebida desde el concepto. Es como una red consciente que captura a la materia para ser utilizada por ella. El sujeto otorga forma y objetividad a la materia para su dominio. La materia está así a disposición para ser conformada, deja de ser sólo materia para ser establecida como objeto para un sujeto. El medio y herramienta para el dominio se denominará representación o concepto.

En Leibniz, por otra parte, se observa una ampliación de la *mathesis universalis* a través de la introducción del principio de razón suficiente: “...de toda verdad... se puede dar razón...; no menos en las verdades contingentes que en las necesarias” (*Todo lo que conocemos de cierto*, 7 B, 722). Varias son las caracterizaciones que ha dado del principio, pero en resumen dice que nada es sin razón o fundamento. Esto posibilata, entre otros, el cálculo probabilístico ya que, a diferencia de Descartes, Leibniz no sólo permite la verdad necesaria sino la contingente. Así, por ejemplo, se advierte en su tesis de derecho, la denominada *Disputatio Juridica*, en la que sostiene que las pruebas aludidas en un proceso deben tener rigor matemático, al menos en su carácter probable, a través del cálculo de posibilidades de ocurrencia.

La cantidad de escritos de Leibniz son muchísimos, de entre ellos, los matemáticos. En verdad, se concuerda en que su logro más loable ha sido el cálculo diferencial, que no sólo planteó, sino que lo desarrolló. Pero también son interesantes e importantes sus propuestas. Una de ellas es la del lenguaje binario que considera es más adecuado que el decimal y debemos considerar que en la actualidad cada dígito de un número se utiliza en el hardware de las computadoras (bit). Más allá, Leibniz plantea un cálculo binario que utilizará George Boole para construir su álgebra y que es la base lógica de los circuitos electrónicos digitales de los procesadores de datos.

Pero aún más admirable resulta la propuesta de un cálculo o arte combinatorio presentado originalmente en 1666 y que desarrollará el resto de su vida. Lo concibe para múltiples aplicaciones no sólo en filosofía, sino en lógica, en derecho, en la poesía, en la música, etc. Y en su más ambicioso proyecto de un lenguaje y escritura universal. Escribe:

“Si hubiera una lengua exacta... o al menos un tipo de escritura verdaderamente filosófica mediante la cual las nociones fueran reducidas a un alfabeto de los pensamientos humanos, entonces todas las conclusiones que cabe alcanzar con la razón a partir de las

nociones dadas podrían ser descubiertas mediante una especie de cálculo, del mismo modo que se resuelven los problemas de Aritmética o de Geometría”. [Más adelante, continúa:] “una vez hecho esto, cuando surjan controversias no habrá necesidad de más disputas entre dos filósofos que la que hay hoy entre dos calculadores. Bastará, en efecto, que ellos tomen la pluma en la mano, se sienten a la mesa y se digan el uno al otro: calculemos” (*Ibid.*, 720).

Es decir, lo que se debe efectuar es acordar nociones simples y representarlas por números, las nociones compuestas serán el resultado del producto de esos primeros números. Un ejemplo, tomemos el concepto hombre, lo analizamos y encontramos los más simples, animal y racional. Animal lo representamos por el número 2 y a racional por el 3, por tanto, a la igualdad conceptual hombre=animal racional le corresponde la igualdad aritmética, $6=2 \times 3$ (Cf. *Ibid.*, 723). De tal modo se identifica la razón con su matematización, en base a la identidad del yo pienso y a la validez de los principios lógicos que operan en las matemáticas que el pensamiento tiende a identificarse al cálculo.

Encontramos en Leibniz una aseveración importante que podría parecer que mitiga lo anteriormente dicho. Leibniz distingue lo abstracto o general y lo concreto o singular; esta distinción se corresponde con la de potencial o virtual y lo actual. Así expresa que “El cálculo infinitesimal es útil cuando se trata de aplicar la matemática a la física; y sin embargo, no es mediante él como yo doy cuenta de la naturaleza de las cosas, y considero las cantidades infinitesimales como ficciones útiles” (*Die philosophischen Schriften*, Vol. VI, 629 -citada por Bernardo Orio de Miguel en “Reseña” *Escritos Matemáticos*, 455-).

Leibniz reconoce la ficcionalidad del cálculo matemático pero al mismo tiempo nos va a advertir que sólo lo ideal lógico-matemático nos permite acceder a las singularidades. Y dice: “Todas las cosas que conocemos de manera cierta nos constan, bien mediante demostraciones, bien mediante experiencia. Y en ambos casos preside la razón” (*Todo lo que conocemos de cierto*, 7 B, 719). El carácter abstracto de las matemáticas no pone en cuestión la naturaleza verdadera de sus aplicaciones, ya que su fundamento y sus principios son incuestionables.

Ya desde sus primeros escritos, Nietzsche se ocupa de temas tales como la verdad, el concepto, la ciencia, el lenguaje, el hombre teórico, etc. Su óptica de análisis es la vida ya la llame instintos, afectos, lucha y acuerdo, etc. Y en su última época voluntad de poder. Nietzsche no es un pensador sistemático, sino que intenta captar aquellos fenómenos, por ejemplo, el de la verdad, desde diversas perspectivas.

De ahí que se llame filólogo, filósofo, espíritu libre, biólogo, fisiólogo, psicólogo, genealogista, etc. Aunque tales perspectivas siempre tienen en cuenta las afecciones del cuerpo, los afectos, la voluntad, ya que estima que es un error no considerarlos. Tal omisión sería, en sus palabras, “castrar el intelecto” (*Genealogía de la moral*, III, 12, 137).

Como es sabido su ataque frontal se focaliza en el platonismo y en el cristianismo, al que considera platonismo para el pueblo. La mira está puesta en la identidad entre el ser, la verdad y el bien. Librado de ese viejo bagaje acometerá aquellas nociones que por el paso del tiempo se han enraizado en el lenguaje de la filosofía tradicional.

Por principio, la verdad requiere la fe en la identidad. En el apartado 111 de *La gaya ciencia* explica el origen de la lógica y la necesidad de aceptar incluso lo semejante como idéntico para poder sobrevivir ante los peligros que acecha a la especie a fin de resguardar y asegurar su existencia. Pero será el lenguaje el que instituirá la identidad para todo concepto y como vía para la verdad. El lenguaje en la antigüedad de su uso, es el que explicará su carácter de realidad ontológica, mientras que en la naturaleza todo es multiplicidad, devenir y diferencia. Así, tal identidad es un falseamiento, un error útil. Esta utilidad y no la verdad es la que otorga fuerza y poder al conocimiento. En suma, la verdad instituida en el lenguaje se explica por la tendencia vital del instinto de conservación. Así lo expresa en el párrafo 246: “Matemáticas. Queremos introducir a toda costa la finura y el rigor de las matemáticas en todas las ciencias, siempre que podamos; no porque así conoceremos mejor las cosas, sino para establecer nuestra relación humana con las cosas...” (*La gaya ciencia*, 65)

En un fragmento inédito posterior estima que la voluntad que nutre a la inteligibilidad y la calculabilidad es la del dominio de la naturaleza (*Fragmentos Póstumos*, T. III, 1884, 25 [308], 506). Y en 1886 escribe retóricamente: “...las cantidades “en sí” no aparecen en la experiencia, ...nuestro mundo de experiencia es un mundo cualitativo, que por lo tanto la lógica ...(como las matemáticas) forman parte del poder ordenador, dominador, simplificador, ... que...ni lejanamente, son algo “verdadero”? (*Ibid.*, T. IV, 1886, 6 [14], 181). Pero ante tal poder residente en la ciencia es necesario intentar describir a la naturaleza: “...el carácter del conjunto del mundo es desde toda eternidad el del caos, en razón no de la ausencia de necesidad, sino de la falta de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría y cualesquiera que sean nuestras categorías estéticas humanas...” (*La gaya ciencia*, 127). Otra noción desarticulada allí mismo es la de causalidad: “[...] Un intelecto que fuera capaz de ver la causa y el efecto, no de nuestra forma, es decir, como un ser dividido

y troceado arbitrariamente, sino como un continuo, que pudiera, pues, ver la corriente de acontecimientos, rechazaría la noción de causa y de efecto, y negaría toda condicionalidad” (*Ibid.* 131).

Nietzsche es también un gran vindicador del cuerpo tanto en la actividad de los sentidos, sino también de su carácter orgánico como un juego de luchas de fuerzas, de las afecciones, de la transformación de afectos y su metamorfosis en los pensamientos. La individualidad la caracteriza por las diversas configuraciones de las actividades del cuerpo como continuidad de la naturaleza. Es por eso que en la *Genealogía de la moral* considera que el yo es una ficción resultante del cuerpo, como una sombra suya. Por eso califica como patraña la existencia de un “sujeto puro de conocimiento” por su alejamiento infundado de la vida, de la voluntad, del dolor y del tiempo. Aún más, rechaza el rencor que tienen los filósofos y la ciencia abstracta respecto de la sensualidad (Cf. GM, III, 7, 123).

También se sigue de ello que la conciencia, como resultado, no sea más que una parte ínfima del pensamiento. La conciencia se estableció por la necesidad de comunicarse y, por ende, por desarrollar el lenguaje. Pero hay un fondo en el cual la actividad corporal se expresa libremente fuera de todo ámbito conceptual y abstracto, como aquel lenguaje cifrado que se manifiesta como más profundo y vital. Es una forma de pensamiento plástico, artístico. Nuestra conciencia para Nietzsche es la parte más superficial y más mediocre (GC, V, 354, 228).

Para finalizar debemos decir que parte de la tarea clarividente suya es denunciar el falseamiento y ficcionalidad de términos tales como “verdad”, “identidad”, “conocimiento”, “yo”, etc. Mostrarlas como ilusiones significa que son resultado de una lucha de instintos que son útiles en tanto se considera la vida en su conjunto. Los instintos no son más que realidades que la vida natural nos impone y que todos los conceptos y los dominios en los que se utilizan no son más que antropomorfismos que olvidan y así ocultan su génesis.

Bibliografía

- Descartes, Rene** (1996): *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza.
 ----- (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara.
Leibniz, George: *Obras filosóficas y científicas*, Granada, Comares.
 ----- (2015) *Escritos matemáticos*. Tomo 7 B, edición de Mary Sol de Mora Charles.
Nietzsche, Friedrich (1998): *Genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza.
 ----- (1994): *La gaya ciencia*, Madrid, M. E. Editores.

----- (2010): *Fragmentos Póstumos*. Tomo III. 1882-1885. Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid, Tecnos.

----- (2008): *Fragmentos Póstumos*. Tomo IV. 1885-1889. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos.

Un análisis del surgimiento académico de la química como disciplina en la Argentina

AQUILES KOBIALKA

aquileskobialka@gmail.com

Universidad Nacional de Entre Ríos – Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

El presente artículo trata acerca de la historia del surgimiento de la enseñanza de la química industrial con un perfil inédito en el país, dado que en la Facultad de Química Industrial y Agrícola (dependiente de la Universidad del Litoral) la formación contemplaba adscribir a una concepción de ciencia donde la historia formaba parte de la infraestructura de la misma.

Como la enseñanza de la química se insertaba en su desarrollo histórico, y se pensaba en un ámbito de investigación y de formación profesional tecnológico, podemos afirmar que se planteaba relacionar la universalización de la ciencia y el conocimiento concreto. Aquí el fundamento epistemológico lo brindan Peirce y Kuhn: la atención del primero sobre que el proceso de investigación confiere a la interacción dialógica mediada históricamente una relevancia cognoscitiva de primer orden se afirma en la opinión de que la historia ha decidido lo que a la larga todos los investigadores acaben aceptando, y es lo que entendemos por verdad, siendo el objeto representado lo real. Así se explicaría la realidad. Esta aseveración es de clara matriz kuhneana; el proceso de aprendizaje constituye así, uno de los marcos trascendentales del conocimiento.

Palabras clave: enseñanza / ciencia / técnica / química

Orígenes y consecuencias del debate por definir el perfil del Ingeniero químico diferenciado de otras disciplinas químicas. Las vicisitudes de la química en las universidades argentinas

La disciplina “química” obviamente está relacionada a otras profesiones separadamente de la ingeniería. Aparte de pensar la química “pura”, que es motivo de investigación y desarrollo en institutos y universidades, la vinculación disciplinar ha generado disputas, que fueron definiendo sus perfiles según se desarrollaron en las universidades del país. En la Facultad de Química Industrial y Agrícola (FQIyA) de la UNL, la Química farmacéutica y la industrial protagonizarían un gran debate académico y político en las primeras décadas del siglo XX entre quienes la desarrollaban y enseñaban.

Aunque no es imprescindible, pensamos que es necesario comenzar con cuestiones que nos desvían de un trabajo específico sobre la historia de la Universidad del Litoral. Así, como introducción no formal, digamos que la química es una ciencia básica, cuya actividad científica no se propone como objetivo inmediato una aplicación concreta, sino la obtención de conocimiento. Es opuesto al concepto ciencia aplicada, que sería en nuestro caso, la ingeniería química. Somos totalmente honestos de que no queremos entrar en este debate que ha llevado y lleva miles de palabras para definir las y diferenciarlas en textos académicos y de divulgación. Y tal vez no se sea totalmente verosímil y justo cuando se quitan ciertas posibilidades a la ingeniería, pues si analizamos con detenimiento el extracto que presentamos de “La Ingeniería Química. Su finalidad y estudio”¹ encontraremos indicios de lo que caracterizaría esta carrera en Santa Fe hasta mediados del siglo XX. Así, después de la antes mencionada cita, dejaremos lo elaborado respecto a (posibles) diferencias en este combate dialéctico, y más adelante sí nos adentraremos en nuestro objeto de análisis², pero sabiendo que -como dicen los científicos

1 Folleto para los alumnos ingresantes de la FQIyA, Santa Fe, Imprenta de la UNL, 1925.

2 No es que la historia de la ciencia requiera de soportes extra disciplinares, pero no está de más recordar lo dicho por Marcelo Monserrat en “La situación del narrar histórico de la ciencia argentina”, acerca de la marginación que sufre la disciplina desde hace mucho tiempo: sabido es que el ámbito de las ciencias “duras” es de difícil acceso para el historiador que no haya cultivado alguna vez, aunque sea de refilón, sus arduos afanes. No es extraño, pues, que un físico atómico de primera línea haya incursionado en el terreno de los orígenes de la energía nuclear de nuestro país. Sí lo es, que lo haya hecho con tanta claridad de espíritu, con tal fino discernimiento y pulcritud historiográfica. Queda probado, pues, que el narrar del historiador no tiene como condición suficiente el adiestramiento técnico, que si lo es necesaria. Hacer la historia no es un ritual profesional, como no lo es –no debería serlo– hacer el amor. Cf. AA.VV., *Historiografía argentina. Una evaluación crítica de la producción histórica argentina*, Palabra Gráfica y editora SA, Buenos Aires, 1990, 473 y ss.

sociales, a la manera del fantasma de Marx— este debate sobrevolará toda la exposición. ¿Qué era ser un Ingeniero Químico en la década de 1920?

[...] un técnico con preparación intensiva en Ciencias físico - químicas y matemáticas y de la tecnología necesaria para actuar con eficacia en el establecimiento de una industria que requiera una elaboración química o físico-química, de las materias primas de origen mineral, vegetal o animal. Su intervención se extiende desde el levantamiento de los cimientos de las fábricas, hasta la salida de los productos elaborados ya aptos para entrar en la vida comercial. Por la índole de sus estudios es el más indicado para realizar en los mismos establecimientos investigaciones técnico-científicas originales, encaminadas a perfeccionar los procedimientos de elaboración, evitando con ello, que quede estacionaria y relegada al empirismo. Es para conseguir esto que sólo se da este título después de aprobados los cinco años de estudios, y previa constancia de una práctica mínima de tres meses en una industria química o similar y presentación de un proyecto original relativo a una industria o una tesis sobre investigación" (*Ibid.*).

Sobre esta base, a los fines comparativos, veamos un análisis actual que proponen a quienes van a titularse en las carreras de Química e Ingeniería química desde el punto de vista de sus funciones en la sociedad, el laboratorio y la industria.

Química versus Ingeniería Química

Este título de carácter cuasi-lúdico, pensado para aquellos egresados de la preparatoria fue ideado por un sitio web universitario para hacer una presentación de las diferencias entre dos disciplinas – pero más de uno podría preguntar basado en su formulación sintáctica y/o semántica: ¿pero no está una dentro de la otra?

En este apartado enumeramos las características de Química para avanzar luego con las de la Ingeniería. El primer punto importante es que la carrera de Química pertenece a las ciencias básicas. Esto significa que se está trabajando con la ciencia para, en primer lugar, crear conocimiento y avances en la propia disciplina. Aunque tiene implicaciones prácticas, los usos o las aplicaciones que puede tener este conocimiento no son lo único importante. En Química³ se

3 Como profesional en esta materia, se estará preparado para: preparar sustancias químicas y crear nuevos materiales; definir parámetros fisicoquímicos de las sustancias; crear distintos métodos de análisis

estará trabajando en investigación científica, síntesis química, análisis químicos, producción y control industrial de productos químicos y desarrollo de nuevos productos.

Ahora, ¿qué es la Ingeniería Química?⁴ Es la aplicación de la ciencia, en particular, química, física, biología y matemática, al proceso de convertir materias primas o productos químicos en productos más útiles, aprovechables o de mayor valor. En términos más precisos, se puede decir que: Ingeniería Química es la rama de la Ingeniería que se dedica al estudio, síntesis, desarrollo, diseño, operación y optimización de todos aquellos procesos industriales que producen cambios físicos, químicos y/o bioquímicos en la materia para obtener productos de mayor valor.

¿Qué hacen los ingenieros químicos?⁵ Ayudan al desarrollo de nuevas fuentes y reducción del consumo de energía, producción de nuevos materiales, del medio ambiente⁶, la producción de nuevos fármacos, fertilizantes que se producen para aumentar el suministro de alimentos, y encontrar maneras de uso de residuos reciclados. Y tienen su historia⁷. Algunos acontecimientos notables pueden asociar la historia disciplinar con la técnica, y el desarrollo de equipos: una unidad clásica de la Ingeniería Química es el evaporador de múltiple efecto⁸, patentado en 1843 por Norbert Rillieux. En 1856 Bessemer desarrolla un proceso para fabricar acero en gran escala. En 1857 Benjamín Silliman obtiene

sis; recomendar compra de equipo para laboratorio químico; conocer cómo disponer de las sustancias químicas y desarrollar proyectos de investigación sobre procesos químicos.

4 Como texto de iniciación, dirigido a aquellos que han de estudiar por primera vez operaciones unitarias cfr Bagder y Banhero (2008): *Introducción a la Ingeniería Química*.

5 Actividades específicas que se realizan en la profesión; diseñar el proceso de transformación de la materia prima en un producto elaborado de mayor valor agregado, dimensionamiento de los equipos de la industria de proceso, evaluación técnica y económica del proceso, diseño del control automático del proceso, Supervisión de la instalación, puesta en funcionamiento y operación de equipos y procesos de la planta química, de acuerdo a normas ecológicas, de higiene y de seguridad, administración de recursos humanos, materiales, económicos y financieros de la planta, control de la producción, aplica normas de gestión de la calidad, Elabora, administra y evalúa nuevos proyectos químicos, estudio, tratamiento y control riguroso de residuos que surjan de los procesos industriales, evaluando el impacto ambiental, desarrolla métodos o procesos para producir industrialmente nuevos productos, desde una en escala de laboratorio siguiendo con la operación en plantas pilotos hasta llegar a la nivel industrial de producción, diseño de planta en datos teóricos y los que surgen de investigación y desarrollo, en el campo de la investigación, participa en el desarrollo de nuevos métodos de producción, así como en la obtención de nuevos productos. Cfr. p 260-264 Competencias en ingeniería química. Carlos Galdeano - Biezobas, Antonio Valiente-Barderas, 2018 Universidad Nacional Autónoma de México.

6 Cfr Química Sustentable de Norma Nudelman (ed.) SF UNL 2004 p. 5-10

7 Cfr J.M. Coulson J.F. Richardson Ingeniería Química vol. 3 Cap.2 Ed Reverté SA 2004

8 Es un equipo que hoy en día se usa ampliamente en la industria donde volúmenes grandes de agua necesitan ser evaporados, como en la producción de sal, la concentración de azúcar o la desalinización de agua.

productos por destilación de petróleo y en 1859 se perfora el primer pozo comercialmente exitoso de Petróleo en Pennsylvania que marca el inicio de la Industria del petróleo; estrechamente ligada al desarrollo de la Ingeniería Química hasta el día de hoy. En 1870 en la universidad de Yale, el físico matemático estadounidense Josiah Gibbs, desarrolla una metodología matemática para el estudio de sistemas químicos usando la termodinámica. Lewis Norton en 1888 introduce un plan de estudios en el Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT) denominado Curso X, Ingeniería Química. En 1901 George E. Davis publica el primer Manual del Ingeniero Químico (*Handbook of Chemical Engineering*), considerado el primer texto de la profesión. En 1908 se funda el Instituto Americano de Ingenieros Químicos (AIChE). En 1915 Arthur Little difunde el concepto de “Operaciones Unitarias⁹”, primer gran paradigma de la Ingeniería Química. En 1919 se producen en nuestro país dos acontecimientos destacados: egresa José Ignacio Díaz Romero, primer ingeniero químico de Argentina en la Universidad Nacional de Tucumán y se funda la UNL. Un año después, en 1920 se da inicio al dictado de clases para los primeros cursos de la carrera de ingeniería química en la Facultad Química Industrial y Agrícola de la Universidad Nacional del Litoral.

La historia de las cinco universidades en la Argentina hacia 1918, a saber, Córdoba, La Plata (nacionales), Tucumán (provincial), la de Buenos Aires¹⁰ y la Provincial del Litoral, contemplaba, o comenzarían a hacerlo, la enseñanza de la química¹¹: la de Córdoba tiene una larga trayectoria en estudios de discipli-

9 Una operación unitaria se define como un área del proceso o equipo donde se incorporan materiales, insumos o materias primas y ocurre una función determinada ya sean actividades básicas que forman parte del proceso.

10 Las excepcionales circunstancias de ese año 1821, en el que, recordemos, el Estado de Buenos Aires se encuentra escindido del resto de lo que posteriormente será la Argentina, hacen que termine siendo una decisión del gobierno provincial a cargo de Martín Rodríguez, y de su secretario de gobierno Bernardino Rivadavia, el fundar la nueva casa de estudios. No casualmente, la UBA es actualmente la única universidad pública argentina que no lleva en su nombre el adjetivo “nacional”, como consecuencia histórica de ese origen pos independencia, pero subnacional. Para 1881, cuando se nacionaliza la UBA, la consolidación de la misma atenta contra el cambio de nombre a Universidad Nacional de Buenos Aires. Notemos que esto no sucede en la Universidad de Córdoba, la segunda universidad más antigua actualmente en funcionamiento de toda América. Su origen “Real y Pontificio”, aunque provincializada en 1820, no impidió que adoptara su actual nombre (Universidad Nacional de Córdoba) en el momento de su nacionalización en 1856. Para un estudio bibliográfico sobre la historia de la UBA cfr Historia de la Universidad de Buenos Aires de Leonor Plate, Dora Schwarztein y Pablo Yankelevich.

11 Aprovechamos este espacio para agregar también que fomentó en su momento el estudio de la química la Sociedad Científica Argentina que alentó y financió viajes de estudios, organizó congresos y publicó Anales, una calificada revista que fue vehículo de difusión de la producción científica extranjera, primero, y de la local, luego.

nas denominadas Exactas, Físicas o Naturales¹². En 1863, el Rector del Colegio Montserrat, Dr. Eusebio Bedoya propuso a la Superioridad la creación en la Universidad de la cátedra de Química, sentando las bases para la creación de la Escuela de Ciencias Físicas y Matemáticas. En 1870, Sarmiento declaró que la más trascendental de las reformas en la instrucción pública sería la aparición en los claustros cordobeses, de profesores alemanes que vendrían a inaugurar en sus aulas el estudio de las ciencias físico - matemáticas¹³. Seis años después se creaba la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales y como Profesor Titular en Química durante 38 años actuaría el alemán Doering. Por su parte en la Universidad de La Plata¹⁴ la historia nos acerca al origen de los fundadores de la Facultad de Química Industrial y Agrícola por el rol que le cupo a algunos actores, como Horacio Damianovich quien fue contemporáneo a las definiciones del perfil en la titulación en química. Haciendo algunas referencias históricas sobre esta universidad podemos decir que fue nacionalizada en 1905 a partir de la Universidad Provincial fundada en 1897. En 1908 la universidad nacional ya se encuentra en pleno funcionamiento, con una Facultad de Ciencias Físicas, Matemáticas y Astronómicas, dividida en varias Escuelas¹⁵, una Facultad del Museo, de la que dependían la Facultad de Ciencias Naturales, el reconocido Museo de Ciencias Naturales, la Escuela de Química y Farmacia, entre otras escuelas y departamentos. En la época de la Reforma Universitaria¹⁶ existió un intenso movimiento que parecía abrir nuevas posibilidades a las disciplinas tecnológicamente más avanzadas a nivel mundial; sin embargo la resistencia de ciertos sectores hicieron fracasar en esos momentos ideas que se desarrollarían aquí en Santa Fe. Dichos debates pueden reconstruirse en las páginas de "Atenea", la revista de los estudiantes del Colegio Nacional, y "Re-

12 A poco de asumir el Rectorado de la Universidad, el Deán Funes -con la aprobación del claustro- fundó en 1808 una cátedra de aritmética, álgebra y geometría. En 1857 aparece el estudio de la Astronomía.

13 Los Presidentes Sarmiento y Avellaneda y el Rector de la Universidad Dr. Manuel Lucero fueron los tres eminentes argentinos progenitores de la Academia Nacional de Ciencias y de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, creada el 14 de octubre de 1876.

14 Cfr. La Universidad Nacional de La Plata (1906-1918) de J.B. González, Imprenta Tragant, BA 1918 en Revista Argentina de Ciencias Políticas. Año VIII, tomo XVI, p. 9 y ss.

15 Escuela de Ciencias Matemáticas, Escuela de Ciencias Físicas, Escuela de Ciencias Astronómicas, Ingeniería Arquitectónica e Ingeniería Hidráulica

16 Si bien la Universidad Nacional de La Plata había nacido con un fuerte impulso a la extensión universitaria, desarrollada en sus primeros años en la forma de programas más o menos sistemáticos de conferencias y cursos abiertos al público en general, la impronta reformista era objeto de fuertes controversias. Los sucesos de Córdoba no se manifiestan en La Plata con intensidad durante ese año, excepto por un planteo que la federación universitaria realiza en julio de 1918 respecto de las condiciones de enseñanza de la Facultad de Agronomía y Veterinaria.

novación", el periódico de la Federación Universitaria¹⁷. La historia de la Universidad de Tucumán comienza el 2 de julio de 1912 cuando es promulgada una ley provincial que ordena su creación¹⁸. En términos prácticos, la vocación regional de la Universidad de Tucumán apuntaba a fortalecer la economía de la zona, basada en la agroindustria azucarera y se traducía en el impulso constante a un conjunto de carreras esencialmente técnicas como las ingenierías industriales y químicas, las matemáticas aplicadas, las ciencias químico farmacéuticas y las ciencias naturales en general. En 1912 la creación universitaria contempla varias secciones, entre ellas la de Química Agrícola e Industrial, sentando así las bases de la Facultad actual de Bioquímica, Química y Farmacia. La entonces Escuela de Farmacia es la carrera más antigua de la Universidad Nacional de Tucumán; se creó en 1914. La Facultad de Ciencias Exactas y Tecnología es la que actualmente incluye la Ingeniería Química. En 1919 egresó

17 A principios de 1919, el Consejo Superior aprueba la participación de miembros del claustro estudiantil, con voz, pero sin voto. El 20 de octubre de ese año estalla una huelga en toda la universidad, iniciada por el resurgimiento del conflicto en la Facultad de Agronomía y Veterinaria. A principios de 1920, con una feroz represión de una concentración estudiantil acaecida en el mes de marzo, ingresa un nuevo condimento al conflicto: la violencia, que alcanza su hecho más grave con el asesinato del estudiante David Viera en una mesa de examen en la escuela de Ciencias Médicas. Mientras tanto, una fuerte rivalidad estalla entre sectores estudiantiles opuestos: la Federación Universitaria Platense, de tendencia reformista, y la agrupación Concentración Universitaria. El presidente Rivarola presentó su renuncia, sucedido por Carlos Melo. En tanto, el profesor Alejandro Korn miembro del Consejo Superior, se convierte en el más cabal representante del movimiento reformista, y lleva adelante algunas de las reivindicaciones del estudiantado, como la clausura del internado de la universidad, que los estudiantes consideraban fuente de favoritismo y nepotismo. La conformación definitiva de la universidad nacional en una institución de educación superior moderna y democrática, se concretó en 1924 cuando a los rasgos anteriores se le agregan los concursos docentes, la periodicidad de las designaciones en los cargos académicos, la conformación del Claustro de Graduados, la incorporación con voz y sin voto de delegados de la Federación Universitaria al Consejo Superior y la implementación de regímenes flexibles de asistencia a las clases para los estudiantes. La UNT adquiere el definitivo carácter de universidad "reformista" y "reformada" en 1929, con la gestión rectoral de Julio Prebisch. En Benvenuto "La profesionalización de los estudios de ingeniería química en la Universidad Nacional del Litoral (1920-1946)". Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Ayres" Facultad de Filosofía y Letras, BA. Inédito.

18 Como resultado de la Reforma Universitaria del 18, la Universidad Nacional de Tucumán avanzó en la democratización de su sistema de gobierno al incorporar representantes del Claustro Estudiantil, y preparó un movimiento tendiente a su nacionalización, que se inició con la promulgación de la Ley 11.027 del año 1921, y culminó diez años más tarde con la cesión de la Universidad a la Nación por medio de una ley provincial. Para un análisis más riguroso sobre la relación universidad – contextos sociales y productivos de origen cfr Universidad Nacional de Tucumán (1964), *Compilación (de antecedentes desde su fundación hasta el 31 de Diciembre de 1936)*, 2da. Edición Ampliada, U.N.T., Tucumán y Terán, Juan B. (1964), *La Universidad y la vida*, U.N.T., Tucumán y la bibliografía de las publicaciones del curso "Cuestión Azucarera y Política Provincial (1880-1930)" Dictado por la Dra. María Celia Bravo en el artículo *La Universidad Nacional de Tucumán y la Estación Experimental Agrícola. Los modelos institucionales para la investigación científica en el NOA, desde el despegue azucarero hasta 1930* de Roberto Tagashira.

el primer Ingeniero Químico de esta universidad¹⁹. Desde entonces, la Facultad de Ciencias Exactas y Tecnología otorga este título. En la Universidad de Buenos Aires (UBA)²⁰ Bernardino Rivadavia, en 1822, nombró profesor de química de la recién creada Universidad al doctor Manuel Moreno, hermano de Mariano, médico recibido en EEUU. Moreno dictó "introducción a un curso de química" en el Departamento de estudios preparatorios hasta 1828 cuando renunció. Recién a partir de mediados de la década de 1860 comenzó la enseñanza sistemática de la química, incluida entre las ciencias naturales. Como vemos hay un espacio para indagar entre estos años, donde podemos asumir en base a los análisis efectuados en fuentes y documentos que la enseñanza de la química perdió visibilidad. Al reorganizarse la Universidad de Buenos Aires se designó en la cátedra que fuera de Moreno a Miguel Puiggari de profesión farmacéutico²¹, quien provenía de la Universidad de Barcelona. Poco después se crearon las Facultades de Ciencias Matemáticas y de Ciencias Naturales, de corta duración, pues, en 1881 se las reunió en la Facultad de Ciencias Físico - Matemáticas. Y, Juan María Gutiérrez, ministro de Justicia e Instrucción Pública de Carlos Pellegrini, la renombró desde 1891, Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. En el marco de las reformas impulsadas por Gutiérrez se creó, en 1874, en la Facultad de Ciencias Exactas, la cátedra de Química Aplicada a la industria y al año siguiente las de Química Analítica y Química Inorgánica. El Doctorado en Química se inició en 1896 con un plan de diecinueve materias distribuidas en cuatro años más una tesis final; los cursos comenzaron a dictarse en 1897 y el plan rigió, con escasas variantes, hasta que fue modificado en 1902. Se agregó un curso de Microbiología, un segundo de Química Orgánica, otro de Química Aplicada, un curso adicional de Zoología y uno de Historia de las Ciencias Naturales. De ese modo, la carrera se extendió en años de estudio. Emergía en Europa la Fisicoquímica, nueva disciplina fomentada por Van't-Hoff²², y Arrhenius²³, pero que aún no formaba parte curricular del Doctorado en UBA. Tampoco Química Biológica, que compartía cursos en la Facultad de Ciencias Médicas²⁴. Hay que tener en cuenta que el impulso de las carreras de

19 Aquí hay una disidencia con Benvenuto – para quien la del Litoral fue la primera Facultad de Sudamérica en estudios de ingeniería química. Benvenuto op cit

20 Como sostendrá Tulio Halperín Donghi, la Universidad de Buenos Aires será "una de las piezas maestras de la reconstrucción del Estado que comienza precisamente en 1820" (Halperín, 1962: 29).

21 Esta profesión generó al tiempo un intenso debate acerca de las incumbencias de la nueva carrera de ingeniero químico en la UNL

22 (1852-1911) creador de la estereoquímica y precursor de la termodinámica,

23 (1858-1927) autor de la teoría de la disociación electrolítica

24 dictados por Pedro N. Arata y Atanasio Quiroga. Benvenuto op. cit.

derecho y ciencias médicas canalizaron las aspiraciones de progreso y movilidad social del grupo de los hijos de inmigrantes. Pocos eran, en cambio, los que estudiaban ingeniería y doctorados con un cariz científico como el de química. En 1904 se creó el Instituto Nacional del Profesorado Secundario que incluía un profesorado de Física y Química²⁵. Físicoquímica se incorporó al plan de estudios del Doctorado en Química en 1906 reemplazando el segundo curso de Zoología. Esto provocó la renuncia del doctor Holmberg. Sin embargo, la cátedra Físicoquímica comenzó a funcionar en forma normal en 1909 cuando se designó profesor titular a Horacio Damianovich, recién graduado de Doctor en Química. La Universidad de Buenos Aires aprobó un nuevo Estatuto Universitario²⁶ en 1906²⁷ y se establecieron los Consejos Directivos como órganos de gobierno de las facultades en reemplazo de los Consejos Académicos. Los consejeros debían ser profesores titulares y ser elegidos por el voto de sus pares reunidos en claustro. En 1913 fueron electos consejeros de la Facultad de Ciencias Exactas los profesores Enrique Herrero Ducloux, Julio Gatti y Horacio Damianovich en representación de la Escuela de Química. Al año siguiente, éste último propuso un novedoso plan para reorganizar por completo los estudios de química²⁸. El Consejo de la Facultad, integrado en su mayoría por ingenieros civiles, rechazó el proyecto aunque solicitó que se lo volviera a analizar. Damianovich trabajó durante dos años y volvió a someter su proyecto a la consideración de sus pares en 1917. El resultado fue un nuevo rechazo, lo que abrió el camino a su venida al Litoral²⁹.

Justamente en el Litoral argentino, más precisamente en Santa Fe, comenzaría a darse el proceso de creación de una Facultad de Química, asentada en la preexistente Escuela Industrial Superior de la Nación. Vale aclarar que a partir de los finales del siglo XIX se crearon muchas escuelas industriales, agrarias y de oficios auspiciadas en algunos casos por la recién fundada Unión Industrial.

25 Otro profesorado contemplaba Matemáticas y Cosmografía. Se contrataron varios profesores alemanes, entre otros: Georg Berndt, Walter Sorkau y Jacob Laub, que tuvieron mucha influencia sobre quienes serían soporte académico en la UNL en su FQIyA. *Ibd.*

26 Este estatuto el que gobernó a la Universidad del Litoral desde su fundación hasta que se dio el suyo propio.

27 impulsado por el médico Eufemio Uballes, rector de la Universidad en Benvenuto *op. cit.*

28 Este proceso forma parte, en nuestra interpretación, del surgimiento de la química como campo autónomo. Si bien el tema merece mayor rigor de análisis, lo que requeriría desarrollar investigaciones en profundidad en los archivos de las facultades, institutos y distintas sociedades y asociaciones científicas de Buenos Aires, nosotros sostendremos que las luchas por la autonomía se desplazaron posteriormente a Santa Fe, encontrando aquí la nueva disciplina el espacio ideal para instaurarse, no sin ásperos debates, como veremos más adelante. *Ibd.*

29 *Ibd.*

En el caso de la Escuela Industrial Superior, cuando se crea la UNL ésta a través de la Facultad de Química Industrial y Agrícola la anexa. Pero recién en 1930 poseerá la Escuela Industrial la terminalidad “Química”.

Presentación formal: La creación de la UNL con su FQIyA

Habiendo resumido referencias históricas sobre la enseñanza en las distintas universidades del país de la química³⁰, ésta disciplina habría de posicionar un perfil innovador tanto académica como científicamente desde 1920 en la FQIyA, pensada al servicio de la región agroindustrial en la que se insertaba.

La carrera que inaugura el funcionamiento de la Facultad en Santa Fe es la Ingeniería, como vimos una disciplina fascinante cuyos conocimientos científicos y tecnológicos están orientados a la innovación, la invención, el desarrollo y la mejora de técnicas y herramientas para satisfacer las necesidades y resolver los problemas de las empresas y la sociedad. Esta visión disciplinar sería la que haría de la carrera en Santa Fe lo que es hoy, una de las mejores del país y de toda Latinoamérica. Aunque la Facultad se llamó inicialmente química industrial y agrícola y posteriormente sólo química, la titulación siempre fue Ingeniería Química³¹. Tal vez no sea lo mismo hablar de una u otra disciplina como intercambiables – por aquello de que el nombre de la institución educativa define sus objetivos –y a que hoy existen ambas terminalidades en la Universidad Nacional del Litoral, pero por ese entonces lo novedoso vino de la química aplicada a la industria con espíritu innovador, científico y humanista.

El apoyo de la Universidad del Litoral a la Reforma Universitaria de 1918 fue decisivo para que Irigoyen dispusiera su nacionalización y oficialmente la re-creara por Ley N° 10.861 del 17 de octubre de 1919³². Brevemente reseñaremos el conteni-

30 Las primeras noticias que se tienen sobre la enseñanza de la química en nuestro país se remontan al colegio San Ignacio, de la Compañía de Jesús, a mediados del siglo XVIII.

Allí, un ex estudiante de medicina londinense, William Faulkner, que tomó los hábitos en Buenos Aires, administró la botica de los padres y dictó clases de química y matemática en Buenos Aires y en Santa Fe.

En 1804, Hipólito Vieytes, que era industrial jabonero, publicó en el "Semanario de Agricultura, Comercio e Industria" un curso de "Elementos de Química". Se sabe también que el médico Cosme Argerich, egresado de la Real y Pontificia Universidad de Cervera y del Real Colegio de Cirugía de Barcelona fue profesor del protomedicato y enseñó "química neumática, filosofía, botánica y farmacia" entre 1807 y 1815. En Benvenuto M La profesionalización de los estudios de ingeniería química en la Universidad Nacional del Litoral (1920-1946).

31 En Benvenuto M. p. 56 ibd.

32 También respondiendo al pedido expreso de los estudiantes que adhirieron a la reforma, intentando satisfacer en el orden cultural, las necesidades de la zona nor - este de la Argentina (provincias de Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes).

do de la norma legal³³, detallando parte del articulado que lo constituye. El artículo 1º de la ley que mencionábamos versa sobre la creación de un instituto universitario dotado de personería jurídica, que se organizará de acuerdo con las disposiciones de la ley número 1597 y se denominará Universidad Nacional del Litoral. Simultáneamente a la creación de la UNL se dio origen a la FQIyA, respondiendo a una concepción científico - técnica que tenía en cuenta el desarrollo prospectivo de la industria de nuestro país. Surgió así la carrera de Ingeniería Química³⁴, permitiendo la formación de graduados capacitados para enfrentar la etapa de desarrollo industrial que se asomaba en el país. Esa formación se integraba con otra, de tipo humanista, dada inicialmente de forma limitada, pero que produciría un salto cualitativo a partir de la reforma del plan de estudios de 1929: la aportada por el papel dado a la historia de la ciencia en la currícula. Los cursos en la FQIyA se inauguraron el 1º de julio de 1920, participando del acto oficial y firmando el Acta de Inauguración como representante del P.E.N. Horacio Damianovich; como gobernador de Santa Fe Enrique Mosca; como secretario interino de la facultad Josué Gollán (h); como representante por los estudiantes de ingeniería de la UBA Jorge Mir y como delegado representante de los estudiantes santafesinos Raúl Aguirre, entre otras personalidades³⁵. Con posterioridad a esa fecha, el 8 de abril de 1922 se realiza la fundación de la UNL y la entrega de la misma a sus autoridades propias. En esa oportunidad representó al PEN el ministro de Justicia e Instrucción Pública José Salinas; firmaron el Acta como rector de la UNL José Abalos y como decano de la FQIyA Francisco Urondo; entre otras personalidades, como el Gobernador de Santa Fe, aún Enrique Mosca³⁶. En esos momentos, ya la FQIyA se hallaba abocada a su institucionalización, "que se lograría plenamente entre 1923 y 1930³⁷". A continuación, referiremos a ese periodo crucial para lograr la consolidación definitiva.

33 Publicación de Ley de creación de la UNL., BA, 1919.

34 Clásicamente conjugaba los estudios de Química, Física, Matemática, Físico - Química, Termodinámica, Mecánica con Tecnologías Industriales. Pero los fundadores tenían en mente otras ideas, el proyecto esbozado ya desde los primeros años de la década del 20, que se forjó en los primeros 30 mediante la materia metodología e historia de la ciencia, y que logró su máximo status académico con el estatuto que facultó la creación del Instituto de Historia y Filosofía de la Ciencia, y que consideraba a la historia de la ciencia como infraestructura de la ciencia quedaba plasmada por José Babini: " ... lo fundamental para la universidad es la universidad misma. El estatuto obliga - y el espíritu de la universidad se traduce en el estatuto - a crear institutos... una de las razones de la creación del instituto es porque en él se ve el principio de una facultad de humanidades dependiente de la universidad, pues la obra cultural que se va a hacer en el instituto, la historia de las ciencias, tiene un alto valor humanista..." Cfr. Babini J. Aldo Mieli y la historia de la ciencia en la Argentina UBA FCE y N Reg N° 36202 EUDEBA BA 1961 p 74-84

35 Boletín UNL, 1927 página 224

36 Boletín UNL, 1927 página 222.

37 Benvenuto, 1998 p. 66 op cit

El plan de estudios vigente hasta 1930³⁸

La Orientación de los Estudios³⁹ de la carrera contemplaba la enseñanza del idioma inglés con una formación altamente práctica⁴⁰. Los textos empleados en clase eran de literatura química. También se dedicaban dos cursos a la enseñanza del Dibujo⁴¹, inicialmente dictado por José Babini gran referente de la Historia de la

38 A continuación, detallaremos Condiciones de ingreso y el Programa completo vigente hasta 1930 con carga horaria:

Condiciones de ingreso: a) bachillerato; b) diploma de Técnicos de las Escuelas Industriales Nacionales; c) profesorado normal.

Primer año

Química General Inorgánica y nociones de Fisicoquímica 4, Laboratorio de Química 8, Croquis y dibujo lineal 6, Algebra, Trigonometría y Geometría Analítica 3, Laboratorio de Matemáticas 2, Inglés 6.

Segundo año

Química Analítica General 3, Laboratorio de Química Analítica 6, Física 1º Curso 3, Gabinete de Física 4, Cálculo Infinitesimal 3, Laboratorio de Matemáticas 2, Dibujo Aplicado a la maquinaria y construcción de las Industrias Químicas 8, Geom. Proyectiva 3.

Tercer año

Química orgánica 3, Laboratorio Q.O. 6, Química analítica 3, Laboratorio Q.A. 6, Física 2º curso Gabinete de física 3, Mecánica racional y aplicada 3, Mineralogía y geología 4.

Cuarto año

Química Industrial Inorgánica 3, Laboratorio de Tecnología 6, Físico - Química 3, Laboratorio de Físico - Química 6, Tecnología del calor y nociones de Termodinámica 4, Electrotecnia, Electroquímica y Electro-metalurgia 4, Laboratorio Electroquímico 6.

Quinto año

Química Industrial Orgánica 3, Laboratorio Tecnológico 3, Química Agrícola General 3, Laboratorio de Química Agrícola 6, Maquinaria, elementos de construcción e instalación para las Industrias Químicas 4, Laboratorio de Investigaciones 12

Prueba final.

Para recibir el título de ingeniero químico, se requería además de la aprobación de los cinco años de estudios, una constancia o certificado de una práctica mínima de tres meses en una industria química o similar y la presentación de un proyecto original relativo a la implantación de una industria de esa índole o una tesis de investigación. Este plan estuvo vigente hasta que el conflicto que estalló en la UNL días antes de que Irigoyen asumiera su segunda presidencia derivó en la intervención de la misma, siendo designado Interventor Nacional Roque Izzo. Gabriel del Mazo asumió el 27 de abril de 1929 como Delegado Interventor en la FQIyA y durante su gestión de 17 meses se puso en marcha el instituto de investigaciones científicas y tecnológicas y se reformó el plan de estudios. *Ibd.*

39 *Ibd.*

40 La misma se dividía en dos partes: general y especial. La primera parte comprende un repaso de la gramática ya estudiada en los colegios nacionales, ampliando y perfeccionando los conceptos adquiridos. La segunda parte, dedica casi todo el tiempo dado, comprende lectura, traducción y dictado.

41 El primero denominado Lineal y de Croquis, tenía por objeto dar a los alumnos del primer año los conocimientos indispensables de dibujo industrial y de croquis, elaborándose láminas con diagramas y curvas especialmente relacionadas con las ciencias Físico Químicas. El segundo estaba Aplicado a las maquinarias y construcciones de las industrias químicas y químico - agrícolas. El curso se dictaba en el segundo año a continuación del curso de dibujo lineal y croquis. Tenía por finalidad enseñar al estudiante la representación gráfica detallada de las maquinarias y aparatos utilizados en las industrias, así como también la instalación completa de fábricas ya sea su parte de maquinarias como la de edificación.

Ciencia. Las clases de dibujo a esta altura del estudio encontraban inmediata aplicación en la interpretación de las ilustraciones gráficas durante los futuros cursos de especialización, así como también para la preparación al estudio de los proyectos o tesis final. La orientación que se imprimía a la enseñanza de la matemática también a cargo de José Babini tendía a satisfacer varios objetivos: uno de carácter mediato y otros de carácter inmediato. Se consideraba que la química ya había pasado por el periodo del empirismo para entrar de lleno a elaborar sus métodos de acuerdo con un proceso racional deductivo, por lo que el estudio de la matemática, ciencia deductiva por excelencia, ofrecía al químico la ventaja de hacerle conocer un modelo, hacia el cual tiende la propia ciencia. A este objetivo mediato se agregan los objetivos inmediatos que podemos resumir en los siguientes:

a) Hacer posible la lectura y comprensión de los libros modernos sobre todo de Química General y Físico - Química, en los que amplio campo ocupan los desarrollos matemáticos, que en muchos casos representaban el método único para llegar a la determinación de resultados;

b) Dar los conocimientos necesarios para resolver los problemas de índole matemática que pueden presentarse en la vida profesional del futuro Ingeniero químico.

Los cursos de matemática eran de carácter teórico - práctico y duraban dos años: en la parte teórica se daban los conocimientos de Aritmética, Álgebra, Geometría, Trigonometría, Geometría Analítica y Análisis Infinitesimal y en la parte práctica se realizaban, siguiendo los preceptos de la didáctica moderna, la resolución del mayor número posible de aplicaciones de la matemática a las ciencias físico - químicas y a la técnica, utilizando métodos numéricos, gráficos y mecánicos. También se enseñaban los métodos usuales de representación, que el ingeniero químico empleaba por entonces para resolver los problemas de orden técnico, que se presentaban en sus funciones, tales como los métodos de Monje, de proyección central, perspectiva, axonometría, etc.⁴²

La materia química general e inorgánica y nociones de físico - química constituía una introducción a la Química Superior y tenía un doble carácter, educativo e

42 Al fin de hacer más eficiente la enseñanza práctica, se estilaba en la Facultad, a semejanza de algunos Institutos superiores europeos y norteamericanos (Cottingen; Edimburgo, Massachusetts, etc.) disponer de un Laboratorio de Matemática, es decir: un conjunto de útiles y aparatos matemáticos (tablas, reglas de cálculo, máquinas de calcular, planímetros, intégrafos, etc.) En cantidad suficiente, para que todos los alumnos pudieran conocer sus usos y ejercitarse en su manejo. Se dictaba además un curso de Geometría Proyectiva que tenía por finalidad dar a los alumnos la enseñanza de aquellos capítulos de la geometría de especial aplicación a la Estática Gráfica y Resistencia de los Materiales.

instructivo. Aquí aparecía la historia de la ciencia, enfocada disciplinariamente como historia de la química.

El curso se subdividía en tres partes que se distribuían convenientemente durante el año:

1º Conferencias eminentemente teóricas;

2º Clases teórico - prácticas, en las que la exposición del profesor es acompañada de experiencias;

3º Práctica individual, efectuada por los alumnos en el laboratorio correspondiente.

En las conferencias el profesor iniciaba el curso estableciendo el carácter de la ciencia y de su método, luego estudiaba la evolución de la química desde su origen hasta la época moderna, siguiendo así el proceso natural de la evolución de las doctrinas y teorías químicas y consiguiendo con ello el establecimiento sobre sólida base de los principios, teorías y leyes de la Química.

En las clases teórico - prácticas se estudiaba la Química General y nociones de Físico - Química en forma sistematizada, comprendiendo el estudio de la materia, y de sus diversos estados, la Termoquímica, Electroquímica y Mecánica Química, adquiriendo así el alumno el conocimiento de las últimas interpretaciones para ese entonces de los fenómenos físicos y químicos, sin necesidad de esperar el curso superior de Físico - Química que se dictaba en 4º año.

Especial atención se prestaba también en estas clases al estudio de la Química Inorgánica, sistematizada según las analogías de las sustancias. Los compuestos se estudiaban por funciones, abarcando los complejos, que dan motivo para la explicación de la isomería inorgánica y para la aplicación de las teorías de las valencias de Werner y Kossel. En el laboratorio los alumnos comprobaban leyes, determinaban pesos atómicos, moleculares y equivalentes, estudiaban prácticamente propiedades de sustancias puras, de soluciones moleculares, iónicas y coloidales y preparaban sustancias según indicaciones de textos apropiados. También se les hacía preparar otras sustancias de las que no existía bibliografía en la biblioteca, pero que consideraban posible preparar aplicando los conocimientos generales que se adquirirían en el curso teórico - práctico. Constituía este último una iniciación en la tarea de formular un plan de trabajo, aunque sea pequeño, y de resolver dificultades técnicas. Esto es muy importante, pues hacía de la FQIyA el primer instituto de la especialidad en Latinoamérica que en los 20 desarrollaba una labor tanto en el área docente

como en la investigación de formación de capacitación industrial⁴³. Las investigaciones industriales se canalizaban, hasta 1930 a través del Museo y Laboratorio Tecnológico, que tenía por finalidad brindar la oportunidad a los alumnos del último curso de ingeniería química de realizar trabajos denominados por entonces originales. También constituía una tarea realmente innovadora del Museo y Laboratorio Tecnológico el brindar lo que hoy llamaríamos servicios a terceros, a través de lo que por entonces se denominaba Consultas Técnicas brindadas a empresas industriales de la zona. Estuvo a cargo inicialmente del Museo y Laboratorio Tecnológico como director el Dr. Gustavo Fester. En esos años no existían en la zona demasiadas industrias, por lo que las oportunidades de formar al joven químico en la fábrica eran muy limitadas. Se optó entonces por "trasladar dicha enseñanza a la facultad⁴⁴". Mediante la colaboración de la Escuela industrial se instaló en el Laboratorio Tecnológico una "fábrica en miniatura, donde se pueden elaborar la mayoría de los productos que tienen interés para el país⁴⁵" Se elaboró para mediados de la década del 20 algo inédito en el país: un Manual Práctico de Química Industrial⁴⁶. Poseía también el Museo y Laboratorio Tecnológico una biblioteca especializada dividida en secciones, donde, de lo observado⁴⁷, concluimos que la mayoría de los textos de la 1^o sección: "industrias químicas", procedían de Alemania y los EUA.

43 La idea estaba fundamentada en la manera en que las universidades y escuelas politécnicas de Alemania formaban a los profesionales de la ingeniería química. Revista del centro de estudiantes de química industrial y agrícola tomo I pág. 10.

44 Ibid.

45 Ibid. Refiere el texto a "prácticas de tintorería, curtiembre, preparado de aceites, lacas, barnices, ácido tartárico, alcaloides, féculas, espíritu de maíz y melaza, destilación de madera, etc." Respecto a los aparatos principales eran: Caldera de vapor vertical; Olla de hierro y bronce para calefacción directa; Olla de gres, para calefacción indirecta; Cubas de madera, con un agitador y serpentín, una forrada de plomo; Caldera esmaltada con camisa de vapor para ácidos; Cubas de madera con serpentín de vapor para tintorería, una fija y otra móvil; Baño María para tintorería; Barril móvil para curtiembre; Alambique de cobre para destilación; Birrectificador para espíritu; Centrífuga para fécula y azúcar; Baño de arena con campana para evaporar líquidos ácidos; Autoclaves, una grande hierro y otra chica de cobre; Filtros de vacío de gres; Prensa hidráulica para aceites; Extractor con calefacción de vapor para extraer aceites y grasas con nafta; Molinos varios; Horno mufla; Mortero mecánico; Pila holandesa para papel y celulosa. P. 11

46 Revista del centro de estudiantes de química industrial y agrícola tomo I pág. 12.

47 Ibid. pág. 53.

La génesis de la química industrial como campo⁴⁸ autónomo

El ser esta ciudad sede del poder político de la segunda provincia en importancia del país reforzó el peso cultural de la UNL, revelando al análisis cuestiones fundamentales acerca de la lógica propia del mundo científico de la Argentina de los años veinte y la forma particular que asumió en la FQIyA. La universidad santafesina presentaba particularidades, como ser fruto de una estructuración jurídico - institucional que enmarcaba las actividades científico tecnológico desde el Estado Nacional: dado el carácter federal del sistema de gobierno argentino, se difundió el proceso de institucionalización de estas actividades en algunas provincias. Además, al ser la UNL de las primeras instituciones creadas bajo el clima de la Reforma Universitaria, se generó un espacio donde se podrían llevar adelante experiencias sobre los procesos de investigación y de aprendizaje totalmente innovadoras, y que las rígidas estructuras del sistema universitario de Buenos Aires no permitirían.

Desde su génesis, en la FQIyA se intentó organizar la investigación científica, permitiendo nuestra abstracción reconocer una nueva química, donde la estructura de las relaciones objetivas entre los diferentes agentes que son fuentes del campo, era la que gobernaba las intervenciones científicas.

Estas relaciones comenzaron a generar alineaciones entre sus docentes que algunas veces confrontaron abiertamente. Y es en esas relaciones conflictivas - en que se centraron otros artículos⁴⁹, donde lo caracterizamos como una historia social de

48 Pierre Bourdieu ha elaborado su noción de campo para salir de la conocida disyuntiva internalismo - externalismo a que se somete el estudio de la ciencia. Su hipótesis consiste en suponer que, entre los dos polos, muy distantes, hay un universo intermedio que llama campo, i. e., el universo en el que se incluyen los agentes y las instituciones que producen, reproducen y difunden - en nuestro caso - la ciencia. La estructura del campo se define por la estructura de distribución del capital, y es resultado de las luchas anteriores que se encuentran objetivadas en las instituciones y en las disposiciones de los agentes, lo que permite afirmar que el campo científico es, ante todo, histórico. Aunque el autor desarrolla en varias de sus obras su teoría, aquí haremos uso de dos: *Las Reglas del Arte*, Anagrama, Barcelona, 1995 y *Los usos sociales de la ciencia*, Nueva Visión, BA, 2000. El primer texto porque analiza el proceso de génesis y estructura de un campo (en ese caso el literario); el segundo, porque realiza una "sociología clínica del campo científico", considerando la situación particular de un instituto de investigación francés (el INRA) como un campo.

49 Ponencias nuestras; la del año 2000 en las Jornadas organizadas por la Universidad de Córdoba de Epistemología e Historia de la Ciencias titulada *El surgimiento de la Historia de la Ciencia como disciplina académica en la Universidad Nacional del Litoral* donde pretendimos responder al interrogante sobre las causas potencialmente sociales de la predilección en la creencia de la importancia de la historia de la ciencia, por las cuales la UNL fue pionera en institucionalizarla en la Argentina; y la del 1º Congreso Nacional de Problemáticas Sociales Contemporáneas *Prosopografía y teoría de los campos: hacia una hibridación posible* el año 2001, donde presentamos un ámbito de hibridación entre marcos teóricos y criterios metodológicos provenientes de la Historia - la prosopografía - y de la Sociología - la teoría general de los campos -, objetivados, para dar cuenta de su aplicación práctica, al estudio de la institucio-

las ciencias, pero con características innovadoras, que se presentan justamente en el intento de analizar esta temática en los términos de la teoría general de los campos elaborada por P. Bourdieu.

Si bien la biografía construida constituye el último momento del proceder científico, en la génesis de un nuevo campo los principios de autonomía inmanentes a la lógica del mismo residen aún casi en su totalidad en las acciones y las disposiciones de los agentes.

Esta definición nos permite resaltar, por considerarlos de los primeros de establecer la idea de estudios de química industrial en el país, a H. Damianovich y a Josué Gollán (h). El primero de ellos había propuesto un proyecto cuyo objetivo era profundizar los conocimientos específicos de la química, reconociendo la relación que debía existir entre lo científico y lo profesional.

El proyecto se discutió en el primer Congreso Nacional de Química realizado en Buenos Aires en 1919. Analizando sus Actas, observamos que se suscitaron resistencias a su aplicación. Parece no haber relación aparente entre los estudios establecidos en Tucumán⁵⁰ y Santa Fe, tal vez un encuentro para-congresal en Buenos Aires pudo ser el ámbito de fundamentación.

La ocasión para Damianovich de llevar a la práctica su propuesta se presentó al crearse la FQIyA. Gollán accionó para que la nueva institución sea constituida con un perfil original y presente claras diferencias con la Escuela de Farmacia, donde era profesor. Hombre de influencias ante los círculos de poder de la ciudad, alentó dentro de sus posibilidades para que sea su docente en Buenos Aires - Damianovich - quien enfrente esas dificultades. Así, a comienzos de 1920, éste fue designado Delegado Organizador de la FQIyA, la que contó como primeros profesores a Josué Gollán (h), de química general, inorgánica y nociones de fisicoquímica, José Babini de matemática y Catalina Di Pascal de inglés. Gollán, en un artículo publicado bajo el título "El poder de la química"⁵¹, denota claramente la idea de desarrollar desde la carrera de ingeniería de la FQIyA una nueva concepción de la química. Dice allí:

Las teorías atómica y energética aplicadas a la química no pudieron haber sido más fecundas. Como consecuencias de ellas, si antes la especulación teórica estaba alejada de la aplicación práctica, de la industria, hoy, la teoría, la práctica y la industria se complementan. Las teorías crean o modifican industrias, y éstas les presentan nuevos pro-

nalización de la historia de la ciencia como disciplina científica en la Facultad de Química (FQIyA) de la Universidad Nacional del Litoral (UNL) en la década de 1930.

50 Opcit

51 Revista del centro de estudiantes de la FQIyA Año I N° I. Octubre - noviembre de 1922. FQIyA UNL. SF.

blemas, cuya resolución por el sabio la benefician, al mismo tiempo que la teoría adquiere otros nuevos conocimientos y horizontes. El moderno prestigio popular de la química, consecuencia de su método mixto inductivo - deductivo, no lo produce la admiración de los misteriosos fenómenos que le conquistaba adeptos en la antigüedad, tanto más admirados cuanto más incomprensibles sino los éxitos evidentes de sus aplicaciones prácticas en la vida.

Para entonces, Damianovich ya había aclarado la especificidad de la carrera de ingeniería química en cuanto a su concepción científico-técnica respecto a las otras carreras químicas - confrontando con La Plata y Buenos Aires - en el discurso⁵² pronunciado en la inauguración formal de la FQIyA: "La iniciativa de la Universidad de La Plata creando la Facultad de Ciencias Químicas es digna de encomio, aunque su orientación que la asocia a la Farmacia no es la más conveniente para las necesidades de la química científica industrial, por la índole esencialmente distinta de sus estudios". La "nueva química" se pensaba ya como química industrial.

Claves de la enseñanza de la Ingeniería Química

Por las materias que se cursaron durante la década del veinte, podemos afirmar que la carrera de ingeniería química se estructuró sobre las directivas dadas por Damianovich⁵³. Notablemente, dentro del plan de estudios, la materia química general e inorgánica y nociones de físico - química era considerada clave para la nueva carrera⁵⁴. Este plan estuvo vigente hasta que la intervención de la UNL impulsó, entre otras medidas, su reforma. Ello, que fue motivo de otra comunicación⁵⁵, nos permite comprender la experiencia que los agentes tuvieron de las nuevas formas de dominación a las que se vieron sometidos y lo que la figura de la "intervención" les llegó a inspirar: es necesario conocer lo que representó la emergencia, favorecida por la crisis de esa época y una expansión industrial por sustitución de importaciones, de nuevos profesionales afines dispuestos a hacer triunfar en toda la socie-

52 Damianovich H. Publicaciones de la FQIyA, SF, 1922.

53 Podemos suponer que ese plan fue el mismo que presentó este agente para reorganizar la Escuela de Química de la UBA y que se había discutido en el Primer Congreso Nacional de Química. Cf. Actas, BA, 1919.

54 Es interesante el rol como introducción a la química superior y su un doble carácter, educativo e instructivo.

55 Trabajo que presentamos en las XI Jornadas, en diciembre de 1999 titulado El surgimiento de la Historia de la Ciencia como disciplina académica en la Universidad Nacional del Litoral.

dad los poderes de la tecnología y su visión del mundo. Proceso que constituyó, a través de los cambios que en ellos se llevaron a cabo, auténticas articulaciones entre los campos: los que ostentaban el poder político trataban de imponer su visión a los científicos a través del nuevo rol que el Estado habría de cumplir; por su parte, los científicos y docentes, actuando como peticionarios y a veces, como auténticos grupos de presión, luchaban por asegurarse un control mediato de las distintas prebendas materiales o simbólicas repartidas por el Estado.

Actualmente, La carrera de la FIQ UNL posee asignaturas que articulan con las artes y las humanísticas: Problemática universitaria, Ciencia, arte y conocimiento, Taller de lectura y producción de textos y como optativa de la ingeniería en alimentos la asignatura Historia de la Ciencia y la Técnica.

En la UNLP, el profesorado de química en su 5º año incluye la asignatura historia y filosofía de las ciencias, y en la carrera de Ingeniería Química como electiva Historia Social de la Tecnología y la Ingeniería. En el actual Plan de estudios de Ingeniería Química de la UNT no existe ninguna asignatura que remita a las características de historia, bibliografía o filosofía de las ciencias. La UBA incluye en su plan de estudios las asignaturas Introducción al Conocimiento de la Sociedad y el Estado e Introducción al Pensamiento Científico.

A manera de recapitulación prospectiva

Este trabajo intentó ofrecer un marco intelectual complejo para el análisis del surgimiento de un novedoso abordaje académico y científico de la química a través de la instauración de la carrera de ingeniería química en la UNL. Es posible constatar que su desarrollo disciplinar en el país estuvo mediatizado por sus aplicaciones a la profesión médica, principalmente en farmacia. La organización propuesta en la FQIyA de la UNL de Santa Fe en la década del veinte, como – tal vez - la de Tucumán también para formar ingenieros químicos supuso una tensión con los conocimientos y con la práctica profesional y educativa de la época, sancionando nuevas formas de hacer y de enseñar química.

La diferencia entre el Litoral y Tucumán podría constatarse en el rol dado a la historia de la ciencia. Quienes impulsaron este proyecto en la UNL, percibían esa disciplina como parte constitutiva de la infraestructura de la ciencia, la que se corporizaba, por ejemplo, en los departamentos universitarios y las sociedades profesionales y científicas. Ello derivó en el establecimiento de nuevos espacios para el desarrollo disciplinar de la historia de la ciencia, que puso en juego concepciones

disparos acerca de lo que es y no es ciencia, y que deben ser analizadas conjuntamente con la sociedad en que se desarrollaron. Justamente, para comprender esas relaciones se debe elaborar un entramado conceptual que dé cuenta de los conflictos que las mismas implicaron. Aunque ese pensamiento ayuda a trazar el estado de la química pensada como campo en la fase de su constitución en Santa Fe, ya es parte de otra historia.

Bibliografía

Fuentes Primarias

a) Periódicos y revistas

- Boletín de la F.Q.I. y A.
- Folleto para los Alumnos ingresantes de la FQIyA, *La ingeniería química: su finalidad y estudio*. Imprenta de la universidad, SF, 1925.
- Revista *Argentina de Ciencias Políticas*. Año VIII, tomo XVI
- Revista *Ciencias Sociales*⁴ de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), setiembre de 1996.
- Revista *Estudios Sociales en Ciencias*, UNQ (REDES), Diciembre 1994.
- Revista de la Facultad de Química Industrial y Agrícola.
- Revista del Centro de Estudiantes de la F.Q.I.y A.
- Revista *Competencias en ingeniería química*. Galdeano C. y Bienzobas A., Universidad Nacional Autónoma de México. 2018

Fuentes Secundarias

Bourdieu Pierre (1988): *Cosas Dichas*, Gedisa, Madrid.

——— (1994): *El Oficio de Sociólogo*, Madrid, Gedisa.

——— (2000): *Los usos sociales de la ciencia*, Nueva Visión, B.A.,

Biagini, Hugo (compilador) (1985): *El movimiento positivista argentino*, Universidad de Belgrano, BA.

Bagder y Banchemo (1986): *Introducción a la ingeniería química*, Mc Graw Hill, México.

Caturelli, Alejandro (1963): *La universidad: su esencia, su vida, su ambiente*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Coulson J.M. Richardson (2004): *Ingeniería Química*, México, Reverté

Halperín Donghi, Tulio (1962): *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, EUDEBA, B.A.

Korn. Alejandro (1945): *Obras completas*, Claridad, BA.

- Martínez, E.** (ed.) (1995): *Ciencia, Tecnología y Desarrollo: Interrelaciones Teóricas y Metodológicas*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Monserrat, M.** (1990): en “La situación del narrar histórico de la ciencia argentina” en *Historiografía Argentina Una evaluación crítica de la producción histórica Argentina*, Palabra, BA
- Nacimiento, Paso, Cocuzza, Zimmermann** (1985): *El sistema educativo argentino. Antecedentes, formación y crisis*. Cartago, BA.
- Nudelman, N.** (ed) (2004): *Química sustentable*, UNL, SF.
- Romero, L.A.** (2000): *Argentina. Crónica Total del S XX*, Aguilar, BA.
- Terán, J. B.** (1964): *La Universidad y la vida*, U.N.T., Tucumán.
- Wright, Ione S. y Nekhom, Lisa M.** (1990): *Diccionario histórico argentino*, Buenos Aires, Emecé

Reflexiones en torno a la crítica de Marx a la llamada distribución igual

SEBASTIÁN MARTÍN

sebastianmartin83@gmail.com

Universidad Nacional de la Pampa

Resumen

Marx, en el año 1875, en su *Crítica al Programa de Gotha*, realiza una crítica a un modo particular y frecuente de “exponer al socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución” (Marx, 2015,447). Esta forma vulgar de socialismo es, en definitiva, para el autor, deudora de la economía burguesa y puede rastrearse la condena que hace de ella desde sus trabajos más tempranos, *v. gr.*, en los manuscritos parisinos de 1844 (Marx, 2001, 136-137). Esta meditación de Marx sobre la distribución, abre la puerta a una posible reflexión en torno al espacio que en la obra del autor ha ocupado el concepto de justicia y particularmente el de justicia distributiva. Hacia finales de los años setenta y comienzos de los ochenta se dio un complejo debate en el seno del marxismo en torno al lugar que corresponde al concepto de justicia en la obra de Marx, en gran medida animado por el desafío que planteó *Teoría de la justicia* de Rawls con su igualitarismo liberal. Esta polémica convocó a autores tales como Geras, Cohen, Miller, Husami, Wood, Elster, Roemer, Van Parijs, etc.

En el presente trabajo procuraremos ahondar en la crítica a la idea de distribución presente en el texto de 1875 a la luz de los desarrollos antropológicos esbozados por Marx en los *Manuscritos de 1844*. En ellos puede entreverse que, de existir una preocupación por la justicia en el filósofo, ésta no estaría ligada al cómo de la distribución social de cargas y beneficios, ya que la realización humana no remite al orden de lo mensurable sino al de lo ontológico-cualitativo que escapa a toda métrica.

Palabras clave: Marx / justicia distributiva / igualdad

Introducción

Existe una polémica, relativamente reciente, en el interior del marxismo en torno al lugar y al papel que desempeña el concepto de justicia en la obra de Karl Marx. Conforme a la presentación que de la cuestión hace Gargarella (1999) entre finales de la década del setenta y comienzos del ochenta se suscitó dentro del marxismo un creciente interés por el lugar de la justicia dentro de la teoría marxista. Hacia el interior de este campo de trabajo, el grupo más conocido es, probablemente, el que se conoce como “marxismo analítico”. Según plantea el autor antes mencionado, el impulso recibido por estos teóricos vino de la mano de la publicación y recepción crítica del libro de John Rawls *Teoría de la justicia*, cuya primera edición es de 1971. Afirma:

[...] las mismas discusiones llevadas adelante por estos marxistas [analíticos] sobre el trabajo de Rawls vinieron a mostrar, justamente, que estos marxistas comenzaban a tomar a la justicia como un problema teórico de primordial importancia: se reconocía la necesidad de argumentar sobre la justicia, y se reconocía que la admisión de este tipo de argumentos producía un severo impacto sobre lo que, hasta entonces, podía verse como la ‘dogmática’ marxista (Gargarella, 1999, 100).

En un artículo ya clásico, Norman Geras (1989), realiza una exhaustiva cartografía de esta cuestión a partir del convencimiento, prácticamente unánime, de que Marx condena al sistema capitalista. Ahora bien, la pregunta que inmediatamente surge es: ¿condena al capitalismo por injusto? O, también, la condena de Marx al capitalismo ¿se hace efectiva a luz de algún principio de justicia? (*Cfr.* 211).

Una vez divididas las aguas entre aquellos que no consideran que Marx condene al capitalismo por injusto y aquellos que efectivamente lo hacen, se detiene a analizar pormenorizadamente las razones y los sustentos bibliográficos que en la obra del filósofo alemán pueden encontrarse para ambas posiciones. Lo interesante, por conflictivo y contradictorio, es que Marx habilita con su pluma ambas lecturas y horizontes hermenéuticos, motivo por el cual, según el autor, no es posible zanjar esta cuestión remitiéndonos exclusivamente a la literalidad de los escritos del autor (*Cfr.* Geras, 1989, 233). De hecho, para Geras, el asunto se resolvería, desde la evidencia textual, en una paradoja que habitaba al mismo Marx, a saber: Marx sí pensaba que el capitalismo era (y es) injusto, pero él no pensaba que pensaba así (*Cfr.* Geras, 1989, 245).

Hasta aquí, de modo acotado y enunciado, pero no reseñado, parte de la polémica en torno al concepto de justicia en Marx. Como queda evidenciado, el mismo no pudo ser concebido dentro de los márgenes de una determinada forma jurídica.

Límites del socialismo vulgar

Uno de los escritos más frecuentados a la hora de examinar estas cuestiones suele ser la *Crítica al programa de Gotha*, trabajo realizado por Marx en 1875 bajo la forma de una serie de apuntes y notas críticas al programa con el que los socialistas alemanes se unificaron. Tras la muerte del pensador, fue publicado en 1891 por Engels. En este texto el pensador aborda expresamente una forma específica de comprender la justicia que procura, de modo un tanto lacónico, desmontar. En cualquier caso, a pesar de su breve extensión, sus afirmaciones incisivas nos ponen en contacto con el Marx lector, ese que con sentido (no solo ojo) certero sabe detenerse y demorarse con precisión quirúrgica en aquellos detalles de la forma, del estilo, por los que la matriz de pensamiento “crítico” puede inmiscuirse. La idea que va a rechazar de plano, por entenderla insuficiente es la de la justicia como materia que refiere, en última instancia, a una cuestión meramente distributiva.

Esta tesis, central en el texto, creemos que puede adquirir nuevos sentidos si la ponemos en relación con un texto temprano de Marx, también, al igual que el antes mencionado, un texto que permaneciera inédito, solo que este por largos años, y que viera la luz ya avanzados en el siglo XX, más precisamente en 1932. Estamos hablando aquí de los escritos parisinos, esos que se conocen como *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Dos textos entonces inéditos, póstumos, escritos en circunstancias históricas y personales distintas, separados entre sí por más de treinta años, a pesar de ello, esta es nuestra tesis, dos escritos que dialogan, que se remiten mutuamente uno al otro, que se clarifican, se complementan y se desafían convidando siempre a continuar pensando y criticando.

En la *Crítica al programa de Gotha* (2015) leemos: “[...] es equivocado, en general, tomar como esencial la llamada *distribución* y poner en ella el acento principal” (447). Concebir el comunismo como proyecto que encuentra su realización máxima en un modo específico y preciso de distribuir cargas y beneficios es más bien propio de lo que Marx (2015) denomina “socialismo vulgar” (Cfr. 447). Es iluso pensar que el comunismo en tanto movimiento encontraría aquí su razón de ser y finalidad. “El socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la democracia) ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la distribución

como algo independiente del modo de producción, y, por tanto, a exponer el socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución” (Marx, 2015, 447).

La representación de la justicia como un modo correcto de distribución esconde en su seno un supuesto, una idea que anida agazapada en lo más profundo de esta concepción y que sirve como soporte desde el cual montar este discurso. Este concepto es el de “igualdad”. Así, el reparto igual, es el modo en que, para el socialismo vulgar puede operativizarse, hacerse cuerpo la justicia como *telos*.

Ahora bien, sobre esta cuestión y con una pregunta sencilla pero fundamental por necesaria y originaria hace Marx tambalearse esta visión: “¿Qué es ‘reparto equitativo’? ¿No afirman los burgueses que el reparto actual es equitativo? [...] ¿No se forjan también los sectarios socialistas las más variadas ideas acerca del reparto ‘equitativo’?” (Marx, 2015, 443). Como vemos, para el “socialismo grosero” la justicia es justicia jurídico-distributiva, y el criterio sobre el que se monta la distribución es el del reparto y derecho igual, por ello, es fundamental revisar este último concepto en detalle.

La igualdad no pertenece al ideario comunista, pues ella opera en realidad al servicio de la explotación. Tempranamente advierte Marx que: “[...] la *igualdad de salarios*, como pide Proudhon, no hace más que transformar la relación del trabajador actual con su trabajo en la relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad es comprendida entonces como capitalista abstracto” (Marx, 2001, 118).

Frente a esta forma de pensar la igualdad, a partir de la uniformidad del salario, el socialismo vulgar ensaya otra alternativa, a saber, retribuir a cada trabajador con un bono equivalente a la cantidad total de horas trabajada (luego de hacer las deducciones pertinentes). Esta igualdad aritmética solo puede tener para Marx un carácter transitorio y debe servir de puente a un estadio superior de organización social pues:

De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base, sino, al contrario, de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede [...] Aquí reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto este es un intercambio de equivalentes (Marx, 2015, 445).

Esta forma de organización social adolece de las mismas limitaciones propias de la economía y el derecho burgués pues se basa en una proporción, a saber, la

cantidad de trabajo rendido como fuente del derecho al disfrute y goce de los bienes sociales de consumo. La igualdad en esta forma de intercambio se garantiza por el hecho de “[...] que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo” (Marx, 2015, 446). Como puede claramente observarse lo que se entiende por igualdad y, por ende, como justo, corresponde al orden de lo mensurable, de lo cuantitativo, que por ello mismo puede ser formalizado pues aquí cada individuo no es más que un trabajador como los demás. Por ende, el carácter individual de cada trabajador, es disuelto en la homogeneidad y uniformidad que solo atiende a la duración o la intensidad del trabajo entregado, pasando por alto las desiguales aptitudes y necesidades individuales y la cualidad del trabajo entregado.

En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad. El derecho solo puede consistir, por naturaleza, en la *aplicación de una medida igual* (subrayado nuestro); pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) solo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se los coloque bajo un mismo punto de vista y se los mire solamente en un aspecto determinado; por ejemplo, en el caso dado, *solo en cuanto obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de lo demás (Marx, 2015, 446).

La igualdad solo puede fundarse en la unilateralidad de aquello que pretende “medirse” o “formalizarse”. La particularidad queda obturada. De la complejidad de dimensiones que habitan un individuo, solo revisten importancia aquellas que pueden ser instrumentalizadas mediante una reducción de las mismas a coeficientes o índices manipulables. La aplicación de la medida estandariza los sujetos como trabajadores desconociendo su condición de hombres. Esta medida no es inherente al objeto medido (en este caso un sujeto) sino que le es impuesta por la fuerza, pues “el hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre” (Marx, 2001, 55), es decir, es despojada su vida de todo contenido, perfeccionando al obrero en la misma proporción en que degrada al hombre (Cfr. Marx, 2001, 65-66).

El principio de necesidad y la ausencia de métrica

Como hemos expuesto, el comunismo vulgar presenta, para Marx, las mismas limitaciones en su concepción de la “justicia” y el “derecho igual” que la forma capitalista pues, el “comunismo grosero e irreflexivo” niega “por completo la *personalidad* del hombre [...] El comunismo grosero es el remate de la nivelación a partir del

mínimo *representado*. Tiene una medida *determinada y limitada*” (Marx, 2001, 136-137).

Vemos que, esta primera fase socialista o comunista vulgar, en tanto encarnación del “principio de contribución” continúa negando la personalidad e individualidad del hombre, pues busca imponerle una medida que permita nivelar, a partir de una representación determinada y limitada de sus necesidades, pues hace del sujeto una abstracción. Fijada cuantitativamente mediante el cálculo técnico que formaliza al ente humano toma “la apariencia por la esencia de la cosa” (Marx, 2015, 452), pues confunde las necesidades del vientre, las necesidades animales con las necesidades humanas, esas que Heller (1998) llama necesidades libres. Por ello, no debemos perder de vista que: “El sentido que es presa de la grosera necesidad práctica tiene solo un sentido limitado [...] El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo” (Marx, 2001, 146).

Así, frente a esta forma reduccionista de comprender la necesidad humana, el comunismo (en tanto fase superior al socialismo) se presenta como un modo de organización social que escapa a toda regla, métrica o guarismo a partir de la recuperación de la vieja consigna de Louis Blanc y Étienne Cabet que reza: “de cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades” (Marx, 2015, 447). Esta frase expresa, en su contenido, un principio de distribución imposible de ser formalizado, un lema que manifiesta la urgencia de romper con la lógica de “[...] la *igualdad* que no es otra cosa que la traducción francesa, es decir, política, del alemán *ich = yo*. La igualdad como *fundamento* del comunismo es su fundamentación política y es lo mismo que cuando el alemán lo funda en la concepción del hombre como *autoconciencia universal*” (Marx, 2001, 160-161).

Así entendido, el marxismo pretendería hacer saltar por el aire la aspiración a unificar y fundir de modo coincidente contenido y forma como busca el socialismo o a absolutizar la abstracción de una forma coactiva (mercancía, dinero) como hace el sistema capitalista. En tanto movimiento, expresa el impulso por hacer que el contenido rebase permanentemente y con creces la forma, es una tensión ejercida hacia el reconocimiento y la comprensión de que el comunismo apunta al autodesarrollo humano, al despliegue de aquellas potencialidades que no pueden ser cuantificadas porque son la expresión por excelencia de la cualidad, pues, en conjunto, apuntan a un despliegue creciente y progresivo del ser del hombre, de sus posibilidades físicas y espirituales. En este mismo sentido señala Eagleton que:

[...] en la visión de Marx, el conjunto no se parecería en modo alguno a una obra de arte clásica. Esta busca encontrar el delicado equilibrio entre forma y contenido, mientras

que en una sociedad comunista, como escribió Marx en una crítica frase del Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, el `contenido va más allá de la frase´ o, podríamos decir, de la forma [...] El socialismo, como la obra de arte clásica o `bella´, procura poner en equilibrio estas dimensiones, pero al hacerlo continúa trabajando *proporcionadamente*: justicia, equidad, igualdad para todos y cada uno de acuerdo con su trabajo [...] Como escribe Marx en los *Grundrisse*: la verdadera riqueza no puede medirse de acuerdo con una vara predeterminada. En el comunismo, la liberación de las fuerzas creativas por la liberación misma es su propia medida. Lo cual equivale a decir que no es ninguna medida en el sentido habitual del término (Eagleton, 2010: 99-100).

Por ello, la justicia no puede ser nunca entendida, en esta perspectiva, en términos de distribución pues ¿cómo podría distribuirse una disposición-de-ser, el modo particular y único de darse el ser del hombre? La pura determinación cuantitativa de las cosas tiende a anular las diferencias que realmente existen entre ellas ya que este modelo distributivo se basa en la cantidad, tiende a la igualación, y no en la cualidad propia de cada cosa. Querer reducir las cualidades a cantidades es por lo menos un error. Por ello afirma Marx que: “El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana” (Marx, 2001, 152).

Nótese que el comunismo es necesario en tanto forma que moviliza hacia el futuro como negación de un presente perpetuo o supuesto fin de la historia. Pero, el comunismo, no es la consumación de la sociedad humana en una forma cristalizada, sino más bien la posibilidad abierta y permanente de superar las formas impuestas y petrificadas, solo en este sentido puede ser “movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual” (Marx y Engels, 1985, 37).

No es por ello la consumación del desarrollo humano, sino más bien su precondition, la condición necesaria para la realización de la justicia como plenitud de ser o autodesarrollo. La justicia excede toda métrica, todo patrón y mensurabilidad pues es ajena a la lógica del “toma y daca”. La justicia remite al (des)orden del don. El pulso que late en el comunismo así entendido, no remite a la preocupación y la búsqueda de la igualdad, sino a una profunda sensibilidad ante la desigualdad.

Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada *forma* (subrayado nuestro) burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre

las de la así llamada naturaleza como su propia naturaleza? ¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿[Qué, sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se produce en su carácter determinado, sino que produce su plenitud total? ¿[Como resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido, sino que está en el movimiento absoluto del devenir? (Marx, 2007, 447-448).

La crítica de Marx al capitalismo como sistema que genera explotación, opresión, enajenación y uniformidad puede rastrearse en esta crítica de las ideas de igualdad y de distribución como conceptos tendientes a homogeneizar, a reducir al hombre parcializándolo y uniformándolo. Procurar establecer una métrica para el género humano es atentar y desconocer su libertad, a partir de la reducción de éste a aquellos aspectos de su existencia que pueden ser cuantificados, clasificados, ordenados y administrados.

Lo que hasta aquí hemos expuesto nos lleva a aventurar que el rechazo de Marx a la idea de igualdad, su crítica radical, se realiza a partir de una novedosa y original forma de concebir la justicia. De hecho, consideramos que esta forma de concebir la justicia constituye la piedra angular de su crítica a toda forma de igualdad y de distribución. En Marx la justicia, como asunto innominado, no remite positivamente a ninguna distribución, retribución, compensación o reparación. La justicia es en Marx previa, más originaria y profunda que su mera aplicación técnica a través de dispositivos sociales, políticos o jurídicos, pues ella excede toda métrica. Marx confronta una racionalidad que disuelve y aplana toda cualidad forzándola a encajar en tablas, cuadros y escalas, pues la forma obtura el contenido.

Bibliografía:

- Eagleton, Terry** (2010): “El comunismo: ¿Lear o Gonzalo?” en Hounie, Analía (comp.) (2010): *Sobre la idea de comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Gargarella, Roberto** (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós.
- Geras, Norman** (1989): “The controversy about Marx and justice” en Callinicos, Alex (ed.) (1989): *Marxist theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Heller, Agnes** (1998): *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península.

Marx, Karl (2001): *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza.

----- (2007): *Grundrisse*, Tomo I, México, Siglo Veintiuno.

----- (2015): “Crítica al Programa de Gotha” en Karl Marx (2015): *Antología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1985): *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos.

Heráclito y Platón sobre el dios

GERARDO A. MEDINA

mediangerardo@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Es claro que el comienzo del desarrollo del pensamiento filosófico entre los griegos implicó una modificación decisiva en los diversos aspectos que atañen a la vida humana. Uno de esos aspectos es la concepción de lo “divino” o el “dios”. No obstante esto, los filósofos no sostuvieron una interpretación uniforme en relación a ello. Y esto es decisivo ya que esta concepción tiene consecuencias en relación a todos los aspectos de la vida humana, en particular aquellos relacionados a la actitud conveniente o adecuada ante la vida. En tal sentido, Heráclito y Platón presentan dos modelos definidamente distintos, que dejan traslucir una modalidad de adquisición como una funcionalidad diversa que parece extenderse también allí donde alcanza la influencia de su pensamiento. Trataré aquí de poner de relieve algunos de estos aspectos en los que creo pueden observarse por una parte, una representación que, independiente de las expectativas humanas sigue una lógica propia y cuyo carácter divino reside en la manifestación de un orden solamente visible en el acontecimiento de las cosas adquiribles de un modo intuitivo en la que entran en juego todas sus capacidades perceptivas, mientras que por otra parte, refleja una forma de perfección que expresa contra-fácticamente lo que constituye para el hombre una carencia y es adquirible solo mediante capacidades de percepción que se aíslan de lo sensible y que se sustentan tanto en la coherencia del razonamiento como en cierta intuición especial inteligente. Tales posicionamientos, que incluyen indicaciones importantes acerca de las capacidades humanas de relacionarse con lo que es, parecen descansar o interactuar con una suerte de concepción del hombre que funciona como fundamento de la misma. En el análisis de algunos pasajes de ambos filósofos se tratará de hacer visible esto.

Palabras clave: dios / humano / perfección

Cuando pensamos en el fenómeno del surgimiento de la filosofía y reparamos en lo que ello implica, nos encontramos con un cambio en el modo del “decir” en relación a las cosas que no solo excluye progresivamente la referencia a las historias sobre héroes y dioses para ocuparse de las cuestiones relativas a la constitución y dinámica del cosmos, sino que propone además una profunda modificación de ciertos tópicos fundamentales contenidos implícitamente en aquellos. Uno de esos tópicos fundamentales, es la interpretación de lo divino. Cuando observamos algunos ejemplos de los relatos arcaicos tradicionales, vemos claramente no solo que los dioses muestran caracteres humanos, sino que incluso a veces muestran tipologías que dentro de una comprensión humana más o menos estándar de lo bueno-malo, correcto-incorrecto, etc. presentan unas características extrañas y de dudosa moralidad. No obstante ello, claramente puede observarse el carácter de sumisión ante el destino que como poder invisible establece sus reglas irrestrictamente –y por cierto, se trata de reglas que solo en un mínimo caso podemos conocer ya que hay otras que solo percibiremos bajo los hechos consumados.

Con el desarrollo de la filosofía, podemos ver como la interpretación de lo divino se modifica notoriamente. No me refiero solamente a la progresiva desaparición de los nombres de los dioses del plano del discurso sino también de una profunda modificación de la concepción de lo divino, que, sin embargo, no es de ningún modo uniforme, ni lineal; sobre todo cuando contrastamos los primeros pensadores con Platón. Dada la complejidad del tema, nos circunscribiremos aquí a Heráclito y Platón –y en este último caso solo a un pasaje decisivo de República- en donde el contraste parece resultar más evidente. Mostrar los mecanismos de justificación del mismo y las eventuales implicancias de ello será el tema de esta ponencia y aunque nos centremos en estos dos pensadores incorporaremos eventualmente algún fragmento de otros pensadores que pueda ser relevante para el tema.

A los fines de no andar a ciegas estableceremos este lineamiento orientador a seguir, el siguiente: la concepción de lo divino se define a partir de una comparación refleja de una interpretación de lo “humano” que determina como tal su carácter. Lo más sumariamente posible introduciré ahora los lineamientos que cada uno de los mencionados pensadores expresa, para realizar luego el análisis de los mismos.

Comencemos con Heráclito. Cuando reparamos en los fragmentos¹ que conservamos del filósofo, debemos diferenciar tres tipos de referencias distintas: a) aque-

1 Los fragmentos citados de Heráclito y Jenófanes se indican según la nomenclatura de Diels-Kranz; la traducción que se sigue pertenece a la edición de Gredos, indicada en la bibliografía.

llos fragmentos que hacen alusión a los dioses tradicionales, b) aquellos que refieren al “dios”, y c) aquellos que establecen una comparación entre ambos.

Con respecto al primer tipo, Heráclito comparte en general la misma opinión que la mayoría de los otros presocráticos que se han expedido sobre los dioses tradicionales. Quizá podamos explicitar esto en tres puntos principales:

1-*Los hombres ignoran la naturaleza de lo divino.* En el fragmento 5, leemos “... Y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con casas, sin saber qué pueden ser dioses ni héroes”. En este mismo sentido se expresa por ejemplo Jenófanes en el fragmento 14, donde sugiere que los hombres creen y han nacido y tienen la misma figura que ellos.

2-*Aún cuando no sepan nada de lo divino, igualmente hablan de ello.* De allí que en el fragmento 47 insta a “no hagamos conjeturas al azar acerca de las cosas supremas”. También Jenófanes en el fragmento 15 dice que si bueyes, caballos y leones pudieran modelar sus dioses como lo hacen los hombres, los harían semejantes a ellos. O en el fragmento 16 donde dice que los dioses etíopes son parecidos a ellos.

3-*Los dioses son producto de aedos y del pueblo, de allí su juicio negativo sobre Homero y Hesíodo.* Así leemos en el fragmento 104 “¿qué es lo que comprenden o se proponen? Hacen caso a los aedos del pueblo y a la masa, ignorando que muchos son los malos y pocos los buenos”; fragmento que se complementa con el 42 y el 56 donde sugiere que Homero debería ser apaleado y que fue engañado por unos niños, o el 57 donde cuestiona la supuesta sabiduría de Hesíodo. Otro tanto ocurre con Jenófanes en los fragmentos 11 y 12 donde acusa a Homero y Hesíodo de haber atribuido a los dioses todo lo que entre los hombres es digno de vergüenza e injuria.

Pero esta dinámica no se comprende si no se considera lo que dice con respecto al dios y como esto se posiciona frente a las creencias tradicionales.

Del dios, tenemos algunos fragmentos cuya referencia es directa, y otros que se expresan a través de símbolos que se re-significan al ser utilizados en diferentes fragmentos. Del primer tipo son el 67, el 102 y el 114. En el 67 leemos “El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una”. Aquí Heráclito no solo nos dice que el “dios” es la totalidad, sino que lo pone de manifiesto aludiendo a su constitución; por un lado, nos señala mediante unos pares de contrarios que el dios contiene a éstos ya que es la totalidad; y esto frente a la apariencia de que podría haber cosas que sería inaceptable atribuir justamente al “dios”. Por otro lado, nos habla también de su dinamismo mediante la imagen del

fuego: el dios, la totalidad, es un único fuego que constantemente se transforma y aparece ahora de un modo, luego de otro. Los fragmentos 114 y 102 agregan todavía algo importante en orden a la cuestión que venimos desarrollando. En el 114 se afirma “Es necesario que los que hablan con inteligencia, confíen en lo común a todos, tal como un estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina; gobierna cuanto quiere, alcanza a todo e incluso sobra”. Más allá de la afirmación de la dependencia de la ley humana de la divina –en el sentido que aquella de ningún modo puede torcer esta y sería deseable que los hombres no formulen leyes ignorando las divinas- lo que me parece más relevante es el llamado de atención a aquellos que captan lo “común” a todos a confiar en ello; como sabemos la inteligencia (*Nous*), es entre los pensadores griegos la facultad o el acto de captación de la verdad². Este capta lo común a todos, a saber, el Lógos, que es el horizonte de comprensión de todas las cosas (Cfr. Frag 1 y 2). Justamente, si aquellos que comprenden las cosas, cuando “hablan” o “actúan”, no confían en este conocimiento, qué se ha de esperar del resto... Finalmente, me parece que el fragmento 102 da la indicación precisa: “Para el dios todas las cosas son Bellas, Buenas y Justas, mientras que los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas”. En principio la afirmación sorprende. Heráclito parece posicionarse en un lugar absoluto donde se conoce tanto el juicio del dios como el de los hombres. Pero a la luz de los otros fragmentos este aserto queda rápidamente salvado: el todo tal como es, una unidad de contrarios que incesantemente se transforma según un orden propio solo puede ser calificado desde el lenguaje de lo humano, con aquellos términos que siempre impliquen perfección: Belleza, Bondad, Justicia. Pero esto es así, siempre y cuando se tome la perspectiva de la totalidad, y no la de lo humano; desde este último punto de vista hay muchas cosas injustas, como el dolor, el sufrimiento, la muerte. No así desde la perspectiva de la totalidad donde incluso estas cosas hacen a su propia armonía, de modo que esto simplemente “es así”.

De allí entonces que también aquellos fragmentos que establecen una comparación entre los dioses tradicionales y el dios, tomen a aquellos simplemente como parte de una realidad más amplia que los contiene. Citemos a este respecto solo los fragmentos 53 y 32 que son un ejemplo más que claro de esto. “Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, u otros como hombres, a unos ha hecho esclavos, a otros libres”. “Este Kosmos, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y

2 Cfr. Sobre este punto el siempre vigente artículo de Von Fritz, K. (1974) “*Nous, Noein and their derivatives in Pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras)*”, en *Classical Philology* 40.

existirá, en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose”. Queda claro tras la lectura de ambos fragmentos –más allá de que Heráclito creyera en los dioses o no- que lo que aquí se considera el “dios” se equipara a la totalidad en tanto ella contiene los contrarios. Así por ejemplo al llamar a la Guerra (*Pólemos*) padre y rey –atributos tradicionalmente pertenecientes a Zeus; e incluso al excluir a dioses y hombres de la construcción del *Kosmos*: ellos mismos son solo parte constitutiva suya.

Veamos ahora la argumentación de Platón en relación al dios, que encontramos en el libro II de República (376d). Ella es hasta cierto punto sencilla; pero lo decisivo resulta del contexto y la finalidad con que fue hecha y creo también, de sus consecuencias, que hasta cierto punto parecen inconmensurables.

El contexto del argumento refiere a la educación de los guardianes; su función es según Platón más importante que la del resto, por eso esta cuestión requiere una atención especial. ¿Alcanza con la educación tradicional en la música y la gimnástica? ¿Será posible una de mayor calidad? (376e) Esta pregunta es importante, porque Platón está pensando en los *lógoi* que acompañan la música; y esto le preocupa porque algunos son verdaderos y otros falsos. El problema es que hay que educarlos desde niños y estos no saben discriminar entre lo que es alegórico y lo que no; y por eso mismo, entre lo que es verdadero y lo que no. Esto es denominado, “mentiras innobles” (*mêkalôspseudetai*) que es explicado de este modo “Al caso en que se representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar” (377e). De esta manera, se vuelve imperativo ver bien al modelo, para poder representarlo en palabras del modo adecuado. Y no como ocurre en los relatos de los poetas donde los hijos hacen sufrir a los padres, o los dioses confabulen entre sí, o luchan entre ellos, etc.

Volvamos ahora sobre la cuestión precedente, la del modelo para una educación adecuada. Hay aquí dos cosas decisivas: en primer lugar, que el modelo son los dioses y héroes, lo que no obstante será luego simplemente el “dios”; pero por otro lado, y esto no debe pasar inadvertido, no se trata solo de un modelo de educación; y eso porque como tal, ella es la base para la formación de aquellos que han de gobernar y cuidar la ciudad y en virtud de quienes ella llegará a ser perfecta, al menos en las palabras (*logoi*). El criterio y parámetro de todo, es el “dios”. Por ello, al ser inquirido Sócrates por Adimanto acerca de qué contestaremos cuando nos pregunten a cuáles relatos (*mythoi*) nos referimos, aquél responde tajantemente “en este momento, ni tú ni yo somos poetas sino fundadores de un Estado. Y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas (*Typoi*) según las cuales los poetas

deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos” (379a).

La pauta central será “representar al dios como realmente es” (*hoios tynchanei ho theos ôn*). Llegamos así al punto central, ¿cómo representamos al “dios” tal como él es? Como vimos en el caso de Heráclito, el dios es la totalidad; de modo que solo se trataría de intentar mostrar su constitución tal cual se la percibe, mostrando que toda pretensión humana se quiebra a la hora de establecer parámetros a la totalidad. Pero, ¿qué ocurre con Platón? Veamos brevemente su argumentación.

-El dios es bueno por sí (*agathosho ge theostôonti*)

-lo bueno no es perjudicial

-lo no perjudicial no perjudica.

-lo que no perjudica no causa mal.

Luego, el dios no puede ser causa de todo –como dice la mayoría (379c)- sino solo de las cosas buenas, que son las que menos acontecen a los hombres.

Mediante este argumento, Platón introduce en la totalidad una grieta y esta queda escindida. Pero veamos el resto de la argumentación.

-El dios es simple y es quien menos cambia su aspecto.

-Lo que cambia, lo hace por obra de sí mismo o de otro.

-Las cosas mejores son las que menos pueden ser alteradas. Tanto en el cuerpo como en el alma.

-el alma más vigorosa y más sabia es la que menos puede ser modificada por factores externos.

-Esto se aplica también a las cosas fabricadas: las mejor hechas son las que menos se alteran con el paso del tiempo.

-Esto es aplicable al dios y sus cualidades (*tatoutheou*) y por ende él es siendo lo más perfecto, lo que menos se altera, por cosas externas. (381b)

-Por sí mismo podría alterarse. Pero siendo lo más perfecto y más bello, si se alterara, se convertiría en algo feo y malo.

La conclusión de este argumento, es que el dios no cambia. Más, ¿qué hay aquí de particular que requiera nuestra atención? Que a diferencia de Heráclito, la representación del dios que se refleja proyecta una “perfección” que es medida según la vara de lo humano. Saquemos ahora algunas conclusiones.

En este análisis nos hemos guiado con la afirmación de que la representación de lo divino acontece como una comparación refleja que parte de una interpretación peculiar de lo humano. En Heráclito, lo humano se presenta como una limitación de la totalidad cuya particularidad solamente reside en la capacidad de percibirse a sí como un momento de un proceso más amplio que al ser puesto en el lenguaje por

nosotros, percibe también la limitación para nombrarlo; de allí que el concepto de perfección es el de algo actual, más allá de todo juicio humano. Por eso la perfección humana, como afirma en el frag. 112, sea solo el comprender (*sophronein*), y la verdad, hablar y actuar en conformidad con la physis, o sea, con la totalidad.

Cuando consideramos en cambio a Platón, lo que lo humano refleja es un concepto de divinidad que expresa su más hondo querer, aquello que solo representa el bien, lo que no perjudica, lo que no produce mal, pero para lo “humano”. De esta manera, el hombre es puesto, como posibilidad, en un lugar que no es este mundo. Al no ser el dios la totalidad, bien y mal, justicia e injusticia, dejan de ser solo referencias humanas, como lo era en Heráclito adquiriendo así una dimensión ontológica, que somete al hombre a una tensión abrumadora en pos de un ideal de perfección irrealizable, al menos para seres humanos. Queda una pregunta, ¿Qué sería de una civilización que aspirara a semejante ideal de perfección como el platónico? ¿Cómo le será posible reconciliar la vida con la dimensión de su querer? Ambos pensadores nos interpelan y nos ponen todavía hoy en una encrucijada: ¿puede el hombre, tras reconocer su finitud, conservar latente el deseo de lo infinito?

Bibliografía

Eggers Lan, Conrado, Julià, Victoria y otros. (1981): *Los Filósofos Presocráticos*, Vol I, Madrid, Gredos.

Platón. (1988): *República*, Vol IV, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos.

Fritz, Kurt von. (1945/6): “Nous, Noein and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy”, en *Classical Philology*, 40, 223-42.

Ciencia del hombre y cosmopolitismo; o sobre los esfuerzos por demarcar la Ilustración

ENRIQUE JUAN MIHURA

enriquemihura@live.com

Universidad Nacional del Litoral – Universidad Nacional de Entre Ríos

Resumen

¿Acaso puede pensarse que el cosmopolitismo sea el rasgo que mejor define a la filosofía Ilustrada? ¿Por qué? ¿Es la célebre “ciencia del hombre”, tantas veces anunciada por aquellos admiradores de Newton como “la física de los fenómenos humanos”, necesariamente cosmopolita? El objetivo del presente trabajo consiste en ofrecer algunas consideraciones que resultan de una aproximación crítica a los modos de hacer historia en filosofía. Esto nos servirá también para establecer una contraposición entre una interpretación esbozada por Anthony Pagden y la que pretendemos defender aquí. A diferencia del autor británico, que vincula la “ciencia humana” de los ilustrados con David Hume, y concibe a la *simpatía* como su principal hallazgo, nuestra mirada se halla en los márgenes opuestos: ¿Podemos estar realmente seguros de que, para los ilustrados, es la compasión la que mueve a la acción humana?, ¿Por qué no pensar, en cambio, que es el *interés personal* (Helvétius) el que altera y modifica la voluntad de las personas? De este modo, planteando este tipo de interrogantes, pretendemos ofrecer una mirada sobre el movimiento de la Ilustración que, lejos de poder ser definido de manera homogénea, debería ser interpretado como un campo de tensión.

Palabras clave: cosmopolitismo / Ilustración / interés / simpatía

Quisiéramos comenzar la presente ponencia planteando algunas distinciones que, aunque todavía incompletas y muy esquemáticas, nos servirán para delimitar, al menos con gruesas pinceladas, los contornos de la temática que nos proponemos abordar en ella. Luego de indagar en buena parte de la bibliografía disponible, creemos que pueden distinguirse por lo menos dos formas bastante difundidas de leer y reconstruir la historia de la filosofía, en general, y de la Ilustración, en particular.

Por un lado, estarían aquellos intelectuales que tradicionalmente han entendido que la historia es un proceso homogéneo, lineal, progresivo y uniforme. Generalmente, éstos piensan que la misma se desenvuelve como una suerte de espíritu que atraviesa especialmente determinadas personalidades que, como si fuesen locomotoras, van empujando, por turnos, al resto de las personas que viajan en el anonimato de los vagones del fondo. Además, al concentrarse exclusivamente en ciertos puntos o figuras “trascendentales” de la historia, suelen restringirla, consciente o inconscientemente, a espacios geográficos muy acotados, habitualmente a Europa. Entre otros, integrarían este grupo Ernst Cassirer y su ya clásica *Filosofía de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer con su reconocida *Dialéctica de la Ilustración*, también el texto de Anthony Pagden, titulado *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, o la más reciente tesis de Jonathan Israel sobre la “Ilustración radical”.

Por otro lado, habría un grupo de filósofos e historiadores “heterodoxos” que, incómodos con esta forma de comprender la historia, prefieren agregar una “s” a esta palabra y hablar de “historias”, procurando, de este modo, contener, en la medida de lo posible, las múltiples dimensiones heterogéneas que la componen. Podría decirse que los partidarios de este grupo piensan que la historia es una suerte de “campo de fuerzas”, habitado por tensiones diversas, discontinuas y yuxtapuestas; para ellos, la misma no podría ser representada como un ferrocarril que avanza con rumbo fijo por las vías del tiempo, sino mejor, como una mancha de tinta que se expande en diferentes direcciones, como lo hacen las ramas de un árbol. Entre otros intelectuales, incluimos en este grupo el historiador Franco Venturi, su colega británico J. G. A. Pocock, Giuseppe Ricuperati y el equipo de profesionales a cargo del *Diccionario Histórico de la Ilustración*.

Ahora bien, una vez trazada esta distinción, podríamos añadir que, al leer la historia como si fuese una “posta de intelectuales”, cuyos pensamientos generalmente se acoplan y se continúan –casi siempre sin fisuras–, los miembros del primer grupo ostentan una ventaja significativa sobre los del segundo, a saber: sus esquemas son altamente prácticos y didácticos; o lo que es igual, son pedagógica-

mente más eficaces. Esta ventaja “de manual”, sin embargo, suele tener algunos costos muy elevados. En efecto, para consolidar sus historias, los intelectuales del primer grupo se ven obligados a “podar” algunos actores y hechos que podrían añadirle riqueza y complejidad a sus relatos, pero que, no obstante, debilitarían la firmeza de los nudos que vinculan a los personajes principales (que perderían centralidad, originalidad y peculiaridad) de la trama. Resumidamente, puede decirse que, el precio de una sólida articulación, más amigable con enseñanza y la difusión, frecuentemente termina siendo, para este grupo, la “exclusión histórica”.

Otra práctica de similares características entre los miembros del primer grupo, es la de amputar fragmentos, etapas, y, en ocasiones, obras completas de algunos autores que, dependiendo de cuáles sean los “objetivos” que *persiga* la historia, o los que se le endilguen, serán convenientemente acomodados con ella. Anthony Pagden, por ejemplo, filósofo británico cuya historia de la Ilustración enseguida retomaremos, incluye a Smith y a Rousseau en el colectivo de los “filósofos ilustrados”, argumentando que el sentimiento de *simpatía*, presente en sus reflexiones, los uniría de hecho con la necesidad histórica de todo el siglo XVIII de un mundo laico y cosmopolita (Cf. Pagden, 2015, 118-119). En ese marco, empero, las posiciones abiertamente contrarias al cosmopolitismo, por parte de Rousseau, y la idea de Smith según la cual la simpatía supone un orden providencialmente dispuesto, por un “Ser benevolente y omnisciente”, son deliberadamente minimizadas o dejadas a un lado por el autor (Cf. Pagden, 2015, 143). En sintonía con esto, también podría tomarse el caso de la tesis sostenida por Jonathan Israel. Pues, en las páginas de su voluminosa obra notaremos que si algunos filósofos son colocado alternadamente como “radicales” y “moderados”, quizás sea porque estas categorías, rígidas y estancas, no son del todo compatibles, a excepción de algunos casos puntuales, con la dinámica histórica de las ideas y el pensamiento de las personas. De este modo, la entendible necesidad de catalogar y sintetizar los diversos elementos históricos acaba ocasionando pequeños *fallos de congruencia*.

Ahora bien, habiendo trazado este breve bosquejo que nos permitió revelar someramente algunas características y dificultades de las formas tradicionales y más renovadas de relatar la historia de la filosofía, a continuación, como anticipamos, quisiéramos detenernos por un momento en la recientemente editada obra de Anthony Pagden, representante paradigmático del primer grupo de intelectuales. Más precisamente, nos gustaría destacar algunos abusos cometidos por el autor en su entusiasmo por presentar a la Ilustración como un proyecto histórico consciente e *indiscutiblemente* cosmopolita.

El relato del historiador británico podría resumirse del siguiente modo:

[...] en el centro del “proyecto ilustrado” estaba la voluntad de alcanzar ni más ni menos que una nueva definición de la naturaleza humana... El resultado fue lo que durante el siglo XVIII se denominó “Ciencia del Hombre”, que sustituía todas las ideas anteriores –muy especialmente las de los teólogos– sobre la condición humana. La Ilustración aspiraba a describir y definir la humanidad en sus aspectos inmensamente variados, como lo habían hecho –con otros métodos e instrumentos– las ciencias naturales que durante el siglo XVII lograron avances asombrosos en la descripción y definición del mundo natural... Las numerosas, evidentes y reconocibles diferencias entre los europeos, asiáticos, africanos y amerindios eran el resultado del ambiente, la educación y la cultura. Aunque tales cosas no se consideraban irrelevantes o accesorias, ninguna pertenecía a la estructura de la condición humana. De todo ello se desprende que los seres humanos comparten una disposición común a la vida social universal y política en lo que en última instancia podría denominarse la “ciudad mundial” o “cosmópolis” (Cf. Pagden, 2015, 50-51).

No caben dudas de que muchos filósofos e intelectuales del siglo XVIII mostraron una notable preocupación por redefinir la naturaleza humana íntegramente, o, al menos, en sus aspectos más fundamentales. Además, existen numerosos pasajes en los que los *philosophes* manifestaron su admiración por los avances alcanzados por Newton y anunciaron su intención de imitar lo que el inglés había logrado en el terreno de física en el peliagudo campo de la moral. En líneas generales, podría decirse que su objetivo más difundido, el eje de las discusiones filosóficas, era descubrir cuáles eran las fuerzas que regían el comportamiento humano. Y, ciertamente, para hacerlo, muchos pensaron que era necesario reproducir los métodos con los que las ciencias naturales habían logrado hacer sus progresos durante el siglo anterior. En este contexto, la experiencia directa y observable ocupó un lugar importante. Puede decirse que las historias, las crónicas de guerra, las anécdotas, los hábitos y las costumbres, se consideraron la materia prima de la incipiente “ciencia del hombre”; las distintas culturas, a su vez, comenzaron a verse como laboratorios “a cielo abierto”, puesto que allí podía observarse la naturaleza humana en sus diversas manifestaciones.

Ahora bien, aceptando lo dicho, ¿podemos afirmar que la célebre “ciencia del hombre”, tantas veces anunciada por aquellos admiradores de Newton como “la física de los fenómenos humanos”, llegó en todos los casos a conclusiones cosmopolitas, como sugiere Pagden? En lo que resta del presente trabajo, intentaremos matizar las afirmaciones del filósofo británico, poniendo especial atención a su manera de construir el relato

histórico, rastreando el origen y la inspiración de sus aseveraciones. En lo que sigue, pues, dividiremos nuestra crítica en dos momentos distintos, a saber: uno fáctico y otro metodológico.

Con respecto al primer momento, sólo nos proponemos demostrar que existieron algunos ejemplos históricos que contradicen de forma clara el relato de Anthony Pagden y que, sin embargo, fueron prolijamente “olvidados” por el autor. Ya hemos mencionado los “recortes” que han sufrido en su narración histórica las filosofías de Smith y Rousseau, pero consideramos que es posible hallar otros ejemplos que desmienten con mayor firmeza la lectura realizada por el filósofo británico. Sin embargo, por razones de extensión, sólo mencionaremos el caso de Claude-Adrien Helvétius.

Como muchos de sus contemporáneos, Helvétius procuró imitar el método de la física experimental en el estudio de la naturaleza humana. Procediendo como lo haría un físico, entonces, el francés medía –observaba– los movimientos de los cuerpos para sacar pautas y variaciones. No estaba interesado en hablar del origen de la naturaleza, ni en reflexionar sobre las sustancias; ignoraba la esencia íntima del alma, a la que sólo observaba fenoménicamente, estudiando sus manifestaciones prácticas y las conductas humanas. En resumen, Helvétius no pretendía conocer a la mente en sí misma, sino sólo hacer notar algunas leyes, es decir, buscaba regularidades que describieran la manera en la que ésta funcionaba a partir de sus efectos observables. Pero, aunque compartía y aplicaba al pie de la letra el método de la “ciencia del hombre”, al estudiar la historia, Helvétius no encontró un principio cosmopolita en la constitución uniforme de los seres humanos. Por el contrario, la experiencia le demostró que el *interés personal* era el único motor detrás de todas las acciones de las personas y que, por lo tanto, una genuina preocupación por la felicidad de todos los pueblos sería impracticable:

No hay acción que pueda influir sobre la felicidad o infelicidad de todos los pueblos [...] No hay, pues, probidad práctica en relación con el universo. Respecto a la probidad de intención, que se reduciría al deseo constante y habitual de la felicidad de los hombres y, por consiguiente, al deseo simple y vago de la felicidad universal, creo que esta especie de probidad no es más que una quimera platónica (Helvétius, 1984, 260).

Después de analizar detenidamente las tupidas páginas de la historia del género humano, el “archimaterialista” francés, al que Pagden sólo acude para criticar “la teoría de los climas” (atribuida a Montesquieu), rechaza de plano la posibilidad práctica de una sociedad cosmopolita. Junto con él, quizás podrían sumarse otros testimonios como, por ejemplo, los de Holbach y La Mettrie cuyas reflexiones compartían, si se nos

permite la expresión, cierto “aire de familia” con la filosofía helvética. Lo cierto es que las declaraciones de Helvétius resultan suficientes para poner en evidencia las limitaciones del relato histórico de Pagden. Sin embargo, si –como corresponde– le restamos protagonismo a las “omisiones” y asumimos seriamente la dinámica de la historia presentada por el británico, deberíamos preguntarnos, entonces, por el origen de sus intenciones (Cf. Pagden, 2015, 96). De este modo, entramos al segundo momento de nuestra crítica, pues será necesario sumergirnos en los supuestos metodológicos de su texto.

No obstante, para comenzar, quisiéramos citar unos breves pasajes de su obra, ya que entendemos que, habiendo llegado hasta este punto, un análisis del lenguaje podría arrojar algunos resultados ciertamente reveladores para nuestro trabajo (las cursivas son nuestras).

1. En el mundo un poco más estable que siguió a la Guerra de los Treinta Años, *se sentía la necesidad de dar una explicación un poco más profunda y más compasiva de los instintos básicos de la humanidad*, algo que no dependiera únicamente del egoísmo (Pagden, 2015, 98).

2. En efecto, hacia 1740, *lo que necesitaban los europeos no era el poder absoluto que pregonaba Hobbes, bajo el cual llevaba viviendo mucho tiempo gran parte del continente, sino un gobierno libre, liberal, como diríamos hoy, que prescindiera por completo de la religión como fuente de autoridad moral o que por lo menos la despojara de sus tendencias sangrientas más evidentes* (Pagden, 2015, 130).

3. *Se necesitaba una teoría del espíritu humano, que, prescindiendo de la ley natural basada en principios innatos, fuera capaz de ofrecer una explicación más profunda y más rica de la persona, distinta de la del hombre gobernado enteramente por la sensación o guiado sólo por un egoísmo en nada ilustrado. Para desarrollarla los autores del siglo XVIII dieron la espalda a los principios racionales y razonables que componían la “ley natural” tanto para los “hobbesianos”, como para sus predecesores escolásticos. Por el contrario, se centraron en los “sentimientos” o las “pasiones”* (Pagden, 2015, 114).

4. *Las figuras claves que nos llevarán desde Pufendorf hasta Hume (Diderot, Rousseau, Voltaire, Montesquieu y Adam Smith, entre otras, y hasta Kant) son Francis Hutcheson y Shaftesbury.*

5. *El paso del “egoísmo” al “sentimiento”, del cálculo del interés a la conciencia de que todos los seres humanos se encuentran unidos por vínculos de reconocimiento mutuo, habría de convertirse en la base de un nuevo concepto de orden social y político para el mundo entero. La persona auténticamente ilustrada, que vive de acuerdo con*

esta nueva especificación del derecho natural y que es capaz de conmovirse imaginativamente por “el destino de los estados, las provincias y los numerosos individuos”, *no puede ser otra cosa que un cosmopolita. Se requería un saber enteramente nuevo que iba a denominarse “ciencia del hombre”* (Pagden, 2015, 125).

A continuación, nos proponemos realizar algunas reflexiones en base a estos pasajes. En primer lugar, de ellos se sigue con bastante claridad que, para Pagden, existiría una suerte de “necesidad histórica” (tal como se puede observar en 1,2 y 3). En segundo lugar, según el autor, puede decirse que esa necesidad, que responde al conjunto de la historia, se va “acercando” a su meta, es decir, se va satisfaciendo a medida que atraviesa determinadas “figuras claves” (4) cuyos pensamientos se continúan armónicamente –como si, en realidad, fuera siempre el mismo–, haciendo que la historia “marche”, “camine” o de “pasos” irrevocablemente y con dirección fija. Por último, siguiendo las consideraciones del británico, podría decirse que cualquier hecho, persona, idea o pensamiento, que no se ajuste a la dirección en la que se desplaza necesariamente la historia, no forma parte de ella (5). Vive literalmente en el pasado–como vimos, éste sería el caso tanto de la filosofía de Helvétius como de algunas ideas de Smith y Rousseau que no recogen o acompañan plenamente la dirección de la historia-.

De estos pasajes, sin embargo, probablemente el tercero y el último sean los más interesantes para nosotros. La metáfora de los “pasos”, presente en el último de ellos, junto a las ideas que son sostenidas en el tercero, ponen de manifiesto la lógica del relato de Pagden; de su conjunción resulta una lectura histórica que se despliega y se desarrolla en términos de “tesis–antítesis–síntesis”. Dicho de otro modo, “ser sociable”–“criatura sensacional” y “hombre simpático” o “utópicos”–“profanos” y “sentimentalistas”. Este modo simplista y reductivo de hacer historia explica en buena medida esa suerte de “necesidad palpable” que emana de los fragmentos citados. No obstante, creemos que para entender cabalmente la génesis de esta lógica y, en consecuencia, los límites del relato histórico propuesto por el autor, será preciso poner toda nuestra atención en comprender a qué se refiere Pagden cuando habla de un “conocimiento social auténtico” (2015, 212).

En principio, puede pensarse que esta expresión y su significado fueron importados directamente de la *Filosofía de la Ilustración* de Ernst Cassirer, trabajo al que Pagden considera “el estudio más convincente” sobre el tema. En el *Prólogo* de su texto, Cassirer expresa que, para “alcanzar la hondura peculiar” de la filosofía ilustrada no basta sólo con estudiar “sus manifestaciones históricas” –es decir, las ideas y sus representantes–, sino que, es preciso, además, captar “el impulso interior de la vida intelectual”, “las fuerzas espirituales que la gobiernan” (1943, 9; 38):

No es posible ninguna historia auténtica de la filosofía con un propósito y una orientación puramente históricos. La mirada hacia el pasado filosófico tiene que ser siempre un acto de autoconocimiento y de autocrítica filosóficos... La consigna “*¡Sapere aude!*” que Kant señala como lema de la Ilustración, se aplica también a nuestra propia relación histórica con ella (Cassirer, 1943, 14-15; Cf. Pagden, 2015, 38).

Esta idea según la cual sería necesario “escuchar los latidos de la íntima vida intelectual de la época” (Cf. Cassirer, 1943, 13), no es, sin embargo, una novedad de Cassirer; por el contrario, la misma puede rastrearse hasta Kant, que era, sin lugar a dudas, el ilustrado más admirado por este historiador. En 1784, el filósofo de Königsberg publicó una obra titulada *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*. Entre otras cuestiones, en ella aparece por primera vez la idea según la cual “los espíritus filosóficos”, a diferencia de los “historiadores empíricos”, tendrían la capacidad de “abordar la historia desde otro ángulo”, “filosóficamente”. Evidentemente, estas consideraciones kantianas han sido la fuente de inspiración de la que abreva no sólo el pensamiento de Cassirer y, particularmente, su forma de leer y reconstruir la historia, sino también la narración histórica de Anthony Pagden. Teniendo presente estas influencias, presupuestas en su lectura de la historia, resulta más sencillo comprender el origen de aquella aparente “necesidad” con la que se vinculan determinadas ideas y personalidades de su relato:

La historia filosófica es un intento de dar sentido al “libre ejercicio de la voluntad humana” mediante el descubrimiento, en lo que de otro modo nos parecería “una serie de actos humanos confusos y fortuitos”, de una progresión regular, que no es sino el “desarrollo continuo aunque lento de las capacidades originales del hombre”; cosa que no se logra, como hace la historia tradicional, enumerando pacientemente los hechos conocidos del pasado. La mera narración de las hazañas del hombre –la única a disposición del historiador empírico– no es otra cosa que el relato de los hechos sin un propósito concreto. Pero una historia que pretenda relacionar esos hechos con la finalidad de la naturaleza –dando por sentado que tal cosa exista– no se limitará a contar los hechos pasados, sino que sentará las bases de una narración de los hechos futuros; será, en palabras de Kant “adivinatoria y aun así natural”. Para conseguirlo hay que seguir lo que Kant llama “una regla a priori”, que permite al historiador “descubrir un objetivo de la naturaleza en la marcha contradictoria de los asuntos humanos, a partir del cual sería posible una historia de esas criaturas, que proceden sin plan propio, confor-

me a un plan concreto de la naturaleza”. Kant compara este tipo de historia con “un movimiento del poder de la imaginación, acompañada de la razón, que se entrega a ella para recreo y salud del espíritu”. Es, dice medio en broma (si cabe imaginar a Kant bromeando), una especie de “puro viaje de placer”, y un viaje hecho “en las poderosas alas de la imaginación (Pagden, 2015, 213-214).

No es difícil convenir, junto con Kant, Cassirer y Pagden, en que la historia siempre supone algún grado de *interpretación*, es decir, que la misma jamás se agota en un mero inventario de los hechos conocidos del pasado ordenados cronológicamente. Sin embargo, quizás convenga atemperar, mínimamente, al menos, el ímpetu de este “giro copernicano” en la construcción de las realidades históricas compartidas¹. Si, como sostiene Pagden, la “historia filosófica” que emplea la ciencia del hombre posee, además de su función descriptiva, una tarea liberadora, que sirve para emancipar al ser humano de su servidumbre al *prejuicio* (Pagden, 2015, 212); entonces, la filosofía debería ocuparse con mucho cuidado de no quebrar su esencia ni transgredir sus objetivos.

Ciertamente, es imposible soslayar la necesidad de clasificar o “etiquetar” hechos, personas, ideas y pensamientos en la construcción de los relatos historiográficos. Como sucedía con Kant, los historiadores casi siempre se ven obligados a otorgarle un propósito a la historia. El “Siglo de las luces” constituye un ejemplo muy elocuente al respecto. En efecto, encontramos que el mismo ha sido comentado, expuesto y reconstruido de formas muy diversas e incluso contrarias entre sí. No pocos han señalado que su característica más relevante fue, por ejemplo, la razón y el desarrollo de una lógica profundamente instrumental; otros, en cambio, han sostenido que se trató de un periodo en el que la imaginación, las pasiones y el sentimiento, fueron recuperados, reanimando antiguos ideales cosmopolitas; al mismo tiempo, algunas lecturas también han insinuado que no es posible entender la modernidad, y, en consecuencia, la Ilustración, sin considerar su veta escéptica. Lo cierto es que, de un tiempo a esta parte, la Ilustración ha sido declarada culpable de lo mejor y de lo peor de la humanidad; de los campos de concentración de Auschwitz hasta las democracias liberales, la tolerancia y la consolidación de los derechos humanos. Por este motivo, decidimos encarar el presente trabajo haciendo pie en las diferentes maneras de practicar la historia, de contarla y de construirla; pues, creemos que es preciso llevar adelante un *cambio de actitud*, es decir,

1 Aludimos a la metáfora del “giro copernicano” que expresaría, en filosofía, ese cambio de perspectiva que traslada la atención del objeto de conocimiento hacia el sujeto cognoscente (en este caso el historiador), porque queremos señalar las dificultades que pueden suscitarse cuando se exagera la preeminencia dada al sujeto. Dicho de otra manera, creemos que cuando el “giro” es demasiado brusco la perspectiva puede degenerarse formando un *trompo filosófico*.

corrernos de esta suerte de “maniqueísmo histórico”. Seguramente exista un poco de verdad en cada uno de estos relatos que muchas veces, como lo hace Pagden, se plantean a sí mismos de forma excluyente.

Sin embargo, para no pervertir el significado del *isapereaude!*, es inevitable mirar de otro modo la historia; es decir, la tarea de los historiadores no puede agotarse en un “puro viaje de placer”, sino que, como señala Ricuperati, “los *philosophes* no pueden verse sólo como fragmentos con los que componer una categoría en la mesa del bricolaje historiográfico”; siempre que sea posible, deben abandonarse las generalizaciones fáciles y las afirmaciones taxativas que animan muñecos de paja y dibujan cuadros de caricaturas. De lo contrario, aunque le cause disgusto a Pagden, tendremos que asumir que, en el mejor de los casos, se habrá escrito un panfleto político o una homilía moral (Cf. Pagden, 2015, 30).

Bibliografía

- Cassirer, E.** (2000[1932]): *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, FCE.
- Ferrone, V.; Roche, D.** (eds.) (1998): *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza.
- Hazard, P. (1991[1946]):** *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. Julián Marías, Madrid, Alianza.
- Helvétius, C.-A.** (1984): *Del Espíritu*, trad. José Manuel Bermudo, Madrid, Nacional.
- Hirschman, A.** (1978): *Las pasiones y los intereses*, trad. Eduardo L. Suárez, México, FCE.
- Israel, J.** (2001): *Radical Enlightenment. Philosophy and Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press. [edición castellana: *La Ilustración Radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, trad. de Ana Tamarit, México, FCE, 2012].
- Onfray, M.** (2010): *Los ultras de las Luces*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama.
- Pagden, A. (2015):** *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, trad. Pepa Linares, Madrid, Alianza.
- Schneewind, J. B.** (2009): *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, trad. Jesús Héctor Ruiz Rivas, México, FCE.

“Locos” e iguales: el ser humano “tal y como es” en la filosofía de Helvétius

ENRIQUE J. MIHURA

enriquemihura@live.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Ya desde finales del siglo XVI, con el debilitamiento de la cosmovisión católica, que entendía que los seres humanos eran seres *caídos* (manchados por el pecado), y los incipientes avances de la física, que ofrecían explicaciones convincentes de los fenómenos del mundo natural, comenzaba a cobrar fuerza en el horizonte europeo la exigencia científico-positiva de rediscutir la naturaleza humana en su totalidad. Como era esperable, esta exigencia provocó el surgimiento de algunos temas tradicionalmente problemáticos para la filosofía moral. El desafío de estudiar a los seres humanos *tal y como son* suponía, entre otras cuestiones, revisar la jerarquía de sus facultades, la adquisición de sus ideas, los orígenes del juicio y las fuerzas que motivaban sus comportamientos. En las primeras páginas de su *Tratado político*, el célebre filósofo Baruch Spinoza ya había advertido cuál era la dificultad que comúnmente habían tenido las reflexiones filosóficas respecto de estos asuntos: los filósofos -protestaba Spinoza- no podían concebir a los hombres tal y como eran, sino como a ellos les gustaría que fuesen. Entre los muchos temas sometidos a debate por la irrupción de la ciencia en el campo de la moral, los afectos y, especialmente, las pasiones, eran tópicos especialmente peliagudos. Por una parte, se trataba de un asunto sensible para la Iglesia católica; por otra, tampoco encontraba una respuesta uniforme en los salones en donde los *philosophes* debatían sus ideas. El presente trabajo pretende abordar el intento de Claude-Adrien Helvétius, uno de los ilustrados más radicales, de dar respuesta a aquella demanda histórica esbozada por el filósofo de Ámsterdam.

Palabras clave: Helvétius / pasiones / naturaleza / locura

A medida que los cimientos de la cosmovisión según la cual el ser humano era entendido como un "pecador" o un ser *caído* iban resquebrajándose y los incipientes avances de la física ofrecían explicaciones convincentes de los fenómenos del mundo natural, comenzaba a cobrar fuerza en el horizonte europeo la exigencia científico-positiva de discutir la naturaleza humana en su totalidad (cf. Ferrone y Roche, 1998, 42). Como era esperable, esta exigencia provocó el surgimiento de algunos temas tradicionalmente problemáticos para la filosofía moral. La consigna de estudiar a los seres humanos *tal y como son*, presente en las filosofías de Maquiavelo, Mandeville, y Rousseau (por decir algunos), suponía, entre otras cuestiones, revisar la jerarquía de sus facultades, la adquisición de sus ideas, los orígenes del juicio y las fuerzas que motivaban sus comportamientos. En las primeras páginas de su *Tratado político*, el célebre Spinoza ya había advertido cuál era la dificultad que comúnmente habían tenido las reflexiones filosóficas respecto de estos asuntos:

Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que, o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas... (Spinoza, 1986, 77-78; cf. Spinoza, 2000, 125-126)¹.

Entre los muchos temas sometidos a debate por la irrupción de la ciencia en el campo de la moral, las pasiones conformaban un tópico "espinoso", si se nos permite abusar de la similitud en las palabras. Por una parte, se trataba de un asunto sensible para la Iglesia católica; y, por otra, tampoco encontraba una respuesta uniforme en los salones en donde los *philosophes* debatían sus ideas. El problema podría resumirse en los siguientes interrogantes: ¿qué relevancia poseen las pasio-

1 En la *Introducción* a su libro, Bernard Mandeville señalaba lo mismo: "Una de las principales razones del porqué son tan raras las personas que se conocen a sí mismas, radica en que la mayoría de los escritores se ocupa de enseñar a los hombres cómo deberían ser, sin preocuparse casi nunca por decirles cómo son en realidad" (Mandeville, 1982, 22).

nes en la nueva explicación de la naturaleza humana?, y, una vez definida esta cuestión, ¿qué importancia otorgarles en la vida social?, ¿qué hacer con ellas? Siguiendo a Albert Hirschman, quien ofreció una esclarecedora reconstrucción de este tema, podríamos decir que las distintas alternativas se reducían, finalmente, a tres: a) refrenarlas y reprimirlas (sea en la esfera política o en el ámbito de la vida privada); b) controlarlas, administrarlas y utilizarlas como un medio transformador, entendiendo que las pasiones poseen ciertos efectos *nocivos* que, reconocidos y reconducidos, pueden colaborar con el orden natural de las cosas; o c) compensarlas, es decir, enfrentar una pasión con otra hasta hallar el equilibrio social más adecuado, combatir al fuego con el fuego (*cf.* Hirschman, 1978, 23-38)².

Para Helvétius, el ser humano es pasional por naturaleza y, en su caso, no se trata de una mera opinión, sino de una definición filosófica que posee consecuencias que llegan hasta lo más profundo de su obra y de sus pensamientos. Si bien en *De l'esprit* el filósofo asume esta postura con relativa simplicidad, lo cierto es que, en realidad, la misma oculta una gran complejidad, pues de ella parten algunas de sus premisas filosóficas más importantes. Para entenderlo, es preciso tener presente el Discurso Primero de su libro, en donde el filósofo sienta uno de los postulados centrales su obra: la tesis del *hombre efecto*³. Como el objetivo de Helvétius es sostener que la educación *recibida* es la que provoca, en última instancia, la diferencia entre los pueblos, y la que abre las puertas hacia un modelo social más próspero y saludable, el filósofo se ve obligado a deshacerse de las *facultades activas* del ser humano, las cuales podrían justificar la diferencia entre los espíritus. Dicho con otras palabras, el hombre y la mujer helvetianos son pura *receptividad*, porque sólo

2 Entre los partidarios de la primera opción, Hirschman coloca a: San Agustín, Calvino y Hobbes. En la segunda, a Adam Smith, Pascal, Vico y Mandeville, entre otros. Por último, en la tercera ubica a Spinoza, Bacon, Hume, Helvétius y Holbach, por nombrar algunos. Aquí es preciso señalar algunas cuestiones. En primer lugar, que Spinoza no teorizó sobre la cuestión de las pasiones con un ánimo práctico-político, sino que en su filosofía esta idea se derivaría, según Hirschman, de algunas proposiciones de su *Ética*. En segundo lugar, hay que decir que no son del todo buenos los argumentos brindados por el autor para incluir a Helvétius en este último grupo. En efecto, la interpretación que Hirschman realiza sobre el concepto del *interés personal* helvetiano es errada, tal como señala Pierre Force (2009). Más allá de estas observaciones, puede decirse que, a pesar de resultar un poco "esquemáticas", las distinciones aportadas por el autor son útiles para describir a grandes rasgos las propuestas filosóficas de la época.

3 La expresión pertenece a José Manuel Bermudo, traductor del libro de Helvétius (1984). La tesis del *hombre efecto* podría considerarse una versión exacerbada de la *tabula rasa* lockeana o del *hombre estatua* condillaciano. Helvétius toma estas tesis y las lleva hasta las sus últimas consecuencias. Por otra parte, puede señalarse que, si se quisiese atacar la filosofía de Helvétius, sería una buena estrategia considerar la opción de apuntar todos los argumentos que puedan esgrimirse contra esta tesis. Rousseau, lector atento, es el primero en notarlo en sus *Cartas escritas desde la montaña*. La filosofía de Helvétius se deriva de sus "peligrosos principios"; principios que, oportunamente, el filósofo ginebrino discutiría, como ya hemos señalado, en el *Emilio*.

así puede sostenerse la idea de que la diferencia entre sus espíritus es producto de la *educación*⁴. De este modo, un problema que podría ser abordado en términos antropológicos u ontológicos (el de la diferencia entre los espíritus), se convierte en una cuestión estrictamente política y social⁵. Inspirado por las filosofías de Locke y Condillac, Helvétius sostiene que el ser humano es como una *tabula rasa*, y que es la sociedad la que imprime su esencia en él, la que configura su ser, su apariencia, su máscara⁶.

Nuestras ideas son, si se me permite la expresión, consecuencias tan necesarias de las sociedades en las que se vive, de las lecturas que se hace y de los objetos que se presentan ante nuestros ojos, que una inteligencia superior podría, por los objetos que se nos han presentado, adivinar nuestros pensamientos y, así mismo, por nuestros pensamientos, adivinar el número y la especie de los objetos que el azar nos ha presentado. El hombre de espíritu sabe que los hombres son lo que deben ser, que todo odio contra ellos es injusto, que un necio da necedades como el arbolillo silvestre da frutos amar-

4 Es importante no perder de vista que Helvétius utiliza la palabra "educación" con un sentido amplio: "Si por educación entendemos, simplemente, aquello que se recibe en los mismos lugares y por los mismos maestros, en este sentido la educación es la misma para una infinidad de hombres. Pero si damos a esta palabra una significación más verdadera y más extensa, comprendiendo todo lo que, en general, contribuye a nuestra instrucción, entonces digo que nadie recibe la misma educación, porque cada uno tiene por preceptores, me atrevo a decir, también al gobierno bajo el cual vive, a sus amigos, a sus amantes, a las gentes que les rodean, a sus lecturas y, finalmente, al azar, es decir, aquella infinidad de sucesos cuyo encadenamiento y cuyas causas nuestra ignorancia no nos permite percibir" (Helvétius, 1984, 286).

5 "Sentado esto, ¿quién puede asegurar que la diferencia de educación no produzca la diferencia que se observa entre los espíritus? ¿Que los hombres no sean semejantes a estos árboles de la misma especie cuya semilla, indestructible y exactamente igual, al no ser sembrada exactamente en la misma tierra, ni expuesta exactamente a los mismos vientos, al mismo sol, a las mismas lluvias, tienen, al desarrollarse, que tomar necesariamente una infinidad de formas diferentes?" (Helvétius, 1984, 289).

6 En este sentido, quizás convenga matizar la afirmación de Jonathan Israel, para quien "El pensamiento radical no tuvo nada que ver concretamente con Locke, con la tradición anglosajona o con la masonería" (Israel, 2015, 30). Si bien las intenciones de Israel son evidentes (atribuir toda la potencia de la Ilustración radical a Spinoza), no existen razones suficientes para pensar que las ideas de algunos filósofos "moderados" no pudieran colaborar con el desarrollo de pensamientos "radicales", ni para descartar de plano la posibilidad de la incidencia de la tradición anglosajona y, sobre todo, de la masonería dentro del ala "radical" de la Ilustración. Al contrario, como a menudo lo demuestra la historia, los pensamientos suelen desarrollarse de formas accidentales, abrevando ideas de contextos muy diversos, con intenciones desconocidas y finalidades oscuras, incluso para el propio autor. La aceptación de este punto de vistas no vuelve necesariamente "inválida" la lectura de Israel (de que hubo *dos* ilustraciones) y tampoco nos autoriza a menospreciar el impacto de las ideas de Spinoza dentro del vertiente "radical" de Ilustración. Sin embargo, resulta importante poder complejizar la bipolaridad de su esquema, según el cual o se es radical a ultranza o se es decididamente moderado. Pues, en efecto, difícilmente podría sostenerse la idea de que los sujetos históricos poseen una conciencia plena y una voluntad transparente sobre los mismos procesos históricos de los que forman parte.

gos, que insultarle es reprochar al roble dar bellotas en vez de aceitunas (Helvétius, 1984, 177)⁷.

La tesis del *hombre efecto* supone que los seres humanos no reciben otras ideas más que las que le son suministradas por la sensación (los cinco sentidos)⁸. Esta reducción le permite a nuestro filósofo borrar toda diferencia originaria entre los espíritus humanos y, al mismo tiempo, descartar las facultades humanas como potencias activas (como un posible factor de desigualdad natural) y la posibilidad de que existan "voluntades libres"⁹. Esto último no sólo le valió la crítica de algunos de sus contemporáneos, sino también su más reciente título de "enemigo de la libertad humana", el cual le fuera otorgado por Isaiah Berlin (1909-1997)¹⁰. Cabe mencionar que, en su época, Helvétius ya había sido reconocido como "ateo" y "materialista",

7 La misma idea aparece una y otra vez a lo largo de la obra del filósofo francés, quien repite sin cesar que "nada es tan raro como juzgar uno mismo" (Helvétius, 1984, 142), que "el universo no nos es conocido más que por aquel con quien nos relacionamos" (Helvétius, 1984, 170), o que "somos únicamente lo que nos hacen los objetos que nos rodean" (Helvétius, 1984, 544).

8 "En el hombre todo se reduce a sentir" (Helvétius, 1984, 97).

9 Para saber cuáles son los pasos seguidos por el filósofo para descartar de plano la posibilidad de que existan otros factores que intervengan en la formación del espíritu de los seres humanos, se deberá leer el Discurso Tercero. Allí, Helvétius deja de lado, algunas veces de manera un tanto ingenua o demasiado simplista, la injerencia que puedan tener, en la formación del espíritu, la constitución orgánica, la agudeza de los sentidos, la memoria, la imaginación o la atención.

Con respecto a la libre voluntad, Helvétius escribe: "No es que sea imposible formarse una idea clara de la palabra *libertad*, tomada en su significado común. El hombre libre es el hombre que no está ni cargado de cadenas, ni detenido en las cárceles, ni intimidado, como el esclavo, por el temor a los castigos; en este sentido, la libertad consiste en el ejercicio (libre) de su potencia: digo, de su potencia, porque sería ridículo tomar por una no-libertad nuestra impotencia de atravesar las nubes como el águila, de vivir bajo las aguas como la ballena y hacernos rey, papa o emperador. Se tiene, pues, una idea clara de la palabra *libertad*, tomada en su significado común. No es así cuando se aplica esta palabra de libertad a la voluntad. ¿Qué sería entonces la libertad? No se podría entender por esta palabra más que el poder libre de querer o de no querer una cosa; pero este poder supondría que puede haber voluntades sin motivos y, por consiguiente, efectos sin causa. Sería necesario que pudiéramos querer tanto nuestro bien como nuestro mal, suposición absolutamente imposible. En efecto, si el deseo de placer es el principio de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras acciones, si todos los hombres tienden continuamente hacia su felicidad real o aparente, todas nuestras voluntades no son más que el efecto de esta tendencia. En este sentido, no se puede enlazar ninguna idea nítida con la palabra *libertad*" (Helvétius, 1984, 114). Como dijimos, el hombre helvetiano es el resultado de la sociedad en la que le ha tocado vivir. De allí se deriva su actitud moral: si no hay sujeto libre, no hay responsabilidad moral, pues "con tales costumbres, así debemos ser" (Helvétius, 1984, 238).

10 En 1952, Berlin dictó seis conferencias en un programa radiofónico de la BBC. Más tarde, estas conferencias se editaron en un volumen titulado *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. Junto con Helvétius, los otros cinco filósofos galardonados con el título de pensadores adversos a la libertad individual fueron Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon y De Maistre. El eje transversal del análisis de Berlin consiste en un interrogante: ¿por qué debe un individuo obedecer a otro individuo?; así discute sobre el significado del Estado, la sociedad, el individuo y las leyes.

honores que, en el siglo XVIII, los *philosophes* conseguían con bastante facilidad. Ahora bien, volviendo a nuestro tema, la primera consecuencia importante de la tesis del *hombre efecto* es la siguiente: *todos los seres humanos nacen iguales*, es decir, tienen la misma potencia; las diferencias que entre ellos pueden apreciarse son, entonces, el resultado de la educación más o menos afortunada que la sociedad y el azar colocaron en sus vidas. En otras palabras, para Helvétius, no existen los "genios", cuando la genialidad supone algún tipo de potencia natural o metafísica que diferencia a algunas personas del resto de los mortales¹¹. Bajo este punto de vista, las sociedades no se dividen en "genios" y "personas corrientes", sino en seres humanos sometidos a oportunidades distintas, a una suerte diferente¹². Consecuencia primera: igualdad del género humano. Los seres humanos "bien organizados"¹³ nacen iguales y, por lo tanto, todos ellos cuentan con los recursos necesarios para llegar a convertirse tanto en hombres y mujeres "de espíritu" como en personas sensatas o mediocres.

La segunda consecuencia importante de este axioma filosófico, es decir, de la reducción que implica la tesis helvetiana del *hombre efecto*, es la coronación de las pasiones como el motor privilegiado de las acciones humanas¹⁴. A diferencia de lo que ocurría con otros pensadores y filósofos que, con frecuencia, arrojaban el manto de la vergüenza sobre las pasiones, por considerarlas un rasgo distintivo de las bestias, de la mano de Helvétius asistimos a su *rehabilitación*; en efecto, en *De l'esprit*, las pasiones son orgullosamente asumidas como una parte esencial de la naturaleza humana. No existe persona que no se encuentre sujeta al imperio de sus

11 "El campesino sin tierra, el intelectual marginado, el abogado y el trabajador oprimido, son iguales en sus capacidades al profesor universitario, el príncipe y los aristócratas del derecho" (Horowitz, 1954, 141. Traducción nuestra).

12 "La gran desigualdad de espíritu que apreciamos entre los hombres depende, pues, únicamente de la diferente educación que reciben y del desconocido y diverso encadenamiento de las circunstancias en las que se encuentran colocados" (Helvétius, 1984, 408). Helvétius no profundiza demasiado en estos tópicos, sino apenas lo necesario para poder dejar sentada la pasividad en los seres humanos, esto es, su condición de *sujetos*. Si lo resuelve con ingenua rapidez es, en definitiva, porque puede hacerlo; por una parte, porque la teoría empirista era bastante aceptada en la época, y Helvétius probablemente consideraba que estas cuestiones ya aparecían en Locke, en Condillac y, quizás, en Hume; por otra, porque estos razonamientos sonaban "científicos", y eso era bueno. De todas formas, no debemos perder de vista el hecho de que la epistemología y la metafísica no estaban entre las preocupaciones más importantes del filósofo francés, al que le interesaba, sobre todo, la cuestión social. En otras palabras, Helvétius consideraba importante resolver estas cuestiones de orden epistemológico u ontológico sólo en la medida en la que le permitieran pensar un sistema social diferente, reformar el orden político.

13 La idea aparece por primera vez en el capítulo II del Discurso Tercero y luego se repite algunas veces en los capítulos subsiguientes.

14 Nada raro si se tiene en cuenta que la palabra "pasión" viene del verbo en latín *patior*, que significa "sufrir" o "sentir".

pasiones¹⁵. En resumen, si los seres humanos se hallan despojados de facultades activas, si carecen de una "voluntad libre", si en ellos todo se reduce a sentir y, si estas sensaciones son necesariamente placenteras o dolorosas, las pasiones, entonces, como la expresión de la búsqueda constante de nuevas y renovadas sensaciones placenteras, y del rechazo de las dolorosas, son el móvil universal de las acciones humanas. En pocas palabras, de acuerdo con el esquema propuesto por Helvétius, la acción se rige desde la pasión. Reducido el ser humano a sus facultades pasivas, las pasiones son el único móvil posible de su conducta. Esto significa que todos nuestros sentimientos, todos nuestros actos, incluso nuestros juicios¹⁶, no tienen otro origen más que las pasiones¹⁷ y, en último término, la sensación.

Las pasiones son, en efecto, el fuego celeste que vivifica el mundo moral: a las pasiones deben las ciencias y las artes sus descubrimientos y el alma su elevación. Si la humanidad les debe también sus vicios y la mayoría de sus desgracias, estas desgracias no dan a los moralistas el derecho de condenar las pasiones y considerarlas como locuras. La sublime virtud y la preclara sabiduría son dos productos de esta locura lo bastante hermosos como para que nos parezca respetable (Helvétius, 1984, 160).

15 Dumarsais escribe, en su afamado *Le philosophe* (texto que había circulado ampliamente por Francia desde mediados del siglo XVIII y era considerado una suerte de *Manifiesto de las Luces*, porque definía las características generales de los integrantes del *Partido de los filósofos*): "cuán lejos está el sabio insensible de los estoicos de la perfección de nuestro filósofo. Queremos un hombre, y aquél sabio no era más que un fantasma: ellos se ruborizaban de la humanidad y nosotros nos gloriamos de ella; nosotros queremos sacar provecho de las pasiones, queremos usarlas de manera razonable y, en consecuencia, posible, mientras que ellos querían alocadamente eliminar las pasiones y rebajar nuestra naturaleza por una quimérica insensibilidad. Las pasiones vinculan a los hombres entre sí, y no hay para nosotros placer más dulce que este lazo. No queremos destruir las pasiones ni ser tiranizados por ellas, sino que queremos servirnos de ellas y regularlas" (Dumarsais, 1797, §37).

16 "Cuando juzgo el tamaño o el color de los objetos que se me presentan, es evidente que el juicio emitido sobre las diferentes impresiones que estos objetos han producido sobre mis sentidos no es propiamente más que una sensación, de tal modo que puedo decir igualmente: *juzgo* o *siento* (...) *juzgar* no es más que sentir" (Helvétius, 1984, 95).

17 "La conclusión general de lo que he dicho acerca del origen de las pasiones, es que el dolor y el placer de los sentidos hacen actuar y pensar a los hombres y son el único contrapeso que mueve el mundo moral. Las pasiones son, pues, el efecto inmediato de la sensibilidad física. Por consiguiente, todos los hombres son sensibles y susceptibles de pasiones, todos ellos llevan en sí mismos el germen productor de espíritu" (Helvétius, 1984, 362; la misma idea también aparece en la página anterior); "Las pasiones son para la moral lo que el movimiento para la física, éste crea, destruye, conserva, lo anima todo, y sin él todo está muerto; aquéllas también vivifican el mundo moral" (Helvétius, 1984, 316); "Las causas morales nos dan la explicación de todos los diversos fenómenos del espíritu y nos enseñan que al igual que las partículas de fuego encerradas en la pólvora permanecen inactivas si no hay una chispa que las haga expansionarse, el espíritu permanece también inactivo si no es puesto en movimiento por las pasiones, porque las pasiones pueden hacer de un estúpido un hombre de espíritu; porque lo debemos todo a la educación" (Helvétius, 1984, 429).

No resulta sorprendente que a menudo se relacione a las pasiones con la locura, tal como se observa en el pasaje precedente. En primer lugar, podría decirse que esto es una consecuencia del carácter ambivalente que, generalmente, les es conferido a ellas como el germen productor de las acciones más grandes de la humanidad, por una parte, y de las más ruines, por otra. Helvétius señala este contraste en repetidas ocasiones a lo largo de su obra. Así, por ejemplo, en el Capítulo II del Discurso Primero, que se titula "De los errores ocasionados por nuestras pasiones", el filósofo apunta, por primera vez, cuál es el problema que aquellas suponen: "La ilusión es un efecto necesario de las pasiones cuya fuerza se mide casi siempre por el grado de ceguera en el que nos hundan" (Helvétius, 1984: 99). Luego, en la página siguiente, añade "...estas mismas pasiones, que deben considerarse como el germen de una infinidad de errores, son también la fuente de nuestras luces" (Helvétius, 1984: 100)¹⁸. Además, en sintonía con esto último, en el Capítulo VIII del Discurso Tercero, concluye que: "Se deviene estúpido en cuanto se deja de ser apasionado".

Sintéticamente, el problema con las pasiones es ese margen de imprevisibilidad que éstas incorporan a la naturaleza humana, la cual dista de ser transparente y racional, como lo era la conciencia cartesiana, y oculta un componente sensible que, en ocasiones, no sólo no nos deja "ver con claridad", sino que también nos predispone a actuar irreflexivamente en la persecución de nuestros deseos. En efecto, tal como señala Elena Pulcini, autora de un interesante artículo titulado "La pasión del hombre moderno: el amor de sí mismo", el peligro innato de las pasiones no sólo consiste en la creación de desorden y de conflicto, sino también en dar origen a un sentido de escisión y de desposesión, de opacidad del sujeto. Sucede que, como indica la autora, estamos ante la *intuición del inconsciente*¹⁹. Aun así, Pulcini subraya que no hay otra alternativa más que asumirlo como una parte constitutiva de la naturaleza humana, y eso esto es lo que Helvétius propone²⁰ (*cf.* Pulcini, 1998: 181). Consecuencia segunda, entonces: el ser humano helvetiano no es racional por naturaleza, sino sensible y, por lo tanto, pasional. La oposición tradicional entre la razón

18 El fragmento continúa diciendo: "Aunque nos extravíen, solamente ellas nos dan la fuerza necesaria para caminar; solamente ellas pueden arrancarnos de esta inercia y esta pereza, siempre dispuesta a captar todas las facultades de nuestra alma" (Helvétius, 1984: 100).

19 La idea según la cual detrás de todas las acciones de los seres humanos está oculta la búsqueda del placer.

20 Otra vez, Dumarsais dice que: "El filósofo se dedica al conocimiento del universo y de sí mismo; pero, de la misma manera que el ojo no sabría verse, el filósofo sabe que no podría conocerse perfectamente, porque no sabría recibir impresiones exteriores desde dentro de sí mismo, y sólo conocemos por esta clase de impresiones. Este pensamiento no lo aflige porque se toma tal como es y no tal como a la imaginación le parece que podría ser" (Dumarsais, 1797: §9).

y lo previsible, por un lado, y las pasiones y la impulsividad, por el otro, es lo que provoca la condena de algunos moralistas que, según el filósofo, consideran como "locos" a todos aquellos cuya naturaleza esté dominada por sus deseos.

Por otra parte, en la filosofía de Helvétius, las pasiones fuertes son la *condición de posibilidad* de toda acción virtuosa, ya que "sólo las personas fuertemente apasionadas pueden penetrar hasta el santuario de la virtud" (Helvétius, 1984, 362)²¹. En este sentido, puede señalarse que, en *De l'esprit*, el filósofo realiza un movimiento doble: por una parte, apuesta a la "locura", a la valentía de un hombre sin miedo, a la virtud de ser humano fuertemente apasionado por el bienestar de su pueblo²²; por otra, realiza una crítica feroz contra los valores tradicionales de la "honradez"²³, de la "sensatez"²⁴ y de todos aquellos que, en general, los hombres vinculan con la cordura y la "buena conducta"²⁵. Para Helvétius, estos valores no son sino síntomas de la indiferencia de un ser humano insensible y desapasionado, es decir, representantes sociales de la pereza inscrita en el alma de las personas, que siempre preferirá el alivio de la seguridad al placer del riesgo²⁶.

21 "La fuerza de los vicios o de las virtudes será siempre proporcionada a la intensidad de sus pasiones, la cual se mide por el grado de placer que encuentra en satisfacerlas" (Helvétius, 1984: 366). Y un poco más arriba: "Consultemos la historia y veremos que en todos los países en los que se han favorecido ciertas virtudes con la promesa de los placeres de los sentidos, estas virtudes han sido las más usuales y las que más han resplandecido" (Helvétius, 1984: 358).

22 Es interesante destacar la relación entre la locura y la virtud; en efecto, según el esquema helvetiano, para ser virtuoso es necesario estar un poco "loco", es decir, estar dispuesto a ir más allá del instinto de autoconservación, transgredir los límites de la propia vida y enfrentarse a la inercia y a la pereza; lo que, visto desde la tendencia egoísta, no es una opción "razonable", sino más bien una locura.

23 "La virtud de los hombres honrados inserta en la pereza y producida, me atrevería a decir, por la ausencia de pasiones fuertes, no es más que una virtud pasiva. Es común a todos aquellos a los que llamamos *gente honrada*, ser más apreciados por los males que no hacen que por los bienes que proporcionan" (Helvétius, 1984, 522).

24 "...gente sensata, estos ídolos de la gente mediocre, son siempre muy inferiores a la gente apasionada" (Helvétius, 1984, 328). "Son pocas las personas que elevan sus pensamientos por encima de las ideas corrientes; y todavía son menos las que se atreven a ejecutar y a decir lo que piensan. El hombre sensato es aquel en cuyo carácter domina la pereza: no están dotados de esa actividad del alma que, en los primeros puestos, hace inventar a los grandes hombres nuevos resortes para mover el mundo, o les hace sembrar hoy la semilla de los sucesos del futuro. Así, el libro del futuro sólo se abre para el hombre apasionado y ávido de gloria" (Helvétius, 1984, 325).

25 "Sabed que los grandes talentos suponen siempre grandes pasiones; que las grandes pasiones son el germen de mil desviaciones y que, por el contrario, lo que se llama *buena conducta* es casi siempre el efecto de la ausencia de pasiones y, por consiguiente, es patrimonio de la mediocridad" (Helvétius, 1984, 533)

26 Podría decirse que *la philosophie nouvelle*, la de Diderot, Holbach, Helvétius y Condorcet, entre otros, es comparable con un arquitecto ambicioso, tal como sostenía Ferguson en sus *Principles of Moral and Political Science* (1792). En efecto, los argumentos radicalizados de estos filósofos no tenían otro objetivo más que derribar por completo el edificio de las instituciones sociales existentes y volverlo a edificar desde abajo, sobre principios racionales. Las intenciones de estos confiados arquitectos, según pensaba Ferguson, no eran malas en sí, aunque revelaban una considerable falta de respeto por el orden de las

Ahora bien, como ocurre con cualquier postura filosófica, puede decirse que la tesis del *hombre efecto* tiene sus ventajas y sus desventajas. Helvétius la adopta, por una parte, porque se considera a sí mismo como un discípulo de la doctrina de Locke y su *tabula rasa*; por otra, porque descrea de los "genios", los innatismos y las voluntades despegadas de la tierra. Según el filósofo, las ideas de los hombres están siempre apoyadas sobre sus pies de barro y, como dijimos, de allí nace su preocupación por la educación. Además, esto es lo que, en definitiva, le permite sostener la igualdad del género humano y plantear la necesidad de reformas políticas concretas para producir cambios sociales saludables que conduzcan a los ciudadanos a una vida virtuosa. No obstante, del otro lado también están los que opinan que este principio de la filosofía helvetiana constituye un ataque contra la humanidad. Entre otros, Patricio de Azcárate, quien en un texto sobre los *Sistemas filosóficos modernos* enfatiza esta cuestión:

He aquí a Platón, Aristóteles, Descartes y Kant, que en nada se diferencian de los hombres más comunes, y cuyas concepciones atrevidas y elevación de pensamientos las deben exclusivamente a las circunstancias exteriores de su vida o, para decirlo claramente, a su educación. ¡Puede concebirse semejante absurdo! [...] La humanidad entera protesta poniendo como escudo la verdadera filosofía de todos los pueblos, y la conciencia del género humano, que siente en sí una regla moral, que podrán despertar las sensaciones, pero que ellas no dan. El principio moral es un rayo de luz, que viene de lo alto e ilumina nuestros entendimientos para que nos sirva de antorcha en los senderos tortuosos de la vida. Además, es inmutable, como la fuente de donde nace, y esta inmutabilidad fija y eterna se hace sentir a la humanidad en todos los puntos del espacio, en todos los instantes de duración (Azcárate, 1861, 263 y 270).

Helvétius pensaría que el principio moral postulado por Azcárate no es más que un "sueño platónico". La probidad helvetiana está directamente relacionada con el placer y, por lo tanto, no es caprichosa pero sí relativa, es decir, varía según el contexto histórico concreto de cada pueblo (cf. Helvétius, 1984, 189-190; Rosen, 2003, 88).

cosas divinamente ideado (cf. Israel, 2015, 27). Conviene leer las ideas de Helvétius en esta coyuntura, tanto en su apuesta por la "locura" como en su ataque a lo "correcto". Pues, en este contexto, lo "razonable", lo "normal", "lo prudente", "lo sensato", era con frecuencia injusto, opresivo, prejuicioso, corrupto, supersticioso, miserable y desigual. Por ello, en ocasiones, la "locura" era el traje con el que nuestro filósofo vestía los argumentos que iban contra la racionalidad hegemónica, es decir, su modo de apostar por una nueva idea acerca de lo que podía considerarse "deseable" o "razonable".

Para terminar, en el presente trabajo nos propusimos ensayar una respuesta posible para la demanda histórica que preocupó a muchos filósofos y pensadores que anhelaban describir al hombre "tal y como es" a partir de los argumentos presentados en la obra de Helvétius. Llegados a este punto, creemos que, si retomáramos las observaciones de Spinoza que citamos al comienzo, y le preguntáramos al francés cómo piensa él que son *realmente* los seres humanos, éste probablemente respondería (no sin ironía), que ellos son todos "locos" e iguales. Tal vez pueda pensarse que en esta respuesta descansan, finalmente, los requisitos antropológicos para poder alcanzar un orden social saludable en el marco de su teoría.

Bibliografía

- Azcárate, P.** (1861): *Sistemas filosóficos modernos*, Madrid, Mellado.
- Berlin, I.** (2004): *La traición de la libertad*, trad. Ma. Antonia Neira Bigorra, México, FCE.
- Dumarsais, C.** (1797): "Le philosophe", en *Oeuvres de Dumarsais*, ed. par Duchosal et Million, Paris, Pougin, 1797, 25-41, traducción de Genoveva Arcaute. Disponible en : <http://www.saltana.org/1/arg/64.html#.WdJKE9LhDDc>
- Ferrone, V.; Roche, D.** (eds.) (1998): *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza.
- Helvétius, C.-A.** (1984): *Del Espíritu*, trad. José Manuel Bermudo, Madrid, Nacional.
- Hirschman, A.** (1978): *Las pasiones y los intereses*, trad. Eduardo L. Suárez, México, FCE.
- Horowitz, I.** (1954): *Claude Helvetius. Philosopher of Democracy and Enlightenment*, New York, Paine-Whitman.
- Mandeville, B.** (1982): *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen a la prosperidad pública*, trad. José Ferrater Mora, México, FCE.
- Pulcini, E.** (1998): "La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo", en Vegetti Finzi, S., *Historia de las pasiones*, Buenos Aires, Losada, 155-201.
- Spinoza, B.** (1986): *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial.
- (2000): *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta.

De la pena de muerte y su deconstrucción

MANUEL A. NAVARRO

navarrorojas@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Rosario

Resumen

Sería preferible hablar del discurso de la deconstrucción, en lugar de hablar de deconstrucción, puesto que toda referencia a esta última debería quedar reservada a ciertos procesos de “transformación en curso” (procesos en deconstrucción siempre inherentes a instituciones), respecto de los cuales las estrategias discursivas de la deconstrucción procuran una “intensificación máxima”. Ésta habrá sido también la manera con que habría procedido el discurso deconstructivo ante la cuestión del vínculo inescindible entre el perdón y la pena de muerte.

Sin embargo, esta descripción de las dos instancias de la deconstrucción —la de las instituciones en deconstrucción y la de las estrategias discursivas de la deconstrucción— no puede dejar de mencionar el carácter singular de la tarea, su inventiva, su creatividad. No siendo las figuras del método las que presiden sus comienzos y sus recorridos, sus estrategias se enuncian según unos léxicos y unas sintaxis ajenos a la lógica y al vocabulario filosóficos. Cuentan, por lo tanto, con la posibilidad y la necesidad de reiterar en cada escrito la puesta en obra de la deconstrucción, apelando a unos motivos engendrados no por la analogía sino por la paradoja y la aporía. Expondremos en este escrito, en particular, la paradoja de hacer de la pena de muerte el punto de partida para interrogarnos sobre la muerte.

Palabras clave: pena de muerte /deconstrucción /paradoja / aporía

La tematización del problema de la pena de muerte en este y en otros escritos, a la vez que, en un seminario extra-curricular por venir, ha tenido como motivo aprovechar las ocasiones que se ofrecían de trasladar a la materialidad el trabajo de lectura colectiva que, de los seminarios desarrollados en el marco de la deconstrucción suscripta bajo la firma de Jacques Derrida, hemos realizado en los últimos cinco años. Una referencia textual obligada, aunque no única, en esos escritos y en nuestro seminario, será el *Seminario. La pena de muerte. Volumen I (1999-2000)*. Nos permitiremos suponer a continuación, aprovechándonos de nuestro trabajo de lectura, que la axiomática de la deconstrucción se habría asignado en ese *Seminario* el propósito de exhumar la pena de muerte, a condición de que entendamos, por una parte, ese sintagma “la pena de muerte” como el nombre que designa una ensambladura solidaria de piezas, históricamente articulada y, por otra parte, de que al mismo tiempo se sobreentienda esa tarea de exhumación como el trabajo de deconstrucción del andamiaje de esa articulación solidaria, de esa estructura del cadalso. Un comienzo posible de la mencionada tematización lo podríamos encontrar en una advertencia contenida en la primera sesión del ciclo *1999-2000*:

Por andamiaje entiendo tanto la construcción, la arquitectura que hay que deconstruir, como la especulación, el cálculo, el mercado, pero también el idealismo especulativo que asegura los puntales de todo lo anterior. [...] Quizá la deconstrucción es siempre, últimamente [...], la deconstrucción de ese andamiaje histórico de la pena de muerte, de la historia de ese cadalso o de la historia como andamiaje de ese cadalso. La deconstrucción, lo que se denomina con ese nombre, es quizá, la deconstrucción de la pena de muerte, del andamiaje logocéntrico, logo-nomocéntrico, en el que está inscrita o prescrita la pena de muerte. (Derrida, 2017, 32)

Por nuestra parte, y mediante un ejercicio de traducción del fragmento citado, podríamos reconocer en él algunas de las piezas del ensamble bajo los nombres de “arquitectura”, “construcción”, “especulación”, “cálculo”, “mercado”, en fin, “idealismo especulativo”. Por lo que respecta a esas piezas en exhumación, su tratamiento habría revelado que, tras la recuperación de una de ellas, otras piezas, sin demora, se anuncian ya, a la vez que otras las siguen de cerca, mostrando así los nudos de un tejido extenso, quizá ilimitado. En cuanto a ese otro sintagma, “la historia como andamiaje de ese cadalso”, es necesario mencionar que en esta primera sesión que estamos comentando, se han incluido en el análisis los nombres de Sócrates, Jesús, Hallaj (922 d.n.e.) y Juana de Arco (1431 d.n.e.), a la manera de testimonios históri-

cos de la alianza que habría operado en la acusación, instrucción, condena y ejecución de todos ellos. En relación a esos procesos, se dice lo siguiente:

El concepto de violencia teológico-político todavía es confuso, oscuro, bastante indiferenciado (a pesar de ese vínculo que vemos clara e irrecusablemente inscribirse en los cuatro ejemplos, en los cuatro grandes «casos» paradigmáticos que acabo de evocar tan rápidamente: proceso de contenido temático religioso y ejecución, muerte a cargo de una instancia político-estatal, el derecho mismo, lo jurídico, empezando por los «juicios» y el código del Éxodo, lo jurídico pues asegurando siempre la mediación entre lo teológico y lo político) (Derrida, 2017, 32-33).

Este fragmento vendría a señalar el sentido de la inserción de la alianza teológico-política, mediada por el derecho, en la arquitectura y en la historia de la pena de muerte. Pareciera sugerir que la alianza teológico-jurídico-política constituiría la pauta a partir de la cual se podría responder a la pregunta ¿qué es la pena de muerte?, lo cual equivaldría a suponer que el movimiento correcto sería valerse del concepto general de alianza teológico-jurídico-política para dar respuesta a esa pregunta. Sin embargo, ese vínculo entre lo religioso y lo estatal, tallado a sangre y fuego en esos cuatro procesos y ejecuciones, no habla por sí mismo sino a través de la pena de muerte, siendo entonces esta última más bien, la que abre la posibilidad de explicarnos con la asociación entre teología y política. Más allá, se podría decir entonces, de lo confuso del concepto de alianza teológico-jurídico-política y de lo confuso del concepto de pena de muerte, lo que pareciera especialmente contar es la dirección en que se encamine el análisis de la relación entre ellos. Como se advierte en la lectura del fragmento siguiente, lo que está en juego sería la necesidad de desecharse desde el comienzo el modo habitual de saber y de encontrar la respuesta a una cuestión como la de la pena de muerte, que habría consistido en subsumir la pena de muerte bajo lo teológico-político. No dando por supuesto un saber de lo teológico-político, la pena de muerte no podría ser un caso particular suyo. En consecuencia, la pena de muerte se constituiría paradójicamente, en el punto de partida para pensar lo teológico-político:

Este concepto relativamente burdo pero ya bastante determinado de lo teológico-político, teológico-jurídico-político, nos exigiría un análisis interminable. Análisis a lo largo del cual no deberíamos suponer que ya sabemos lo que quiere decir «teológico-político» y que seguidamente no tenemos más que aplicar este concepto general a un caso o un fenómeno particular denominado «pena de muerte». No. Quizá sea preciso

hacerlo a la inversa. Quizá sea en sentido contrario como debemos proceder, es decir, intentar pensar lo teológico-político en su posibilidad a partir de la pena de muerte. Entonces nos preguntaríamos «¿qué es lo teológico-político?». Y la respuesta se anunciaría de este modo: lo teológico-político es un sistema, un dispositivo de soberanía en el cual la pena de muerte está necesariamente inscrita. Hay teológico-político en todas partes en donde hay pena de muerte (Derrida, 2017, 33).

La sugerencia, contenida en el fragmento citado, de pensar lo teológico-político a partir de la pena de muerte, podría generar sin duda, una doble crítica: por una parte, una crítica que señalaría su carácter injustificadamente paradójico; por otra parte, otra crítica que cuestionaría su falta de contextualización. Una respuesta a este doble cuestionamiento podría comenzar por recordar un fragmento de la novena sesión en el cual, de manera un tanto contextualizada, se problematiza lo que parece ser un gesto reiterado incluso de parte de los “pensadores de la muerte” (Heidegger, Levinas, quizá Blanchot), que habría consistido en juzgar dogmáticamente la cuestión de la pena de muerte como una cuestión que debería someterse, para su elucidación, a las determinaciones impuestas por la supremacía de la problemática de la muerte. En otros términos, que habría que dar por sentado que la cuestión de la pena de muerte responde a la lógica que subordina ontológicamente lo particular a lo general, subordinación que no puede significar sino la pérdida de su singularidad. Ahora bien, se trata precisamente de la posibilidad de pensar, por el contrario, la pena de muerte antes de la expropiación de esa singularidad, es decir, en tanto que excepción, en cuyo caso sería necesario elaborar un cuestionamiento de esa otra axiomática, pero un cuestionamiento que esté expuesto y dispuesto a un compromiso con lo paradójico, no habiendo entonces otra opción que la de formularlo en términos de radicalidad, a condición de entender la radicalidad no en el sentido tradicional de escavar más profundamente un suelo para encontrar así raíces o fundamentos ontológicos más firmes, sino por el contrario, en el sentido de deconstruir el sistema de axiomas que sustentan esas raíces o suelos supuestamente sólidos y rocosos, sistema que encierra la pretensión de constituirse en el límite último de toda búsqueda de fundamentos. El fragmento de la novena sesión dice lo siguiente:

[...] hoy quisiera intentar otro gesto desde la cuestión de la pena de muerte acerca de la cual, extrañamente, esos grandes pensadores de la muerte nunca han hablado rigurosamente y que sin duda consideraron una cuestión circunscrible y relativamente dependiente, secundaria. En el fondo, una forma brutal de mi pregunta sería: ¿hay que

pensar en primer lugar la muerte, y después la pena de muerte como una cuestión derivada de la primera, a pesar de su importancia? ¿Hay que pensar la muerte antes que la pena de muerte? O bien, paradójicamente, ¿hay que partir de la cuestión de la pena de muerte, la cuestión aparente y falsamente circunscrita de la pena de muerte para plantear la cuestión de la muerte en general? (Derrida, 2017, 201)

No sería suficiente, sin embargo, que hayamos citado el último fragmento para dar por satisfecha la exigencia de explicarnos con la opción por la paradoja de la novena sesión. Apelaríamos entonces a un párrafo de la sexta sesión:

[...] podemos en efecto preguntarnos si el abolicionismo, como movimiento filosófico y jurídico-político aparentemente irreversible, ligado a cierto concepto aparentemente iusnaturalista de los derechos humanos, no es un movimiento histórico y esencialmente ligado a la Ilustración, y a la Ilustración como indisociable de una figura de la burguesía marcada, lo diga o no, por el cristianismo, por cierto cristianismo contradictorio. De modo que la cuestión de la pena de muerte bien podría ser la mejor y la más indispensable introducción a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», en el umbral de una reelaboración de esta pregunta, de arriba abajo, especialmente mediante una relectura del célebre *Was ist Aufklärung?* de Kant, de la cuestión de las relaciones entre la religión y la *Aufklärung*, la Ilustración, el Iluminismo, el *Enlightenment*[...], sin olvidar que el autor de *Was ist Aufklärung?* era un [...] convencido partidario de la pena de muerte [...] (Derrida, 2017, 157).

A pesar de que los considerandos son distintos en esta última cita, y no por casualidad están referidos al abolicionismo y al iusnaturalismo de los derechos humanos, a la Ilustración y a la burguesía signadas ambas por el cristianismo, no obstante, esas mismas referencias remiten por igual a la cuestión de la pena de muerte y a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», razón por la cual se reitera el interrogante: ¿es la Ilustración el punto de partida para pensar el abolicionismo y el contra-abolicionismo de la pena de muerte o, al revés, es la cuestión de la pena de muerte el punto de partida para pensar el abolicionismo y el contra-abolicionismo cristianos de la Ilustración? En otros términos, ¿quién ocuparía el umbral? ¿Es la Ilustración la que exige pensar el principio de la pena de muerte? O por el contrario, ¿es la cuestión de la pena de muerte la que demanda pensar el principio de la pena de muerte, en vista de una reformulación de la pregunta «¿Qué es la Ilustración?»

Ahora bien, en cuanto a esa otra pena de muerte, es decir, a la violencia teológico-política que se ejerce tanto sobre el condenado griego, judío, islamita y la condenada cristiana, pareciera cumplirse, como en la generalidad de los casos, en nombre de la razón de Estado y de la autoridad de la Iglesia. Sin embargo, no parece haber sido así, puesto que a ninguno de ellos se lo habría juzgado por negar lo teológico y por negar lo político sino, por el contrario, por afirmar precisamente otra teología y otra política. En consecuencia, ya sea mediante la doble exclusión (o lo teológico o lo político), ya sea mediante la doble inclusión (lo teológico y lo político), el efecto que se pretende obtener con la condena, o más allá de ella, habrá sido el mismo, a saber, devolver a la inmanencia aquellas trascendencias marcadas por el perjurio. Se explica así que resulte indiferente que sean la Iglesia o el Estado, o la Iglesia junto al Estado los que hagan cumplir la pena de muerte, puesto que si hay pena de muerte hay alianza teológico-política. Pretensión por pretensión entonces, habrá que sofocar toda trascendencia que se afirme por encima o al margen de otra trascendencia, a saber, la ley jurada, humana o divina, sin que las diferencias entre Atenas, Jerusalén, Bagdad o Rouen sean suficientes para desmentir los alcances históricos y estructurales de la alianza teológico-política sino, por el contrario, para confirmarlos. En la continuación de la primera sesión podemos leer lo siguiente:

[...] la alianza de lo teológico-político no se hace en contra de lo *no*-teológico-político [...] no se opone a algo que no sería ni teológico ni político sino que intenta *o bien o bien, o las dos a la vez*, reinmanentizar una trascendencia, la referencia a una trascendencia, anunciando a los condenados [...] que es preciso devolverlos a la tierra, a las leyes de la ciudad o de la Iglesia o del clero [...] Esta condena se hace pues a la vez *en nombre de* la trascendencia y *contra* la trascendencia. Y esta complicación tiene como efecto que lo que se condena, en los cuatro casos, aquello que se ve teológico-políticamente condenado, no es lo *no*-teológico-político sino otra teología política que está visiblemente prometida o anunciada o requerida o atestiguada por los cuatro condenados a muerte. Los cuatro tienen un mensaje teológico y político, otro mensaje (Derrida, 2017, 35).

Para proseguir con la tematización de la cuestión de la pena de muerte, y en atención al lugar significativo que ocupa el pensamiento de Kant respecto de la teoría del derecho y del derecho penal, reproducimos a continuación unos fragmentos del texto *Metafísica de las costumbres*, en el que Kant (2008) formula una serie de enunciados, todos ellos de carácter tético, comenzando por las siguientes afirmaciones: “La *pena judicial (poenaforensis)* distinta de la *pena natural (poenanatu-*

ralis), por la que el vicio se castiga a sí mismo y que el legislador no tiene en cuenta en absoluto, no puede nunca servir simplemente como medio para fomentar otro bien, sea para el delincuente mismo sea para la sociedad civil, sino que ha de imponérsele sólo *porque ha delinquido*; (...) Antes de que se piense en sacar de esta pena algún provecho para él mismo o para sus conciudadanos tiene que haber sido juzgado *digno de castigo*. La ley penal es un imperativo categórico” (166). En relación al criterio que debería decidir de las penas, Kant (2008) señala luego: “Sólo la *ley del talión (ius talionis)* puede ofrecer con seguridad la cualidad y cantidad del castigo” (167). Por otro lado, específicamente respecto de la pena de muerte, Kant (2008) dice lo siguiente: “Pero si ha cometido un asesinato, tiene que morir. No hay ningún equivalente que satisfaga a la justicia. No existe equivalencia entre una vida, por penosa que sea, y la muerte, por tanto, tampoco hay igualdad entre el crimen y la represalia, si no es matando al culpable por disposición judicial, aunque ciertamente con una muerte libre de cualquier ultraje que convierta en un espantajo la humanidad en la persona del que la sufre” (168). En páginas posteriores Kant agrega: “Por tanto, cuando yo formulo una ley penal contra mí, como criminal, es la razón pura jurídico-legisladora en mí (*homo noumenon*) la que me somete a la ley a mí, como capaz de cometer crímenes, por consiguiente, como otra persona (*homo phaenomenon*) junto con todas las demás en una asociación civil” (2008, 169).

Pero el carácter imperativo de los enunciados precedentes parece no haber sido suficiente todavía respecto de la necesidad de afirmar el carácter excepcional de la pena de muerte, motivo por el cual Kant se obliga a agregar lo siguiente:

Aun cuando se disolviera la sociedad civil con el consentimiento de todos sus miembros (por ejemplo, decidiera disgregarse y diseminarse por todo el mundo el pueblo que vive en una isla), antes tendría que ser ejecutado hasta el último asesino que se encuentre en la cárcel, para que cada cual reciba lo que merecen sus actos y el homicidio no recaiga sobre el pueblo que no ha exigido ese castigo; porque puede considerársele como cómplice de esta violación pública de la justicia (Kant, 2008, 169).

La excepcionalidad de la pena de muerte vendría a ser la que funda el derecho y la posibilidad de la justicia, es decir, la soberanía del Estado. Hacer cumplir la pena de muerte hasta darle muerte al “último asesino” en prisión, justo antes de la disolución decidida por la sociedad civil misma, representaría la última voluntad del imperativo categórico, así como lo contrario significaría la “violación pública de la justicia”. Por otra parte, en la primera sesión del *Seminario 1999-2000*, se sugiere la posibilidad de encontrar en *Las leyes* de Platón indicios de los filosofemas que

habrán de retornar con la axiomática kantiana, para conformar los argumentos tanto a favor de la pena de muerte como contra su posible proscripción. Al mismo tiempo, podemos leer el siguiente análisis del lugar excepcional que ocupará, en esa axiomática, la pena de muerte en tanto que lugarteniente del imperativo categórico de la ley penal:

[...] la cual sigue siendo todavía, esta, la pena de muerte, algo perteneciente a la razón y a la ley, algo digno de la razón y de la ley (*logos* y *nomos*). Subrayo con fuerza este punto porque esta idea de que la pena de muerte es un signo del acceso a la dignidad del hombre [el hombre es “digno de castigo”, antes de toda otra especulación acerca del castigo], algo propio del hombre que debe saber, jurídicamente, elevarse por encima de la vida [“el *homo noumenon* en tanto trasciende la patología del *homo phaenomenon*”] (lo cual los animales no sabrían hacer), esta idea de la pena de muerte como condición de la ley humana y de la dignidad humana, casi diríamos de la nobleza del hombre, nos la volveremos a encontrar más adelante, en concreto en la argumentación de Kant, cuando justifica la pena de muerte, más aún, cuando incluso ve en ella la justificación definitiva del *ius*, de la justicia y del derecho. No habría *ius* humano, ni derecho ni justicia en un sistema que excluyese la pena de muerte (Derrida, 2017, 21-22).

La problemática de la excepción ha merecido diversas menciones en nuestra tematización, habiendo remitido unas veces a la singularidad de la pena de muerte, por la cual se resistía a ser reducida a una particularidad de lo teológico-político, o a ser circunscrita a un dominio de la cuestión suprema que sería la de la muerte. La pena de muerte se habría prestado a entrar así en una relación más bien metonímica con lo teológico político y con la supremacía ontológica de la muerte, a la vez que con la Ilustración y el abolicionismo, sin olvidarnos de que esa misma condición de la excepción habrá servido para que la legislación internacional establezca al mismo tiempo, el respeto a la inviolabilidad de la vida humana y el respeto del derecho de los Estados soberanos a aplicar, a título de excepción, la pena de muerte. El recurso a la excepción resultó ser, por lo pronto, la ley mediante la cual se legisla, nacional e internacionalmente, a condición de dejar siempre a salvo la soberanía del Estado nación.

La economía de ese recurso a la excepción nos sugiere una pregunta: ¿quién habrá tenido el mayor interés, no simplemente en la pena de muerte, sino más bien en la cuestión de la pena de muerte? Sin duda el Estado, la soberanía del Estado-nación, si hemos de creer en el principio formulado por Kant (2008) según el cual: “El derecho penal es el derecho que tiene el soberano, con respecto a aquél que le

está sometido, de imponerle una pena por su delito” (2008: 166). Como por añadidura, Kant observaba también: “El imperativo categórico de la justicia penal (ha de castigarse con la muerte el homicidio ilegal de otro) permanece” (2008: 173), más allá de toda excepción. Sin duda también ese mismo Estado-nación encuentra renovado ese interés ante las expresiones del abolicionismo, frente a las cuales apela, como decíamos, a preservar su soberanía haciendo valer la excepción. Pero este interés superior del Estado encierra en su formulación el requisito de todo imperativo categórico, a saber, la condición de estar fundado *a priori*, libre, por lo tanto, de todo interés determinado por las partes, por lo tanto, absuelto de toda subordinación. En consecuencia, la soberanía de ese interés se diría también de la razón de Estado: “[...] de una racionalidad, de un logos supuestamente general o universal, de una razón jurídica que se eleve por encima de las partes, del interés particular y de la pasión, del *pathos*, de lo patológico, del afecto individual” (Derrida, 2017, 51). Interés y razón, interés de la razón, interés por lo tanto, desinteresado. Por otra parte, respecto a una posible contradicción del poder legislador del Estado en el instante en que sanciona la pena de muerte, Kant afirma lo siguiente: “En caso contrario, tendríamos que admitir que aunque, según la ley, no se hace injusticia alguna al criminal, sin embargo, el poder legislativo del Estado no está facultado para imponer esta clase de penas y, si lo hace, entra en contradicción consigo mismo” (2008, 170).

Para explicarnos con esta cerrada defensa de la legalidad o de la justicia del poder legislador ante las objeciones de Cesare Beccaria, deberíamos empezar por entender que la referencia a la ley remite a la ley del talión, ley igualitaria por excelencia, según Kant. En segundo lugar, que en nombre precisamente de esa ley no se puede hablar de una injusticia para con el criminal. En tercer lugar, y esta es la argumentación del abolicionismo o de la proscripción sustentada por Beccaria, que, a pesar de estas y otras garantías, el legislador no estaría habilitado para sancionar una ley como la de la pena de muerte puesto que, para hacerlo, habría tenido que consentir perder su vida si cometiera asesinato, consentimiento que es imposible al no poder nadie disponer de su vida. En cuarto lugar, que, por eso mismo, si sancionara esa ley, se contradeciría a sí mismo. Se podría percibir tanto en esa imposibilidad como en esa contradicción, el riesgo de una proscripción de la pena de muerte. La respuesta de Kant, que pretende dar por resuelta la dificultad, consiste en introducir la distinción entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon* mediante la cual el legislador sería rehabilitado en sus facultades soberanas al tener que reconocer en él, de manera imperativa, la sola fuerza de la “razón pura jurídico-legisladora”, es decir, su condición de “santo” legislador, absolutamente separada de la de aquel

otro de él mismo, que es capaz de cometer un crimen. Pero tampoco subsiste, por consiguiente, la contradicción puesto que ella tenía como origen la confusión entre lo nouménico y lo fenoménico. ¿Sería éste entonces el contexto en el que Kant habría intentado la clausura de toda posibilidad de proscripción o de ilegalidad de la pena de muerte? Sin duda, pero sin olvidar que en los mismos enunciados de la *Metafísica de las costumbres* que hemos citado, se destaca un juicio con carácter incondicional, cuya exigencia es que, antes de todo cálculo por el provecho o beneficio que devenga de la pena que ha recaído sobre el criminal, el delincuente tiene que ser juzgado *digno de castigo*. Semejante enunciado sólo podría derivarse de la cualidad distintiva del imperativo categórico, puesto que excluye todo juicio hipotético relativo a las ganancias e intereses, pero a la vez, sólo podría haberse formulado siguiendo el estricto criterio de la ley del talión, a saber, que sólo con la pena de muerte el castigo podría devenir equivalente al crimen. Sólo ese castigo habrá conseguido la estricta proporcionalidad, o sea, la que se logra con la aplicación de la pena de muerte. Dicho de otra manera, la ley del talión habría venido a expresar la relación tautológica existente entre crimen y pena de muerte, ya que al decir lo primero implícitamente habríamos dicho lo segundo. Sin embargo, el sintagma *digno de castigo* pareciera reclamar otro análisis, dado que se puede entender la preposición *de* en el sentido (objetivo) de un castigo al que se ha hecho merecedor el malhechor, pero también en el sentido (subjetivo) de un castigo que hace de la muerte del malhechor, es decir, de la pérdida de su vida, la cancelación de todo cálculo económico de la pena, de toda mediatización de la racionalidad pura del imperativo categórico. La afirmación de la dignidad del hombre, de lo propio del hombre, sería así esa disposición a elevarse por encima de los intereses personales, de los afectos, de las pasiones, etc., en suma, por encima de la vida. Esa misma disposición del hombre a salir de los límites del *homo phaenomenon*, representaría una proyección de la salida del hombre del estado de naturaleza y, consiguientemente, representaría la salida de la ley natural y el acceso a la ley humana, es decir, el acceso a la pena de muerte, a la muerte legal, condición *sine qua non* de la justicia y del derecho, cuya exigencia primera, permanente y última es someter la vida a los intereses superiores de la razón pura. Un breve fragmento de la *Metafísica de las costumbres* habla de la vida en los siguientes términos:

Supongamos que, como en el caso de la última rebelión escocesa, puesto que diferentes participantes en ella [...] no creían cumplir sublevándose más que un deber para con la casa Estuardo, mientras que otros perseguían propósitos privados, el tribunal supremo hubiera pronunciado la siguiente sentencia: cada uno tiene la libertad de elegir entre la

muerte y los trabajos forzados; yo digo que el hombre de honor elige la muerte, pero el bellaco elige los trabajos forzados; esto es consecuencia de la naturaleza del ánimo humano. Porque el primero conoce algo que aprecia todavía más que la vida misma: es decir, *el honor*; pero el primero prefiere una vida ignominiosa a no existir [...] (Kant, 2008, 169).

Bibliografía

- Derrida, J.** (2017) *La pena de muerte. I (1999-2000)* Traducción de Delmiro Rocha Álvarez. Madrid, Oficina de Arte y Ediciones s. l.
- Kant, I.** (2008) *Metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid, Tecnos.

Formación para la transformación: la recepción de la *Idéologie* en el Río de la Plata

ANA LUCÍA ORECCHIA

anaorecchia@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

En este trabajo abordaremos algunos resultados de la investigación que llevamos a cabo acerca de la recepción rioplatense de la corriente de pensamiento tardo-ilustrada conocida como *Idéologie*, en los primeros cursos de filosofía dictados en el Colegio de la Unión del Sud (1819-1821) y la Universidad de Buenos Aires (1822-1842). A través de la recuperación de sus principales textos, buscamos dar cuenta del gesto político transformador que tuvieron los intelectuales y educadores de la época -Juan Crisóstomo Lafinur (1797-1824), Juan Manuel Fernández de Agüero (1772-1840) y Diego Alcorta (1801-1842). Dicho gesto tuvo un carácter principalmente pedagógico, con una visión sumamente positiva acerca de la transformación radical que podría verse en la sociedad si se impulsaran ciertos cambios en la formación intelectual de los profesionales y futuros gobernantes. Es así como desterraron en los programas de estudios universitarios, al menos por un tiempo, los viejos contenidos escolásticos de los programas de enseñanza filosófica, e introdujeron las ideas de la *Idéologie*: una corriente de pensamiento surgida en Francia alrededor de 1790 de la mano de Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) y Pierre Cabanis (1757-1808). Si bien ese cambio ya indica, por sí mismo, una voluntad de renovación en las ideas, consideramos necesario profundizar en el reconocimiento pleno del valor de sus aportes a la historia de las ideas y la sociedad rioplatense, comprendiendo, por ejemplo, cómo pensaron que estas ideas transformarían la realidad de la época en el territorio rioplatense o cuáles fueron los puntos más relevantes de esa recepción.

Palabras clave: *Idéologie* / Río de la Plata / Lafinur / Destutt de Tracy / Cabanis

La ideología y los *idéologues*

La *Ideologie*, corriente ilustrada surgida alrededor de 1790 en Francia con pensadores como Destutt de Tracy, Pierre-Jean-Georges Cabanis, Claude-Adrien Helvétius, Nicolas de Condorcet o el conde de Mirabeau, entiende que su tarea científica y filosófica tiene fundamentalmente un destino político. Este fin es desprestigiado por Napoleón y otros opositores políticos de los mencionados filósofos, quienes imprimen al concepto a partir de entonces un sentido despectivo¹. Desde allí, la historia del concepto ideología permite rastrear diversas luchas políticas y semánticas en torno a los límites más o menos indefinidos entre teoría y praxis, límites que estos filósofos franceses parecían querer borrar a través de su actividad en distintos ámbitos.

La *Ideologie* cree fervientemente en el progreso de la razón y las ciencias y busca desarrollar en plenitud un cúmulo de conocimientos en el cual los progresos de la fisiología, la epistemología, la gramática, la economía y la política se interconectan sobre bases comunes: son considerados como aspectos distinguibles pero unificados de la facultad humana del pensar. Con sus aportes buscan, además, establecer bases duraderas para los logros más reconocidos de la revolución francesa: los derechos del hombre y del ciudadano y las ideas de igualdad, libertad y fraternidad. Apoyaron la separación de la Iglesia y el Estado que se había decretado en febrero de 1795, lo que les valió, ante el reconocimiento posterior del catolicismo como religión oficial del Estado francés en 1802, el mote de anticatólicos y la acusación de destruir la moral del hombre².

La figura de Destutt de Tracy fue la que adquirió mayor protagonismo a partir de la época consular e imperial francesa: éste logró sistematizar y difundir las concepciones de un movimiento no tan homogéneo de pensadores, a partir de la publicación de su *Éléments d'Idéologie*, de la que aparecieron sucesivamente cuatro partes: *Ideología* (1801), *Gramática general* (1803), *Lógica* (1805) y *Tratado sobre la voluntad* (1815). Sobre esta obra afirma Mariano Di Pasquale que sería seguramente la más difundida del filósofo tanto en Francia como en América (2011, 63-86).

1 Este sentido es reforzado posteriormente por la crítica de Marx y Engels en Alemania a aquellos filósofos que sostenían un interés puramente especulativo que se desentendía de las condiciones materiales de existencia, las cuales eran fundamentales para lograr una comprensión de la historia y del desenvolvimiento dialéctico del pensamiento.

2 Según el pensamiento materialista de estos autores, el pensamiento es derivado de la acción. Como herederos de Locke y de Condillac, comprenden que si lo que piensa es algo material, irremediablemente será mortal. Esto llevará a entender las derivas del pensamiento materialista como una filosofía atea.

Ésta buscó desarrollar una ciencia moderna basada en una lógica racional y separada de la metafísica escolástica, a la que asociaba con el poder absolutista.

Entre los distintos exponentes de la corriente encontramos profesores, médicos y filósofos, quienes expresaron sus ideas en libros y publicaciones periódicas –como *La Décade Philosophique*, publicado entre 1794 y 1807- y las desarrollaron y discutieron en sus clases y en tertulias, como las organizadas en el salón de Madame Helvétius. Allí puede reconocerse el aire de época: la convocatoria de pequeñas sociedades ilustradas que proponían y discutían ideas, que proyectaban una labor pedagógica y política que alcanzó gran protagonismo en Francia: “En las clases de Ciencias Morales y políticas del College de France, Volney, Daunou, Cabanis y De Tracy divulgan los principios filosóficos en que se basan las creaciones institucionales de la Revolución Francesa” (Varela Domínguez, 1938, 14). Su entusiasmo ante los primeros sucesos revolucionarios y su fuerte apoyo a la República devinieron luego, ante el Terror jacobino, en críticas a las políticas napoleónicas, debido a lo cual tuvieron que abandonar muchos de los espacios que ocupaban, aunque esto no debilitó su tarea filosófica.

Uno de los aspectos más relevantes de la labor política de los ideólogos franceses tiene que ver, pues, con la educación. Para ellos, la revolución inaugura una nueva era para toda la humanidad, en la que el progreso de la razón y la reforma social romperían con los antiguos privilegios y desigualdades sociales. Esto los lleva a diagramar una filosofía y una economía política que puedan garantizar la igualdad civil y la seguridad de los ciudadanos en bases firmes y científicas, que contrarresten el accionar arbitrario de los antiguos poderes. Pretenden ante todo un poder político limitado, que deje actuar a las facultades humanas, inclinadas naturalmente a la cooperación y la educación progresiva. Su plan educativo estaba al servicio de la realización de un ideal de república de tinte liberal y laico, en oposición al pasado monárquico.

La recepción de la ideología en España y el Río de la Plata

Mientras que la influencia de la *Ideologie* en Francia tuvo lugar desde la Revolución hasta principios del siglo XIX, en América su recepción comenzó a notarse en cuanto allí comenzaba a recaer y hasta mediados de siglo (Cf. *Ibidem*, 19 y 27). En España, las ideas de los *ideologues* fueron recibidas rápidamente, teniendo una mayor apertura durante el Trienio Liberal. Según Fernández Sebastián (2002, 345 ss.), mientras se publicaba el primer volumen de los *Elementos de Ideología* de Destutt de Tracy, Jovellanos proponía en la España borbónica una lógica alternativa

a la escolástica, inspirada en las filosofías de Locke, Condillac o Condorcet, a la que llamaba ideología (*Tratado teórico-práctico de educación*, 1802). El entusiasmo compartido por esa ciencia, supuestamente capaz de abarcar todas las facultades del hombre, propició su extensión a diversos espacios en los que se pensaban y difundían los saberes de la filosofía, la lingüística, la pedagogía y la medicina. El autor del *Diccionario político y social del siglo XVIII español* sostiene también que el apogeo de la *Ideologie* en España estuvo vinculado con un fuerte interés por precisar el lenguaje en las distintas ramas del saber, sobre todo de la política.

En el Río de la Plata, la recepción de la *Ideologie* ha sido escasamente estudiada. Encontramos pocos artículos que profundicen en la recepción filosófica de dichas ideas, junto a la publicación de las clases de algunos de los que llevaron la Ideología a las aulas del nivel superior. Uno de los estudios más reconocidos acerca de esta recepción, el de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi, destaca la presencia de las ideas de Volney (citado, parafraseado y traducido por Mariano Moreno); de José Lakanal, conocido también por Moreno, por Juan José Castelli, Hipólito Vieytes, Bernardo de Monteagudo y Bernardino Rivadavia; de Pierre Daunou, traducido por el Deán Funes y conocido por otros representantes del clero rioplatense; o de Destutt de Tracy y de Pierre Cabanis, cuya recepción puede reconocerse en la primera escuela médica de Buenos Aires, como también en el Colegio de la Universidad de Buenos Aires con Lafinur y en la Universidad de Buenos Aires con Fernández de Agüero y Alcorta.

Según la misma autora, luego de tener un largo período precursor fuera de ellas, la enseñanza de la Ideología en las aulas de filosofía se mantiene desde 1819 hasta 1842 (Cf. Varela Domínguez, 1938, 28). Es decir, se trata de un largo período en el que -a pesar de los obstáculos que encontró la revolución para renovar la educación pública conforme a los nuevos tiempos e ideas- para estos hombres la reforma educativa fue urgente e importante. La misma, introducida por el directorio de Pueyrredón, trajo la aparición de Juan Crisóstomo Lafinur en la cátedra de Filosofía en el Colegio de la Unión del Sud. La recepción de la *Ideologie* en el *Curso Filosófico* escrito por el autor, con voluntad de reformar la educación filosófica de la época, puede reconocerse mixturada con la recepción de las ideas de otros pensadores, como Rousseau y Locke.

El legado filosófico de Lafinur en el Colegio de la Unión del Sud y la Universidad de Buenos Aires

La revolución por la independencia aún se encontraba en armas cuando un decreto del directorio de Pueyrredón convierte lo que quedaba del viejo Colegio San

Carlos de Buenos Aires en el Colegio de la Unión del Sud. En él habían comenzado a brindarse estudios superiores pocas décadas antes: la Universidad de Córdoba había sido, hasta el último tercio del siglo XVIII, la autoridad competente para quienes buscaban estudiar Teología y Derecho. Allí y luego en Buenos Aires, vinculada únicamente a las instituciones de enseñanza superior, la filosofía no se enseñaba con el foco puesto en sí misma, sino como medio para el estudio de la Teología o vinculada, también, a los estudios de Derecho y Medicina.

Los planes de estudio estaban anclados en las enseñanzas escolásticas, hasta que en el Colegio de la Unión del Sud comenzaron a producirse algunas reformas educativas, entre las cuales figura la aparición de Lafinur en el aula de filosofía. Sin sotana y en idioma español, Lafinur le imprime novedad a un ámbito en el que la bibliografía se mostraba aún contraria al renacimiento y a la filosofía y la ciencia modernas. Si bien Buenos Aires siempre se había mostrado más abierta a las nuevas ideas (en comparación con los claustros cordobeses) hasta ese momento no se había desprendido de la tradición católica en filosofía y ningún laico había estado a cargo de la cátedra. El primero fue Lafinur: presentó en las aulas públicamente a las grandes figuras de la ciencia moderna: Copérnico, Kepler, Galileo y Newton; indagó en los avances de las ciencias físico-matemáticas y los recomendó como instrumentos útiles para la tarea civilizadora de la naciente nación, formulando una propuesta precursora de los contenidos que se darían más tarde en la Universidad de Buenos Aires. En su *Curso filosófico*, recurre a los textos de Cabanis y Destutt de Tracy, principalmente, retomando su definición de Ideología como ciencia de las ideas. Para Lafinur, la Ideología debe conformarse como una ciencia capaz de proporcionar ciertos criterios de certidumbre. En su recepción de esta tradición existe una intención clara de dar a conocer una teoría del conocimiento cuyo punto de partida esté lejos de los cánones dogmáticos. Sobre los esfuerzos de Lafinur en este sentido, dice Varela Domínguez:

Es preciso recordar que le tocó expresarse sobre dominios del saber no bien delimitados aún. La psicología, la lógica, la ética y el derecho no constituían ciencias particulares. Precisamente una de las características salientes del siglo XVIII es su esfuerzo crítico por sustraerlas de los dominios metafísicos y teológicos y hacer de ellas ciencias de lo físico, natural y exacto (*Ibid.*, 34).

No son materia de las exposiciones de Lafinur ni el mundo sobrenatural ni el origen divino del hombre. Discurre sobre filosofía política retomando las ideas de Rousseau, y adhiere a una Ética naturalista en la que el hombre es considerado un

ser autónomo, capaz de gobernarse a sí mismo y a la naturaleza y de ser responsable de una justicia mundana, laica. Dios no es principio de fe católica sino causa racional de lo que conocemos: este deísmo racionalista le posibilita pensar y promulgar la necesidad de una legislación laica: una reforma que intentaría llevar a cabo Rivadavia.

Podemos fácilmente suponer cómo todas estas ideas junto a distintas acciones en el ámbito civil (sus actividades culturales³, musicales, teatrales y literarias, además de sus intervenciones en la prensa periódica) provocaron en paralelo reacciones en los claustros, le valieron duras críticas y lo llevaron al tiempo a abandonar Buenos Aires, dirigiéndose a Mendoza y más tarde a Chile, donde murió en 1824.

El legado reformista de Lafinur fue retomado por Juan Manuel Fernández de Agüero, Diego Alcorta y Luis José De la Peña, este último, primer profesor de filosofía en la Universidad de Montevideo, quien además participó en la redacción del reglamento orgánico de la Universidad en 1849. En el caso de Fernández de Agüero, debemos remitirnos a los comienzos de la Universidad de Buenos Aires, en donde estuvo a cargo de la cátedra de Filosofía entre 1822 y 1827, período que coincide con el inicio de la gestión de Rivadavia como ministro de Gobierno en Buenos Aires y su breve presidencia. La reforma educativa de la que hablamos es inseparable de la transformación institucional y del contexto social que se llevaría a cabo durante dicho gobierno.

Los estudiosos de esta corriente –Gallo⁴, Myers⁵, Di Pasqualle⁶– han rastreado ya en los textos empleados por Fernández de Agüero en su cátedra de filosofía de la

3 Acerca de este aspecto, dice Klaus Gallo: "Estos hombres veían en la representación teatral un adecuado vehículo para transmitir aquellos principios que asociaban con los valores patrióticos y republicanos de la nueva nación. Asimismo, el principal propósito de los miembros de la Sociedad del Buen Gusto era el de contribuir al mejoramiento de una actividad artística a la cual referían como "escuela de costumbres y el mejor maestro de la ilustración"." (GALLO, Klaus: El exilio forzado de un ideologue rioplatense: Lafinur. Estudios de Teoría Literaria, Revista digital, Año 3, Nro. 5, 2014. Facultad de Humanidades / UNMDP, ISSN 2313-9676 A propósito de esta temática, Roberto Di Stéfano permite ampliar la visión acerca del teatro entendido como escuela de costumbres, como actividad política e intelectual entre los ilustrados revolucionarios rioplatenses, que permite, a la vez, la impregnación de un sentimiento anticlerical. Cfr: DISTÉFANO, Roberto: El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro porteño postrevolucionario (1814-1824), Publicado en: Itinerarios, Anuario del Centro de Estudios "Espacio, Memoria e Identidad" (CEEMI), Universidad Nacional de Rosario, Año 1, N° 1 (2007), págs. 183-227. ISSN: 1851-3719.

4 Klaus Gallo (1999): "¿Reformismo radical o liberal?: La política rivadaviana en una era de conservadurismo europeo. 1815-1830", en *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, N° 49, 287-313; del mismo autor, "En búsqueda de la 'República ilustrada'. La introducción del utilitarismo y la Idéologie en el Río de la Plata a fines de la primera década revolucionaria", en F. Herrero (comp.), *Revolución, política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2004, 85-100.

Universidad de Buenos Aires especialmente la recepción de Destutt de Tracy, a través de cuyos conceptos instituye una matriz filosófica moderna en el plan de estudios, anclada en el lenguaje ideologuista. Dicha recepción se articuló fuertemente con el contexto de las reformas rivadavianas, en la búsqueda de legitimar el régimen político republicano y la reforma eclesiástica. El contexto social y político pos-revolucionario exigía darse valores comunes y hábitos cívicos republicanos: los primeros pasos de un proceso que debería culminar en el momento constitucional comenzaba en la reformulación de los contenidos de los estudios superiores.

En este sentido, la recepción de los *ideologues* franceses permitió sentar una base de transformación, a través de la lectura, la circulación y el diálogo vivo (las cartas de Rivadavia con De Tracy lo certifican) con un conjunto de ideas que partían de un mismo fondo teórico: la idea de Condillac de reducir todo el conocimiento humano a las impresiones sensitivas. Los textos de Destutt de Tracy en sus versiones originales se encontraban en la biblioteca particular de Rivadavia y puede reconocerse su presencia a través de la publicidad que realizaban las librerías de Buenos Aires en la prensa. En una de sus cartas a Rivadavia puede verse la preocupación de Destutt de Tracy acerca de la educación porteña: “A la verdad, es una bella institución la de una cátedra de Economía política y otra de Ideología. En cuanto a esta última yo me considero feliz, si mi obra puede ser de alguna utilidad, entre tanto no aparezca otra mejor”⁷. La creación de la Universidad de Buenos Aires en 1821 nucleó a las distintas instituciones de educación heredadas de la época colonial, aunque con algunas modificaciones como la inclusión de la cátedra de Ideología como materia obligatoria del plan de estudios preparatorios.

Durante la década de 1820 circulaban además en las librerías los manuales de filosofía confeccionados por Juan Manuel Fernández de Agüero para su materia en la Universidad de Buenos Aires: es en estos escritos pedagógicos donde podemos rastrear la lectura directa de los *Éléments d'idéologie*, cuyas ideas llegan al resto de la sociedad a partir de estas relecturas y menciones en periódicos de la época -como *El Centinela*, *El Argos de Buenos Aires* y *Avisador Mercantil*, *La Abeja Argentina*, *El Observador Eclesiástico* y *el Correo Político y Mercantil*- (*Ibid.*)

5 Jorge Myers (2003), “Las paradojas de la opinión. El discurso político rivadaviano y sus dos polos: el “gobierno de las Luces” y “La opinión pública, reina del mundo”, en H. Sabato y A. Lettieri (comps.), *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, Buenos Aires, F.C.E., 75-95.

6 Di Pasquale, Mariano (2011): “La recepción de la Idéologie en la Universidad de Buenos Aires. El caso de Juan Manuel Fernández de Agüero (1821-1827)”, en *Prismas - Revista de Historia Intelectual*, vol. 15, núm. 1, enero-junio, 63-86. Universidad Nacional de Quilmes. Bernal. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387036812004>

7 Destutt de Tracy a Bernardino Rivadavia, París, 18 de noviembre de 1822, en Museo Mitre, Colección Correspondencia Hombres Públicos Argentinos, A1C22C16 N1, F15925. En Di Pasquale, M., op. cit, 71.

Principios de Ideología de Fernández de Agüero, utilizada como manual de la cátedra en la Universidad, era resultado de un proceso de circulación de textos fragmentarios manuscritos confeccionados para sus estudiantes, publicados gracias al financiamiento del gobierno porteño. Se compone de tres partes, las dos primeras publicadas de manera sucesiva: *Ideología elemental o Lógica* (1824), *Ideología abstractiva o Metafísica* (1826), y la tercera –*Ideología Oratoria o Retórica*– que no llegó a publicarse. Puede observarse desde su denominación y en su contenido, la necesidad de cambiar la jerga filosófica reconocida, voluntad expresada por la *Ideología* que pretendía desterrar todo resto escolástico de la enseñanza de la filosofía. Cada parte, además, incluye un “extracto analítico” que busca resumir, con fines pedagógicos memorísticos, los enunciados más prolongados del texto. Se destacan otros elementos importantes que dan cuenta de la apropiación de la base sensualista de la corriente, tal como la necesidad de validar todo argumento a través de pruebas empíricas. Sin embargo, puede reconocerse también una voluntad de no imitar de manera absoluta o acrítica la obra tracia: Expresa el autor: “Destutt añadirá algún caudal a nuestras propias observaciones para llenarle; y tendrá la bondad de sufrir nuestra crítica cuando lo creamos justa y conveniente a nuestro objeto” (*Ibid.*, 74). Ejemplo de esta recepción crítica es la alteración del orden de las partes de la obra de Tracy que realiza Fernández de Agüero en el orden de sus clases, entendiendo que los estudiantes deben comenzar acercándose a los elementos teóricos que no impliquen mayor dificultad, para proseguir luego por los más complejos. Hará además una reconsideración de las teorías ideologicistas en materia metafísica y moral, moderando el tono de algunas consideraciones que podrían suscitar en el ámbito académico y social las mismas resistencias sufridas por Lafinur años antes. Sin embargo, la llegada de sus lecciones al rector de la Universidad, el presbítero Antonio Sáenz, generaría críticas y acciones contra el catedrático que culminaron con el cierre de la cátedra por parte del rector, en julio de 1822, que tuvo no poca resonancia en la prensa de la época.

Ante la muerte de dicho rector y la asignación de Valentín Gómez como sucesor del cargo en la universidad porteña -coincidente con el regreso de Rivadavia al país en 1825- Fernández de Agüero continuó con su curso de *Ideología* en la universidad hasta el año siguiente, cuando el dictado de la cátedra quedó a cargo de uno de sus discípulos: Diego Alcorta.

La presencia en la cátedra de Alcorta, médico y docente, permitió registrar una creciente difusión y variaciones en la enseñanza y en el ejercicio de la medicina respecto de la etapa anterior, tendientes a impulsar su profesionalización. Había sido alumno de Lafinur en el Colegio de la Unión del Sud, recibéndose como doctor en

medicina en 1827. En su tesis pueden reconocerse ciertas conexiones con la *Idéologie*, principalmente en línea con las teorías de Cabanis acerca del origen sensitivo de las distintas afecciones humanas, clasificadas según su origen en físicas y morales. Sin entrar en demasiados detalles acerca de estas teorías, nos interesa destacar de la labor pedagógica de Alcorta la confección de sus *Lecciones de filosofía*, una guía de clases posteriormente editada en 1835, que se encuentra dividida de manera similar a los *Principios* de Fernández de Agüero pero incorpora, además, un lenguaje fisiológico que no estaba tan presente en sus predecesores catedráticos, y que representa un cambio significativo en el abordaje teórico y práctico de la medicina de la época.

Conclusiones

“Con usted, Lafinur, es otra cosa.”
(Jorge Luis Borges, *La moneda de hierro*)

De manera similar a los ideólogos en Francia, la tarea reformadora de los educadores como Lafinur, Fernández de Agüero y Alcorta en su recepción de la *Ideologie* parece dirigirse a posibilitar, a través de la educación filosófica, un cambio radical en el contexto social y político de su tiempo. En un escenario turbulento que mira hacia la construcción de la nación, buscan alejarse cada vez más de las características políticas y sociales que correspondieron a la dominación colonial. Para eso consideran esencial concentrar los esfuerzos en re-educar a los individuos profundamente en valores y conocimientos acordes al orden político republicano que se pretendía instaurar. Esta etapa, que más tarde culminará en la confección de la carta constitucional, muestra cómo se le da a la filosofía un rol fundamental. Esto se trata, en palabras de Jorge Dotti, de la importancia de la filosofía política latinoamericana en su “capacidad performativa” (Cf. Villavicencio, 2006): la capacidad de dar sentido a los símbolos y referentes a partir de los cuales esa sociedad elaboró una reflexión sobre sí misma.

En la inteligencia de estos actores, un cambio de esa magnitud era considerado imposible sin una transformación en la educación. Pero fundamentalmente no podía lograrse sin un cambio de las referencias filosóficas en las que se seguía educando a los jóvenes: de allí la importancia de transformar a los hombres comenzando por replantear los programas de filosofía, que estaban basados en los moldes católicos y escolásticos de la colonia hispánica. Particularmente en el ámbito de la educación

superior, en donde se desempeñaron, comprendieron que las nuevas ideas filosóficas formarían a hombres preparados para construir una nueva sociedad. En este sentido, la recepción de la mentada tradición francesa era considerada una contribución indispensable. Para ello, era fundamental brindar los materiales y recursos necesarios para el estudio, en cuya confección se encuentran los elementos más interesantes de dicha recepción. La transformación política y social debía ser acompañada también de nuevas costumbres y formas de difundir masivamente estas ideas, a través del arte y de la prensa. Por tanto, se trataba de educar de forma diferente tanto a quienes -por su pertenencia social y cultural- se encontraban en el primer lugar para ejercer el mando político, como a todos los ciudadanos, a través de distintas manifestaciones de una nueva cultura.

En la mención a estos tres representantes de la corriente ideologicista en el Río de la Plata, nos resta sumar los aportes de José Luis de la Peña, en territorio oriental. Consideramos que estas contribuciones pueden apoyar a una reconstrucción de un proyecto filosófico y político que tuvo lugar en los inicios de la Universidad rioplatense, que deja ver los esfuerzos de una juventud que considera como necesidad de su época el romper con los moldes impuestos por una educación tradicionalista, católica y desactualizada, la que impedía avanzar a los hombres hacia la institución de un nuevo orden político. Pensar la universidad teniendo en cuenta esos distintos impulsos que antecedieron a la reforma de 1918 nos permite rastrear y poner en valor el lugar que tuvieron y tienen hoy también las juventudes en los procesos de discusión de sus propios planes y modelos de universidad. Y no dejar de preguntarnos, en la Universidad como territorio social, a qué ideales apunta, a qué sujetos interpela y con quiénes se construye dentro de sus claustros.

Bibliografía

- Destutt de Tracy, Antoine L. C.** [1801(2004)]: *Eléments de Ideologie*. Imp. Pierre Didot. París.
- Cabanis, Pierre J-G. y Destutt de Tracy A.L.C.**(2004): *Textos políticos de los Ideólogos*. Edición y estudio preliminar de María Luisa Sánchez Mejía, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Lafinur, Juan Crisóstomo** (2015): *Curso filosófico*, estudio preliminar de Pablo Vialatte. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Gallo, Klaus (2014): “El exilio forzado de un ideologue rioplatense. El pensamiento republicano de Lafinur y sus traumas”, en *Estudios de Teoría Literaria*. Revista Digital, año 3, n. 5, 187-200.

Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco (dirs.) (2002): *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza.

Di Pasquale, Mariano (2011): “La recepción de la Idéologie en la Universidad de Buenos Aires. El caso de Juan Manuel Fernández de Agüero (1821-1827)”, en *Prismas - Revista de Historia Intelectual*, vol. 15, núm. 1, enero-junio, 63-86. Universidad Nacional de Quilmes. Bernal. Disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387036812004>

Varela Domínguez de Ghioldi, Delfina (1938): Prólogo al Curso Filosófico dictado en el Colegio de la Unión del Sud, en Lafinur J. C., *Curso Filosófico*. Instituto de Filosofía. Buenos Aires.

Villavicencio, Susana (2006): “La recuperación de un manuscrito”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 23, 103-106.

La Reconstrucción de Edward Zalta de la noción leibniziana de concepto individual completo

PATRICIO PARDO SERAFINI

patrickarps@gmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/ Universidad Nacional de la Plata

Resumen

Es una práctica común y extendida en la literatura hacer uso de la teoría de contrapartes para modelar la metafísica modal leibniziana. Mondadori y otros comentaristas interpretan que ciertos pasajes del corpus leibniziano sugieren una teoría de este tipo. Creen que la manera de conciliar el superesencialismo, la tesis de que todas las propiedades del individuo le son esenciales, con nuestro discurso modal cotidiano, es interpretar que Leibniz emplea una semántica de contrapartes, esto es, que cuando decimos de un individuo que pudo haber sido de otra manera, no estamos hablando de ese individuo, sino de otro individuo que es la contraparte posible del individuo actual. En el caso de Leibniz, como cada individuo posible ejemplifica uno y solo un concepto individual completo, la relación de contraparte se dará entre sus respectivos conceptos individuales completos. Edward Zalta, en cambio, propone una reconstrucción alternativa de la metafísica modal leibniziana. Su reconstrucción intenta no partir de una semántica de mundos posibles, sino de una teoría metafísica axiomatizada de objetos, que, junto con los objetos actuales y las propiedades y las relaciones, acepta que hay también entidades abstractas. Como la metafísica modal leibniziana postula entidades que son teóricas, tiene que poder ser descrita en la teoría axiomática de Zalta. En el presente trabajo se presentará la reconstrucción en este programa de la noción leibniziana de concepto individual completo.

Palabras clave: Metafísica Modal / Concepto Individual Completo / Objeto Abstracto / Mundo Posible /Zalta

A un lector contemporáneo de la *Correspondencia* entre Leibniz y Arnauld, algunos de los temas tratados allí le pueden resultar más familiares que lo esperado. A pesar de que el contexto en el que se desarrolla la discusión es, a grosso modo, la relación entre Dios y su creación y las consecuencias que esto trae a la libertad divina, el vocabulario teológico esconde lo que hoy, después de Quine, podríamos parafrasear como una pregunta acerca del compromiso ontológico de una teoría. En concreto, creemos encontrar respuestas a la pregunta contemporánea sobre los compromisos ontológicos de los formalismos modales. Esta impresión es compartida por varios comentaristas. Está en la base de la lectura de Mondadori (1973), quien ve, en la interpretación metafísica del concepto de “Concepto Individual Completo” (en adelante CIC) y en sus consecuencias, ideas que anticipan en algunos puntos la teoría de contrapartes de David Lewis. Benson Mates (1972), por su parte, busca, en lo que él caracteriza como el “hecho curioso” de que Leibniz fue el primero en introducir la terminología de “Mundo Posible”, soluciones a los problemas filosóficos contemporáneos. Y Catherine Wilson (1989), en su exposición de la discusión, no duda en atribuirle a Leibniz una posición realista acerca de los Mundos Posibles.

En el marco de discusión del corpus leibniziano que mencionamos brevemente, en el que las ideas de Leibniz se entienden con referencia a la discusión contemporánea en torno al estatus ontológico de los Mundos Posibles y de los *possibilia*, este trabajo tiene como finalidad presentar una reconstrucción alternativa de la noción de CIC leibniziana que no asuma como premisa indiscutible que Leibniz aceptaba un posibilismo. Este intento puede resultar llamativo en un principio, porque la evidencia textual en las cartas parece sustentar la lectura estándar. Sin embargo, no es una objeción insalvable. La reconstrucción que proponemos es elaborada por Zalta (1983; 2000). Su teoría de objetos puede entenderse como una teoría híbrida que aúna intuiciones tanto posibilistas como actualistas. Este trabajo consta de las siguientes partes. Primero, comentaremos la discusión de Leibniz-Arnauld, con el fin de introducir los CIC leibnizianos. En segundo lugar, mostraremos, a partir de lo anterior, por qué se sostiene que la noción de CIC implicaría la necesidad de recurrir a “contrapartes” para interpretar afirmaciones modales. Por último, expondremos las ideas centrales de la teoría de objetos de Zalta y veremos cómo las aplica a la noción de CIC.

La noción de CIC en la Correspondencia con Arnauld

La respuesta de Arnauld del 13 de marzo deja claro desde el comienzo cuál es el punto controversial a partir del cual se desarrolla la discusión. La carta de Leibniz a

Arnauld que inicia con todo el intercambio contenía un breve resumen de los puntos centrales del *Discurso de Metafísica*. En su respuesta, Arnauld le advierte a Leibniz que la tesis 13 le lleva a sostener una posición abiertamente inconsistente. Por un lado, Leibniz introduce, en la tesis 9, lo que él entiende por “concepto de una sustancia individual”, como aquello donde “están comprendidos todos sus acontecimientos con todas sus circunstancias y toda la serie de cosas exteriores” (Leibniz, 2007, 4). Por otro lado, en la tesis 13, afirma que lo contenido en esa noción no anula la contingencia de la sustancia individual. La tensión se puede poner de la siguiente manera: Si todo lo que le sucede a una sustancia ya está contenido en el CIC asociado a ella, y éste es anterior a su existencia, ¿Qué sentido tiene conservar la distinción tradicional entre necesario y contingente?

La libertad divina también queda comprometida. Si la creatura es una réplica de lo que está en su CIC, en el caso de que Dios decida crearla, una vez tomada esta decisión, ya no podría decidir modificar algo del CIC de esta sustancia, porque una modificación tal implicaría que la sustancia que creó ya no sería la misma que la que decidió crear en un primer momento. Este problema es el que más le preocupa a Arnauld ¿Sigue Dios teniendo en su poder la libertad de cambiar algo en el resto de los acontecimientos venideros? Esta objeción se puede aún reformular en términos más provocadores. Si partimos de la verdad de que Dios, en tanto ser omnipotente, es libre de actuar sobre un CIC, y si a esto le sumamos que la noción de CIC leibniziana parece borrar toda distinción entre las propiedades, de ello se seguirá que Dios puede crear incluso una sustancia sin el atributo que la expresa. Arnauld lo expresa con la siguiente formulación: “si después de haber tomado la decisión de crearme, puede no crear una naturaleza capaz de pensar”.

El problema con el resumen de los *Discursos* que Leibniz le envió a Arnauld, es que a partir de éste le era imposible a Arnauld entender de dónde salía la idea de que con cada sustancia individual hay un CIC asociado a ella, y que este CIC contiene todo lo que se le puede predicar con verdad. En el resumen aparece brevemente enunciada la “doctrina del concepto individual completo”, pero en ningún lugar Leibniz presenta un argumento a favor de dicha doctrina. Esta laguna en la exposición queda reflejada en la objeción tan escueta que Arnauld le envía en su primera carta. Arnauld asume como dada la noción leibniziana de CIC, pero eso no significa que haya aceptado que haya CIC’s. Leibniz todavía tiene que dar condiciones de existencia para los CIC; hasta ahora lo único que ha establecido es que para ello es una condición necesaria que haya una sustancia. En otras palabras, para toda sustancia hay un CIC correspondiente.

Di Bella (2005) señala que Leibniz utiliza dos estrategias para justificar su noción de CIC. La primera que intenta es la vía teológica. En la carta de abril 1686 emplea esta estrategia para defenderse de la acusación de que su sistema conlleva a una necesidad “más que fatal”. La idea clave es que el CIC es una idea del entendimiento divino, y como Dios tiene un conocimiento perfecto, las ideas que Dios tenga sobre sus creaturas no pueden no incluir todo lo que trate de ellas. Si el CIC es una idea en el entendimiento divino, entonces, dado que no es necesario que Dios haya creado este mundo, tiene que haber en su entendimiento otras ideas además de las ideas de las sustancias que efectivamente han sido creadas. Aceptar que hay ideas correspondientes a sustancias no creadas permitiría así salvar la libertad divina de la objeción levantada por Arnauld, pues si hay otras ideas aparte de las ideas de las cosas creadas, la voluntad de Dios pudo haber escogido actualizar las primeras y no las segundas. Por lo que hemos comentado brevemente, podemos concluir que la vía teológica nos permite establecer la tesis de que hay más CIC que sustancias creadas, pues éstos quedan remitidos al entendimiento de Dios. Pero todavía queda establecer criterios de individuación para los CIC, lo que será tratado en la segunda estrategia.

La segunda estrategia que intenta Leibniz es llegar al CIC por la vía lógica. En la primera redacción, no enviada, de la carta del 14 de Julio de 1686, Leibniz explícitamente reconoce que las dificultades de entendimiento con Arnauld se deben a una falta de comprensión de los principios a partir de los cuales él deriva su sistema. Aquí el principio fundamental es el principio de analiticidad, que establece que la verdad de una proposición se explica por la relación entre sus dos términos componentes, el sujeto y el predicado. El modelo que tiene Leibniz en mente es el de las proposiciones de identidad, cuya verdad, una vez comprendidos los términos, resulta innegable. Las proposiciones verdaderas se pueden dividir en mediatas e inmediatas. Las inmediatas son aquellas en las que el predicado está contenido expresamente en el contenido del sujeto, por lo que son prácticamente identidades de la forma “AB es B”. En las mediatas el predicado sigue estando contenido en el sujeto, pero para verlo es necesario analizar los conceptos de la proposición, con tal de reducir la proposición inicial, cuya identidad no era manifiesta, a una proposición de identidad. La idea básica detrás de este principio es que todas las proposiciones verdaderas son o identidades o reducibles a identidades.

La generalización del principio de analiticidad a las proposiciones singulares que tratan de individuos, tiene como corolario la doctrina de los conceptos individuales completos. Por ejemplo, tomemos la proposición “Adán tiene posteridad”, cuya forma es “Pa” ($Px = x$ tiene posteridad, $a =$ Adán). Para Leibniz, en virtud del anterior

principio, ésta tiene que analizarse como “P está contenido en A”. Aplicando este análisis a todas las proposiciones que tengan a Adán como sujeto, llegamos a un concepto “A” tal que contiene todos los predicados “P” que satisface Adán. Ese concepto A que contiene todos los predicados que satisface el individuo Adán no es otro que el CIC asociado a ese individuo. De esto obtenemos la condición de individuación para los CIC, que no es otra que una instancia de la ley de identidad de los indiscernibles. Dos individuos son idénticos si tienen idéntico CIC, es decir, para afirmar $a=b$ debemos establecer primero que $CIC(a) = CIC(b)$, y dos CIC son idénticos si tienen en común todas las propiedades que se pueden predicar con verdad del individuo. Los CIC son distintos si difieren en al menos una propiedad, es decir, si una propiedad P es verdadera del individuo a, pero falsa del individuo b.

Una consecuencia de este enfoque lógico es que parece que transforma las denominaciones extrínsecas, esto es, las propiedades relacionales entre un individuo y otro distinto a él, en propiedades intrínsecas que pertenecen completamente a su CIC. Esto parecería que para Leibniz no hay denominaciones que sean propiamente extrínsecas, y sólo las llamaríamos de ese modo por una deficiencia de nuestra razón para abarcar la totalidad de las cosas creadas. A diferencia de Dios, nosotros no podemos ver la razón de la conexión entre sujeto y predicado.

Esta última tesis puede generalizarse aún más. Si las propiedades que hasta hace poco tiempo tomábamos por relacionales, aquellas que vinculan una sustancia con otra, están también incluidas en la noción CIC de un individuo, entonces la noción de la sustancia no sólo deberá contener los acontecimientos de un conjunto de sustancias individuales relacionadas con ella, sino también deberá contener los acontecimientos de todas las sustancias del universo. De cualquier par de sustancia podemos decir con verdad que una está a tanta distancia de la otra. Si esa predicación es verdadera, entonces, por el principio de razón suficiente, hay que dar cuenta de su verdad, y por el principio de analiticidad, esa verdad se explica por la relación de inclusión entre el predicado y el sujeto. Es decir, las propiedades expresadas por ese tipo de oración relacional, tendrían que estar incluidas en los CIC correspondientes de esos dos individuos. A esta doctrina de que el CIC de una sustancia debe contener todo lo que ocurre en el universo al que pertenece se la conoce como doctrina de la expresión.

El CIC de acuerdo los Superesencialistas

Entre las observaciones de Arnauld, hay una que es de especial interés. Si la acción de Dios, como tanto enfatiza Leibniz en sus sucesivas cartas, no consiste en

crear un Adán indeterminado, compatible con cualquier orden posible del Universo, sino un Adán determinado en todas sus circunstancias, de manera tal que la creación de ese Adán sea inseparable del acto de crear un Universo con sus respectivas leyes fundamentales, entonces decir que en el intelecto divino hay una multitud de Adanes no tiene sentido. Esos Adanes diferirán en al menos una propiedad respecto del Adán actual, por lo que no serían el mismo Adán, ya que sus CIC serían otros. A esta objeción, Leibniz da la siguiente replica:

Dice con gran razón que tan poco posible es [...] concebir varios Adanes posibles, tomando a Adán por una naturaleza singular, como concebir varios yo [...] pero al hablar de varios Adanes, yo no tomaba a Adán por un individuo determinado, sino por alguna persona concebida, desde la perspectiva de la generalidad, bajo las circunstancias que nos parecen determinar a Adán como a un individuo, pero que en verdad no lo determinan suficientemente [...] habría así varios Adanes disyuntivamente posibles, o varios individuos a los que todo esto convendría(2007, 60).

Los intérpretes remiten a pasajes como el citado en apoyo a la idea de que hay un aire de semejanza entre Leibniz y algunas de las ideas de Lewis, pues ven que “la perspectiva bajo la generalidad” remite a una relación de similaridad que conecta los CIC de diversos Mundos Posibles. La posición de estos intérpretes puede resumirse, según Cover y Hawthorne (1999, 92), en las siguientes cuatro tesis:

Necesidad del CIC: Si los CIC representan condiciones de individuación de una sustancia individual, a la manera de las esencias tradicionales, entonces es una verdad necesaria que un individuo tenga el concepto individual que tiene. El individuo no pudo haber tenido otro CIC del que tiene.

Superesencialismo: como los CIC son completos, todas las propiedades que lo forman son esenciales a la sustancia, la sustancia deja de ser la que es o de existir si alguno de sus propiedades le falta.

Reducción de las Relaciones a las Propiedad: como las denominaciones extrínsecas de una sustancia se descubren intrínsecas, por la doctrina de la expresión, cambiar una de ellas equivale a cambiar algo esencial de la sustancia, lo que a su vez implica que entre las condiciones de identidad de una sustancia individual se encuentran las relaciones que dicha sustancia mantiene con el resto de las sustancias. La información contenida en el CIC remite necesariamente al Mundo del que forma parte.

Contrapartes: Sin la posibilidad de realizar enunciados de identidad entre CICs que pertenecen a distintos Mundos, la única manera de dar condiciones de verdad

adecuadas para las afirmaciones modales de re (como por ejemplo: Adán pudo no haber sido el primer humano), es usar un dispositivo teórico análogo a una semántica de contrapartes, de manera que las oraciones que tratan de individuos actuales que pudieron haber sido de otra manera, se reinterpreten como oraciones que hablan de individuos posibles que no son actuales y que tienen una relación de similitud con el individuo actual al que aparentemente hace referencia el nombre que aparece en la oración.

La noción de CIC en la Teoría Axiomatizada de Objetos Abstractos de Edward Zalta

Teniendo en cuenta los puntos anteriores, en los que expusimos qué entiende Leibniz por CIC, y las tesis centrales de la lectura “superesencialista” de los mismos, pasemos ahora a la reconstrucción de Zalta. Este filósofo norteamericano, en el marco de su teoría de objetos abstractos, propone una teoría actualista de Mundos Posibles que al mismo tiempo no sea inconsistente con la admisión de “nuevos” elementos en la ontología. Una postura actualista es aquella que rechaza la necesidad de postular, con fines teóricos, entidades que son posibles y que no tienen existencia. La tesis básica del actualismo es que no hay nada que no sea a su vez actual. Por esta razón es innecesaria hacer la distinción, como hacen los posibilistas, entre el cuantificador existencial y un predicado E! de existencia, porque existencia en el lenguaje natural quiere decir lisa y llanamente que algo existe.

Lo aparentemente inconsistente de la postura de Zalta es que él acepta la tesis actualista, pero a su vez suscribe a la vieja tradición meinongiana de postular objetos no existentes para términos y descripciones no-denotativas, como puede ser “el conjunto de los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos”. Esta vieja idea de que algunos objetos existen y otros, como los objetos intensionales, meramente subsisten, es recuperada en su teoría metafísica. Zalta denuncia que es un prejuicio creer que la clasificación abstracto-concreto es una clasificación exhaustiva respecto de lo que hay. Están los objetos abstractos, están los objetos ordinarios concretos con los que entramos en relaciones en nuestra experiencia diaria, y junto con ellos otros objetos ordinarios que en este mundo ejemplifican propiedades típicamente ejemplificadas por objetos abstractos, como por ejemplo la propiedad de “no tener densidad”. En reemplazo de los *possibilia* Zalta introduce la noción de individuo “contingentemente no concreto” y para evitar las paradojas que surgían en la teoría de

Meinong establece condiciones precisas de existencia y de identidad para los objetos abstractos.

Wildman (2016) identifica cuatro tesis centrales de la teoría de objetos de Zalta:

Abstracto-Concreto: Los Objetos quedan demarcados como *abstracta* o *concreta*. Estos últimos se definen como no abstractos, en algunos Mundos son concretos y en otros, en cambio, no (Se reemplaza el predicado E! por un predicado Cx, “x es ser concreto”).

Ejemplificación-Codificación: Los Objetos o codifican o ejemplifican propiedades. Todos los objetos ejemplifican, pero solo los objetos abstractos codifican propiedades. Las propiedades que ellos codifican, no son ejemplificadas por ellos. Ej.: Holmes, como termino ficcional, codifica la propiedad “ser un detective”, pero no la ejemplifica.

Extensión: Los objetos abstractos codifican todas y solamente aquellas propiedades que están incluidas en la concepción que tenemos de ellos. Hay un axioma de comprensión que establece que para toda condición sobre propiedades hay un objeto abstracto.

Necesitarismo: Todos los objetos necesariamente existen.

Ahora bien, si, como hemos visto, la *Correspondencia* da respaldo a la idea de que Leibniz consideraba a los CIC's como posibles que existen en el entendimiento divino ¿cómo logra Zalta, en su esquema actualista, representar en su sistema a los CIC leibnizianos como objetos abstractos? Además, si la metafísica modal que postula este autor tiene un dominio fijo de objetos para todos los Mundos, ya que los objetos necesariamente existen ¿qué ocurre con la idea de que hay cosas “ligadas al mundo” en el que están? Mencionemos que la teoría metafísica de Zalta pretende tomar como “data empírica” a las teorías que se han propuesto a lo largo de la historia de la filosofía acerca de objetos abstractos, por lo que debería también poder aplicarse con éxito a los CIC leibnizianos, y dar una respuesta adecuada a la idea de ligazón entre CIC y su Mundo.

Zalta parece considerar, y en esto concuerda con las posturas superesencialistas, que la idea de que un individuo posible remite a su Mundo Posible es un aspecto central que hay que conservar si se pretende obtener la metafísica modal leibniziana. Según este autor su interpretación no cierra esta posibilidad. Sin embargo, en la teoría de Zalta el dominio de individuos es compartido por todos los Mundos Posibles, lo que quiere decir que no importa las distintas maneras en las que podamos concebir el mundo, estos mundos siempre van a tener los mismos elementos, he aquí la intuición actualista, que son los elementos que “tiene” el mundo que es ac-

tual. Se nos presenta, entonces, la dificultad de cómo dar lugar a la ligazón leibniziana del individuo posible con su Mundo si todos los individuos, ya sean abstractos o no, forman parte del dominio de todo Mundo Posible.

El truco para efectuar la compatibilización está en cómo se define el CIC en la teoría de objetos. En su definición, a diferencia de la manera usual de los comentaristas, Zalta toma como más básica la noción de Mundo Posible, y es a partir de allí que se define la idea de CIC. Un objeto x es CIC si y solo si x es un objeto abstracto que aparece en un Mundo Posible. No obstante ¿No se ha establecido antes en la teoría que la noción de Mundo Posible es también un tipo de objeto abstracto? Dado que a un Mundo no se lo conceptualiza como una entidad conjuntista, hay que encontrarle un nuevo sentido a la idea de que un CIC aparece en un Mundo que no sea la relación de pertenencia de un elemento a su conjunto. ¿Cómo pensar esa relación entre dos objetos que son abstractos?

Se soluciona dicha pregunta si la relación entre objeto y Mundo se satisface si y solo si se satisface una relación trídica entre esos dos objetos abstractos y un objeto no abstracto. Esta relación aparece como “Correlato”, en *Abstract Objects*, y como “Realización” en *A (leibnizian) theory of concepts*. Esta relación nos dice que el Concepto aparece en el Mundo solo si un objeto ordinario realiza ese concepto en ese mundo. Aunque pueda sonar algo confuso, esto equivale en la semántica intensional de Zalta a decir que para toda propiedad que codifica el CIC, hay una propiedad proposicional, obtenida al “insertarle” un individuo x , que es codificada por un Mundo Posible (en estos términos traduce Zalta la idea de “ser verdadero en w ”). Según Zalta los comentaristas han confundido el CIC con la noción de correlato de un CIC. EL CIC en tanto objeto abstracto existe en todo Mundo Posible, pero en tanto CIC de cierto individuo x , sí es relativo a cada Mundo Posible. Es decir, en el sistema de Zalta los individuos no tienen un CIC esencialmente (tesis 1 del superesencialismo) sino que realizan diversos CIC’s de acuerdo a las propiedades que ejemplifiquen en los distintos mundos.

Zalta, además, no sacrifica completamente la idea de que todas las propiedades *son* esenciales respecto a los CIC. Por un axioma que gobierna a los objetos abstractos (LA10 en *Abstract Objects*), que dice que, si es posible que un objeto abstracto codifique una propiedad, entonces la codifica esencialmente, se sigue que el mismo CIC codifica en todo Mundo las propiedades que codifica. En otras palabras, Zalta relocaliza la tesis 1 “superesencialismo”: mientras que la visión estándar lo pone en el plano de la ejemplificación, Zalta lo interpreta en términos de codificación.

Este trabajo ha pretendido mostrar que las tesis leibnizianas sobre los individuos se pueden perfectamente recuperar con independencia de cómo sea Leibniz

interpretado, si como actualista o posibilista. La teoría de objetos de Zalta nos enseña precisamente cómo hacerlo desde el actualismo, pues en su sistema se pueden demostrar todas las propiedades que Leibniz afirma de los CIC, y además permite unificar en una misma teoría la metafísica modal de Leibniz con su cálculo de conceptos.

Bibliografía

- Leibniz, G.** (2007): *Obras Filosóficas y Científicas*. Correspondencia I. Comares
- Zalta, E.** (1983) *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*. Reidel Publishing Company
- (2000) A (Leibnizian) Theory of Concepts, Logical Analysis and History of Philosophy, 3, 137–183. Disponible en <http://mally.stanford.edu/leibniz.pdf>
- Cover, J.A. and O'Leary-Hawthorne, John** (1999): *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Di Bella, S.** (2005): *The science of the individual: Leibniz's ontology of individual substance*, Springer
- Mates, B.** (1972), "Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 4(2), 81-118. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/40693666>
- Mondadori, F.** (1973): Reference, Essentialism, and Modality in Leibniz's Metaphysics. *Studia Leibnitiana*, 5(1), 74-101. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40693698>
- Wildman, N.** (2016): "How (not) to be a Modalist About Essence", en Jago M. *Reality Making*, Oxford
- Wilson, C.** (1989): *Leibniz's Metaphysics. A historical and comparative study*, Princeton University Press.

Nietzsche y la crítica de la cultura: espacio público burgués y discusión estética

MARTÍN RODRÍGUEZ BAIGORRIA

martin.rodriguezbaigorria@gmail.com

CONICET – Universidad Nacional de Quilmes- Universidad de Buenos Aires

Resumen

Nos proponemos abordar el vínculo de Nietzsche con la modernidad política tomando como punto de partida su crítica del espacio público burgués en el contexto de la Alemania de Bismarck. La *Kulturkritik* nietzscheana apuntará así a recuperar una concepción nihilista del antagonismo en el plano estético e intelectual con implicancias radicalmente transformadoras en el plano de la vida social. Pese a su rechazo de la democracia y su cuestionamiento permanente de las ideologías modernas, en el pensamiento tardío de Nietzsche la *politización* y la *temporalización* propias de la experiencia política del *Sattelzeit* (Koselleck) constituirán elementos por igual influyentes tanto en su visión de la cultura como al nivel de su reflexión ontológica. Ellas aparecerán así fuertemente reflejadas en una concepción de la crítica y en su versión particular del “antagonismo cultural” (*Geisterkrieg*), dos preocupaciones específicamente dirigidas contra los efectos despolutizadores de la moral cristiana en el periodo decimonónico burgués.

Palabras clave: Nietzsche / modernidad política / *Kulturkritik* / antagonismo / esfera pública

Introducción

¿Hay en Nietzsche una concepción moderna de la política? Esta cuestión ha sido tratada de numerosas maneras: conocemos la manipulación de sus ideas hecha por el nacional-socialismo y su crítica del antisemitismo, su entusiasmo y posterior distanciamiento respecto del nacionalismo prusiano, su reivindicación de una “aristocracia del espíritu”, su doctrina “perfeccionista” y los muy cuestionables proyectos eugenésicos a ella asociados, además de su hostilidad general frente a la democracia, el igualitarismo y las ideologías modernas¹. Existe por otra parte la posibilidad de que su pensamiento político no vaya más allá de una concepción “espiritual” de la política, un deseo de evolución cultural carente de consecuencias verificables en el plano práctico (la organización del estado, el rol de la sociedad civil, la política exterior, etc.); o que incluso no haya en Nietzsche una reflexión sistemática sobre el tema, más allá de una serie de consideraciones sumarias y contradictorias sin vinculaciones profundas con los núcleos centrales de su filosofía (Cf. Tongeren, 2008, 69-84). Sin poder llevar adelante un examen pormenorizado de todas estas interpretaciones, nos interesa aquí aportar algunos argumentos presentes en su obra que a nuestro entender pueden ser útiles para comprender el sentido político del pensamiento nietzscheano. En primer lugar, cabría decir que, desde el punto de vista histórico, la politicidad de su reflexión no se hallaría a nuestro entender limitada a sus declaraciones sobre la “revolución”, la “democracia”, el “anarquismo”, etc., sino que existe en sus escritos una trama semántico-conceptual que exige ir más allá de sus enunciados más enfáticos, a fin de poder captar una serie de premisas constantes sobre las cuales se despliega su proyecto intelectual. Así, por ejemplo, el rechazo a la idea decimonónica de “revolución” no implicaría de por sí la impugnación de toda idea de transformación radical e incluso podría decirse que diversos aspectos de su filosofía como su concepción de la “voluntad de poder”, el nihilismo, o el llamado a la “tranvaluación de todos los valores” (*Umwertung aller Werte*) no son ajenos a algunos momentos constitutivos de la experiencia política moderna.

Es conocida la cita de Nietzsche recogida por el historiador Reinhart Koselleck: “Todos los conceptos en los que se condensa semióticamente un proceso entero se sustraen a la definición. Solo puede definirse aquello que no tiene historia” (Koselleck, 1972, XXIII; cf. *Zur Genealogie der Moral*, II, § 13). El vínculo del filósofo con

¹ Para una introducción a estas problemáticas puede consultarse la bibliografía citada en nuestro artículo “La modernidad política según Nietzsche: *Kulturkritik*, esfera pública y antagonismo”, en *Claridades. Revista de filosofía* 11 (2019) 107-138.

un concepto moderno de la política no puede ser entonces ser reducido a un conjunto de definiciones presentes en sus textos, sino que al mismo tiempo debe ser reconstruida la trama semántica de connotaciones e imágenes culturales a través de las cuales dicha problemática aparece involucrada dentro de sus escritos. Este es el tipo de indagaciones donde las herramientas de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) pueden ser sumamente útiles. Así, al preguntarse por la definición de aquello que normalmente denominamos “modernidad política”, Reinhart Koselleck ha propuesto el concepto de *Sattelzeit*– el “periodo bisagra” que va de 1770-1830– para definir la aparición de cuatro transformaciones semánticas fundamentales en el surgimiento de los conceptos políticos y sociales modernos: i. la *democratización* del vocabulario político; ii. la *temporalización* de los significados, que pasan a reflejar una dimensión de futuro constitutiva; iii. la *ideologización* de las expresiones; y iv. la *politización*–en la cual adquieren mayor importancia los “conceptos contrarios” con su respectiva función polémica– (*Ibíd.* Koselleck: XVII-XVIII). A nuestro entender el pensamiento nietzscheano no es ajeno a estas experiencias sino que procesa dichos momentos de un modo peculiar y contradictorio; así, mientras el autor del *Zarathustra* ostentaría una posición casi siempre refractaria a dos de esos procesos (la *democratización* y la *ideologización*), no podría en cambio afirmarse lo mismo sobre su actitud frente a la *temporalización* y la *politización* de los lenguajes sociales. En la medida en que los puntos i. y iii. ya han sido abordados de distintas maneras por la bibliografía, nos concentraremos en discutir estas dos últimas cuestiones y dejamos para un segundo estudio un análisis del significado de los procesos de *ideologización* y *democratización* en la obra de Nietzsche.

En el caso de Nietzsche, la trama semántico-conceptual asociada a la experiencia de la *politización* y la *temporalización* se halla fuertemente asociada a sus preocupaciones culturales. Desde este punto de vista, no deja de ser significativo que la situación de la esfera pública a fines del siglo XIX constituya un interés importante dentro de su obra. Esto último no es extraño si tenemos en cuenta que la época de Nietzsche es también la época del periodismo de opinión, las noticias masivas y la ebullición de la prensa partidaria². Todas estas realidades influyen en los comienzos de la actividad intelectual

2 Durante el periodo que va desde la proclamación del Imperio Alemán (1871) hasta la llegada al trono de Guillermo II (1888) el periodismo masivo se convirtió en un fenómeno social muy influyente gracias a las posibilidades técnicas de la impresión, los progresos en el campo de la alfabetización y la relajación de la censura política (que había condicionado fuertemente a la actividad durante toda la primera mitad del siglo). Por otra parte, más de una vez a lo largo de su producción intelectual, Nietzsche jugará con la idea de un escrito específicamente dedicado a reflexionar sobre la cuestión; primero en una de sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1876), luego a modo de discurso en el *Zarathustra* (1883-1885) y más tarde como ensayo en *Jenseits von Gut und Böse* (1886) (VerBraatz, 1988, 19-27).

tual nietzscheana: durante su época en Basel (1869-1878), el autor del *Zarathustra* planeará junto a Richard Wagner el proyecto de un periódico con intenciones reformistas –la célebre “*Bayreuther Blätter*” a través de la cual se haría famosa la obra del músico en el mundo cultural europeo—. Y como puede verse también en *Die Geburt der Tragödie* (1872), se trata de un asunto de peso en los inicios de su reflexión filosófica; ya en esta etapa el espacio público aparecía como un lugar mítico donde el individuo accedía a la realización más plena de su existencia. Por otra parte, ya en la época de su militancia wagneriana puede hallarse en el filósofo un rescate de la función de la crítica y una reflexión en torno al conflicto en el terreno del pensamiento y las artes cuyas motivaciones pueden ser explicados a partir de su polémica con el cristianismo y sus distintas expresiones en el mundo cultural de la época. Desde la perspectiva de la experiencia de la modernidad política estas experiencias no dejan de ser significativas; Nietzsche buscará así poner en evidencia la existencia de una dimensión esencial del acto crítico negada por el espacio público burgués. Se trata de la lucha del “partido de la vida” (*Partei des Lebens*) contra el cristianismo y sus efectos despolitizadores a nivel de la vida pública; una versión particular de la experiencia agonística en la cual la pugna estética y moral apunta hacia la “transmutación de todos los valores”. La apuesta política del filósofo consistirá así en reivindicar un *ethos* nihilista del juicio crítico o –en términos de Koselleck– recuperar la “función polémica de los conceptos”; concepción que en el plano temporal supondrá a su vez a una refundación radical del ágora burguesa bajo la lógica del conflicto. Desde el punto de vista histórico, esta reivindicación filosófica del antagonismo cultural (*Geisterkrieg*) era una respuesta a los *impasses* políticos de la *Kulturkampf* bismarckiana, periodo durante el cual Nietzsche publicó sus escritos. Por lo que en este punto, a diferencia de lo planteado por Daniel W. Conway, para Nietzsche la experiencia moderna no se hallaría agotada ni, como sugiere Keith Ansell-Pearson, “lo político” se reduciría a un mero desiderátum cultural (Cf. Conway, 2004, 19). Más bien lo contrario: modernidad y politicidad de la crítica serían dos momentos claves en el pensamiento del filósofo que –para tomar distancia del logos racionalista– aparecerán desplegados mediante una retórica digresiva y aforística dirigida precisamente a denunciar aquello que Nietzsche caracterizó como la “moral reactiva” de sus adversarios.

Cristianismo, burguesía y crisis de la esfera pública

Comencemos llamando la atención sobre la parábola titulada “*Der Hammerredet*” incluida primero en la tercera parte del *Zarathustra* (1884) y a posteriori su-

mada a modo de opúsculo en el *Götzendämmerung, o wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889):

¿Por qué tan duro? Dijo una vez al diamante el carbón de cocina: ¿no somos pues familiares cercanos? / ¿Por qué tan débilmente? Oh hermanos míos, les pregunto entonces a ustedes: ¿no son ustedes mis hermanos? / ¿Por qué tan débiles, tan obedientes y doblegados? ¿Por qué hay tanta negación, denegación en sus corazones? ¿Tan poco destino en sus miradas? / ¿Acaso no quisieron ser destino inflexible: cómo pudieron alguna vez vencer conmigo? / Y si su rigor no desea brillar, cortar y despedazar, ¿cómo pudieron conmigo alguna vez crear? / Todos los creadores son duros. Y debe parecerles bienaventurada, su mano ejerciendo presión durante milenios, como si fueran cera, - / -Bienaventurada, la voluntad milenaria de escribir como sobre un mineral; más duro que el mineral, más noble que él. Completamente duro sólo es el más noble. / Esta nueva tabla, oh hermano mío, pongo ante ti: ¡hazte duro! (Nietzsche, 1967, 61-62 -la traducción es nuestra, salvo que se indique una fuente distinta-)

Esta parábola no es sólo un diálogo con el cristianismo sino también una interpelación dirigida a la burguesía en tanto heredera ideológica y cultural de dicha tradición. Cabe recordar que nos encontramos en el momento de la fallida *Kulturkampf* promovida por Bismarck contra la Iglesia Católica. Ante el fracaso de la *Realpolitik* prusiana, Nietzsche buscará hacer suyo estos propósitos llevando adelante su propia batalla en contra de Bismarck y el cristianismo, una lucha dirigida a restablecer los valores “nobles” de lo “bueno” y lo “malo” contra los principios de la moral religiosa y sus efectos perniciosos para la vida social (Cf. Drochon, 2016, 170-179). Las premisas teóricas de esta crítica aparecerían formuladas en su escrito *Zur Genealogie der Moral* (1887). Allí el filósofo procuraba demostrar el modo en que el mandato cristiano de “amor al prójimo” se había convertido en la práctica de ocultar el propio miedo; a raíz de este mandato moral inconfesable los conflictos abiertos quedaban abolidos y mutaban en odio secreto (“*ressentiment*”), aconteciendo siempre detrás de bambalinas, sustraídos a la discusión pública. Para el filósofo, este “resentimiento” es un elemento constitutivo de la moral moderna; la cultura produce temores ocultos a la vez que el desenvolvimiento abierto y directo dentro del espacio social queda permanentemente diferido. Nos hallamos así ante una versión peculiar del proceso de secularización: mientras antes en el cristianismo el “temor a Dios” había dominado el espacio de la vida social, con la instauración de la “opinión pública” como nueva fuente de autoridad, ese miedo a un poder trascendental se ha convertido en un miedo inmanente, una aprehensión esencial a

la opinión de los otros. Esta visión negativa marca por cierto un quiebre en el interior de su propia reflexión sobre el estatuto de la esfera pública: mientras en sus estudios sobre el pasado clásico el coro había funcionado como centro de integración social –el *locus* donde la personalidad individual podía realizar todos sus potenciales–, en la modernidad dicho espacio adquirirá un sentido exactamente inverso, al predominar allí la exigencia de adaptación a la opinión y los convencionalismos sociales (Cf. Niemi-Pynttari, 2012, 47-57).

En este punto, no deja de ser significativo que esta tesis sobre las consecuencias morales del cristianismo tenga su origen en las consideraciones sobre la situación de la opinión pública incluidas en sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1876). En su escrito sobre Schopenhauer, Nietzsche ya afirmaba que en el periodo burgués predominaba una interdependencia social cada vez mayor, la cual imponía al individuo la necesidad de adaptarse a su medio social a fin de asegurar su propia supervivencia. Esto hace que la vida pública de cada individuo deba asumir “modales disfrazados” (“*erborgten Manieren*”) y “opiniones forzadas” (“*übergehangten Meinungen*”); los pensamientos se convertían así en “vanos objetos de exposición” cuya finalidad era confundir el juicio del resto de los semejantes (Cf. Nietzsche, “Richard Wagner in Bayreuth”, § 5, 1967, 15): “(...) temor ante al prójimo, quien exige a su vez la convención y se oculta él mismo con ella” (Nietzsche, “Schopenhauer als Erzieher § 1”, 1967, 1). La propia interioridad se convierte por lo tanto en una especie de amenaza, una condición enferma que derivará en el auto-desprecio y el cansancio frente a la vida. Más tarde en *Ecce Homo* (1883) las consecuencias morales del Cristianismo serían interpretadas por el psicólogo Nietzsche en términos de “enfermedad de la voluntad”, un mal emparentado con aquel *ennui* decimonónico ya diagnosticado por Goethe en el *Fausto* y luego por Baudelaire y Flaubert: “De esta modernidad hemos enfermado, — de perezosa paz, de débiles compromisos (...) Esta tolerancia y amplitud [*largeur*] del corazón, que todo lo “perdona”, porque todo lo “comprende”, es como sirocco para nosotros” (Nietzsche, *Der Antichrist*, § 1, 1967, 2)³. La denuncia es conocida: el burgués se ha convertido en un individuo apático e introvertido, su antigua capacidad transformadora, su tendencia hacia la vida y lo exterior -aquella que había dominado durante el periodo revolucionario iniciado en 1789 y que entró en crisis en 1848- se ha agotado definitivamente. El síntoma histórico más inmediato de dicha extenuación eran los propios límites de la *Kulturkampf*, oscilante entre el entusiasmo de los liberales y el pragmatismo de Bismarck (en términos de Nietzsche: la “pequeña política”). En sus notas de la década del ochenta el filósofo planteaba el asunto de un

³ En la reflexión de Nietzsche sobre el *ennui* moderno tuvo particular importancia la obra de Paul Borget, *Essai de psychologiecotemporaine*(1883). Ver Pestalozzi, 1978, 158-178 y Campioni, 2004, 284-289.

modo irónico: “La democracia europea es sólo en su menor medida un desencadenamiento de fuerzas. Por sobre todas las cosas ella es un desencadenamiento de vagancia, cansancio y debilidades” (Nietzsche, “NF April-Juni 1885, 34, 1967, 50-51). La metáfora del “desencadenamiento” (*Entfesselung*) remitía por cierto a la imaginación de ruptura y avances irreversibles utilizado por el discurso político en la época revolucionaria (Cf. Becker, 1999, 70-88). Sólo que en el aforismo de Nietzsche el sentido de ese proceso aluvional queda invertido: en lugar de grandes cambios sociales, todo conato de acción colectiva se hallaba constitutivamente debilitado.

Volvamos entonces a la parábola del *Zarathustra*: en esta crítica del hastío burgués, los “hermanos” interrogan al “martillo” con un juego de palabras ambivalente “¿por qué tan duro?”/ “por qué tan débil”; así se dramatiza el diálogo entre la crítica filosófica (metaforizada con la imagen del “diamante”) y quienes son en definitiva sus “hipócritas lectores” contemporáneos. En tanto “familiares cercanos” (“*Nah-Verwandte*”) ninguno de estos bandos deja de ser ajeno al uno al otro, ambos sufren y son responsables del mismo padecimiento social e intelectual a la vez que son interpelados con total desdén: “¿Por qué tan débiles, tan obedientes y doblegados? ¿Por qué hay tanta negación, denegación en sus corazones?”. Estos individuos rechazan el momento de la dureza del “martillo”; o para decirlo en otros términos: el momento nihilista y destructor de la crítica filosófica; aquello que Nietzsche también llama “inversión de todos los valores”⁴. Tal como se sugiere al final de esta parábola, los tiempos modernos padecen la represión del conflicto en el terreno cultural; este se haya constitutivamente “denegado” (“*so viel Leugnung, Verleugnung*”): no hay enfrentamientos irreconciliables en este ámbito; la “moral esclava” de los intelectuales y los hombres en general surge en buena medida de esta operación denegadora. La parábola nietzscheana metaforiza así los dilemas del antagonismo cultural en el contexto de las democracias burguesas decimonónicas. O para decirlo en los términos de Carl Schmitt, ¿es posible el enfrentamiento amigo-enemigo dentro de la esfera pública?

Crítica y antagonismo

En el periodo medio de su reflexión, esta cuestión adquirirá algunos matices singulares dentro de su pensamiento que vale la pena subrayar. Veamos para ello este pasaje de *Die fröhliche Wissenschaft*:

4 Por eso también la cuarta parte del *Zarathustra* puede ser leída como diagnóstico de la cultura de la época, un intento de respuesta frente a las distintas formas de la decadencia surgido de la afirmación dionisiaca. Cf. Campioni, 2004, 300.

Lo que preserva. — Los espíritus más fuertes y malvados son aquellos que han empujado a la humanidad más hacia adelante; ellos encienden siempre de nuevo las pasiones adormecidas — toda sociedad ordenada adormece a las pasiones — ellos despiertan siempre el sentido de la comparación y la contradicción, el gusto por lo nuevo, lo desafiante, todo lo aún no experimentado; fuerzan a los hombres a oponer opiniones contra opiniones, modelos en contra de otros modelos. La mayor de las veces mediante las armas, el derribamiento de los límites y la profanación de los sentimientos piadosos; ¡pero también mediante nuevas religiones y morales! Esta es la “maldad” que hay en los maestros y predicadores de lo nuevo. (...) Lo nuevo es bajo toda circunstancia lo maligno, ese que conquista, ese que desea echar abajo los viejos límites y las antiguas piedades. ¡Solamente lo viejo es lo bueno! Los hombres buenos de todas las épocas son los que entierran los viejos pensamientos en las profundidades y sacan de allí sus frutos, los agricultores del Espíritu. Pero al final la explotación de esa parcela se agota y siempre debe venir nuevamente el arado del mal (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 4, 1967, 27).

La “maldad” (*Bosheit*) tiene así para Nietzsche una función productiva muy específica: se trata de una aptitud moral que evita el adormecimiento de los hombres, “enciende las pasiones” y estimula su deseo de lucha. El razonamiento del filósofo sigue las líneas generales del vitalismo decimonónico: en la medida en que dicha pulsión despierta los instintos más activos del género y evita así su decadencia física y moral, su propia conservación quedará salvaguardada. Como si se tratara de un darwinismo social *sui generis*, el principal enemigo de dicha “preservación” será paradójicamente el “orden social”, el cual pospone indefinidamente la posibilidad del conflicto al adormecer las “pasiones” de los individuos.⁵ Pero lo más interesante de este argumento es la caracterización que hace Nietzsche de los hombres “malinos” y el modo en que estos instigan el conflicto dentro de la sociedad: “ellos despiertan siempre el sentido de la comparación y la contradicción, el gusto por lo nuevo, lo desafiante, todo lo aún no experimentado; fuerzan a los hombres a oponer opiniones contra opiniones, modelos en contra de otros modelos”; son en definitiva los que “impulsan a la humanidad hacia adelante”. Nos hallamos así ante una reivindicación del antagonismo cultural, un conflicto en el terreno de los valores estéticos y morales cuyas premisas intelectuales se hallan en la revolución wagneriana propugnada por Nietzsche en sus inicios filosóficos. Vale la pena notar la diferencia:

⁵ Para una discusión sobre la interpretación de la teoría de Darwin por parte de Nietzsche, J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

en un escrito juvenil como *Homer's Wettkampf* (1872) el conflicto tenía la forma de un *agon* dirigido a re-definir las reglas de una competencia entre iguales, mientras que la destrucción total era un peligro asociado a la *hybris* moderna (Cf. Himmelmann, 2018, 3-16). En el pasaje citado, sin embargo, la “maldad” peculiar de los “predicadores de lo nuevo” reside en su carácter esencialmente destructivo: al juzgar desde la perspectiva de la novedad, al “oponer un modelo contra el otro” caen los “antiguos límites”, se derrumban las convenciones culturales y sociales con todo su halo de piedad totémica y sagrada. Lejos de tratarse de una variación marginal dentro de su pensamiento, esta es una concepción que también se remonta a los inicios intelectuales de Nietzsche, como puede verse en la propia caracterización que el filósofo hacía del personaje de Edipo en *Die Geburt der Tragödie*: “El ser humano noble no peca, quiere decirnos el profundo poeta: mediante su acción puede desmoronar toda ley, todo orden natural, incluso el mundo moral; será su acción la que precisamente atraerá a un elevado círculo mágico de efectos, dirigidos a fundar un nuevo mundo sobre las ruinas de aquel otro derribado” (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, § 9, 1967, 28-29).

Significativamente, anticipando su polémica con el cristianismo, Nietzsche ya distingue aquí entre el mal ejecutado por el “hombre noble” respecto de cualquier clase de actitud pecaminosa, implícitamente asociada a la moral religiosa. La voluntad de saber de Edipo pareciera tener así algunos rasgos en común con la mente crítica presentada luego en *Die Fröhliche Wissenschaft*: ya que también aquí las indagaciones del personaje sofocleano –el núcleo mismo de su acción dramática– lo lleva a derribar “toda ley, todo orden natural”, su propio “mundo ético”. El resultado de esta indagación “maligna” será el surgimiento de un “nuevo mundo” a partir de las ruinas de lo viejo o, en términos de *Die Fröhliche Wissenschaft*, las “nuevas morales y religiones” anunciadas por los “predicadores de lo nuevo”⁶. La actitud intelectual de Edipo marca así el camino de la reflexión nietzscheana: retomando el sentido judicativo del término griego original, el tipo de intervención crítica reivindicado por el filósofo apunta ante todo a reflejar una “crisis” (“χρῖσις” = “*iudicium*” = “*Urtheil*” = “juicio” -ver Röttgers, 1982, 654-) tendiente a revelar el carácter perimido del mundo ético y cultural dominante en una cierta coyuntura histórica.

De allí entonces que, tal como sucedía en la parábola antes citada, se trata de una acción vinculada por un lado al “corte”, el “despedazamiento”, y a la vez a la

⁶ Este historicismo nihilista dirigido contra el presente se hallará luego asociado a la apología nietzscheana de la “capacidad de olvido”, la cual permite al sujeto romper tanto con la memoria de su pasado como así también con los valores de su mundo circundante, al basarse estos últimos en las concepciones provenientes de la tradición. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, 13.

“voluntad irrefrenable” de “dar forma”. Aunque cabe a su vez advertir que la primacía ontológica corresponde ante todo el momento de la destrucción, en tanto presupuesto nihilista del acto crítico: solo del caos y la crisis provocados por la destrucción de los valores establecidos puede surgir la discusión real y, a partir de ella, “nuevas religiones y morales”. Esta será la disputa que el filósofo promoverá en el campo cultural y artístico, al ser precisamente en el ámbito de la lucha por los valores donde los individuos pueden llegar a la altura del *Übermensch*. En lugar de dejarse llevar por la “pequeña política” encarnada por el pragmatismo bismarckiano y las opiniones acomodaticias de la vida pública, los individuos deben enfrentarse al desafío de posicionarse junto al “partido de la vida” (“*Partei des Lebens*”) en contra del “Partido Cristiano”, las dos tendencias principales que para el último Nietzsche definirán la “*Geisterkrieg*”–el horizonte del antagonismo cultural– (Nietzsche, *Ecce homo: Warum ich ein Schicksal bin*, § 1, 1967, 54; cfr. Drochon, 2016).

Del escéptico al legislador

Antes de concluir, señalemos algunos otros aspectos importantes de la *Kulturkritik* nietzscheana relevantes desde el punto de vista de su reflexión en torno al antagonismo. En *Jenseits von Gut und Böse* el filósofo diferenciaba también entre el crítico y los “escépticos” poniendo todas sus expectativas en los primeros. La distinción es significativa desde el punto de vista del diagnóstico cultural hecho por Nietzsche y no deja de tener implicancias teóricas importantes: “El escéptico, (...) se horroriza con demasiada facilidad; su conciencia está amaestrada para sobresaltarse y sentir algo así como una mordedura cuando oye cualquier no, e incluso cuando oye un sí duro y decidido. ¡Si! y ino! – esto repugna a su moral (...)” (§ 208, 1967, 7). No es necesario insistir en los calificativos prodigados en esta argumentación: dicha actitud intelectual es refractaria a cualquier toma de posición explícita; se privilegia ante todo el enfoque relativista que, con el fin de conservar su supuesta objetividad y mirar un problema “desde todos los ángulos posibles”, cambia sucesivamente de perspectiva pasando de un problema a otro *ad infinitum*. Para Nietzsche esta es otra encarnación del *ennui* e inacción burguesa: “¡y a menudo mortalmente harta de su voluntad! Parálisis de la voluntad: ¡en qué lugar no encontramos hoy sentado a ese tullido!” (*Ibid.*, 77). Esta caracterización psicológica nos provee detalles adicionales sobre las formas de “adormecimiento” producidas por el orden social burgués: además del relativismo (el temor ante cualquier “sí” y “no” explícito), Nietzsche señala también la “máscara” de la objetividad, el “conocer puro, in-

dependiente de la voluntad”, cuestión ya tratada en la *Zur Genealogie der Moral* al referirse al conocimiento histórico: “Su pretensión más noble se reduce hoy a ser *espejo*: rechaza toda teleología; ya no quiere “demostrar” nada: desdeña el desempeñar el papel de juez, tiene en ello su buen gusto, -ni afirma ni niega, hace constar, “describe”... (...)” (§ III, 1967, 80)⁷. Para el “escéptico” la posibilidad del juicio de valor se halla por lo tanto excluida del pensamiento crítico. Con este cuestionamiento, Nietzsche pone en evidencia el momento en el cual el supuesto progreso del conocimiento burgués termina excluyendo el juicio y la toma de posición explícita en torno a un problema mediante el recurso a sus concepciones neutrales y relativistas. Este es otro de los síntomas de la “enfermedad de la voluntad europea”.

Es aquí donde entran en acción las premisas epistemológicas del “perspectivismo” nietzscheano: la discusión con el “escepticismo” no es propiamente teórica o filosófica sino más bien discursiva. No hay un contenido propositivo que discutir con los “escépticos”; aquello que se pone en discusión es ante todo su modo de hablar, las “mascaras” retóricas que operan dentro de la escena social. Así, cuando el filósofo subsume dentro de su caracterización del “escepticismo” al “objetivismo científico” y la doctrina del “arte por el arte” no lo hace en función de una serie de postulados epistemológicos comunes, sino que se propone más bien justamente cuestionar un tipo de lenguaje o retórica junto a sus implicancias en el plano de la vida individual y colectiva. En este sentido, tal como es pensada por Nietzsche, la discusión cultural es muchas veces una “lucha de poder” entre distintos discursos, una controversia que –vale la pena subrayar– no es inocua o indistinta sino que tiene consecuencias en la esfera pública: el predominio de una u otra “máscara”, de una u otra retórica, determina aquello que se puede decir y aquello que queda excluido tanto al nivel de la opinión pública como en el plano más específico de la reflexión intelectual (Strong, 1975, 67-72). Esto significa que el antagonismo cultural acontece fundamentalmente en el plano de la estética. Es por eso que para el Nietzsche *Die Fröhliche Wissenschaft* (§39) el “cambio del gusto general” es “más importante que el cambio de las opiniones”: “las opiniones con todas sus demostraciones y refutaciones, con toda su mascarada intelectual, son solamente el síntoma del cambio del gusto” (1967, 44). La misión del crítico será entonces distinguir entre aquello digno de su gusto y lo que le provoca “nausea” buscando que este juicio -se convierta en un “hábito” y una “necesidad” para la mayoría (*Ibid.*), ya que influir en el gusto colectivo supone también incidir sobre su sistema de valores.

⁷ La cita en español proviene de F. Nietzsche, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza Editorial, Buenos Aires, 2013, 225.

A modo de conclusión

“La afirmación del devenir y la destrucción, lo decisivo para una filosofía dionisiaca, el decir ‘sí’ al antagonismo y a la guerra, el devenir mediante el rechazo radical del concepto de ‘Ser’ – de todo lo pensado hasta el momento, siempre debo reconocer ahí lo más cercano” (Nietzsche, *Ecce homo: Die Geburt der Tragödie*, § 3, 1967, 29).

Esta apología nihilista de la polémica intelectual es coherente con algunas preocupaciones ontológicas recurrentes en su pensamiento. No siempre se trata de una reflexión teórica sistemática, sino más bien de un leitmotiv obsesivo que surge en distintos momentos de sus escritos. Se trata sin embargo de una concepción reconocible en los distintos planos de su reflexión moral, estética, epistemológica e incluso ontológica: el ser, la experiencia humana en su totalidad, es una sustancia informe en permanente conflicto consigo misma. En contraste con esta actitud, “la paz del alma” –ese *desideratum* cristiano– es un fetiche de las buenas conciencias; solo el antagonismo, el enfrentamiento radical con el otro, pone en movimiento los elementos activos de la “voluntad de poder”. La historicidad radical, la finitud de la subjetividad, lo que Nietzsche llamaba “el enigma del existir” (Werle, 2003, 87)⁸, irrumpe como dilema cuando esta se haya enfrentada con un otro concreto, cuando surge un desacuerdo en torno a sus valores y sus representaciones culturales. No se trata para Nietzsche solo de una cuestión psicológica; son las cosas mismas las que en su propia esencia están divididas: “Criatura y creador están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día: -¿entendéis esa antítesis?” (1967, 89). La “basura sin sentido” y el gesto violento del martillo, con su impronta a la vez destructora y formadora, no se repelen sino que constituyen las dos caras de la “voluntad de poder”: solo en la medida en que no hay sentido o forma previa, puede surgir el gesto contingente de la ruptura⁹. Tanto las cosas como sus respectivas representaciones constituyen más bien una materia informe, caótica, donde predomina un conflicto incesante en torno a su propio sentido, sólo controlable a posteriori por las síntesis racionales del conocimiento. Pero debemos recordar aquí la lección del perspectivismo nietzscheano: esas “síntesis” no son más que apariencias, construcciones dis-

⁸ Ya en *Homer's Wettkampf* toda capacidad individual solo puede desarrollarse plenamente a partir del enfrentamiento con el otro. Ver Siemens, 2012, 404.

⁹ En este mismo sentido, ver Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 109, 1967, 78.

cursivas dirigidas a regular de alguna manera esas tensiones; de allí proviene su propia finitud y precariedad. En última instancia, toda institución social se sostiene sobre esas máscaras y puede ser fácilmente demolida una vez que surgen nuevos “nombres, valoraciones, y efectos de verosimilitud” (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 58, 1967, 53). Es el momento propiamente nihilista de la ontología nietzscheana, la instancia en la cual el interrogante en torno al ser sólo puede plantearse mediante una lucha en torno a su propio sentido.

En este punto, las lecturas perfeccionistas y liberales de Nietzsche –elaboradas por Conway y Ansell-Pearson respectivamente– han tendido sin embargo a soslayar esta dimensión de su pensamiento, ofreciendo una versión de su filosofía paradójicamente más cercana a los ideales de una *Bildungsbürgertum* con la cual el propio autor del *Zarathustra* se proponía romper. Para este tipo de interpretaciones, Nietzsche busca condenar o superar la experiencia de la modernidad política, en lugar de operar dentro de sus coordenadas semántico-conceptuales (muchas veces radicalizando sus propias implicancias). Desde el punto de vista del *Sattelzeit*, no puede dejar de subrayarse en cambio la dimensión moderna de su filosofía: la experiencia del antagonismo es reconocida no ya como un hecho social atribuible a diversas causas, sino como un dato esencial del ser de las cosas; concepción que aparecerá plasmada en la genealogía nietzscheana –determinada por la “lucha entre Judea y Roma”, la “moral de los esclavos” frente a la “moral de los amos”– y al nivel de su epistemología en la cual prevalecerá la “lucha de las representaciones”. La evolución de la *Kulturkritik* nietzscheana marchará también a la par de estas preocupaciones. *De su etapa wagneriana el filósofo conservará el* designio teórico de transformación radical a la vez que buscará alejarse de *toda noción de retorno a una comunidad mítica o nacional originaria*. El *agon* será así interpretado desde el punto de vista de la *hybris* moderna ya que en última instancia es la “lucha a muerte” con el cristianismo la que exigirá superar la concepción clásica teorizada en *Homer's Wettkampf*. En este punto, el cenáculo literario constituirá para Nietzsche un modo de intervención en la esfera pública: inspirándose en el Edipo de Sófocles, su reflexión en torno a la tarea de la crítica en el plano estético y político será el hilo conductor que le permitirá elaborar un concepto de antagonismo cultural en clave de nihilismo activo orientado a romper con los valores del mundo cristiano-burgués. Para llevar adelante esta lucha contra la despolitización cristiana, los argumentos del filósofo no se limitarán entonces a ninguna clase de mito bélico irracional o aristocrático, sino que su caracterización del “filósofo del futuro” abreviará ampliamente en los rasgos de la crítica moderna: el cuestionamiento de la tradición y la defensa de la novedad, el juicio de valor, la autonomía radical de los criterios

estéticos, todos ellos premisas esenciales del conflicto en el terreno de la cultura. Para el último Nietzsche, este era el horizonte de futuro al cual debía orientarse la potencia crítica de la filosofía.

Bibliografía

- Ansell-Pearson, K.** (1994): *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Becker, E.** (1999): *Zeit der Revolution! - Revolution der Zeit?: Zeiterfahrungen in Deutschland in der Ära der Revolutionen 1789-1848/49*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 70-88.
- Braatz, K.** (1988) *Friedrich Nietzsche - Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung*, Berlin-Boston, De Gruyter.
- Campioni, G.** (2004): *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 284-289.
- Conway, D. W.** (1997): *Nietzsche & the Political*, London, Routledge (hay traducción al castellano: (2004): *Nietzsche y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.
- Drochon, H.** (2016): *Nietzsche's Great Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- Gadamer, H. G.** (1960): *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Himmelman, B.**(2018): "Nietzsches Anthropologie des produktiven Antagonismus" en *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 7, 3-16.
- Koselleck, R.**(1972): "Einleitung" en Otto Brunner, Werner Konze, Reinhart Koselleck, (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bde. I, Stuttgart, Klett-Cotta, XVII-XVIII.
- Koselleck, R.**(1993): *Futuro pasado*. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona, Paidós.
- Moraleja, A. (ed.)** (2001): *Nietzsche y la 'gran política'*, Madrid, Cuaderno Gris.
- Niemi-Pynttäri, R.** (2012): "Agonism in the public sphere: Nietzsche, Arendt and Sloterdijk" en *Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás: Nietzsche-Symposion: "A tragedia születése" megjelenésének 140. Évfordulója alkalmából*, 47-57.
- Nietzsche, F.** (1954): *Werke in drei Bänden*. Bande 1,2,3. München, C. Hanser Verlag.
- (1967): *Digital critical edition of the complete works and letters*, Paolo D'Iorio ed. (basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari), Berlin/New York, de Gruyter. Disponible en: www.nietzschesource.org/#eKGWB
- (1997): *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Barcelona, Ediciones Altaya.

- (2013): *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Lemm, V.** (2013): *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Pestalozzi, K.** (1978): “Nietzsches Baudelaire – Rezeption” en *Nietzsche-Studien* 7, 158-178.
- Richardson, J.** (2004): *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford, Oxford University Press.
- Röttgers, K.** (1982): “Kritik” en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland*. B. 3 H-M. Stuttgart, Klett-Cotta, 651-675.
- Siemens, H.W.; Roodt, V. (eds.)** (2008): *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin, De Gruyter.
- Siemens, H.** (2012): “Nietzsche’s ‘post-Nietzschean’ political ‘Wirkung’. The Rise of Agonistic Democratic Theory” en Renate Reschke, Marco Brusotti (eds.) *“Einige werden posthum geboren”*. *Nietzsches Wirkungen*, Berlin, De Gruyter, 393-407.
- Strong, T. B.** (1975): *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley: University of California Press.
- Tongeren, P.**(2008): “Nietzsche als ‘Über-politisher Denker’” en H. W. Siemens, V. Roodt (eds.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, de Gruyter, 69-84.

El Gramsci de la cárcel leyendo al joven Marx: una nueva inmanencia para pensar un nuevo materialismo

ALFONSINA SANTOLALLA

asn.713@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Resumen

Asumiendo la tarea de profundizar en la comprensión de la relevancia del desarrollo de Marx para la historia de la filosofía, y del aporte de Gramsci a la filosofía política del siglo XX, este trabajo busca adentrarse particularmente en la lectura gramsciana de las Tesis sobre Feuerbach. Queremos considerar cómo Gramsci, durante sus últimos años y en el contexto del encierro, aborda un texto del período en que el joven Marx comienza a distanciarse de su inscripción en los “jóvenes hegelianos” para construir un “nuevo materialismo”.

Buscamos explorar la hipótesis que para Gramsci, Marx logra constituirse como teórico de la praxis, y construir un nuevo materialismo, al romper con todas las tradiciones en las que se había formado. Y, que en esa operación, en la que construye una nueva relación entre teoría y praxis, Marx pasa a inscribirse en una “tradicción inexistente”: tradición que incorpora elementos de la inmanencia, de una inmanencia también nueva, que Gramsci se encarga de comenzar a caracterizar –y sobre la que nos interesa indagar. Creemos que durante su período carcelario, Gramsci, al leer cómo el joven Marx atraviesa de manera crítica una multiplicidad de tradiciones para transformar conceptos desde su potencialidad práctica, está de alguna manera nombrando su propio proceso de inscripción y ruptura con la tradición marxista –y, también, con el inmanentismo clásico.

Palabras clave: inmanencia / materialismo / marxismo / práctica

Introducción

En los escritos del joven Marx pueden entreverse desplazamientos respecto a la tradición hegeliana en la que se inscribía que van más allá de una cuestión generacional. En las *Tesis sobre Feuerbach* Marx abandona a Feuerbach como matriz de su crítica a Hegel, rompiendo definitivamente –también– con los jóvenes hegelianos, y con el tipo de materialismo que venía directamente de la mano de Feuerbach. En ese texto además, aparece el problema de la unidad entre teoría y praxis, y, a partir de eso, Marx define un nuevo concepto de práctica, dando lugar –implícitamente aún– a la construcción de un “nuevo materialismo”.

En este trabajo buscamos de retomar ese momento temprano de la producción teórica de Marx, de reinención de la idea de práctica y de corte con la tradición, a partir del trabajo de Gramsci, cuya lectura de las *Tesis* –y de la obra de Marx en general– ha hecho del problema de la relación entre teoría y práctica un problema central para el materialismo histórico. Queremos evaluar cómo es que Gramsci, durante sus últimos años y en el contexto del encierro, aborda un texto del período en que el joven Marx comienza a distanciarse del hegelianismo puro para construir un materialismo renovado que incorpore elementos de diferentes tradiciones, sin adscribir completamente a ninguna. En particular, nos interesa analizar cómo Gramsci, al advertir que la tradición moderna de la inmanencia es una de las que entra fuertemente en juego para la redefinición del concepto de práctica y la construcción de un “nuevo materialismo” que hace Marx, asume la tarea de definir nuevamente qué sea la inmanencia, y decide construir también una “nueva inmanencia”, que le permite discutir con sus propios contemporáneos en torno al marxismo teórico de principios del siglo XX.

Nuestra hipótesis es que Gramsci, al leer cómo el joven Marx atraviesa críticamente una multiplicidad de tradiciones para transformar conceptos, estaba de alguna manera nombrando su propio proceso de inscripción y ruptura con la tradición marxista. Es por eso que el objetivo del presente trabajo es detallar cómo para Gramsci el movimiento teórico de Marx tenía que ver con asumir la prioridad de producir y retomar conceptos a partir de su potencialidad práctica. Y, a partir de eso, buscamos pensar cuál era la importancia para Gramsci de construir una “nueva inmanencia”, y cómo en esa construcción Gramsci replica la lógica de Marx de apartarse de las tradiciones para producir una síntesis entre teoría y práctica. Para cumplir con este objetivo, en primer lugar, haremos un breve repaso por la reformulación del concepto de práctica que Marx hace en las *Tesis* buscando analizar la construcción de un “nuevo materialismo” a partir de la ruptura con el hegelianismo

y la incorporación de elementos de múltiples tradiciones. En segundo lugar, analizaremos cómo Gramsci reinterpreta ese movimiento de Marx en las *Tesis* y cuál es el lugar que en esa lectura tiene la construcción de una “nueva inmanencia”. Finalmente, elaboraremos una reflexión en torno a cómo la lectura gramsciana de las *Tesis* de Marx lleva al propio Gramsci a producir el mismo movimiento de ruptura con la forma pura y ortodoxa de la tradición al interior de su propio desarrollo teórico.

La operación de Marx en las Tesis sobre Feuerbach: construir un “nuevo materialismo”

Feuerbach, perteneciente a la primera generación de los jóvenes hegelianos, se ocupó de invertir el orden lógico establecido por Hegel con un doble objetivo. Por un lado, reemplazar idealismo por materialismo como principio de conocimiento, y, por el otro, dar un giro antropológico, otorgando a los individuos empíricamente existentes más realidad que a las ideas universales.

Marx, que en primera instancia seguía a Feuerbach en la inauguración de una nueva filosofía materialista, termina criticándolo también por pensar en un materialismo puramente empirista-sensualista, y no histórico. Para Marx, eventualmente, el materialismo feuerbachiano no era más que forma alternativa de idealismo. Es en ese sentido que escribe, en 1845, *Las Tesis sobre Feuerbach*, que tenían como objetivo principal seguir eliminando los prejuicios idealistas de la tradición alemana –incluso al interior del materialismo–, conteniendo además conceptos novedosos, que luego serían centrales para el desarrollo del materialismo histórico. Lo que aquí nos interesa es que puede decirse que en las *Tesis* hay un intento de establecer los principios de un “nuevo materialismo”, diferenciado de Feuerbach y su empirismo, a partir de la redefinición del concepto de práctica. A continuación, haremos un repaso de los rasgos que, creemos, marcan esta construcción.

Al comenzar el texto, en la Tesis I, Marx señala que un primer problema del materialismo de Feuerbach es captar a la realidad como objeto, y no como actividad humana sensorial de modo subjetivo: “(...) sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad humana, no como práctica [*Praxis*], no de un modo subjetivo” (*Ibid.*, 59) Marx, introduciendo –y comenzando a definir– por primera vez el concepto de práctica, critica que el materialismo de Feuerbach siga pensando en un sujeto pasivo, en donde sea sólo la cosa la que genera impresiones. Para criticar esto, Marx retoma elementos de la dimensión subjetiva del idealismo, al decir que la actividad

humana sensorial es activa y es práctica. “[El materialismo de Feuerbach] no comprende la importancia de la acción ‘revolucionaria’, ‘práctico-crítica’” (*Ibid.*). Así, genera su primer desplazamiento respecto del materialismo y su primera vuelta crítica al idealismo, mostrando que el camino que intenta trazar tiene que ver con recuperar elementos de ambas tradiciones para superarlas las limitaciones de las dos.

En la Tesis II, Marx señala que el pensamiento humano es un problema – coincidiendo con los idealistas– pero que no es teórico sino práctico. “Es en la práctica [*praxis*] donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento” (*Ibid.*). Volveremos sobre esa idea de terrenalidad a partir del análisis que hace Gramsci. Lo observable aquí es que, para Marx, aislado de la dimensión de la práctica, el problema del pensamiento y la verdad es puramente escolástico, de puras definiciones. Marx, además de estar incorporando nuevos elementos a su definición del concepto de práctica, quiere evitar atribuirle realidad objetiva al pensamiento, y por eso pone a la realidad en el terreno de la práctica. Este realismo “de prácticas” aparece, de nuevo, como más complejo que el empirismo materialista de Feuerbach.

Más adelante, en la Tesis IV, Marx introduce nuevamente la discusión en torno a la inversión que hace Feuerbach de Hegel, diciendo que ésta sólo muestra que el hombre ha creado a Dios a su imagen y semejanza, pero que no puede explicar cómo es posible que hagamos esa proyección. Para Marx las producciones de la conciencia sólo se pueden explicar mediante las contradicciones del mundo material, y eso es lo ausente en Feuerbach. Poner el foco en el mundo material en este sentido, permite de nuevo pensar la potencialidad de la práctica como capaz de eliminar esas contradicciones.

Por último, es en la Tesis VI donde Marx, diciendo que Feuerbach explica la presencia de la religión en la esencia humana por medio de la alienación, dice por primera vez: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (*Ibid.*, 61). Marx está, en esta instancia, estableciendo una ruptura ontológica con toda la historia de la esencia como sustancia. Al plantear un esquema de puras relaciones en donde todas las relaciones son relaciones singulares, Marx historiza tanto a la antropología como a la metafísica. Podría decirse que aquí se establece el corte total con el materialismo anterior, y se visibiliza más acabadamente la construcción de un “nuevo materialismo”.

En síntesis, las *Tesis* inauguran un materialismo que contrasta con el de Feuerbach por plantear que tanto el pensamiento como la actividad humana son prácti-

cas, que son las condiciones y contradicciones materiales las que determinan las proyecciones u operaciones que puedan hacerse en el plano de lo especulativo, y – principalmente– que ya no hay más esencia humana en el sentido clásico, sino que se trata sólo del conjunto de las relaciones sociales. Además, la práctica es para este joven Marx la clave para la transformación del mundo material y de las relaciones sociales. A partir de considerar estos elementos, podemos entrever que las *Tesis* son una gran herramienta para combatir cierto determinismo en la tradición marxista. El concepto de práctica presente en las *Tesis* es donde se sintetiza la dimensión activa del materialismo, contrastando con conceptos de práctica puramente teóricos – tanto idealistas como materialistas. Marx inaugura entonces un materialismo práctico y relacional.

Gramsci y la “*Diesseitigkeit*” en las Tesis de Marx: construir una “nueva inmanencia” para leer al “nuevo materialismo”

En este apartado nos dedicaremos a analizar cómo Gramsci, principalmente en los Cuadernos 4 y 11 de sus *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1984), hace una lectura de la producción teórica del joven Marx que permite pensar la potencialidad de la construcción de ese “nuevo materialismo”. Llevaremos esto adelante con aportes del estudio de Fabio Frosini (2009). En el Cuaderno 4, Gramsci dice que las *Tesis sobre Feuerbach* –aunque nunca publicadas en vida por Marx– lograron, a partir de nuevos criterios y de cierta centralidad dada al concepto de práctica, tomar varios elementos de las tradiciones que a Marx lo precedían, pero sin ser absolutamente consecuente con ninguna de ellas.

Hegel, a caballo entre la Revolución Francesa y la Restauración, dialectizó materialismo e idealismo. Los continuadores de Hegel rompieron esa unidad, y se regresó al viejo materialismo con Feuerbach y al espiritualismo de la derecha hegeliana. En su juventud, Marx revivió toda esa experiencia: hegeliana, materialista feuerbachiano, marxista, o sea que rehízo la unidad destruida en una nueva construcción filosófica: ya en las tesis sobre Feuerbach aparece nítidamente esta su nueva construcción, esta su nueva filosofía (Gramsci, 1984, C4, § 1)¹.

A partir de esto, Gramsci señala que no se puede pensar al marxismo como un puro derivado del idealismo alemán, sino que también confluyen allí influencias

1 Al referirnos a la obra de Gramsci, *Cuadernos de la cárcel* (México, Era, 1981), utilizamos la modalidad de indicar el Cuaderno del que proviene la cita mediante la letra “C”, y el apartado en particular en la que está contenida, por medio del símbolo §.

externas. La clave de identificación de la ruptura con el idealismo, para Gramsci, está en la inauguración que hace Marx de la noción de práctica, transformando el modo tradicional de concebir la filosofía. Frosini señala que ya de por sí en Feuerbach el concepto de praxis era percibido como una apertura hacia una nueva visión del mundo, pero que Gramsci cree que Marx profundiza el sentido revolucionario de la práctica, y en este punto le resultan claves los aportes de Antonio Labriola (Cf. C4, § 3), quien ya había señalado que no se puede inscribir a Marx en una sola tradición –sea idealista o materialista–, sino que hay que pensar que da lugar a una filosofía novedosa.

Labriola es, además –al menos en esta parte de los *Cuadernos*– la puerta de Gramsci hacia la indagación en torno a la inmanencia (Cf. Frosini, 2004), que hasta el momento estuvo asociada a la tradición idealista. A Gramsci le interesa revisar esa categorización histórica, pues sospecha que existen potencialidades en una perspectiva de la inmanencia, y no cree que inmanencia e idealismo coincidan. Por eso busca construir una posible “nueva inmanencia”: es así que saca a Marx de una línea de continuidad respecto al materialismo clásico de los siglos precedentes y lo lee a la luz de “el pensamiento de la inmanencia moderna, innovandola desde el interior, marcando con respecto a ella una discontinuidad (que hace por lo tanto que se mantenga un vínculo, aunque sea crítico)” (*Ibid.*, 49 -la traducción es mía-). Frosini dice que es por esto que “Gramsci distingue a la inmanencia como categoría –posición interna al discurso de la metafísica– de la inmanencia como posición concreta de pensamiento, como “experiencia”” (*Ibid.*, 49-50). Gramsci construye una “nueva inmanencia” a la vez que construye el concepto de filosofía de la praxis. El término “inmanencia” en la filosofía de la praxis tiene su significado preciso (...) La filosofía de la praxis continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia (Gramsci, 1984, C4, §17).

En este marco de construir una “nueva inmanencia” para pensar a Marx, las *Tesis sobre Feuerbach* –la construcción del “nuevo materialismo”– son un texto que para Gramsci hay que observar con detenimiento. Gramsci señala que en la Tesis II², donde la verdad aparece como un problema práctico, la idea de práctica tiene que ver con la experiencia real y concreta. Realidad, poder –potencia– y *terrenalidad* aparecen allí identificados. El concepto de “*Diesseitigkeit*” –traducido como

2 “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica [*Praxis*] donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad [*Diesseitigkeit*] de su pensamiento.” Marx, 2014, 59.

terrenalidad o mundaneidad— es el lugar desde donde para Frosini se puede pensar la inmanencia desde la que Gramsci lee a Marx. Quiere decir “el más acá”, y hace referencia al “mundo de los vivos” —en contraposición al “mundo de los muertos” — lo cual lo hace tener una fuerte relación con la vida. Aunque es una palabra que proviene del uso común del alemán —que saca al materialismo de Marx del idealismo especulativo para llevarlo directamente a la terrenalidad real—, gramaticalmente, se trata de un adverbio convertido en sustantivo abstracto. Cuando explícitamente habla sobre esta “nueva inmanencia”, Gramsci menciona también a la terrenalidad:

(...) en realidad, el término inmanencia ha adquirido un significado peculiar que no es el de los “panteístas”, ni tiene otro significado metafísico-tradicional, sino que es nuevo y precisa ser establecido. Se ha olvidado, en una expresión muy común [inmanencia], que había que poner el acento en el segundo término “histórico” y no en el primero de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el “historicismo” absoluto, la mundanización y *terrenalidad* absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo (Gramsci, 1984, C 11, § 27 -la itálica es mía-).

Frosini explica que la lectura que hace Gramsci de la “*Diesseitigkeit*” en relación directa con la inmanencia proviene de esa diferenciación, antes mencionada, entre inmanencia como categoría e inmanencia como experiencia: es decir, con “carácter terrenal” Cf. Frosini, 2009, 50). La palabra “*Diesseitigkeit*”, indica Frosini, no tiene ninguna relación con la distinción moderna entre trascendencia e inmanencia, y por eso le permite a Gramsci salir de esa dicotomía tradicional e inscribir a Marx en una línea discontinua, construyendo, en este sentido, la “nueva inmanencia”. Para Frosini, también, “(...) es evidente la referencia a Feuerbach, a su reacondicionamiento de la “filosofía de la identidad” del pensamiento y del ser a la teología (...) la terminología de Diesseits ya había sido ampliamente reproducida por Feuerbach contra Hegel” (*Ibid.*, 51) para tratar el tema de la mundanización de Dios. Gramsci observa cómo Marx retoma esta noción y la lleva hacia donde Feuerbach no la había llevado: hacia la elaboración de la inversión materialista —pero también, en este sentido, inmanente, terrenal— de la filosofía. Elaboración que Gramsci retoma para el desarrollo de la filosofía de la praxis, que por este motivo —para Gramsci— no puede dejar de comprenderse también en un sentido inmanente. “Esta interpretación de las *Glose al Feuerbach* como reivindicación de la unidad entre teoría y práctica, [...] no es más que la afirmación de la historicidad de la filo-

sofía hecha en términos de una inmanencia absoluta, de una ‘terrenalidad absoluta’” (Gramsci, 1984, C10, §31).

Según la lectura gramsciana, entonces, el problema de Marx era transformar a la filosofía en pensamiento práctico, de manera que la misión de la filosofía fuese averiguar lo terrenal, el “más acá” –alejándose, definitivamente, del “más allá” al que apuntaba el idealismo hegeliano. Para Gramsci, Marx –el Marx que es teórico siempre desde la actividad de la praxis– rompe tanto con el idealismo como con el materialismo al inscribirse en una tradición inexistente, que combina factores que provienen del lenguaje coloquial y que cuestionan a los propios conceptos de Feuerbach, pero también elementos que pueden pensarse dentro de una inmanencia como “experiencia”, de una inmanencia que está –junto con la filosofía de la praxis– ella misma en construcción. Una construcción que empieza en Marx con su inauguración del materialismo histórico, pero que Gramsci nombra en toda su entidad como inmanencia, y que encuentra su potencialidad conceptual en la “*Diesseitigkeit*”, la terrenalidad directa, contingente y viva de lo real.

Gramsci caracteriza a Marx como un pensador de la práctica y *en* la práctica: caracterización que sólo es posible hacer si se lo separa del científico sistemático de la economía que es usualmente presentado por la tradición marxista. Sin subestimar a Engels –que, hay que destacar, es quien encuentra y publica las *Tesis*–, Gramsci plantea que hay que quitar a Marx de la protección de Engels (Cf. Gramsci, 1984, C4, § 1,)³ y, por tanto, del “marxismo” mismo: lo cual, podríamos decir, está estrechamente ligado a la producción original de Gramsci y su propia inscripción en la tradición marxista. Es Fabio Frosini quien, en su texto, rescata que la originalidad de la lectura de Marx que Gramsci hace en los *Cuadernos*, en buena parte tiene que ver con Gramsci lee las *Tesis* –la construcción del “nuevo materialismo”– desde su lugar de construir –también– una “nueva perspectiva de la inmanencia”.

Marx después de Gramsci: construir un nuevo materialismo inmanente

A modo de conclusión, nos resulta inevitable mencionar el otro gran aporte para pensar a Marx inscripto en un materialismo heredero de elementos diversos y

³ Gramsci habla de la importancia de distinguir la obra de Marx en dos categorías: las obras publicadas bajo responsabilidad directa del autor y las obras que son publicadas como contribución de otros autores a su documentación. Las *Tesis* quedarían dentro de la segunda categoría, y por eso la complejidad de su abordaje para Gramsci.

heterodoxos con respecto a la filosofía alemana clásica. Althusser, en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* (Althusser, 1994), traza una novedosa alianza –según sus palabras, desconocida– entre Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger y Derrida. La denomina de la siguiente forma:

el “materialismo” [...] de lo aleatorio y de la contingencia, que se opone como un pensamiento muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, a Engels y a Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología [...] (Althusser, 1994, 31-32).

Más allá de la ausencia de Gramsci en esta reconstrucción de la tradición “reprimida” –en palabras de Althusser–, lo cual es tema para otras indagaciones, nos parece importante que al menos puedan leerse en paralelo –para eventualmente realizar los cruces necesarios– el proyecto de un “materialismo del encuentro” y el de una “nueva inmanencia” construida por Gramsci a partir de su lectura de las *Tesis* y de cómo Marx da lugar a un “nuevo materialismo”.

Uno de los elementos más interesantes que se derivan del encuentro que produce Gramsci entre materialismo e inmanencia en su lectura del joven Marx, es el potencial para la política, y específicamente la política revolucionaria, de la filosofía de la praxis. Sostener una filosofía de la praxis, para Gramsci, implica comprender la constante contingencia a la que está sujeta la historia –al conjunto de las relaciones sociales como esencia de lo humano, podríamos decir en palabras de Marx en las *Tesis*–, y la permanente posibilidad de construir un nuevo orden de lo real, de hacer la revolución, a partir de una síntesis entre teoría y práctica. La filosofía de la praxis para Gramsci, como vimos, implica una cierta inmanencia, pero no en un sentido tradicional, sino en el mismo sentido en que se introduce –por medio de la idea de “*Diesseitigkeit*”– la inmanencia en las *Tesis* de Marx.

La doble crítica de Gramsci a la ortodoxia marxista y a la tradición moderna de la inmanencia, y su construcción de una “nueva inmanencia”, son dos procesos que suceden en la misma operación en que Gramsci reconoce la crítica de Marx al materialismo y al idealismo tradicionales para construir un “nuevo materialismo”. Lo que señala también Frosini es que Gramsci reconoce elementos en la filosofía de Marx, que tienen la capacidad de atravesar de manera crítica las tradiciones, pero al mismo tiempo conservando y transformando conceptos en la medida en que man-

tienen su potencialidad práctica, y que en ese reconocimiento, Gramsci hace lo mismo al interior de su propio desarrollo.

Ciertamente es interesante [y necesario] buscar y profundizar los elementos de la cultura filosófica de Marx, pero teniendo presente que parte esencial del marxismo histórico no es el spinozismo, ni el hegelianismo, ni el materialismo francés, sino precisamente aquello que no estaba contenido sino en germen en todas esas corrientes y que Marx desarrolló, o cuyos elementos de desarrollo ha dejado: la parte esencial del marxismo está en la superación de las viejas filosofías y también en el modo de concebir la filosofía, y es esto lo que hay que demostrar y desarrollar sistemáticamente. En el campo teórico, el marxismo no se confunde y no se reduce a ninguna otra filosofía: es original no sólo en cuanto a que supera a las filosofías precedentes, sino que es original especialmente en cuanto abre un camino completamente nuevo, o sea renueva de arriba abajo el modo de concebir la filosofía (*Íbid.*, C4, §11).

Siendo la praxis el criterio más importante de elaboración teórica, hay una ruptura –tanto en Marx como en Gramsci– en términos de contenido pero también metodológicos con el modo tradicional de producir filosofía canónica. Creemos que esto no se aleja demasiado del carácter aleatorio y contingente que aglutina todos los desarrollos filosóficos que Althusser incorpora a su “tradición subterránea”. Por lo tanto, consideramos necesario aún avanzar en un diálogo entre el “materialismo del encuentro” y la “nueva inmanencia” que Gramsci desde la cárcel ya había comenzado a reconocer al leer la construcción de Marx de un “nuevo materialismo” en su juventud.

Bibliografía

Althusser, L. (1994): “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” en *Para un materialismo aleatorio*, Arena.

Gramsci, A. (1984): *Cuadernos de la cárcel*, México, Era.

Frosini, F. (2004): “L'immanenza nei Quaderni del Carcere di Antonio Gramsci” en *Quaderni materialisti 5*, Ghibli.

----- (2009): *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma, Derive Approdi.

Marx, K. (2014): “Tesis sobre Feuerbach” en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI.

La voluntad de ser útil, un breve recorrido desde el *philosopheal intelectual orgánico*

JOEL SIDLER

sidlerjw@gmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias-Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Tanto a nivel individual como grupal, quienes han tenido acceso a un saber y la posibilidad de desarrollar una actividad sistemática en torno a él, han adoptado diversas formas de relacionarse con el Estado y la sociedad civil. En el presente trabajo sostenemos que esta diversidad tiene su origen en el objetivo último que orienta la adquisición y el desarrollo de un saber. En particular, desde la aparición de la figura del *philosophe* a mediados del siglo XVIII, asistimos a una forma de hacer filosofía que promueve una acentuación de la relación con la sociedad civil. Comienza a formarse una capa intermedia, ligada a la producción y difusión de conocimiento, cuyo destinatario será una ascendiente ciudadanía movilizada por las revoluciones económicas y políticas que entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX tendrán lugar en la Europa Occidental y en América. Estos sectores movilizadas crecen en alianza con sectores intelectuales, y se inaugura, ya en el siglo XX, una forma de intervención novedosa: la intelectualidad orgánica.

Palabras clave: philosophe / intelectual / intelectualidad orgánica

Introducción

La motivación que guía esta ponencia surge de las siguientes preguntas: ¿cuáles son las características de nacimiento de la figura de “intelectual”? ¿Qué prácticas concentra? ¿Qué discusiones genera su aparición?

Nos interesa realizar un recorrido histórico y conceptual de lo que identificamos como un antecedente directo del término “intelectual”: el *philosophe*, figura destacada a lo largo del siglo XVIII. De este modo, comenzaremos por destacar la importancia de los sectores portadores de un cierto tipo de conocimiento, y qué tipos de relaciones establecieron con el Estado y la sociedad civil, a partir de la génesis de la *opini3n p3blica*. Este 3ltimo se caracteriza (al igual que el de “intelectual”) por ser un concepto polis3mico dentro de la filosof3a pol3tica que, por cuestiones de espacio, no pretendemos desarrollar aqu3, pero podemos dejar en claro que lo utilizamos en el sentido en el que lo utiliza J3rgen Habermas (2009) como “publicidad burguesa”.

Luego, nos detendremos brevemente en uno de los episodios paradigmáticos en torno a la figura del intelectual, “el caso Dreyfus”, se3alado como el origen simb3lico de una pr3ctica de intervenci3n pol3tica por parte de los sectores vinculados al conocimiento. De all3 en adelante, durante el siglo XX, que podr3amos denominar como el siglo de “los intelectuales”, encontraremos la m3s amplia dedicaci3n a esta figura, sus caracter3sticas, responsabilidades y funciones. Aqu3 s3lo se3alaremos el abordaje que realiza Antonio Gramsci, te3rico marxista de origen italiano, sobre la “organicidad” de la figura del intelectual.

Pretendemos enfocarnos en la voluntad de aquellas personas que por excedente econ3mico, status social, o perseverancia han logrado ingresar en el campo del saber, y han tenido la intenci3n de ser 3tiles a la sociedad, a la construcci3n de un Estado. Podr3amos decir, en otras palabras, que nos interesa investigar la inconformidad p3blica constructiva. El deseo de nuevos 3rdenes, nuevas instituciones y nuevas pr3cticas.

La pr3ctica *avant le mot*

Para comenzar, sostenemos que las relaciones entre verdad, saber y poder han sido cambiantes a lo largo de los siglos, pero su imbricaci3n siempre ha sido, valga el juego de palabras, poderosa. Como sostiene Foucault: “la ‘verdad’ est3 ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos

de poder que induce y que la acompañan” (Foucault, 1992, 193). Entonces, un “régimen” de producción y mantenimiento de la “verdad” está ligado intrínsecamente al “régimen” político, económico, institucional que la produce.

Ahora, en términos más específicos, tanto a nivel individual como grupal quienes han tenido acceso a un saber y la posibilidad de desarrollar una actividad sistemática en torno a él, es decir, escritura, difusión, edición y discusión, han adoptado diversas formas de relacionarse con el Estado y la Sociedad Civil. Nuestro punto de partida es la constitución de la figura del *philosophe*, a mediados del siglo XVIII. Allí asistimos a una forma de hacer filosofía que promueve una acentuación de la relación *filósofo*-Sociedad Civil a partir de la difusión de temas novedosos, la provocación de debates sobre temas de actualidad, y poco a poco se comienza a formar un espacio intermediario entre el Estado y la ciudadanía (Bahr, 2008).

La figura del *philosophe* es el punto de partida por una característica simple pero revolucionaria para el momento: la predisposición a una utilización del saber para el beneficio de la sociedad. Identificamos que en este momento el conocimiento alcanza su máxima expresión, hasta el momento, como un bien público. Es necesario indagar, primero, en las causas de esta nueva presencia. Estructuralmente, podemos señalar dos procesos nodales, en primer lugar, la incipiente construcción de los Estados Nación en Europa resulta una referencia mayúscula para comprender la formación de esta capa intermediaria. Tal y como lo expresa Fernando Bahr: “Después de la nacionalización de los ejércitos y de la nacionalización de las confesiones religiosas se cumpliría aquí entonces la nacionalización, en un doble sentido, de los sabios: en cuanto que ya no participan del ideal cosmopolita y en cuanto ponen su tarea al servicio del Estado” (Bahr, 2008, 71).

Una clara referencia a esto encontramos en lo que es, según Miran Božovič (2008), uno de los textos más importantes de la literatura filosófica clandestina francesa de la primera mitad del siglo XVIII, *Le philosophe* atribuido a César Chesneau Du Marsais, texto que sería luego incluido, resumido y “suavizado”, en la *Enciclopedia* de d’Alambert y Diderot. Allí Du Marsais (1743) sostiene que “nuestro filósofo no cree ser un exiliado en este mundo; no cree estar en país enemigo”. Y luego, según lo cita Bahr (2008), continúa diciendo: “la sociedad civil es, por así decirlo, la única divinidad que reconoce sobre la tierra”. Con estas palabras comienza a quedarnos claro que los *philosophes* desde, al menos, la segunda mitad del siglo XVIII orientan su quehacer hacia la sociedad civil y los nacientes Estados Nación, abandonando el cosmopolitismo característico de lo que previamente había sido conocido como la República de las Letras.

En esos momentos Europa atraviesa un proceso de fortalecimiento de las monarquías que tienden a concentrar cada vez más el poder en el príncipe (ver Fernández Sebastián, 2004). Y en este proceso, los hombres de letras, aquellas personas ligadas al saber ejercen un rol fundamental, en su construcción primero, y en su transformación después.

La Ilustración es el segundo proceso estructural que, sintetizado, expresa la complejidad de la relación entre filosofía y sociedad civil, que comienza a gestarse a partir del siglo XVII, y alcanza una mayor extensión y divulgación en el siglo XVIII, principalmente a partir de la pluma de filósofos como Voltaire, Du Marsais, Mirebeau, Diderot (en el ala francófona). Este último, por ejemplo, en *Sobre la interpretación de la naturaleza*, publicado en 1751 escribe: “Apresurémonos a hacer popular la filosofía. Si queremos que los filósofos prosigan su camino, acerquemos el pueblo hasta el punto en el que se encuentran los filósofos” (Diderot, 1992, 89). O también Jonathan Israel, sobre Mirebeau, sostiene que “se veía a sí mismo como un *philosophe*; se dedicó sobre todo a la abolición del absolutismo, la aristocracia y los privilegios” (2012, 882). Encontramos, en estos dos breves ejemplos, una intención de acercar la filosofía al pueblo, a la naciente “opinión pública” que se comienza a gestar, además, con un objetivo claro, la crítica del Antiguo Régimen, la búsqueda de profundizar un sistema de racionalización y secularización de la vida. En síntesis, una voluntad de poner la filosofía al servicio.

Entonces, estos dos procesos, junto a la presencia de una ya incipiente “opinión pública”, son fundamentales para comprender la figura del *philosophe* en la Europa moderna. El desarrollo, por un lado, de los Estados Nación, con monarquías administrativamente concentradas, capacidad de coerción mediante ejército nacional y, por otro lado, el incipiente crecimiento de una sociedad civil con mayores niveles de alfabetización y acceso a bienes culturales habilitan la formación de una capa intermedia, ligada a la producción y difusión de conocimiento. Esta capa intermedia logrará establecer cada vez mayores vínculos, mediante la palabra escrita, con la ascendiente ciudadanía movilizadora por las revoluciones económicas y políticas que entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Por lo tanto, contrario a las opiniones que ligan el surgimiento de los intelectuales a la consolidación de la opinión pública, ubicado entre finales del siglo XIX y comienzos del XX con el advenimiento de la sociedad de masas, podemos asegurar que, si bien con distintas palabras, la práctica de lo que luego será conceptualizado como “intelectuales” a mediados del siglo XIX, ya existía un siglo antes con el quehacer de los *philosophe*. Es lo que Fernández Sebastián sostiene al momento de argumentar que “ya en el siglo de las Luces se produce en algunas partes de Europa

(sobre todo en Francia), y también -de otra manera- en España, el primer advenimiento de una figura histórica que, con un término ciertamente anacrónico, podemos calificar de "intelectual" (intelectual, por tanto, *avant le mot*)" (2004, 13).

Será necesario esperar varios años para asistir al nacimiento ortodoxo del término intelectual. El relato de origen suele señalar al "caso Dreyfus" como el bautismo público del término "intelectual". Como sostiene Altamirano "la investigación histórica ha corregido muchos lugares comunes contenidos en la vulgata de ese relato de origen, pero ninguna de las enmiendas despojó de su valor mítico" (2006, 20). Vale decir, entonces, que aún funciona a nivel simbólico como mito fundacional del salto a escena del concepto "intelectual". Esto no resulta difícil de comprender a causa de la magnitud que tomó el caso a nivel internacional, principalmente a partir de la intervención de Emile Zola con la publicación del "Yo acuso" en enero de 1898, con el formato de una carta abierta dirigida al Presidente de Francia. En esta carta, el escritor realiza una defensa de Albert Dreyfus y acusa a los más altos cargos del ejército francés de persecución y encubrimiento de los verdaderos culpables.

Sin embargo, la de Zola no fue la primera intervención de un hombre de letras en una cuestión judicial que haya tomado estado público, es la más conocida quizás, pero también encontramos un ejemplo más de un siglo antes, de parte de Voltaire y la publicación de "Sobre la tolerancia" al respecto de la condena de Jean Calas, víctima de un juicio parcial a causa de su profesión de fe protestante.

Entonces, retomando, este involucramiento por parte de los *philosophes* se presenta como una práctica incipiente a mediados del siglo XVIII y en notable crecimiento a finales del XIX, hasta la aparición del término "intelectual". Las diferencias entre ambas figuras, planteamos, son de grado, y atienden principalmente a las condiciones de fortalecimiento de los Estados Nación y de una opinión pública cada vez más instruida y demandante. Como sostiene Altamirano: "La acción del intelectual se recorta, pues, sobre el fondo de una configuración histórica y tiene como presupuesto que la imprenta haya hecho posible la propagación de la cultura impresa [...] y que la alfabetización haya avanzado lo suficiente como para crear un público que no sea exclusivamente el de los doctos" (2006, 102).

O, tal y como demuestra Roger Chartier al dar cuenta que el "hambre de lectura que atormenta incluso a los ciudadanos menos acaudalados" (1995, 84) no se agota en las anotaciones de los notarios, sobre las colecciones más editadas y vendidas en las últimas décadas del Antiguo Régimen.

La intelectualidad a comienzos del siglo XX: Antonio Gramsci

Randall Collins, sociólogo estadounidense sostiene que los “intelectuales son personas que producen ideas descontextualizadas” (2000, 19), sin embargo, en nuestra opinión, y por lo sostenido anteriormente, podemos señalar que los intelectuales producen ideas cargadas de contexto. Más aún, si recuperamos los aportes de Foucault, es posible sostener que los intelectuales producen ideas dentro del régimen político y económico de producción de verdad, que pueden estar destinadas a mantenerlo, o a modificarlo.

En todo caso, lo que podemos encontrar son diferentes grados de publicidad de los temas abordados, o incluso hasta una completa pretensión de extrañeza de las ideas con respecto al medio donde se producen, pero, desde nuestro punto de vista, en realidad esta pretensión parte de una idea de objetividad o imparcialidad de las ideas que, quienes la defienden, entienden que pueden verse amenazadas si se encuentran “en contacto” con los sucesos políticos. Quizás, lo que si podemos encontrar son diversos grados de compromiso, intervención y participación política por parte de estos sectores intelectuales, lo cual es completamente comprensible. Entonces, lo que cambia entre aquellas personas que eligen una determinada forma de involucrarse en la vida pública, y eligen tomar partido en algún debate, es la voluntad política de pertenencia, pero, sobre todo, una concepción sobre el rol que juega el conocimiento en el debate político, y en la construcción de órdenes y formas de organización. Sin embargo, sostenemos, la práctica intelectual es, desde sus inicios, esencialmente política.

El caso más paradigmático de esta forma de comprender a la filosofía y al conocimiento lo encontramos en Antonio Gramsci, teórico político italiano y uno de los exponentes del marxismo del siglo XX. El autor afirma que “conviene destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es una cosa muy difícil por el hecho de ser actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especializados o de filósofos profesionales y sistemáticos” (2014b, 364) y que, por el contrario, para Gramsci es necesario demostrar primero que todos los hombres son filósofos.

Si aceptamos, entonces, que todas las personas pueden participar de la filosofía, el concepto de “intelectual” sufre notables modificaciones. De hecho, la clave está en comprender que, según la mirada de Gramsci, todas las personas son intelectuales, pero que no todas ejercen esta función en la sociedad a causa de la separación -artificial- entre trabajo manual y trabajo intelectual. Esta separación es errónea, sostiene Gramsci, ya que toda persona, en la actividad que sea, posee una dimen-

sión de trabajo intelectual. Incluso, más allá de la profesión que tenga, toda persona participa de una “visión del mundo”. De esta manera, el autor no sólo puede ejercer una crítica al aristocratismo, sino, y esta es su verdadera preocupación, puede indicar las condiciones de posibilidad para la formación de intelectuales de nuevo tipo, surgidos de la clase obrera. En efecto, afirma, cada clase posee sus propios “intelectuales orgánicos”, los que le otorgan homogeneidad y dirección política.

Para Gramsci, la clase obrera necesita generar sus propios “intelectuales orgánicos”, ya que éstos resultan fundamentales para librar la lucha al interior de las “trincheras” de la sociedad civil, y de esta manera generar una crítica que lleve a una contrahegemonía capaz de superar el sistema capitalista de opresión. En otras palabras, el marxista italiano sostiene la necesidad de la pertenencia de los intelectuales a las distintas clases sociales, y en particular la de los intelectuales salidos de la clase obrera. Esta necesidad tiene su fundamento político en el diseño del camino hacia la revolución socialista en Occidente. Para Gramsci, toda gran revolución ha estado precedida por un “ejército invisible de libros”, y por eso considera que la Ilustración “fue una revolución magnífica por la cual se formó, por toda Europa como una consciencia unitaria, una internacional espiritual burguesa” (2014a, 16).

Por ello, para Gramsci, los intelectuales ejercen un rol de suma importancia, ya que permiten la formación de una consciencia unitaria en cada clase. De ahí que la clase obrera necesite intelectuales entre sus filas para alcanzar una conciencia de clase que le permita realizar el ejercicio de contrahegemonía. Lo interesante de estos intelectuales de la clase obrera es que se formarán como tales por contraposición a la forma de cultura enciclopédica que desdeña Gramsci, para adoptar una forma de cultura centrada en el reconocimiento del momento histórico y en la plena consciencia del lugar que se ocupa en la historia. De tal manera, estos intelectuales no serán formados en las academias de la clase burguesa, sino que saldrán de las propias filas del proletariado.

Asimismo, como el sujeto revolucionario, para Gramsci, se encuentra de forma preponderante en las fábricas y en el campesinado, “en el mundo moderno, la base del nuevo tipo de intelectual debe darla la educación técnica, íntimamente relacionada con el trabajo industrial, incluso el más primitivo y carente de calificación” (Gramsci, 2014e, 392). Ésta es la única manera de comenzar un ejercicio de formación que, partiendo de la actividad fabril o manual, pueda dar lugar, mediante la crítica y el conocimiento del propio lugar histórico, al “dirigente” dentro de la clase obrera.

Por supuesto que no han faltado voces contrarias a esta presencia de los intelectuales en la vida política, alegando como decíamos antes, un deber de objetividad o

extrañeza, con respecto a las coyunturas, para poder emitir juicios librados de sesgos. Al respecto Julien Benda, en 1928, escribe *La traición de los intelectuales* donde sostiene que a principios del siglo XX los intelectuales se han transformado, con respecto a sus antecesores y están ahora inundados de las pasiones políticas.

Benda participa de lo que Altamirano (2006) denomina la tradición normativa, una tradición dedicada a debatir sobre cuál debería ser el rol de los intelectuales en las sociedades. Son varias las posturas al interior de esta tradición, pero sin embargo todas comparten un elemento central, poder distinguir entre aquellos que serían los “verdaderos” intelectuales, aquellos cercanos al deber ser, y por el contrario los “falsos”, que serían los impostores afectados por las pasiones. Postura difícil de sostener, una vez que demostramos que la figura que podemos denominar como “antecesora” del intelectual, la figura de los *philosophe*, se caracteriza, desde su nacimiento, por una inserción pública y una voluntad política de transformación. En clara oposición a Benda, el marxista italiano sostiene la necesidad de la pertenencia de intelectuales a las clases sociales, particularmente la de intelectuales salidos de la clase obrera.

Conclusiones

En este trabajo, a partir de un recorrido histórico y conceptual, situamos el advenimiento de la figura del *philosophe* en la Europa de mediados del siglo XVIII, y la caracterizamos como una transformación significativa en las relaciones establecidas entre saber y poder político. Esta transformación se presente como la consecuencia de un conjunto de procesos, entre los cuales podemos destacar, en primer lugar, el fortalecimiento de los Estados-nación europeos, a partir de la nacionalización de los ejércitos y la concentración administrativa (Bahr, 2008); en segundo lugar, la Ilustración, como movimiento filosófico de crítica y reforma social (Israel, 2001); y, por último, de manera concomitante, el desarrollo de una opinión (*öffentlichkeit*) pública, como “publicidad burguesa”, en términos de Habermas (2009), desarrollo posible gracias a, entre otras cosas, al ascenso económico de los sectores burgueses, y la invención de la prensa y la disminución en el costo de las publicaciones (Chartier, 1995).

Luego, señalamos el “Caso Dreyfus” como el origen simbólico de “los intelectuales”, desde allí se reúne y sintetiza la acentuación de una práctica política ejercida desde el lugar del conocimiento, que, desde mediados del siglo XVIII, coloca al saber como un bien público y al servicio de la sociedad civil, ya sea para la construc-

ción de los Estados como para la crítica, la reforma o la revolución. Esta práctica alcanzará su máximo nivel de desarrollo y atención durante el siglo XX, ya que en él se concentran las más amplias y pormenorizadas reflexiones sobre la intelectualidad. En dicho siglo, en efecto, encontramos los aportes –entre varios más– de Antonio Gramsci en torno a los “intelectuales orgánicos”, una forma de intelectualidad ligada a una clase social.

A partir del siglo XX, podemos destacar que las elaboraciones sobre la intelectualidad ya no sólo la ligarán a las causas públicas, a la participación política, sino que a partir de Gramsci, la intelectualidad estará ligada a una clase. Para este autor, cada clase posee sus propios intelectuales que le otorgan homogeneidad, una conciencia unitaria y dirección política. Es necesario, para Gramsci, que la clase obrera, los oprimidos, posean sus propios intelectuales, que puedan alzar la voz frente a las situaciones de explotación, y puedan “dirigir” el camino hacia la revolución como un medio para lograr un mundo sin opresores ni oprimidos.

Bibliografía

- Altamirano, C.** (2006): *Intelectuales. Notas de investigación*, Buenos Aires, Norma.
- Bahr, F.** (2008): “El poder intelectual en la Europa Moderna. Esbozo de una historia de la República de las Letras”, en J. De Zan y F. Bahr (eds.) *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires, Unsam Edita.
- Chartier, R.** (1995): *Espacio público, crítica y desacralización en el Siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa.
- Diderot, D.** (1992): *Sobre la interpretación de la naturaleza*, Madrid, Anthropos.
- Du Marsais, C.** (2003): *Le Philosophe [1743]*, edición crítica a cura di Gialuca Mori, *Studi settecenteschi*, 23, 9-60.
- Fernández Sebastián, J.** (2004): “De la ‘República de las letras’ a la ‘opinión pública’: intelectuales y política en España (1700-1814)”, en *Historia, Filosofía y Política en la Europa Moderna Contemporánea*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones.
- Foucault, M.** (1992): *Microfísica del poder*, Buenos Aires, La piqueta.
- Gramsci, A.** (2014a): “Socialismo y cultura”, en *Antología*, T.I, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gramsci, A.** (2014b): “Concepto de ideología”, en *Antología*, T.II, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Habermas, J.** (2009): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili.

Israel, J. (2012): *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, Fondo de Cultura Económica.

Argumentos contra la revolución

ESTANISLAO TALENTI LOPEZ

estani_magic@hotmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias – Universidad Nacional del Litoral

Resumen

En esta breve investigación pretendo indagar sobre la ética de las revoluciones. ¿Puede una revolución justificarse éticamente? Este es un interrogante de suma importancia, ya que implica también dar una respuesta a si puede justificarse la violencia y el uso de fuerza letal contra otro agente. Para arribar a una respuesta examinaré tres argumentos. Dos de ellos sostienen que las revoluciones no pueden justificarse éticamente mientras que el tercero presenta una respuesta afirmativa al interrogante. De cada argumento presentaré sus inconvenientes y en la conclusión realizaré una propuesta para comenzar a esbozar una “ética de las revoluciones”.

Palabras clave: Revolución / guerra justa / ética de las revoluciones / argumento del riesgo indebido / argumento conceptual

Introducción

Dentro de la ética de las revoluciones podemos encontrar dos opiniones: los que están a favor de ellas y los que están en contra. Los que apoyan esta última posición suelen presentar dos argumentos. El objetivo de esta ponencia es evaluar ambos.

El primer argumento sostiene que la revolución no es permisible debido al riesgo de anarquía violenta que puede traer aparejado derrocar a un gobierno. Esto es, se evita la revolución porque puede traer como consecuencia un estado de descontrol y desorden. Esto recibe el nombre de *argumento del riesgo indebido*. Este podría reflejarse de la siguiente manera:

- i) El orden y el control es una situación deseable para los Estados.
- ii) Se deben evitar aquellas situaciones contrarias al orden y el control.
- iii) La revolución es una situación que provoca desorden y descontrol.
- iv) ∴ La revolución es una situación que debe evitarse.

El segundo argumento en contra de la revolución sostiene que ella no puede satisfacer el requisito de ‘autoridad legítima’ y esto es una cuestión de necesidad lógica (*i.e.* si hay revolución, entonces no hay autoridad legítima). A esto se lo conoce como *argumento conceptual*. En pocas palabras, como no puede legitimarse la voluntad del movimiento revolucionario entonces no se puede justificar¹ llevar adelante una revolución.

Como ninguna investigación está completa si no se presenta al menos un argumento a favor de la tesis que se está investigando presentaré un argumento a favor de la posibilidad de justificar la revolución. Allí también veremos las dificultades que este argumento presenta.

Al final expondré uno de los mayores inconvenientes con el que tiene que enfrentarse los argumentos en contra de la revolución. Este consiste en intentar determinar qué debe hacerse en una situación extrema de violación de derechos. Veremos que esta objeción a los argumentos es adecuada para desarrollar una posible justificación de la revolución.

1 Estoy utilizando el término “justificación” tal como se lo usa en la teoría de la guerra justa. Es decir, en tanto justificación moral. Ella puede analizarse de dos maneras: los motivos que permiten justificar un conflicto armado (lo que puede asemejarse al *ius ad bellum*) y la manera en cómo tiene que ser llevado adelante (lo que es comparable con el *ius in bello*).

Preliminares

Aquellos que se dedican a estudiar los conflictos armados comprenden la diversidad de instancias que presentan. De hecho, hoy en día los conflictos armados han variado tanto que hacen uso de robots o estrategias militares que pueden llegar a ser repudiables moralmente. Por ejemplo, en la guerra de guerrillas los combatientes buscan camuflarse de civiles para no ser atacados por el enemigo. El problema es que esta táctica pone en peligro a los mismos civiles, algo que tradicionalmente se considera como inmoral. Para evitar confusiones, pretendo diferenciar las revoluciones de la guerra y del terrorismo. Aquí nos encargaremos de indagar la justificación de las primeras. Por ello, conviene trazar tales distinciones.

Las guerras son conflictos que se dan entre Estados más o menos delimitados. La guerra Franco-Prusiana es un ejemplo de esto. El terrorismo es un tipo de conflicto armado que presenta a un Estado y un enemigo que se refugia en las fronteras de uno o varios países, pero no llega a conformar un Estado². Por último, entiendo por “revolución” a un movimiento armado³ que se da dentro de un país y que tiene por objetivo crear o modificar un determinado estado de cosas. Con esta definición pretendo destacar dos características de las revoluciones: i) surgen del mismo suelo en dónde se realizan y ii) quieren modificar algo. Con esta idea de revolución pasemos a ver los argumentos.

El argumento del riesgo indebido

Consideremos primero el argumento del riesgo indebido. En pocas palabras, la idea es que prácticamente cualquier gobierno es mejor que ninguno y que, si bien es cierto que las revoluciones apuntan a destruir el gobierno existente y reemplazarlo por algo mejor, solo llegan a tener éxito en la tarea destructiva o no tienen éxito en la labor constructiva (al menos hasta que se produzca una disminución inaceptable de la seguridad física). El argumento del riesgo indebido se basa en razones consecuencialistas para rechazar a la revolución. Es decir, no se acepta la revolución porque ella acarrea consecuencias indeseables (*e.g.* falta de una autoridad común, disminución de la seguridad física, etc.). Me gustaría aclarar que el argumento

² Aunque las dos definiciones anteriores pueden ser controvertidas debemos recordar que el objetivo de ellas es diferenciar ambos conflictos del tópico que interesa tratar: la revolución.

³ Con este elemento pretendo dejar afuera de la consideración a las revoluciones pacíficas. Es decir, los ‘golpes suaves’.

consecuencialista es un argumento utilitarista. Un argumento utilitarista mide las consecuencias en base a la utilidad. En cambio, el argumento consecuencialista puede utilizar otros índices que no sean la utilidad. En última instancia, la utilidad es sólo uno de los índices posibles que podría adoptar un argumento consecuencialista, pero no el único. Así, todo argumento utilitarista es consecuencialista, pero no sucede lo mismo a la inversa: no todo argumento consecuencialista es utilitarista.

Para continuar con el argumento queda averiguar porque en los períodos de disolución de un gobierno nos encontramos con momentos en los que la seguridad física disminuye. En otras palabras, hay que responder a la pregunta de ¿por qué los períodos revolucionarios provocan desorden y descontrol? Para responder a esto se han presentado tres hipótesis diferentes. La primera sostiene que a) nuestra naturaleza humana conflictiva nos lleva a provocar el indeseable estado de anarquía. Es decir, el hombre es por naturaleza conflictivo y esto se hace aún más evidente en una situación de anarquía, lo que favorece al descontrol. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en la siguiente cita de Hobbes (*Leviatán*): “Si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad” (13.3).

Una alternativa a la tesis de la naturaleza humana puede ser b) la falta de una autoridad que restrinja a la violencia misma. Es decir, desde este punto de vista la violencia surge cuando no hay una autoridad que limite nuestro accionar. Sin un poder común, el poder que la revolución pretende derrocar, los hombres pueden ejecutar cualquier acción que les plazca, ya que no corren riesgos de ser castigados. “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 que es la de todos contra todos” (Hobbes, *Leviatán* 13.8). Si todos los hombres actuaran de esta manera podemos imaginarnos la situación insegura que se provocaría.

Por último, podemos considerar que c) esté justificado actuar violentamente y sin restricciones en una situación revolucionaria. Ambos elementos favorecen el estado de descontrol de la revolución. Allí puede ser racional querer dominar a los pares con el fin de asegurar la propia supervivencia. En otras palabras, la decisión que menos perjudicaría a la revolución sería actuar de aquella forma⁴.

4 Por una cuestión de espacio no puedo desarrollar este elemento con extensión. Sin embargo, baste decir que él se ve reflejado en el uso de la teoría de juegos y el dilema del prisionero. Una excelente exposición de este punto puede encontrarse en Donnelly, 2000.

A pesar de ello, sigue siendo posible asumir que se disuelva un gobierno existente y que no se incremente de forma exponencial los riesgos de inseguridad física. Desde luego que esta es una visión más optimista que la anterior. Ella se basa en el hecho de que la destrucción de un orden político no necesariamente implica la destrucción de la sociedad que lo conforma. No hay que ser extremistas y decir que una de las dos posiciones es correcta o errónea. El desenlace de una revolución depende de las circunstancias en que esta se dé, lo que implica que puede darse o no la anarquía postrevolucionaria. Entonces, ¿qué pasa si aceptamos que el aumento de los riesgos de seguridad física pueden ser un buen elemento para detener revoluciones? En principio, hay que entender que tal aumento es un elemento empírico, esto es, susceptible de ser medido. Bajo este punto de vista solo se puede justificar a la revolución a partir de datos empíricos. Si en la recolección de los datos encontramos que el riesgo de inseguridad física ha aumentado, entonces la revolución no puede justificarse. Si los datos nos arrojan que la inseguridad física ha disminuido, entonces la revolución puede desarrollarse de manera justificada. El problema de este enfoque es que los datos pueden recolectarse una vez que se haya efectuado la revolución. Es decir, no podemos estar seguros de justificar la revolución hasta que ella haya terminado o, al menos, comenzado. Pero, esto tiene el problema de comenzar por el final brindándonos una justificación *a posteriori*. En otras palabras, una justificación *a posteriori* no nos otorga motivos suficientes para iniciar una revolución, ya que no sabemos si ella restringirá su accionar para evitar la desorganización.

El argumento conceptual

El segundo argumento, o argumento conceptual, dice lo siguiente: (1) para justificar un intento revolucionario este tiene que ser la expresión de o estar autorizado por la voluntad general. Si no fuera la expresión de la voluntad general, entonces sería la imposición de voluntades privadas. Pero, las voluntades privadas no son suficientes para justificar cómo se debe actuar en la cosa pública; (2) solo la autoridad política suprema existente, aquella a la que el intento revolucionario se opone, puede expresar o ser el agente autorizado de la voluntad general; por lo tanto, (3) la revolución nunca puede ser justificada. Es decir, la revolución no estaría justificada porque se opondría a la voluntad general expresada a través de la autoridad política existente. Este argumento en contra de la revolución, a diferencia del argumento del riesgo indebido, no se basa en las consecuencias negativas que puede traer aparejado un movimiento revolucionario. Es decir, no tiene razones consecuencialistas

para oponerse a la revolución. Por ello, tampoco utiliza elementos empíricos para decidir sobre la justificación de una revolución.

Otra versión que puede tomar este argumento es la siguiente:

i) Los seres humanos tienen el deber de ayudar a salir y evitar condiciones en las cuales no se aseguren los derechos.

ii) Los derechos básicos solo pueden garantizarse en un contexto en el cual existe un gobierno que posee la autoridad de hacer respetar las leyes.

iii) Las revoluciones tienen como objetivo derrocar los gobiernos imperantes y negar su autoridad.

iv) ∴ La revolución no puede justificarse porque ella desfavorece nuestro deber de salir y evitar condiciones en las que no se aseguran los derechos.

Este argumento da un paso más allá del argumento del riesgo indebido. No solo se crean situaciones que pueden considerarse riesgosas, sino también se viola nuestra obligación de contribuir a la formación de un estado de derecho. En otras palabras, no se respeta la obligación de ayudar a crear y sostener condiciones para la justicia.

Argumento a favor de la revolución

En la tradición liberal la concepción sobre la revolución suele ser más permisiva. Esto se debe a que los derechos de los individuos preceden a las instituciones que se encargan de asegurarlos. De aquí se desprende un posible argumento a favor de la revolución: la revolución puede justificarse y es aceptable cuando las instituciones no cumplen con la tarea de defender los derechos de los individuos. Es decir, la revolución es algo que puede justificarse cuando el gobierno viola los derechos que se supone debería resguardar. Una posición más extrema que puede deducirse sostiene que se puede abolir al gobierno incluso en el caso de que este no viole los derechos de los ciudadanos. Desde este punto de vista, la disolución del gobierno puede justificarse si este no desarrolla su tarea de manera adecuada o si tal disolución promete la formación de un mejor gobierno.

¿Cuál es el problema con este argumento? El problema que tiene es que nos presenta a la revolución como si fuera el único remedio posible para cambiar cierta situación. Dentro de la teoría de la guerra justa esto recibe el nombre de 'último recurso'. A grandes rasgos, el último recurso sostiene que, si pueden realizarse alternativas no violentas o desestabilizadoras, entonces deben preferirse aquellas. En otras palabras, si son posible otros medios no revolucionarios (*e.g.* medios legales)

para disolver el gobierno o resolver el conflicto, ¿debemos preferir estos o continuar aceptando a la revolución? Esto es algo que el argumento no responde.

El problema de los argumentos contrarios a la revolución

Si bien los argumentos contrarios a la revolución pueden resultar convincentes presentan un problema. ¿Qué debemos hacer cuando el gobierno es suficientemente tiránico y destructivo? Frente a este escenario, quizás, el menor de los males puede ser llevar adelante una revolución. En otras palabras, en un contexto semejante, se puede estar justificado a correr el riesgo indebido o actuar sin autoridad legítima con miras a modificar la situación por algo mejor.

Lo anterior puede expresarse a través de una modificación de la doctrina del doble efecto. Ella se ha utilizado en la teoría de la guerra justa para justificar las fatalidades de no combatientes, pero aquí veremos una reformulación de la misma aplicada a nuestro tópico. A esta modificación la llamaré ‘doctrina del doble efecto revolucionario’. Para expresarla vamos asumir que X es un agente revolucionario y que A es un conjunto de acciones revolucionarias que constituyen a la revolución en su conjunto. Ellas tienen efectos beneficiosos B (*e.g.* instaurar un nuevo orden que mejore la vida de los ciudadanos) y perjudiciales P (*e.g.* provocar momentos de crisis políticas). X está justificado en realizar A si: i) A es moralmente permisible; ii) X pretende obtener los resultados B y no P; iii) B no es un medio para P; y iv) P es proporcional a B. Lo anterior puede traducirse de la siguiente manera, X puede justificar llevar a delante una revolución A si: 1) si sus motivos son modificar un estado de cosas completamente indeseable (*e.g.* evitar matanzas a civiles); 2) X no pretende generar un estado más indeseable con su acción, sino que su objetivo es generar un nuevo orden mejor que el anterior; 3) la desestabilización política, económica y social no son un medio para lograr su objetivo revolucionario. Este punto tiene en cuenta lo que hemos visto con el argumento del riesgo indebido. Además, la imposición de su voluntad particular es circunstancial. Con lo anterior se recogen las objeciones del argumento conceptual; y 4) la concreción del nuevo orden que se pretende mejor debe ser proporcional a los perjuicios ocasionados por la revolución (*e.g.* bajas civiles).

En otras palabras, se puede estar moralmente justificado a desarrollar una revolución con el fin de lograr condiciones de justicia básicas. Los riesgos asumidos y la imposición de voluntades privadas pueden ser aceptables para el cumplimiento

de derechos básicos y mejores condiciones de vida para los ciudadanos del Estado en el que ocurre la revolución.

Ahora bien, existen otros elementos que deben tenerse en cuenta para apoyar la teoría del doble efecto revolucionario. El primero es el del éxito relativo. El éxito relativo es un principio que se suele utilizar en la teoría de la guerra justa. Aplicado a nuestro tópico puede entenderse de la siguiente manera: el intento revolucionario debe tener altas posibilidades de éxito. Si no tiene probabilidades de éxito, entonces se podría incurrir en una acción poco meditada que sería alcanzada por el argumento del riesgo indebido. Es decir, si son bajas las chances de que la revolución llegue a buen puerto, entonces es un riesgo que debe evitarse.

El segundo elemento consiste en sólo utilizar la cantidad de fuerza necesaria para lograr el fin revolucionario. Es decir, de los diferentes $A_1, A_2...A_n$, se debe seleccionar aquel que procure menos daño y nos permita conseguir nuestro fin. En otras palabras, la condición de necesidad va de la mano con la condición de éxito. Los A a evaluar deben ser conformes a nuestro fin revolucionario, pero sólo algunos de ellos se pueden ajustar a la regla de 'ejercer el menor daño posible'. Con esto se pretende contener la violencia ejecutada en un proceso revolucionario y reducir las posibilidades de acabar en un estado de desorden. Además, la condición de necesidad está de acuerdo con algo que hemos visto más arriba: el 'principio del último recurso'. De esta manera, estamos justificados a realizar una revolución que implique violencia si ya hemos intentado con otras formas no violentas para revertir la situación.

Conclusión

En síntesis, hemos visto dos de los argumentos principales que pueden presentarse en contra de los movimientos revolucionarios. Estos parecían plausibles, pero presentaban el problema de no respondernos qué hacer ante situaciones extremas de violación de derechos. Para ello, propuse una justificación a partir de la teoría del doble efecto revolucionario. Esta nos mostró que, en ciertas circunstancias, podemos asumir el riesgo de una revolución e imponer momentáneamente las voluntades privadas. También hemos visto un argumento a favor de la revolución y de él hemos utilizado otro elemento para ajustar la doctrina del doble efecto revolucionario: la condición de último recurso. En resumen, las revoluciones no son movimientos que ni nunca ni siempre pueden justificarse moralmente. Es por ello que bajo ciertas circunstancias podemos estar justificados a desarrollarlas.

Bibliografía

Allhoff, F., Evans, N., G. y Henschke, A. (Eds.) (2013): *Routledge handbook of ethical war: Just war theory in the twenty-first century*, New York, Routledge.

Bufacchi, V. (2007): *Violence and social justice*, Palgrave Macmillan.

Donnelly, J. (2000): *Realism and international relations*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hobbes, T. (1998): *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press.

Kalyvas, S. (2006): *The logic of violence in civil war*, Cambridge, Cambridge University Press.

Walzer, M. (2001): *Guerras justas e injustas*, Buenos Aires, Paidós.

En la antesala del *Philosophe*. Jean Meslier, «buen sentido» e Ilustración radical

MANUEL TIZZIANI

manueltizziani@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral - CONICET

Resumen

En 1743, se editó en “Ámsterdam” una compilación anónima de textos heterodoxos y materialistas bajo el título *Nouvelles libertés de penser*. El último de los opúsculos, atribuido a Du Marsais, ofreció una nueva caracterización del *Philosophe*, figura que devendrá emblemática de la Ilustración francesa. Entre algunas de las características que Du Marsais atribuyó a este nuevo habitante de la República de las Letras, se hallaba el interés por luchar contra los prejuicios y la superstición, y por “ser útil a la sociedad”. Algunos años antes de esta publicación, Jean Meslier supo esbozar algunos conceptos similares. Pues, si bien no participó en la escena que comenzaría a desarrollarse en el corazón de Francia antes de la Revolución de 1789, también reconoció la necesidad de que los hombres de letras ocuparan un nuevo lugar en el escenario intelectual y político. Su *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729) puede ser reconocida, en tal sentido, como una exhortación a los seres humanos de *bon sens*; a todos aquellos capaces de seguir el camino por el que los conduce la *razón natural*, y de despojarse de las cadenas de la tradición heredada, con el fin de dar a luz una nueva sociedad. Una sociedad en la que la opresión teológico-política sea sólo un mal recuerdo. De allí que la intención general de este trabajo consista en ofrecer una reconstrucción y un análisis de un aspecto de la obra de Meslier que parece haber sido desatendido por la crítica, y que puede ayudarnos a comprender mejor cómo fue gestándose la vertiente “radical” de la Ilustración.

Palabras clave: Philosophe / Du Marsais / Meslier / buen sentido / Ilustración radical

En 1743, se editó en “Ámsterdam”¹ una compilación anónima de textos heterodoxos bajo el título *Nouvelles libertés de penser*. La antología, presuntamente preparada por Cesar Chesneau Du Marsais (1676-1756), incluía cinco opúsculos de mediana extensión: las *Réflexions sur l’argument de M. Pascal et de M. Locke, concernant la possibilité d’une autre vie à venir*, atribuidas a Bernard de Fontenelle²; los *Sentiments des philosophes sur la nature de l’âme*, del naturalista Benoît du Maillet (Mori, 1995); el *Traité de la liberté de l’ame*, también de Fontenelle (Niderst, 2003); las *Réflexions sur l’existence de l’âme et sur l’existence de Dieu*, atribuidas a Du Marsais (Mori, 1997) y, por último, también de Du Marsais³, un breve pero sugestivo texto: *Le Philosophe*.

Este temprano manifiesto de la Luces⁴ -redactado, al menos en parte, como respuesta a *L’Idée d’un philosophe* de Samuel Werenfels⁵-, “puede ser considerado [como] una suerte de declaración a través de la cual el hombre ilustrado se vuelve consciente de sí mismo” (Schlobach, 2013: 1021). Una declaración en la que no se establecen los lineamientos de un sistema de ideas, sino, antes bien, en la que se describe un cierto modelo humano. Modelo y caracterización del *filósofo* que devendrá emblemática en el siglo XVIII, sobre todo de la mano de encumbrados representantes de las *Lumières*. En efecto, el texto será reelaborado por Denis Diderot en la entrada PHILOSOPHE, publicada en el tomo XII de la *Encyclopédie* (1765, 509-511); incluido por Naigeon en su *Recueil philosophique* (1770), y editado por Voltaire junto a sus *Lois de Minos* (1773), aunque ya despojado de aquellos elemen-

1 Utilizamos comillas debido a que, como solía ocurrir con estos textos heterodoxos, se trata de un falso pie de imprenta. Según ha podido reconstruir la crítica, el texto fue publicado en la ciudad de París hacia fines de diciembre de 1742, aunque ya circulaba en versión manuscrita desde la década anterior (Mori, 2003, 10).

2 Según indica Antony McKenna (2013, 343), la primera atribución a Fontenelle data de 1776, y se debe a Nicolás de Condorcet, quien añadió estas Reflexiones a su edición de los Pensées de Pascal.

3 La atribución a Du Marsais, corriente desde el siglo XVIII, fue primero demostrada por Andrew Fairbairn (1972), y luego confirmada por Gianluca Mori (1997), quien en el año 2003 publicó una edición crítica del texto. Esta versión crítica fue reeditada en el año 2005 por Honoré Champion.

4 Según Herbert Dieckmann (1948), primer editor del texto, *Le Philosophe* fue escrito por Du Marsais hacia 1730. Gianluca Mori (2003, 20-24), por su parte, afirma que el texto habría sido compuesto entre 1716 y 1720. Aunque también admite que la cuestión de la datación resulta bastante más problemática que la de la autoría.

5 El hallazgo de Andrew Fairbairn (1997), quien identificó un texto titulado *L’Idée d’un philosophe* entre los escritos de Samuel Werenfels, no sólo echó un poco más de luz sobre el opúsculo de Du Marsais, sino que también permitió definir una etapa capital en el pasaje del racionalismo cristiano de Malebranche al racionalismo filosófico. En palabras de McKenna (2004, 13), “como lo ha mostrado Andrew Fairbairn, la psicología malebranchista marca fuertemente el escrito de un reformado liberal, Samuel Werenfels, *L’Idée d’un philosophe*, y de este escrito se desmarca Du Marsais en su tratado *Le Philosophe*, que será publicado en la *Encyclopédie*: se asiste así al pasaje del racionalismo cristiano del oratoriano a un racionalismo crítico protestante, y, en fin, a un racionalismo crítico anti-cristiano”.

tos que conducían al ateísmo materialista. De hecho, tanto Diderot como Voltaire (Cronk, 2008) parecen haberse visto en la necesidad de *edulcorar* el texto original, aunque las principales características que Du Marsais había atribuido al *philosophe* pervivirán con fuerza.

¿Cuáles son esos rasgos? De modo breve, los siguientes: en cuanto al conocimiento, el *philosophe* no se guía por la imaginación, ni se queda sólo en el ámbito de la especulación teórica; es un ser humano que observa y razona, intentando sacar provecho de ambas fuentes de saber. Además, ejerce la prudencia *epistémica*, pues sabe suspender el juicio cuando la ocasión así lo requiere, y sólo juzga y actúa cuando una meditada decisión racional lo inclina a ello. En cuanto a la moral, busca alejarse de aquellos “temperamentos ardientes, o espíritus poco esclarecidos” (Du Marsais, 2003, 44), que se encuentran guiados por la ignorancia y la superstición. Aunque también se aleja del *libertinage*, dado que no pretende adoptar costumbres licenciosas. El *philosophe* no actúa movido por la esperanza y el temor, “sino por [el] espíritu de orden o por la razón” (43). Sin embargo, tampoco se considera a sí mismo como un estoico, puesto que no pretende desentenderse del mundo, sino que busca disfrutar con mesura “de los bienes que la naturaleza le ofrece” (42). En síntesis, es un *honnête homme* que desea actuar con probidad y cultivar las virtudes sociales. Más aún: uno de los rasgos principales que Du Marsais atribuye a este nuevo habitante de la República de las Letras es el de intentar “agradar y ser útil” a la sociedad civil, que “es, por así decirlo, la única divinidad que reconoce sobre la tierra” (42). Alejado de la superstición teológica, “nuestro sabio, que no espera ni teme nada tras la muerte, parece tener un motivo más alto para ser un hombre honesto en esta vida” (44). En una palabra, este ateo consciente y deliberado es un verdadero filántropo, pues no sólo se interesa por su bien particular, sino por el bien público; por el destino de todos sus congéneres. En palabras de Alain Mothu y Gianluca Mori (2010), la ausencia de Dios implica la presencia de los seres humanos.

Algunos años antes de la publicación de *Le Philosophe*, pero en la misma época en la que se estima que el texto fue redactado, Jean Meslier (1664-1729) supo esbozar algunos conceptos similares, incluso con un tono más radical. Y si bien no participó en la escena pública que comenzaba a desarrollarse en el corazón de la Francia ilustrada, el cura también reconoció la necesidad de que los hombres de letras comenzaran a ocupar un nuevo lugar en el escenario intelectual y político de la época. Su *Mémoire des pensées et des sentiments*, redactada -según se supone- a partir 1718 y difundida en forma póstuma, puede ser reconocida como una exhortación los seres humanos de *bon sens*; a todos aquellos capaces de seguir el camino por el que

conduce la *razón natural*, y de despojarse de las cadenas de la tradición, con el fin de dar a luz una nueva sociedad. Una sociedad en la que la opresión teológico-política sea sólo un mal recuerdo. De allí que la intención general de las líneas que siguen consista en ofrecer un breve análisis de un aspecto de la obra de Meslier que no sólo parece haber sido desatendido por la crítica, sino que también puede ayudarnos a comprender mejor cómo fue gestándose esa vertiente a la que Jonathan Israel (2001) ha popularizado como “Ilustración radical”.

En términos generales, puede decirse que la *Mémoire* fue redactada por Meslier con la intención de desengañar a sus feligreses, con “pruebas claras y convincentes”, acerca “de los vanos errores en los que hemos tenido la desgracia de nacer y vivir, y en los que me he visto obligado a mantenerlos con displacer” (Meslier, 1970, 5). Más en concreto, el cura pretende echar por tierra una serie de *desvaríos* que, a pesar de sus evidentes contradicciones y sinsentidos, han terminado por establecerse como verdades inexpugnables a la duda. Verdades que, a su vez, han tenido ruinosas consecuencias morales y políticas.

El primer tipo de desvarío, el *teológico*, no sólo es más peligroso que el *filosófico* -al que referiremos luego-, sino también mucho más frecuente. En efecto, es un mal que se ha extendido casi de forma unánime por la sociedad de Antiguo régimen, ya que esta *pócima* es ingerida por los seres humanos junto con la leche materna. Además, porque la obra de los *crístícolos* se sostiene sobre cimientos que son reforzados, día a día, por la labor de los sacerdotes, cómplices dilectos de los gobernantes ambiciosos. Así, al igual que la costumbre de Montaigne, estas creencias incrementan su poder de una manera sutil, casi imperceptible, alcanzando una fortaleza ante la cual se torna muy difícil oponerles resistencia. Las religiones, afirma Meslier, no son más que *brides à veaux*; ficciones humanas “inventadas por políticos engañadores y astutos, luego cultivadas y multiplicadas por falsos seductores y por impostores, más tarde recibidas ciegamente por los ignorantes, y finalmente mantenidas y autorizadas por las leyes de los príncipes y grandes de la tierra” (Meslier, 1970, 40). Su único fin es el de perpetuar un “detestable misterio de iniquidad”, haciendo que los seres humanos más simples, ya *cegados* por la tradición, acepten como verdaderas las ideas más extravagantes.

La fe, sobre la que se sostiene todo el edificio, es definida por Meslier como una “creencia ciega, pero al mismo tiempo firme y segura, en alguna divinidad” (Meslier, 1970, 80); una convicción que no sólo exige no ser cuestionada, sino que también provoca “disturbios y divisiones eternas” entre los seres humanos. Una convicción irracional que, sin embargo, los crístícolos intentan consolidar a través de cuatro “motivos de credibilidad”: a) una doctrina “muy pura y muy santa”, cuyo

origen no sería otro que un Dios infinitamente perfecto; b) “la inocencia y la santidad de vida de quienes inicialmente la abrazaron con amor” (Meslier, 1970, 87), lo que mostraría que nadie estaría dispuesto a sufrir y/o a morir por una religión plagada de “errores, ilusiones o imposturas”; c) las profecías y los oráculos, respecto de los cuales “no es posible dudar que provienen verdaderamente de una inspiración y de una revelación divina” (Meslier, 1970, 87-88); d) y, fundamentalmente, “una multitud de milagros y prodigios extraordinarios y sobrenaturales... los cuales, según dicen nuestros cristócolos, son motivos y testimonios tan claros, tan seguros y convincentes de la verdad de su creencia y de su religión que no es necesario buscar más para persuadirse por entero de la verdad de su religión” (Meslier, 1970, 88).

Con el fin de ofrecer un primer remedio contra la ceguera y el extravío, y tras utilizar la introducción y la Primera prueba de su *Mémoire* para retratar la trágica situación en la que viven sus feligreses, Meslier brinda -en las cuatro pruebas siguientes- una crítica de los presuntos motivos de credibilidad ofrecidos por los cristócolos. En la Segunda, muestra cuán poco crédito merecen los milagros, relatos antiguos acerca de los que no existe ninguna prueba fehaciente⁶. En la Tercera, exhibe la falsedad de las supuestas visiones y revelaciones divinas, dando a entender, por ejemplo, que Abraham es sólo “un fanático insensato” que ha intentado inmolar a su hijo Isaac. En la Cuarta, ofrece una crítica de las profecías contenidas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, mostrando lo disparatado que resulta prestar oídos a las interpretaciones alegóricas. La Quinta, en fin, está destinada a exhibir los errores contenidos en la doctrina y en la moral de los cristócolos; una doctrina plagada de inconsistencias, y una moral antinatural, que no sólo lleva al desprecio del cuerpo y del placer, sino que también posibilita el fortalecimiento de la tiranía, tópico que critica en la Sexta prueba.

La del desvarío *filosófico*, dijimos, es una vía mucho menos transitada, y sus incidencias prácticas distan de asemejarse a aquellas que posee la teología. Aunque sus perjuicios no son menos atendibles, ni provocan menos daño en la salud mental de quien ha recorrido el camino. ¿En qué consiste este desatino? En una palabra, en la posibilidad de que las sutilezas de la razón puedan conducirnos hasta un callejón

6 Meslier establece cuatro criterios para juzgar el carácter fidedigno y verosímil de los milagros (Meslier, 1970, 108-110). Además, como sostiene al final de la Segunda prueba (1970, 187-199), la supuesta verdad de esos milagros suele contradecir toda nuestra experiencia. El más importante de ellos, en efecto, el que debería haber erradicado el pecado del mundo a partir del sacrificio del presunto hijo de Dios, nunca se ha visto materializado. De allí que, si este milagro principal nunca se produjo, ¿qué razones podrían aducirse en favor de la ocurrencia efectiva de aquellos pequeños milagros de los que tanto se habla? Así, dado que los milagros son la principal base sobre la que se sustenta la religión cristiana, la demostración de su falsedad conlleva el derrumbe de todo el edificio cristócolo.

sin salida, llevándonos a concluir -como Descartes o Berkeley- que no es posible probar la existencia real de ningún ente fuera de nosotros mismos, o incluso la de nuestro propio cuerpo, sin recurrir a un complejo artilugio argumental, o sin requerir el auxilio de un ente todo-poderoso.

En las últimas partes de la *Mémoire*, Meslier presenta dos ejemplos concretos de esta *afección* filosófica. En el primero, ubicado al inicio de la Séptima prueba, realiza algunas consideraciones similares a las que presenta en sus *Notas* contra Fénelon, ofreciendo un retrato caricaturesco de los *pirrónicos*⁷. En esas páginas, intenta desarticular el *argumento del designio* con el que el arzobispo de Cambrai da comienzo a la Primera Parte a sus *Démonstration de l'existence de Dieu*, afirmando que la mano que Fénelon pretende encontrar detrás del orden del universo no es “sino una mano imaginaria” (Meslier, 1971, 168). Según el cura, no hay nada más extravagante que recurrir a un ser invisible y presuntamente todopoderoso para explicar el origen y las perfecciones del cosmos, cuando frente a nuestros ojos tenemos una materia tangible y real. Y sólo alguien que ha perdido el juicio podría pensar que la hipótesis del “sistema de la creación del mundo” (Meslier, 1971, 178) es más razonable que la de “la formación natural de las cosas” (Meslier, 1971, 178).

Pues la sola idea de una materia universal que se mueve en diversos sentidos, y que por estas diversas configuraciones de sus partes puede modificarse todos los días, en mil y mil formas diferentes, nos hace ver claramente que todo lo hay en la naturaleza se puede hacer por las leyes naturales del movimiento, y por la sola configuración y combinación o modificación de las partes de la materia (Meslier, 1971, 180).

El mundo material se *impone*; se muestra como una realidad que nadie puede poner en duda de modo razonable, “a menos que quiera hacerse expresamente el pirroniano y quisiera dudar en general de todas las cosas, lo que sería querer cerrar los ojos a todas las luces de la razón humana” (Meslier, 1971, 186). Quienes sostienen esa posición, en efecto, o han perdido el juicio, o hablan en broma, pues “esa duda universal e impostada” de los pirrónicos, que conduce al inmaterialismo, es “más un juego del espíritu que una verdadera persuasión del alma” (Meslier, 1971, 187). Nadie es su sano juicio, entiende Meslier, preferiría explicar la existencia del mundo recurriendo a un poder invisible cuando puede realizar esa misma explicación con lo que tiene a la mano: la materia y el movimiento.

7 Utilizamos cursivas por un simple motivo: los “pirrónicos” de los que nos habla Meslier parecen presentar pocas coincidencias con aquellos filósofos a los que antiguamente se identificaba con esta agogé. Se trata, en todo caso, de los pirrónicos contruidos por el cartesianismo.

En un desvarío similar han incurrido los cartesianos, quienes elaboraron una serie de elegantes reflexiones para mostrar la inmaterialidad del alma. Estos personajes, a quienes Meslier se opone en la Octava y última prueba, no tienen sino una poderosa imaginación, pues postulan como verdadera una idea imposible de concebir mediante la sana razón, utilizando un lenguaje que carece de sentido. Oponiéndose a esta “bella y sutil distinción entre el cuerpo y el espíritu que nuestros nuevos filósofos cartesianos han imaginado” (Meslier, 1972, 16), Meslier sostiene lo siguiente: si admitimos que el alma es aquello que anima al cuerpo y le proporciona la fuerza y el movimiento, deberemos admitir que el alma es algo real y sustancial, y, por lo tanto, que “debe ser necesariamente corpórea y material” (Meslier, 1972, 13). En otras palabras, estaremos forzados a aceptar que cuerpo y alma forman parte de la *res extensa*, “puesto que nada real y sustancial no puede ser sin cuerpo y sin extensión, y la prueba evidente de ello es que es imposible formarse alguna idea de un ser o de una substancia que fuera sin cuerpo y sin forma, sin figura y sin extensión alguna” (Meslier, 1972, 14). A menos que uno quiera hacerse el *cartesiano*. Es decir, a menos que, del hecho de que los pensamientos y sentimientos no tienen forma geométrica, se pretenda concluir que el cuerpo y el alma poseen una diferencia esencial (*cf.* Meslier, 1972, 44-45).

A través de estos desvaríos, pirrónicos y cartesianos no han hecho más que contribuir a consolidar el fundamento *metafísico* de la artimaña teológico-política de quienes pretenden sacar provecho de la credulidad y la imaginación humana. He allí, en efecto, la verdadera preocupación de Meslier. Quien no se contenta con realizar un diagnóstico de la situación en la que viven los campesinos de su comarca, sino que también elabora un plan de resistencia. O, a mejor decir, un camino hacia la revolución. Pues, a pesar del sombrío panorama que nos pinta la *Mémoire*, no todo parece estar perdido. Por el contrario, incluso podría pensarse que la solución está al alcance de la mano -al menos en términos ideales-, en tanto que ella radica en que los seres humanos sean capaces de volver a prestar atención al *bon sens*, a la *raison naturelle* que cada uno de ellos posee. Es esta razón natural la que, sin mayores dilaciones, debería mostrarles cuán ridículos y risibles resultan los dogmas de la teología, o cuán vanos los sutiles razonamientos de la filosofía *inmaterialista*. Las luces naturales de la razón, no sólo deberían llevarlos a reconocer la superioridad de los argumentos que respetan los principios de la lógica, sino que les bastará para alcanzar el conocimiento, la sabiduría y la virtud (*cf.* Meslier, 1972, 141).

Desde la teoría, entonces, la solución es bastante sencilla: basta con que los seres humanos recuperen su razón natural para que las enseñanzas de los sacerdotes y los argumentos de los filósofos se les presenten como fantasías ridículas. Y que la

liberación sea un hecho. En términos reales, la solución es un tanto más compleja, al punto de que Meslier redactó un enorme tratado con la intención de ofrecer argumentos que pudieran contribuir a liberar a sus *chersamis* “de esa miserable esclavitud en la que están, de desengañarlos y de hacerles conocer en todas partes la verdad de las cosas” (Meslier, 1970, 34). Además, creemos que un análisis detallado de la *Mémoire* puede dejar en claro que el cura no sólo presentó argumentos filosóficos, sino que también elaboró una ingeniosa estrategia de liberación. Una estrategia *pedagógico-política*, compuesta de cinco momentos diferentes.

El puntapié inicial estaría a cargo de las personas más esclarecidas, de los *intelectuales*, quienes -por su conocimiento y talento- serían los más adecuados para comenzar a orquestar este proyecto de desengaño. Este primer paso consistiría en atreverse a romper el silencio -al menos en forma póstuma-, a despojarse del miedo que provoca el poder y a dejar de ser cómplices de la dominación. A hacer a un lado la cobardía y la adulación para asumir el compromiso de mostrar a sus congéneres aquellas verdades que los sacerdotes y los príncipes les ocultan. Este primer paso debería verse acompañado por un segundo momento *pedagógico*, en el que los pioneros de la causa serían responsables de invitar a otros a analizar sus escritos, a convencerse de la verdad y la razón que ellos contienen, y a sumarse a la conjura. Como Meslier lo hace con su *Mémoire* (cf. Meslier, 1972, 157-158). El tercer paso, intermedio entre la *pedagogía* y la acción *política*, se correspondería con el de la extensión de las verdades de la *raison* entre las personas simples, ya mediante una educación impartida por quienes se hubieran sumado a la conjura⁸, ya a través de la difusión clandestina de aquellos escritos que, al igual que la *Mémoire*, “hagan conocer a todo el mundo la vanidad de los errores y las supersticiones de la religión, y que vuelvan odiosos en todas partes el gobierno tiránico de los príncipes y los reyes de la tierra” (Meslier, 1972, 148).

El cuarto momento, ya de acción directa, sería el del encuentro y la unión de todos aquellos que se hallan bajo el yugo; el inicio de un proceso de entendimiento mutuo que habrá de conducirlos a comprender que la liberación sólo depende de sí mismos, dado que los tiranos -como había enseñado Étienne de la Boétie- carecen de poder sin la complicidad de quienes componen la *pirámide de la servidumbre*. Evidenciado el detestable “misterio de iniquidad” política, rota la brida que sujetaba a quienes creían ciegamente en las enseñanzas de los sacerdotes, organizada y expandida la conjura, el último momento de la insurrección marcará el paso de la desobediencia civil a la violencia política. Siguiendo el ejemplo de Casio y Bruto,

⁸ Meslier piensa especialmente en los curas de bajo clero rural, a quienes envía dos cartas exhortativas en el momento de su muerte.

llegará el tiempo de destronar a las “testas coronadas”. Pues, en palabras de aquel hombre de *bon sens* al que Meslier cita en las páginas iniciales de su texto, las injusticias terrenales sólo acabarán el día en el “que todos los grandes y todos los nobles de la tierra sean colgados y ahorcados con las tripas de los curas” (Meslier, 1970, 23).

Bibliografía

- Cronk, Nicholas** (2008): “Voltaire éditeur du «Philosophe» de Du Marsais”, *La Lettre clandestine: revue d'information sur la littérature clandestine de l'âge classique*, n. 16, 175-186
- Diderot, Denis y D'Alembert, Jean** (1765): *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Chez Briasson, t. XII, 509-511.
- Dieckmann, Herbert** (1948): *Le philosophe: texts and interpretation*, Washington, Washington University Studies.
- Du Marsais, Cesar Chesneau** (2003 [1743]): *Le Philosophe*, edición crítica a cura di Gialuca Mori, *Studi settecenteschi*, n. 23, 9-60.
- Fairbairn, Andrew** (1972): “Du Marsais and *Le Philosophe*”, *SVEC*, n. 87, 375-395.
- (1997): “L’*Idee d’un philosophe: le texte et son auteur*”, en McKenna, Antony y Mothu, Alain (ed.), *La Philosophie clandestine à l’Age classique*, Oxford, The Voltaire Foundation, 65-77.
- Israel, Jonathan** (2001): *Radical Enlightenment. Philosophy and Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press.
- McKenna, Antony** (2004): “Introduction”, *La Lettre clandestine: revue d'information sur la littérature clandestine de l'âge classique*, n. 13, 11-14.
- (2013): “Reflexões sobre o argumento do Sr. Pascal e do Sr. Locke, quanto à possibilidade de uma vida futura”, *Problemata: Revista Internacional do Filosofia*, v. 4, n. 3, 343-381.
- Meslier, Jean** (1970-1971-1972): *Œuvres complètes, préfaces et notes* par Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Éditions Anthropos, 3 vols.
- Mori, Gianluca** (1995): “Benoît de Maillet et son traité ‘Sur la nature de l’âme’. Avec une édition des *Sentimens des philosophes sur la nature de l’âme*”, *La Lettre clandestine: revue d'information sur la littérature clandestine de l'âge classique*, n. 4, 13-29.
- (1997): “Du Marsais, philosophe clandestin: textes et attribution”, en McKenna, Antony y Mothu, Alain, *La Philosophie clandestine à l’Age classique*, Oxford, The Voltaire Foundation, 169-192.

Mothu, Alainy Mori, Gianluca (eds.) (2010): *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion.

Nidesrst, Alain (ed.) (2003): *L'Amematérielle. Ouvrage anonyme*, Paris, Honoré Champion.

Schlobach, Jochen (2013): “Philosophes”, en Delon, Michel (ed.), *Encyclopaedia of Enlightenment*, London / New York, Routledge, 1020-1023.

Van Damme, Stéphane (2014): “*Philosophe/philosopher*”, en Brewer, Daniel (ed.), *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 153-166.

Aproximación al problema del conocimiento representativo en *Diferencia y repetición*

GABRIEL M. TORRES

gabrielmartintorres@gmail.com

Universidad Nacional del Nordeste

Resumen

El objetivo de este escrito es contribuir a una sistematización de la crítica planteada por Gilles Deleuze al concepto representativo del conocimiento, tal como se encuentra en el primer periodo de su producción filosófica. Una tarea puntual que se desprende de tal meta es organizar tres elementos claves: conocimiento, experiencia y trascendentalidad, tal como se tematizan en *Nietzsche y la filosofía* y de *Diferencia y repetición*.

Dentro de las diversas cuestiones que convergen en la crítica deleuziana al conocimiento dogmático, una que se destaca es la distribución entre el dominio de la sensibilidad inmediata y el dominio de sus condiciones. La indagación en dicha distinción permitiría constatar que al explorar el tratamiento deleuziano dado al tema del conocimiento es posible atisbar un ensayo de superación de la dicotomía entre experiencia y racionalidad, o también, un esbozo de articulación entre una doctrina empirista y una lógica trascendental.

Palabras clave: conocimiento / experiencia / trascendental

Introducción

Un rasgo notable de la filosofía contemporánea fue la puesta en crisis de la teoría del conocimiento hegemónica durante la modernidad, destacándose el cuestionamiento a la posibilidad de reproducir racionalmente la realidad. El interés general de este trabajo reside en precisar la distinción que reviste en dicha crisis la puntual intervención de Gilles Deleuze. Para lo cual, una meta central consiste en la exploración de los supuestos de la crítica planteada por dicho autor al conocimiento representativo, en el primer periodo de su producción filosófica. En este sentido, este escrito pretende avanzar en un objetivo preciso que se desprende de tal investigación: procurar organizar la presencia de tres elementos claves: conocimiento, experiencia y trascendentalidad, tal como se tematizan en ciertos tramos de *Nietzsche y la filosofía* (Deleuze, 2008) y de *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2002).

La tematización del conocimiento en Deleuze tiene lugar dentro de un problema que se repite a lo largo de toda su obra: cómo alcanzar una concepción de la realidad en términos de “multiplicidades”, a la par de una correlativa re-significación del pensamiento que esté a la altura de tal pluralidad intrínseca al ser. En este marco tiene lugar la denuncia de las limitaciones que afectan a la matriz “infra-teórica” del conocimiento: lo que Deleuze llama “imagen dogmática del pensamiento” y su tendencia a soslayar la diferencia en sí. El sintagma “imagen dogmática del pensamiento” tiene una versión germinal en el texto dedicado a Nietzsche de 1962, y encuentra una primera gran formulación seis años después, en el capítulo tercero de *Diferencia y repetición*. Debido a la particular coherencia propia del corpus deleuziano una exigencia que se plantea en estos textos es atravesar el contenido a la vez ontológico y lógico condensado en el tema de la imagen del pensar para poder abordar el caso del conocimiento, el cual es invariablemente concebido como un epifenómeno del pensamiento.

Dentro de las diversas cuestiones que convergen en la crítica al conocimiento derivado de tal imagen dogmática, una que se muestra de significativa relevancia es la manera en que se traza la relación o distribución entre el dominio de la sensibilidad inmediata (la experiencia) y el dominio de sus condiciones (lo trascendental). La indagación en este asunto permitiría constatar que al explorar el tratamiento deleuziano dado al tema del conocimiento resulta posible comprender otro rasgo saliente de esta obra: la superación de la dicotomía entre experiencia y racionalidad.

dad, o también, su ensayo de articulación entre *una* doctrina empirista y una lógica trascendental¹.

El rol del conocimiento en la distribución nihilista de lo empírico y lo trascendental de Nietzsche y la filosofía

Es posible sostener que en este texto Deleuze procura alcanzar una distribución de lo empírico y lo trascendental principalmente a través de la distinción entre dos niveles que corresponden a toda forma de vida: el de las fuerzas y el de la voluntad. Según dicho autor, el concepto nietzscheano “voluntad de poder” tenía el atractivo de considerar que toda forma de vida cuenta con condiciones que le son inherentes: los modos de vida o valoraciones, las fuentes de las cuales derivan los puntuales actos o creencias. A la hora de procurar determinar el contenido o estatuto ontológico de las valoraciones lo primero que puede decirse es que no son objetividades puramente ideales ni completamente fácticas, sino algo más próximo a una tercera vía. Dicho brevemente, son el complemento inmediato de la materia que es inseparable de la misma pero distinguible; el dominio de lo viviente concebido como lo extra-físico interior a lo físico. Aquí Deleuze tensa al máximo la oposición al formalismo puro de una lógica trascendental sin ceder a la conformación ante una posición psicologista. Esto es así ya que, si la valoración es real, la consistencia de esta realidad no debe ser confundida con un principio formal porque existe *entre* fuerzas, como la coordinación o fluctuación de estas. Pero, en función de esto, tampoco cabe asimilar a la voluntad con un contenido de conciencia, es decir, con un principio psíquico (como podría ser la representación que un Yo realiza o contiene).

Asimismo, es factible suponer que hay dos grandes rasgos a retener del concepto valoración. Por un lado, su pluralidad constitutiva, porque el mismo no debe ser entendido como un elemento dado puesto junto a otro (es decir, como diferencia en tanto alteridad entre identidades) sino como el diferir de un flujo superpuesto a otro diferir. Por otro lado, es importante advertir su carácter de principio *genético*.

1 Apelando a una evaluación ofrecida por Michel Foucault, puede decirse que la filosofía francesa contemporánea estuvo signada por una dicotomía fundamental: la división entre una línea volcada a la revalorización de la experiencia, el sentido y el sujeto (cuyos exponentes serían H. Bergson, J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty, entre otros), y otra ocupada en el análisis de las condiciones del saber y la racionalidad (representada principalmente por A. Comte, G. Bachelard y G. Canguilhem). Ver Foucault, 2009, 42. La lectura ofrecida por Foucault del campo filosófico francés coincide en grandes rasgos con la propuesta por otro notable partícipe de la misma (Alain Badiou) hacia el final del libro dedicado a Deleuze. Cf. Badiou, 2002, 135 y ss.

Con esto Deleuze busca marcar una distancia respecto de las lógicas extrínsecas que suponen una exterioridad entre aquello que oficia de condición o principio determinante y lo que resulta condicionado u objeto determinado².

Gracias a esta distinción entre condicionamientos y fenómenos Deleuze puede retomar el célebre diagnóstico nietzscheano sobre la cultura occidental enfatizando la magnitud filosófica del mismo. Es decir, la específica valoración que (según Nietzsche) condensa el problema de la historia occidental, el nihilismo, no debe confundirse con un fenómeno simplemente empírico (como si fuese una “costumbre”) ni tampoco con una representación (como si fuese una mera creencia, o un valor puro). Por el contrario, el nihilismo es, en tanto principio genético, la raíz desde la cual brotaron diferentes manifestaciones del pensamiento y con ello específicas formas de vida: “...el instinto de venganza es la fuerza que constituye la esencia de lo que nosotros llamamos psicología, historia, metafísica y moral. El espíritu de venganza es el elemento genealógico de nuestro pensamiento, el principio trascendental de nuestro modo de pensar” (Deleuze, 2008, 54). Esta afirmación, que se encuentra en las últimas páginas de la primera sección del libro, recibe una matización en la tercera sección, “La crítica”³. Es factible entonces advertir que con tal aseveración (el nihilismo es un principio trascendental) Deleuze apunta más que nada a no confundir el complemento de lo físico con una instancia formal (universal y fija), sin por eso retroceder en la decisión de postular una realidad no directamente sensible como un factor clave de lo sensible. En esta tercera sección, Deleuze concentra dos objetivos: 1) la reconstrucción de la globalidad de la evaluación del nihilismo y 2) como un necesario medio para lo anterior, la reconstrucción de la evaluación del fenómeno del conocimiento, entendido como genealogía de la voluntad de verdad. La crítica al conocimiento que Deleuze recupera se sostiene fuertemente en la mencionada distribución entre el dominio empírico o afectivo, y el trascendental o axiológico.

Según Deleuze, el método genealógico propuesto por Nietzsche no apunta a una deducción de invariantes universales, ni tampoco a la abstracción por inducción de rasgos genéricos, sino a la creación de realidades que se correspondan con aquello

2 Atendiendo a lo señalado por el mismo Deleuze y a la exégesis ofrecida por P. Mengue, la cuestión de la inmanencia reviste una importancia tal que puede ser abordado como un hilo conductor del período consagrado a una re-creación de la filosofía a través de su historia. “Trazar un plano de inmanencia, trazar un campo de inmanencia: esto es lo que han hecho todos los autores de los que me he ocupado...” (Deleuze, 2006, 231 y Mengue, 2008, 71-72).

3 “Cuando comparábamos la voluntad de poder con un principio trascendental, cuando comparábamos el nihilismo en la voluntad de poder con una estructura a priori, queríamos sobre todo señalar sus diferencias con determinaciones psicológicas. Aparte de que los principios en Nietzsche no son nunca principios trascendentales; éstos son reemplazados precisamente por la genealogía” (*Ibid.*, 130).

que es abordado como problema. Estas realidades son los “tipos”, que ofician de respuesta a la pregunta por el sentido y el valor no de hechos sino de síntomas de una voluntad⁴. En este marco, el problema del conocimiento adquiere relevancia no como objeto de una especulación autónoma, ala manera kantiana (es decir, a tono de preguntas estilo: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”) sino como objeto de lo que podría llamarse una práctica clínica (“¿qué tipo o valoración corresponde a este puntual acontecimiento que es la creencia en la verdad?”)⁵.

Teniendo esto en cuenta, en la reposición que exhibe Deleuze de la secuencia de *La genealogía de la moral* se establece que la forma de disolver al nihilismo es planteando una crítica tipológica de la voluntad de verdad, en la medida que con ello se apunte a reproducir el elemento genético de la verdad. Esto se debe a que el sostén de la voluntad negativa es la creencia en un pensamiento abstraído de toda determinación real, es decir de la pluralidad antes mencionada. El concepto tradicional de conocimiento manifiesta este deseo nihilista mediante su insistencia en remitir a un principio que explique los fenómenos emplazado en una separación de la pluralidad constitutiva de la vida. Al margen del contenido (o de la variación) con que se exprese esto mismo, si el principio se trate de una forma pura trascendente o de una conciencia unificadora de la experiencia, el sentido y el valor de esa pretensión de verdad consistirá no tanto en un error sino en una ficción patológica. En consecuencia, cuando se exponen las condiciones concretas de la verdad que se asume como un valor universal y un sentido increado se deshace la unión naturalizada entre aquella (la verdad) y el pensamiento. Como la crítica genealógica involucra, precisamente, plantear la pregunta por el sentido y el valor de esa voluntad de lo verdadero, se destruye así la condición que sostiene la creencia en la verdad en sí. Sin esa abstracción de sus condiciones e interés, el nihilismo queda entonces desprotegido, y finalmente sustraído de su eficacia⁶.

4 “De acuerdo con la terminología de Nietzsche, hay que decir: cualquier fenómeno remite a un tipo que constituye su sentido y su valor, pero también a la voluntad de poder como al elemento del que derivan la significación de su sentido y el valor de su valor” (*Ibid.*, 121).

5 Según Deleuze, a diferencia de la genealogía, la perspectiva trascendental kantiana se mantiene afeerrada a un dominio objetivado que es asumido como un hecho: “el carácter incriticable de cada ideal permanece en el centro del kantismo como el gusano en la fruta: el verdadero conocimiento, la verdadera moral, la verdadera religión. Lo que Kant, en su lenguaje, llama un hecho” (Deleuze, 2008, 127).

6 Esta resolución del problema del nihilismo se debe a que, mientras no se alcance a concebir que la amalgama entre pensamiento y verdad es una ficción despreciativa de la vida, la voluntad nihilista se conserva activa y puede manifestarse a través de diferentes síntomas (como la religión o la moral), porque permanecería invariable el emplazamiento trascendente desde el cual se califica lo real (lo que difiere y cambia) como error o ilusión respecto de una identidad sustancial (que puede ser lo divino o el bien). En la historia de Occidente el desarrollo del nihilismo atravesó la sucesión de dogmas Dios-Bien-Verdad, siendo en rigor todas expresiones de una voluntad negativa.

En conclusión, la disolución de la abstracción propia del concepto de “verdad en sí” acontece en virtud de una indagación focalizada en la complejidad de los fenómenos, entendiendo por esto la distribución heterogénea de dominios (en sí mismos diferentes): el que corresponde a lo sensible y el que lo supera *en tanto condición interna*. Sólo cuando se distingue el nivel que corresponde al elemento genético (la voluntad negativa) de aquello que es su señal o efecto (la afectividad reactiva) se vuelve factible una genuina liberación de la reproducción del elemento condicionante. Es entonces cuando finalmente resulta posible pensar al nihilismo en su radicalidad⁷.

El rol del conocimiento en la distribución dogmática de lo empírico y lo trascendental de *Diferencia y repetición*

El tercer capítulo de este libro, “La imagen del pensamiento”, puede leerse como una suerte de continuación de la sección tercera de *Nietzsche y la filosofía*, proyectada sobre la historia de la filosofía. La “imagen dogmática” (o también imagen moral) del pensamiento es una suerte de condición velada que se ha repetido, con variaciones, en la historia de occidente, de un modo semejante al diagnóstico nietzscheano condensado en el término “nihilismo”. Deleuze ofrece una minuciosa disección de tal imagen a través de ocho postulados que ilustran las variaciones que ella experimentó. Un componente fundamental de tal dogmatismo (pero que no lo agota) es la representación, que consiste básicamente en la tendencia a priorizar la identidad sobre la diferencia⁸. A su vez, si bien muchos de estos postulados inciden en lo que es la crítica al conocimiento, es el tercer postulado, “el modelo del reconocimiento”, el que permite visualizar con cierta claridad la persistencia de la cuestión

7 De este modo puede comprenderse uno de los motivos que hacen que, a juicio de Deleuze, la crítica nietzscheana como transmutación resulte una consistente expulsión del nihilismo (*Ibid.*, 241).

8 Mientras que no tendría sentido plantear una variante del pensamiento representativo que no responda a la matriz dogmática, sí sería posible considerar un caso de dogmatismo que no reproduzca necesariamente esquemas de la representación. Esta posibilidad no recibe mucha atención por parte Deleuze, ya que el grueso de sus análisis está dirigido a criticar la tradición idealista y racionalista, especialmente moderna. Uno de los pocos exponentes que se puede indicar de dogmatismo “no representativo” es la teoría de la verdad como designación de Bertrand Russell, tematizada en el postulado sexto del capítulo III.

del trazado de la distinción entre aquello que es propiamente empírico, o factico, y lo que es trascendental, o de derecho⁹.

A juicio de Deleuze, lo que tuvo lugar en torno al reconocimiento fue la frustración de una oportunidad potencialmente enriquecedora para la filosofía, como fue el idealismo trascendental de Kant. El carácter ambivalente de esta doctrina estriba en que, como en pocos casos, se planteó un verdadero hallazgo al descubrir precisamente el dominio ya mencionado: una condición distinta de la experiencia que la rige, incluso desde su in-materialidad. Sin embargo, si este descubrimiento cifra el valor positivo del kantismo, la frustración remite al modo en que se echa a perder tal ocasión, porque el modelo que siguió Kant para concebir lo trascendental no fue el de un esquema radicalmente pluralista; antes bien, se limitó a imitar o desdoblar lo empírico en ese otro dominio. Deleuze localiza la clave de esta suerte de estafa intelectual por la cual Kant inaugura un dominio nuevo que se revela como una proyección de lo ya conocido (lo dado o lo sensible) en la manera en que el criticismo trascendental idealista explica el funcionamiento del pensamiento a través de su doctrina de las facultades.

Según Deleuze, lo que realmente tiene lugar en dicha doctrina es el confinamiento de la potencia productiva del pensamiento por obra de un sistema variable de selección formal de la experiencia. En principio, la doctrina de las facultades kantianas prolonga el supuesto cartesiano del reconocimiento propiamente dicho. Éste último apuntaba a reducir los actos del pensamiento al nivel de las operaciones psíquicas ordinarias, erigiendo una doble identidad: en la cosa que pasa así a ser reconocida y en el sujeto que asegura el reconocimiento. De este modo, el pensamiento es considerado el punto de unificación de la sensibilidad, el entendimiento y la memoria, a la manera de una sustancia que reúne sus modos¹⁰. Según Deleuze, en este contexto, el gesto específicamente kantiano fue consagrar esta naturalización del pensamiento, mediante una diversificación de la dinámica re-cognitiva.

El aporte esencial del criticismo kantiano, evaluar internamente las pretensiones de la razón, incluía como rasgo novedoso la interpretación ofrecida de lo que tradicionalmente se consideró como lo otro de la verdad: el problema con el cual se topa la razón no es un error de origen empírico y accidental, o una confusión momentánea en el sujeto cognoscente. Según Kant, hay, por el contrario, ilusiones in-

9 De todos modos, el tema de dicha distinción se expresa desde el inicio mismo del recorrido propuesto por Deleuze. "Es preciso llevar la discusión al plano mismo del derecho y saber si esa imagen no traiciona la esencia misma del pensamiento como pensamiento puro" (Deleuze, 2002, 206).

10 "En Kant, como en Descartes, la identidad del Yo [Moi] en el Yo [Je] pienso funda la forma de un objeto de todas las facultades y su acuerdo sobre la forma de un objeto que se supone es el Mismo" (*Ibid.*, 207).

ternas a la razón, que ponen en riesgo el acceso a la verdad. Se trata de la pluralidad de intereses de la mente humana, que constantemente se superponen entre sí, generando una anarquía en el gobierno del pensamiento. La manera en que Kant resuelve esta problematicidad es implementar un criterio que regule el funcionamiento de la pluralidad *de facto*, la efectiva variedad de facultades, en función de una jerarquía *de derecho*, el orden que cada interés de la razón dictamina al conjunto de las facultades, a la manera de fines. La objeción que plantea Deleuze a esto consiste en que el sistema jurídico que se proyecta sobre la organización real de las potencias presupone en esos fines racionales objetividades abstractas, que no son sino la solidificación de interés históricos y particulares (el conocimiento, la moral, la religión)¹¹. Así, la idea que aparentaba introducir un cambio revolucionario en el pensamiento, como sería el descubrimiento de una legislación racional en la actividad del conocimiento (y no sólo en ella), no logra cumplir su prometida emancipación del sujeto e imposición sobre el objeto cognoscente porque opera como una forma de acreditar experiencias ya establecidas¹².

Así como en *Nietzsche y la filosofía* se traza una distinción entre el conocimiento como manifestación nihilista y la psicología tipológica, ciencia activa a distancia de la abstracción, también es factible localizar una ambivalencia semejante en *Diferencia y repetición*: al pensamiento dogmático, y su apoyatura en una elemental distribución sedentaria, cabe contraponerse el pensamiento esquizoide, sin imagen, que se orienta al cálculo de las distribuciones de los problemas, haciendo de la relevancia un criterio epistémico que reemplaza a la verdad¹³.

11 "Se advierte hasta qué punto la Crítica kantiana es finalmente respetuosa: nunca el conocimiento, la moral, la reflexión, la fe son cuestionados en sí mismos; pues se supone que corresponden a intereses naturales de la razón; sino que sólo se cuestiona el uso de las facultades que se declara legítimo o no, de acuerdo con tal o cual de esos intereses. En todas partes el modelo variable del reconocimiento establece el buen uso, en un acuerdo de facultades determinado por una facultad dominante bajo un sentido común" (*Ibid.*, 211).

12 "Si el reconocimiento encuentra su finalidad práctica en los 'valores establecidos', es toda la imagen del pensamiento como *cogitatio natura* la que testimonia, bajo ese modelo, una inquietante complacencia" (*Ibid.*, 210).

13 En el mismo capítulo tercero, Deleuze sostiene que la distinción problemática entre lo ordinario y lo singular, y los sinsentidos derivados de una mala distribución en las condiciones del problema, son más importantes para el pensamiento que la dualidad hipotética o categórica de lo verdadero y lo falso, y los errores como casos de confusión entre ellos (Ver *ibid.*, 249-250). "El problema del pensamiento no está relacionado con el de la esencia, sino con la evaluación de lo que tiene importancia y de lo que no la tiene, con la distribución de lo singular y de lo regular, de lo notable y de lo ordinario: que se cumple por entero en lo inesencial o en la descripción de una multiplicidad, en relación con los acontecimientos ideales que constituyen las condiciones de un 'problema'. Tener una idea no significa otra cosa; y el espíritu falso, la estupidez misma se define en primer lugar por sus perpetuas confusiones sobre lo importante y lo no importante, lo ordinario y lo singular" (*Ibid.*, 287).

Conclusión. La tensión entre experiencia y trascendentalidad, y la ambivalencia del pensamiento/conocimiento

En función de lo expuesto, puede decirse que un elemento de enorme importancia a la hora de caracterizar la filosofía deleuziana es la tensión contenida entre lo que posiblemente sean sus dos componentes básicos: una ontología pluralista que toma a la experiencia, y más precisamente a la sensibilidad en tanto afecto (y no como percepción) como eje, y una concepción del pensamiento que busca seleccionar la noción de trascendental.

Como el mismo Deleuze lo explicita, la estrategia empleada en su lectura de Nietzsche es reproducir la clásica querrela de este autor hacia las fundamentaciones que remiten a una trascendencia (es decir, la manera en que el vitalismo nietzscheano se interroga por el sentido de lo metafísico), conduciendo la problematización de ese cuestionamiento hacia un contexto específico como es el marco del criticismo kantiano. Si en ese contexto era necesario evitar (o excusar) el uso del concepto “trascendental”, puede entenderse en la medida en que se trata de un término resueltamente hostil a la tradición nietzscheana, y en tanto aquel texto no deja de ser (pese a la tremenda importancia que ostenta en el corpus deleuziano) una monografía presentada como comentario sobre un autor. Pero mientras que en Kant la ligazón entre pensamiento y razón sostenía al fenómeno del conocimiento, Deleuze practica una disolución del conocer que conserva, no obstante, un carácter afirmativo de cara a la potencia del pensamiento. Esto se evidencia en la medida en que la secuencia que elige seguir a la hora de retratar el mecanismo genealógico de la crítica nietzscheana al concepto de conocimiento puede ser descrita como el efecto de un desplazamiento hecho en el orden del pensamiento: hay un corrimiento desde la tradicional especulación racional hacia lo que podría llamarse un arte (en tanto producción) irracional del pensamiento.

Por otro lado, en *Diferencia y repetición* se accede a un punto de maduración alcanzada por este proyecto, y esta primera formulación de una filosofía enunciada en “nombre propio” (Véase Mengue, 2008, 436) involucra una profunda aproximación a la línea trascendental, no exenta de una discusión mantenida con su figura paterna. Si en el caso de *Nietzsche y la filosofía* Deleuze anunciaba la crítica al factualismo secreto del criticismo kantiano, acompañada de una pulverización del conocimiento por obra del perspectivismo como “fundamento experimental” de la genealogía, en *Diferencia y repetición* introduce dos ajustes a esta posición: por un lado, destaca la necesidad de seleccionar el concepto trascendental, indicando que la re-conceptualización del pensamiento necesita orientarse por un dominio efecti-

vamente no empírico. Existe entonces, dentro de este radical empirismo, una legislación interna al pensamiento, o también una imagen del pensamiento puro. Por otro lado, el problema planteado sobre el conocimiento encuentra una matización, siendo el meollo del cuestionamiento las diversas tendencias a repetir las disposiciones empíricas en una versión insulsa de lo trascendental¹⁴. Esto es precisamente lo que lleva a cabo el reconocimiento.

La relación profundamente tensional que mantiene esta perspectiva con el legado kantiano se visualiza en tanto el programa de un empirismo trascendental pretende, por un lado, conservar una fidelidad a los preceptos materialistas y vitalistas que afirman la necesidad de extremar la condición inmanente de los principios que explican la realidad. Pero, por otro lado, la adhesión al mismo pluralismo obliga a rechazar la reducción del ser a cualquier ontología realista acrítica, por lo cual se vuelve necesario recuperar la idea misma de condiciones que se distinguen de la experiencia. Es factible suponer que el concepto “intensidad” exhibe esa tensión.

14 Si en *Nietzsche y la filosofía* se encuentra la instancia de mayor radicalidad de la crítica al conocimiento, la fase que complementa tal movimiento, constituyendo la globalidad del tratamiento dado a tal tema, se halla en Spinoza y el problema de la expresión. En tal obra Deleuze retrata la filosofía spinozista es como una empresa de reformulación del cartesianismo, donde se alcanza una concepción del infinito absoluto que permite introducir la diferencia en el ser, sellando una alianza entre la afirmación de la variación y diversidad en las cualidades de la naturaleza (propia del pluralismo) y la apoyatura en una rigurosa determinación lógica (propia del racionalismo) (Ver Deleuze, 2002, 19). Si bien la interpretación deleuziana recupera una crítica mantenida por Spinoza al criterio cartesiano de la verdad, esto se realiza desde una tarea selectiva (ya no total) porque se conserva una concepción positiva del conocimiento. Aquí, el conocimiento es considerado un recurso para la salvación de la existencia, en tanto conduce a transformar el estado de sometimiento a la imaginación y a su correlativo pensamiento confuso e ilusorio (algo que promueven la teología y también la tradicional filosofía), en una vida volcada a la constante experimentación, a fin de descubrir el mayor número de ideas adecuadas, y llegar a contemplar la idea de la naturaleza toda, lo que corresponde al tercer grado de conocimiento (la importancia de la dimensión experimental, y por eso práctica, en el conocimiento estriba, en primer lugar, en el hecho de que, si bien las nociones comunes y la idea de Dios consisten en contenidos innatos, esto no menoscaba la necesidad para los modos finitos de formarlas (la constitución humana testimonia de una aparente condena a vivir con ideas inadecuadas). De este modo, partiendo del efecto de un cuerpo exterior sobre nosotros podemos formar la idea de lo que es común a ese cuerpo y a nosotros. “Tomando en cuenta las condiciones de nuestra existencia ésta es para nosotros la única vía capaz de conducirnos a una idea adecuada” (*Ibid.*, 240). En este proceso, un factor clave es la insistencia en la impronta intrínseca de la potencia de conocer: la equivalencia entre atributos implica que no hay influencia entre ellos, motivo por el cual una idea no debe ser estimada como la copia de una cosa dada. Toda idea es el efecto de otra idea (como todo cuerpo lo es de otro cuerpo), y la posibilidad de producir una nueva figura del pensamiento (como lo es el cuerpo en el caso de lo extenso). Lo importante entonces en el conocimiento es orientarlo en función de alcanzar no una representación acorde a hechos, sino el orden que gobierna todas las ideas y que se repite en el orden de los cuerpos. Para esto, lo necesario es que una idea sea verdadera no porque responde a un ente exterior a ella, sino porque sea adecuada a ella misma, al expresar su propia causa, que es siempre la idea de Dios, y su condición, que es la misma potencia de conocer.

En conclusión, es posible estimar que la necesidad de transformar el concepto de pensamiento, una inquietud que se presenta a lo largo de las obras deleuzianas, expresa una notable ambivalencia, la cual cabe afirmar se extiende, en oportunidades, al conocimiento. Esto se trata de la doble potencialidad que afecta al pensar, cuyo eje puede decirse es la determinación de la realidad. Desde esta perspectiva el pensamiento experimenta, por un lado, una contracción al disminuir su poder de determinar la realidad o “dar cuenta de lo que acontece”, cuando él mismo se reduce a la proyección de formas simplificadoras y/o reiterativas de trivialidades. Por otro lado, el pensamiento es capaz de intensificar tal actividad, haciendo de la determinación una generación de novedades¹⁵.

En el caso puntual del conocimiento, la extensión de esta ambivalencia se manifiesta como la doble condición que éste ostenta: la práctica del conocimiento puede ser (o, mejor dicho, históricamente ha sido) un medio para la afirmación de sentidos que, al envolver un grado tal de abstracción y oposición a la vida, revisten una tendencia a la idealización que es inseparable de un estado patológico. Pero también puede constituir un medio para la afirmación de sentidos artificiales y afirmativos de la multiplicidad.

Bibliografía

Badiou, Alain (2002): *Deleuze, “El clamor del ser”*, Buenos Aires, Manantial.

Deleuze, Gilles (2006): *Conversaciones. 1972-1990*, Valencia, Pre-textos.

----- (2002): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.

15 La conclusión de *¿Qué es la filosofía?* puede considerarse una de las instancias que expresa con mayor claridad esta ambigüedad. Si una característica de la vida es la necesidad de aferrarse a las convenciones establecidas para aspirar a un mínimo de orden en las ideas, las formas del pensamiento se distinguen por sumergirse en el caos, yendo más allá de los refugios, para vencerlo, siendo el adversario no tanto éste último sino “la opinión que pretendía no obstante protegernos del propio caos” Deleuze y Guattari, 2009, 204. Para comprender esto último, en principio cabría tener en cuenta que la opinión es considerada fuente de las desgracias de los hombres (Cf. *Ibíd.*, 208). La (perniciosa) amplitud que afecta un planteo como este, al hablar de “pensamiento a secas”, podría ser paliada si se considera que en las oportunidades en que Deleuze emplea este término, con tal grado de indeterminación, está aludiendo a cuestiones suficientemente concretas, como por ejemplo lo que se suele llamar cultura. Como lo ejemplifica si el pensamiento es una realidad sustancial siempre coextensiva a un cuerpo social, sus atributos o manifestaciones son principalmente tres: la ciencia, el arte y la filosofía. “Lo que define el pensamiento, las tres grandes formas del pensamiento, el arte, la ciencia y la filosofía, es afrontar siempre el caos, establecer un plano, trazar un plano sobre el caos (...) Los tres pensamientos se cruzan, se entrelazan, pero sin síntesis ni identificación. La filosofía hace surgir acontecimientos con sus conceptos, el arte erige monumentos con sus sensaciones, la ciencia construye estados de cosas con sus funciones” (*Ibíd.*, 200).

----- (2008): *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama.

----- (2002): *Spinoza y el problema de la expresión*, Madrid, Biblioteca Nacional.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (2009): *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.

Foucault, Michel (2009): “La vida: la experiencia y la ciencia”, en Giorgi, G., Rodríguez, F. (comp.): *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós.

Mengue, Philippe (2008): *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Acerca del concepto de soberanía en deconstrucción

LUCIANO URRUTIA

urrutialuc@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario - Centro de Investigaciones “Problemáticas filosófico-políticas contemporáneas”

Resumen

Se trata de armar la escena en la cual se sustenta el discurso canónico de la soberanía, pues el poder tiene una relación patológica con la fábula, se encuentra en ella, pero se debe a ella, tornándose esta en aquello que murmura su falta, sus inconsistencias, sus inverosimilitudes; se torna extraña, se pronuncia ajena, le muerde la mano, lo enloquece. El acto de fabular hace posible el espectáculo consagratorio, constitutivo y sacrificial. A través de este revela y demuestra su poder; allí la decisión es la gracia, el golpe de gracia siempre al límite y por el límite entre la vida y la muerte. En esta escena el soberano reafirma sus dotes, manifiesta su saber, metiendo en razón efectiva y afectivamente al espectador; pasivo este, escucha y asiente: colmado, exclama ¡es la ley convenida, es la garantía de la propiedad, es la imagen del hombre inspirada en Dios!

Mamamos este teatro, hemos sido acunados en él, nos tranquiliza, lo amamos, pero lo odiamos: en un tiempo nos desfigura, nos devuelve la escena patética que define lo propio del soberano y lo propio de la bestia. El hombre, ¡ay del hombre entre estos dos! Agoniza, perece, reza las mismas marcas de ayer, y repite: la soberanía es Una, Única, Indivisible e Inmortal; en la cima, dios por encima de la ley, *luego*, el soberano por fuera de la ley, suspendiendo la ley para dictarla, en estado de excepción; debajo de la ley, sometidos, *protegidos* y a su servicio, el súbdito, la mujer, el niño y el esclavo; la bestia, antes de la ley y perseguida en nombre de esta.

Esa escena, vigente y regente hoy, luce con firmeza la figura de un soberano que erguido muestra los dientes y dice «yo soy». Para con ella y sus marionetas toda nuestra sospecha en deconstrucción.

Palabras clave: soberanía / deconstrucción / bestiada

En principio, y tratándose de una aproximación al trabajo de deconstrucción de dicho concepto, será conveniente avanzar lento y murmurar, incluso hasta con- vendría decir desafinar el tono de las palabras mencionadas y utilizadas. Cierta afonía intencionada, nos permitiría experimentar vociferaciones en transición cons- tante, como aquello que, al pronunciarse, al momento de dar una respuesta deviene ambiguo, andrógino, no compatible consigo mismo, aquello que al momento de presentarse ya no es, ya no responde al nombre propio, incluso más, este último le suena extraño. Algo así como un travestismo del lenguaje, es decir hablar la lengua del otro en boca de uno, una perversión o una herejía al estilo pasoliniano, un fabu- loso escándalo; pues lo que trataremos de abordar hoy girará en torno a ese desdo- blamiento que se produce entre el *uso* orgánico de la lengua *y* la *mención* demostra- tiva a través del lenguaje. Implicados allí, entre la identidad y la diferencia, previo suspiro, escuchamos o sentimos el aliento, la evocación, la mirada, la mueca, el bal- buceo y luego la palabra: *soberano*. Todo un pasaje que teatralizamos para exponer de forma exagerada la apariencia de aquello que se presenta como natural, familiar, propio y unívoco; pero ¿qué el soberano?, ¿quién el soberano? y más valiosa aún: ¿cómo responder a estas preguntas?, porque entre ellas todo un campo de batalla, toda una polemología condensada en esa basculación, toda una querrela entre dis- tintas tradiciones discursivas y a la vez, allí mismo la posibilidad quizá de una escri- tura que no se repliegue ante los usos dogmáticos del lenguaje y propicie un pen- samiento.

Una boca grande que se abre y dice <<Yo, *pienso*>>; pero nuevamente el mar- tillo neumático de la deconstrucción, lentamente murmura: ¿pero qué ese «Yo»? ¿quién ese «Yo»? ¿Podrían acaso ser esas palabras pronunciadas por una «bestia», una bestia refinada y afrancesada?, más aún y más difícil, ¿podría encontrarse en el seno de la filosofía moderna, allí donde esta tiene lugar erguida, hominizada, racio- nal y con semblante humano, la bestiada?, ¿la bestiada más fuerte, es decir, más y mejor resistente, la más lúcida? Todo esto se manifiesta, tiene lugar en boca de uno, en cabeza de uno, como una delicada operación que comprende la vida orgánica de un cuerpo que habla y la razón técnica aplicada capaz de hacer saber, de dar a sa- ber, y de demostrar cómo y por qué piensa que piensa por sí mismo. Este desdoble en cabeza de uno nos permitiría, siguiendo el trabajo de la deconstrucción, abordar de manera performativa los siguientes límites oposicionales: «naturaleza y cultura, naturaleza/ley, *physis/nomos*, Dios, el hombre y el animal, o asimismo en torno a un propio del hombre» (Derrida, 2010, Vol. I, 35). A través de dichos límites, se estructura, se reglamenta, obtiene sus fuerzas y sus fundamentos el discurso sobe- rano, en él, en esta *ipseidad*, la posibilidad de la imagen del pensamiento reinante,

la cosa mejor repartida del mundo. Allí se despliega toda una jerarquía ontológica: en la cima, dios por encima de la ley, luego, el soberano por fuera de la ley, suspendiendo la ley para dictarla, en estado de excepción; debajo de la ley, sometidos, protegidos y a su servicio, el súbdito, la mujer, el niño y el esclavo; la bestia, antes de la ley y perseguida en nombre de esta. Esas son, en palabras de la deconstrucción, las «*marcas de la soberanía*».

La sospecha derrideana, que proponemos seguir en este escrito, es la siguiente: así como estas «*marcas*» le permiten al soberano hacerse presente y regente en nombre propio, así como le conceden garantías fiduciarias, le dan crédito, lenguas, cuerpos, así como le otorgan fuerza de ley efectiva y afectiva, así como le confieren la gracia capital, la pena capital, en ese mismo momento que se dice absoluto, inmortal e indivisible, las «*marcas*» lo exponen ante la falta impronunciable, lo dejan al desnudo, justo cuando cree en su omnipresencia, cuando cree estar oculto detrás de, o asimismo en torno de «*lo propio del hombre*», es cuando muestra todo su padecimiento sintomático, revelando en lo-no-dicho, es decir en sus restos, su pasividad mortal, su historia, sus fábulas y su terrible aprieto erótico-confidencial para con la técnica (la deconstrucción dirá la prótesis: la «*protestatalidad*»), allí donde lo propio, como lo natural, se torna fabulosamente extraño, siniestro; pero también con Dios, deuda que como todo Papa intentará perdonar para sostener y refundar su iglesia. Esas marcas, esos límites, no son inocentes ni naturales, son políticos, por lo tanto, son deconstruibles. Pero a su vez como dijimos lo ponen en falta, en deuda para con sí mismo, toda una denegación fascinante, una represión espeluznante. Hay que hacerlo hablar, hablar y hablar entonces, hasta que escuchemos en esa *ipseidad*, en ese sí mismo, la marioneta y la ilusión del autómatas, el servidor o el vicario: ese «*qué, que cualquiera habrá sido siempre*» (Derrida, 2010, Vol. I, 170), ese cadáver que uno es antes de la vida y después de esta, pero sobre todo la tarea de la deconstrucción será aquella que intente se escuche ese otro que estuvo antes del Fiat, antes del origen del concepto en cuanto tal y que por tanto es su condición de posibilidad olvidada y reprimida, como la serpiente del poema de Lawrence: “Alguien había venido antes que yo a mi abrevadero. Y yo, segundo en llegar, esperaba” (Derrida, 2010, Vol. I, 295). Como sostiene Derrida entonces: «Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí la identidad, es preciso multiplicar por el contrario la atención para con las diferencias, afinar el análisis dentro de un campo reestructurado» (Derrida, 2010, Vol. I, 35).

Escuchemos aquí la importancia del tono, cuestión por la que iniciamos hoy y que insistentemente pusimos a la cabeza de este escrito. En ese «*afinar el análi-*

sis»se abre todo un pasaje que automáticamente nos lleva, nos transporta a aquella conferencia pronunciada en Julio de 1982 en Cerisy-la-Salle, titulada: “Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía”. Allí la problemática en cuestión carga las siguientes preguntas, valiosas ellas para lo que nos interesa hoy: “La atención al tono, que no es solamente el estilo, me parece bastante rara. Es poco lo que se ha estudiado el tono por sí mismo, suponiendo que tal cosa sea posible y que se haya hecho alguna vez. [...] ¿Qué es lo que marca un tono, un cambio o una ruptura de tono?, ¿Cómo reconocer una diferencia tonal en el interior de un mismo corpus?, ¿En qué rasgos fiarse para analizar, en qué señalización que no sea ni estilística, ni retórica, ni evidentemente temática o semántica? [...] El sueño o el ideal del discurso filosófico, de la alocución filosófica y del escrito encargada de representarla, ¿no consiste acaso en hacer inaudible la diferencia tonal, y con ella todo un deseo, un efecto o una escena que trabajan el concepto a redropelo?” (Derrida, 2003, 17-18) Lo escuchamos, el sueño, el deseo desvelado y la fascinación del discurso filosófico dice lo impronunciado, murmura su interés desinteresado: gobernar el corpus y así descubrir y cubrir aquello que no es todavía, aquello que no es ya filosófico. El tono y lo a-tonal, la pureza del discurso y sus desviaciones, todo esto gira en torno, como una cuerda que ajusta, que se extiende y se contrae marcando un límite que liga y desliga el nombre propio de la filosofía y su significado. Todo un gesto de gobierno que podríamos endilgarle al soberano en sí mismo, cuando pretende discernir el límite indivisible entre lo humano, como lo propio del hombre y lo animal, lo puro y sus desviaciones a corregir y a combatir.

Pero, entre estos dos y ese margen que los distingue en propiedad, ¿qué con la bestia desentonada y desfigurada que alza la voz?, ¿quién la bestia?, y la filosofía, ¿qué voz habla, la de la razón pura, la del sentido común, la del oráculo, la del ventrílocuo? Y más aún, ¿de dónde le viene la lengua que habla?

Retomemos. Cabezas entonces, cuerpos, razón, lenguaje, tono y técnica. Todo un entrecruzamiento metafísico del poder compuesto por analogías tranquilizadoras, de mimesis filosóficas, incluso teológicas, proyectadas entre el hombre, el Soberano, la Bestia y Dios; pero para la deconstrucción toda analogía comporta «una razón, un *logos*, un razonamiento, incluso un cálculo que remonta hacia una relación de proporción, de semejanza, de comparabilidad en la cual coexisten la identidad y la diferencia». Un cálculo que enaltece pues, que levanta y ennoblece una proporción entre dos representaciones corrientes en apariencias opuestas: «esa especie de animalidad o de ser vivo que se denomina la «bestia» o que nos representamos como bestialidad por una parte, y, por otra parte, una soberanía que nos representamos casi siempre como humana o divina, en verdad antropoteológica»

(Derrida, 2010, Vol. I, 33). Echemos un vistazo, a través de dos pequeñas citas, lo que han escrito dos teóricos calificados en la materia, cuyas conceptualizaciones siguen teniendo vigencia hoy en día:

[...] el arte llega más lejos al imitar la obra razonable y la más excelente de la naturaleza: *el hombre*. Es el arte, en efecto, el que crea ese gran *Leviatán*, llamado *República* o *Estado* (*Common-wealth*) (*Civitas* en latín) que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y de fuerza mayores que las del hombre natural, para cuya defensa y protección ha sido concebido. En él, la *soberanía* es un *alma* artificial, pues da vida y movimiento al cuerpo [...] (Derrida, 2010, Vol. I, 49).

Siguiente cita:

La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo. [...] el príncipe soberano, quién sólo está obligado a dar cuenta a Dios... La razón de ello es que el uno es príncipe, el otro súbdito; el uno señor, el otro servidor; el uno propietario y poseedor de la soberanía, el otro no es ni propietario ni poseedor de ella, sino su depositario (Derrida, 2010, Vol. I, 49).

La primera cita corresponde al *Leviatán* de Hobbes y la segunda a *Los seis libros de la República* de Bodin, considerado como el primer gran teórico de la soberanía en su concepto. Allí se percibe con claridad, el cálculo al que hacíamos referencia recientemente. La mimesis despliega todo su esplendor: «un hombre artificial, aunque de estatura y de fuerza mayores que las del hombre natural, para cuya defensa y protección ha sido concebido», el Leviatán no es otra cosa que un animal-máquina de muerte y para la muerte con forma de hombre, una súper-proyección que revela y promete bajo las marcas de la soberanía, la sobrevida del soberano, un más que vida, como más allá de la vida. Clamor y post-mortem, percibimos en el discurso soberano, en su posición *tética*, teórico-normativa, jurídico-contractual, esas configuraciones que, como sostiene Derrida son «también una fuerza», como «cita del muerto, renombre del nombre tras la muerte de aquel que éste nombra», pudiendo tomar del lenguaje tiempo, más allá de la vida y dándole tiempo al lenguaje, más allá de la muerte, una economía imposible que se obstina en hacer de la *palabra soplada*¹ un concepto puro, unívoco, inscripto en una historia *circular* que en su doble movimiento centrífugo y centrípeto se lleva, se come,

¹ Hay, del otro en mí que es otro... No descuiden esta lectura: "La palabra soplada", capítulo 6 de "La escritura y la diferencia" (Derrida, 2012).

arroja y escupe, nombres propios; pensemos estas promesas que habitan el discurso soberano en sus «marcas», pues en ellas se escuchan viejas angustias enmascaradas. Citamos a Deleuze ahora en su escrito *Diferencia y repetición*: “Este es quizá el origen de la melancolía que pesa sobre los más hermosos rostros: el presentimiento de una horrible fealdad propia del rostro humano, de un ascenso de la bestialidad, de una deformación en el mal, de una reflexión en la locura” (Derrida, 2010, Vol. I, 180) ¿Acaso ese presentimiento, esas angustias no viven en la pregunta por la esencia, en la interrogación por el *qué* de la cosa en cuanto tal, en la pregunta ontológica por la definición, renovándola constantemente, repitiéndola? Pero, a la vez y paradójicamente, ¿no es esta toda una soberana y protética resistencia a contrapelo de la vida, en tanto pasividad frente a la muerte, a la pérdida de garantías en relación a la esencia, al desmoronamiento de lo idéntico de ese «Yo» tranquilizador? Frente al espanto y en la melancolía todo un esfuerzo, un movimiento testarudo, perseverante y obstinado por conservar el ser de la cosa en cuanto tal: ¿quién no anhela tener garantías de que aquello que guardamos en la vigilia y salvamos en y con nuestra presencia, continúe así, oculto, a salvo, en nuestra ausencia?, «amamos y odiamos este teatro» sostiene la deconstrucción, pues: “si yo tuviese que seguir buscando, [...] lo que es la esencia de la bobada, allí donde creo saber que no tiene esencia y que no es calificable, pues bien, buscaría del lado de la esencia, justamente de la esencia misma, de la esencia como encabezamiento testarudo en ser, de aquello a lo que, del lado de la cabeza, se le mete en la cabeza seguir siendo, siendo lo que es, idénticamente a sí, sin pensar en otra cosa, y querer la perseverancia de la esencia, querer obstinadamente la esencia de la única cosa que existe sin concepto, a saber, la existencia individual” Cita de citas: ante la pregunta deleusiana por: “¿Cómo es posible la bestialidad (y no el error)?”, este último señala también esa individuación que viene con el fondo y desde el fondo-sin-fondo. Pero, volvamos a Derrida, “la existencia individual en cuanto que *plantea*, se plantea y se re-plantea con una obstinación testaruda, en el encabezamiento sin concepto” (Derrida, 2010, Vol. I, 230).

El discurso de la soberanía no escatima en pretensiones, por el contrario, es una tradición que “por esencia, *toca a su fin*, pero su *lógica* no deja de desembocar, dentro de la consecuencia misma de lo mismo, en una convertibilidad vertiginosa de los contrarios: el ausente se hace presente; el muerto, viviente; el pobre, rico; el débil, fuerte” (Derrida, 1998, C. 1, 21). Magnífico trabajo de la deconstrucción que revela el teatro metafísico de lo peor: una escena perpetua y espeluznante, en todo su poder, en sus paradojas, anheladas, pero también detestadas, por efecto asfixiante en la consecuencia misma de lo mismo, en su repetición, en la condena que resul-

ta esta premeditación de la soberanía en su esencia, que vuelve una y otra vez, en la memoria del concepto a preferir, a proferir en lo mismo, en sus marcas, en la proximidad familiar que estas engendran, a anular, a neutralizar, la posibilidad de darse a lo otro. “En consecuencia también los ausentes están presentes [...], y, cosa que es más difícil de decir, los muertos viven...” Cicerón, *Laelius de Amicitia* (Derrida, 1998, C. 1, 9). “Y no importa qué quiere decir el ser deseado, pero las lágrimas que se vierten son como la muerte y creo –aunque sin duda soy el único en creerlo– que la muerte de los enfermos es la expectativa sedienta de alegrías de los que sobreviven” (Bataille, 2016, notas, 247).

¿Hay algo vivo en el soberano?, algo así como lo espontáneo (*spontesua*) de «un vuelco del aliento» que provenga de él, ¿antes que él, después que él? Derrida señala, siguiendo “El Meridiano” de Celan lo siguiente:

Y el poema, si lo hay, y el pensamiento, si lo hay, se deben a esa im-probabilidad del aliento. Pero el aliento sigue siendo, al menos en algunos seres vivos, el primer signo de vida, pero también el último signo de vida viviente. Sin duda no hay palabra ni silencio que hable sin aliento pero, antes de la palabra y al principio de la palabra, estaría el aliento (Derrida, 2010, Vol. I, 260)

Toda una aporía en torno al aliento como un «(no) punto de intraducibilidad», es decir: «ni traducibilidad pura y simple ni intraducibilidad pura y simple», el aliento se confunde allí con la palabra que no es todavía, en tanto la antecede siempre, pero es también la posibilidad misma del silencio o el ya no ser de la palabra; una economía o una contra economía para subvertir la experiencia del lenguaje, del signo o del habla, del tono y de la manifestación y su relación entre lo propio del ser vivo llamado humano y lo propio del ser vivo llamado animal. Entre unos y otros el aliento como el principio de la vida y el final de esta, como algo familiarmente extraño, como un ejemplo de aquello «sin concepto determinante ni reflexionante, una cosa sin cosa, una cosa testaruda pero sin causa, un devenir-cosa sin nada quizá». Una ficción, una moneda al aire, una fábula que nos permita cierto pensamiento en relación a la bestia en filosofía entre lo propio del hombre, lo propio del animal, el soberano y Dios, o primero el soberano, el origen y el destino de la casa, el reyezuelo en casa de Uno, en boca de Uno. Pero entonces, el soberano ¿autómata o autónomo?, ¿libre y espontáneo, o sin libertad, sin acción ni ley propia? Paradojas de marionetas, a través de las cuales acecha a la vuelta de la esquina el *phallos*, pues hay marionetas y marionetas según la deconstrucción. Cito para ir finalizando con estas palabras:

[...] la marioneta es una especie de metáfora o de figura, de tropo fálico. Ésta hace pensar en el falo, por chiquilla que siga siendo a veces; [...] el *phallos*, que no es el pene, designaba en Grecia y en Roma, en primer lugar, durante ciertas ceremonias, ese simulacro, esa representación figurada de un pene en erección, duro, tieso, rígido, precisamente como una muñeca gigantesca y confeccionada artificialmente; [...] no se trata del pene orgánico, sino de una representación protética del pene en erección permanente; [...] asimismo, ese falo como muñeca mecánica es bobo, a la vez bobo/a, inanimado/a (es materia no viva y no orgánica) (Derrida, 2010, Vol. I, 264).

A partir de aquí la deconstrucción despliega, en todo su esplendor, lo que llama una «dramaturgia fálica» completamente desmesurada, exagerada y súper dotada. Allí una de sus hipótesis más fuertes, el soberano en esencia, de acuerdo a las marcas presentes en su concepto canónico y a su posición tética protestatal, cuando se hace presente y dice «Yo», habla la voz falogo-andro-centrada de una marioneta muerta y para la muerte. Habría que decir todo esto con cierto Príapo, ya que de lo que se trata aquí es del atributo que no atribuye nada, sino más bien aqueja y enferma, por su cabezuda e incontrolable magnitud. Escuchemos como en el humor hay la mejor deconstrucción. Entendiendo éste como lo risible en términos batailleanos, ante cierta ontología en derrumbe, ante cierto desbarrancar o enmudecer de la presencia, la risa y no la comedia del filósofo. Cito de manera extendida, pues no tiene desperdicio:

[...] el *Ithyphalloses* la dureza del falo recto, rígido, levantado (*ithus* es recto, también por lo demás en el sentido de la rectitud). Lo itifálico es el falo en erección, tal y como se lo representaba en las fiestas dionisiacas o báquicas. Un falo inmenso, grande alto, duro, tieso y rígido. Terrible, terrorífico, aterrador y cómico a la vez. [...] Se decía de este cuasi-dios [Príapo] en erección constante que había nacido de un asno o como un asno. Lactancio cuenta que se organizó un concurso para saber cuál de los dos, Príapo o el asno, tenía el miembro más grande. Gana el asno, vence a Príapo pero, para vengarse, Príapo lo mata. Vemos insinuarse aquí la hipótesis de que un signo de bestia amenaza siempre la presunta superioridad de una erección constante e imperturbable. Llamaré a eso, muy seriamente, la bestia itifálica, la bestia esencial, no accidental, que caracteriza lo fálico como tal (y, por consiguiente, la soberanía como tal, cuyo atributo es lo itifálico).

Esta erección imperturbable e impasible, quizá soportable para las bestias o para los semidioses, no produciría en los hombres más que impotencia sin emisión seminal, por

consiguiente, sin potencia generativa, no produciría más que dolor sin goce. [...] Esta patología, que se denomina priapismo, conduce a la muerte. [...] el itifalismo ajeno a la detumescencia que es la finitud de la erección y que, en cuanto tal, torna posible el tiempo de la erección [deviene contradictoriamente así la amenaza de su oportunidad]. Si, a partir de ahí, el *phallos*, la erección fálica, es una máquina, pero asimismo el atributo del soberano, estaríamos tentados de decir que este atributo de la soberanía, de su majestad, de su grandeza o de su alteza erigida, de su Muy Alto, este atributo del soberano no es un atributo del hombre, de lo propio del hombre ni, por lo demás de nadie, ni del animal, ni de Dios (Derrida, 2010, Vol. I, 264-267).

Bibliografía

- Bataille, Georges** (2016): *La experiencia interior: suma ateológica I*, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Bodin, Jean** (1997): *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos.
- Deleuze, Gilles** (2012): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Derrida, Jacques** (1998): *Aporías: morir – esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Buenos Aires, Paidós.
- (1998): *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta.
- (2010): *Seminario La bestia y el soberano: volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial.
- (2003): *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Hobbes, Thomas** (2011): *Leviatán*, Buenos Aires, Losada.

Locke: consideraciones sobre el *ius resistendi* y la obediencia legítima

MARÍA BELÉN VOLTOLINI

belenvoltolini@hotmail.com

Facultad de Humanidades Artes y Ciencias Sociales – Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

En lo que respecta a la Filosofía Política y del Derecho, John Locke es un pensador ineludible a la hora de comprender cómo funciona (o debería funcionar) un sistema de gobierno que garantice los derechos de todo ciudadano que pretende formar y pertenecer a una sociedad civil (*commonwealth*). Como teórico del republicanismo, sus escritos cumplieron un papel fundamental, especialmente, como la fuente de la que se nutrieron dos revoluciones: la inglesa de 1688 (*Glorious Revolution*) y la norteamericana en 1776. Ambas se apoyaron en el *ius resistendi* y lograron socavar la legitimidad de cualquier gobierno que pretendiese instituirse o legislar sin consentimiento de sus súbditos o que, peor aún, usurpase la soberanía de éstos violentando sus derechos; son los miembros de esa sociedad civil su razón de existir, y el pacto por el que se unen es lo que determina la obediencia a una autoridad (legítima). Frente a los posibles abusos y la corrupción de Poder Ejecutivo o del Poder Legislativo, Locke antepone el derecho más importante que un hombre puede tener, el *derecho a resistir* y, si fuese necesario, destituir un gobierno ilegítimo. Así pues, consideramos que es relevante que se vuelvan a destacar los puntos más importantes que Locke plantea en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, para fundamentar el *ius resistendi*: ¿en qué casos es lícito resistirse? ¿Cómo se resiste? ¿Por las armas o pacíficamente? ¿Por qué Locke no cree que darle ese poder al pueblo sea peligroso? ¿Cuáles son sus límites? Con este fin, este trabajo pretende recuperar y revisar los puntos más importantes del capítulo XIX (sobre la disolución del gobierno) del *Segundo Tratado*, destacando la importancia que tiene el Poder Legislativo y las limitaciones del *ius resistendi*.

Palabras clave: Libertad / Poder Legislativo / *Ius Resistendi*

Introducción

El filósofo inglés John Locke, en *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* desarrolla, entre otras cosas, la idea de que existe la posibilidad de la destitución de un gobierno, recurriendo al concepto tradicional de *ius resistendi*. Se trata del derecho a resistirse frente a todo gobierno que no cuente con el consentimiento de los gobernados; éste hace legítima la rebelión frente a un gobierno injusto, frente a una tiranía y habilita a disolverlo. Tiene como fuente última la libertad de elegir quién gobierna y el derecho de los oprimidos a rebelarse contra los represores que les han quitado tal libertad. Como sabemos, Locke se inscribe en el Iusnaturalismo, una teoría jurídica y filosófica que sostiene que existen derechos naturales universales, inalienables y pre-políticos, previos a la constitución formal de la sociedad civil o política. Tales derechos son propios de los hombres en el estado de naturaleza -que no poseen una legislación instituida por convención y conformidad-, y son: la vida, la libertad y la propiedad. Sin embargo, cuando el hombre se encuentra en este estado también existen el “derecho a castigar” y el “derecho a defenderse”, éstos sí condicionadamente alienables, mediados ambos por lo que él entiende como ley natural. Los hombres que no viven en sociedad son gobernados por una misma ley y ésta es la razón, la cual los obliga en su totalidad, pues todos los hombres son iguales y libres, y tienen el deber de no dañar a los otros en lo que atañe a su vida, su libertad y sus propiedades. Todos los hombres están dotados de razón y se guían según sus dictados:

Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se vea amenazada por ello; y a menos que se trate de hacer justicia con quien haya cometido una ofensa, no podrá quitar la vida, ni entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla, atentando contra la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otra persona(Locke, 2010, 12).

Un hombre puede llegar tener poder sobre otros, empero este poder no es absoluto ni arbitrario, pues se encuentra limitado por la ley natural. Esto significa que cuando un hombre en estado de naturaleza transgrede esta ley, las penas han de ser proporcionales y deben servir para reparar el daño hecho. Estas acciones son las dos únicas justificadas racionalmente respecto del derecho de un hombre a “dañar” a otro, al menos legalmente hablando, “[...] cada hombre tiene el derecho de casti-

gar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza” (Locke, 2010, 14). A este *estado de naturaleza* de relativa paz, se contrapone lo que Locke llama *estado de guerra*. En virtud de la ley fundamental de la naturaleza, un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible, por ello, cualquier hombre que intente poner bajo su poder absoluto a otro hombre, provoca una situación de Estado de Guerra, pues de esto se interpreta que se quiere actuar contra la vida y la libertad del otro y “la libertad es el fundamento de todas las otras cosas” (Locke, 2010, 23). El poder absoluto, según Locke, es el poder de obligar a otros a hacer cosas en contra de su voluntad, es decir, quien tiene el poder de convertir a otros en esclavos de su voluntad.

Siempre que se hace uso de la violencia o se comete una injuria, incluso aunque estos delitos sean cometidos por manos de quienes han sido nombrados para administrar justicia (en el caso de una sociedad civil ya conformada), seguirán siendo violencia e injuria, sin importar que aparenten ser leyes (*lex iniusta non est lex*). El fin de las leyes es proteger al inocente en su vida, su libertad y propiedad, y destituir al criminal de tales derechos mediante una aplicación de la ley que sea imparcial e igual para todos aquellos que a ésta están sometidos.

Es más: allí donde la posibilidad de apelar a la ley y a los jueces constituidos está abierta, pero el remedio es negado por culpa de una manifiesta perversión de la justicia y una obvia tergiversación de las leyes para proteger o dejar indemnes la violencia o las injurias cometidas por algunos hombres o por un grupo de hombres, es difícil imaginar otro estado que no sea el de guerra; pues siempre que se hace uso de la violencia o se comete una injuria, aunque estos delitos sean cometidos por manos de quienes han sido nombrados para administrar justicia, seguirán siendo violencia e injuria, por mucho que se disfracen con otros nombres ilustres o con pretensiones o apariencias de leyes (Locke, 2010, 26).

Resulta evidente pues que, a pesar de todos los derechos que tiene el hombre en el estado de naturaleza, éste está expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros que quieren dañarlo o arrebatarle su propiedad. Tal problema se presenta porque la mayoría de los hombres no observan estrictamente la equidad y la justicia, es decir, no todos se guían por la razón; poniéndose, con cierta frecuencia, en estado de guerra los unos contra los otros. Por esta razón es que los hombres conforman una sociedad civil o política (*commonwealth*) que es constituida sólo cuando los miembros que a ella quieren pertenecer renuncian por igual a los derechos de defensa y castigo.

(...) como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad (...) (Locke, 2010, 86).

Se originan junto con ella un poder ejecutivo (que también constituye el poder judicial o "administración de justicia") y un poder legislativo (parlamento, legislatura); ambos poderes están orientados a la preservación de la sociedad. Este último reviste una importancia suprema, ya que es el único capaz de sancionar leyes cuya fuerza está respaldada por la sociedad política en su conjunto, que es la que otorga su consentimiento y autoriza su aplicación. Así, "toda obediencia que, [...] puede una persona estar obligada a prestar se reduce en último término a este poder supremo [...]" (Locke, 2010, 132).

Obediencia legítima e *ius resistendi*

Una de las razones, de varias que enumera Locke, que habilita el derecho a resistir y que motiva la disolución de un gobierno, se da cuando el poder legislativo se descompone o pierde autoridad. Dice Locke que éste es el alma que da forma, vida y unidad a un Estado, dado que se le ha concedido el arbitraje de las disputas en la sociedad. La esencia de la sociedad se corresponde con el poder legislativo en la medida en que éste representa la voluntad de aquélla y la declara. Si las leyes no se corresponden con la voluntad de los gobernados, si se corrompe la legislatura, la sociedad es libre de resistirse a acatar sus leyes, pues ningún hombre está obligado a obedecer leyes a las que no ha prestado consentimiento ni aprobación.

Cuando alguien a quien el pueblo no ha designado para ello asume la función de hacer leyes, las estará haciendo sin autoridad; y, por consiguiente, el pueblo no estará obligado a obedecerlas. De este modo, los súbditos vuelven a estar sin sujeción y pueden constituir un nuevo poder legislativo que sea de su gusto, disfrutando de absoluta libertad para resistir la fuerza de quienes, sin autoridad, quieran imponerles alguna cosa. Cada uno puede actuar según su propia voluntad cuando aquellos que tenían, por encargo de la sociedad, la misión de declarar cuál era la voluntad pública son excluidos y

otros que no tienen autoridad ni delegación alguna usurpan su puesto (Locke, 2010, 206).

Destacamos aquí la importancia de preservar el poder legislativo, debido a que es el fundamento de una obediencia legítima, entendida ésta como el observar y obedecer las leyes, siendo conscientes de que este cuerpo legislativo representa la voluntad de todos los miembros de la sociedad y de que la única forma de vivir en paz es obedeciendo las mismas que, claro está, son beneficiosas para todos.

Respecto de este punto hay que destacar a Henry David Thoreau, que en su ensayo *Desobediencia Civil*, retoma esta tradición de resistencia y rebelión frente a un gobierno injusto. Para él, un gobierno no es más que el medio elegido por un pueblo para ejecutar la voluntad de éste, empero, el gobierno suele ser susceptible de convertirse en el origen de abusos y perjuicios. Tal gobierno no debe tener más poder que el que los ciudadanos estén dispuestos a concederle; no puede estar ni actuar por encima de la voluntad de los ciudadanos, pues éstos lo han erigido como tal para que represente su voluntad. Y si esto ocurre, si el poder del gobierno se eleva por encima de la sociedad civil y la desatiende o desoye sus reclamos, se vuelve injusto y, por lo tanto, acatar las leyes de tal gobierno vuelve al ciudadano injusto. Por eso, es un deber del hombre hacer justicia y rebelarse contra el gobierno:

Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución [*ius resistendi*, MBV], es decir, el derecho a negar su lealtad y a oponerse al gobierno cuando su tiranía o su ineficacia sean desmesurados e insoportables. [...] Toda máquina experimenta sus propios roces, pero es posible que se trate de un mal menor y contrarreste otros males. En ese caso sería un gran error mover un dedo por evitarlo. Pero cuando resulta que la fricción se convierte en su propio fin, y la opresión y el robo están organizados, yo digo: *hagamos desaparecer esa Máquina* (Thoreau, 2017, 44).

Entonces, ¿qué pasa cuando hay leyes injustas? ¿Hay que obedecerlas sin más? ¿O pueden ser desobedecidas? La tesis principal de Thoreau será que “debemos ser hombres primero y ciudadanos después” lo que significa que un hombre primero es justo y libre-como lo es en el Estado de Naturaleza y cuando respeta y se guía por la ley natural-, y luego acata las leyes a las que se somete según su conciencia, su libertad y su leal saber y entender. “Si un hombre piensa con libertad, sueña con libertad e imagina con libertad, nunca le va a parecer que *es* aquello que *no es*, y ni los gobernantes ni los reformadores ineptos podrán en realidad coaccionarle” (Thoreau, 2017, 61).

Ejemplos históricos

Veremos a continuación dos ejemplos históricos para ilustrar el *ius resistendi* y cómo ambos involucran al poder legislativo destacando su rol principal. En el caso de la así llamada Revolución Gloriosa, el derrocamiento de Jacobo II -más bien su huida a Francia entendida como su abdicación al trono- puso fin a las arbitrariedades que éste perpetró desoyendo al parlamento. A su sucesor, Guillermo de Orleans, se le imponen límites su poder en 1869, cuando es promulgada la *Declaración de Derechos* por el parlamento inglés. Ésta plantea una serie de restricciones al poder del monarca por medio de un refuerzo a las competencias del poder legislativo, recordándole así cuáles son sus derechos y obligaciones, por medio de su estricta vigilancia.

Con respecto a la Revolución Norteamericana, la razón principal para desacreditar la autoridad del parlamento inglés, fue la sanción de una serie de leyes impositivas que no beneficiaban a las colonias. Los colonos no iban a aceptar someterse a órdenes de hombres que nada sabían -ni pretendían saber- de unas colonias tan lejanas, de las cuales sólo obtenían beneficios, dejando fuera de toda consideración sus intereses. Todo esto generó el descontento y las subsecuentes rebeliones que se fueron dando de manera violenta, provocando finalmente el conflicto bélico; así, en la *Declaración de Independencia* de 1776, se invoca el derecho de resistencia y son disueltos los lazos que unen las colonias con Inglaterra.

Ambos ejemplos demuestran que puede recurrirse al *ius resistendi* de forma violenta (en el caso de la segunda) o pacífica (en el caso de la primera) y que el poder legislativo ha de cumplir un rol fundamental.

Consideraciones finales

Entonces, ¿por qué es tan necesario el poder legislativo y su preservación? Porque si seguimos el pensamiento de Locke respecto del lugar que éste tiene en la estructura y conformación de la sociedad civil, deducimos que su conservación es esencial para mantenerla unida y porque si se corrompe o si es usurpado, de alguna manera, puede significar que ya está corrompido el poder ejecutivo, lo cual pone en peligro a la sociedad en su conjunto, ya que no se encuentran asegurados sus derechos.

El poder que posee la Legislatura puede ser revocado, su autoridad puede ser rechazada y sus leyes pueden ser desobedecidas siempre y cuando sus acciones se desvíen de su principal misión que es, por medio de las leyes convenidas por todos, mantener los lazos que unen a la sociedad civil. No se obedece si no se conviene y se acuerda qué es lo mejor para toda la sociedad y las leyes promulgadas por la Legislatura son la totalidad de las normativas legítimas y vigentes que hacen que la obediencia sea legítima, porque, moral y políticamente hablando, sólo en estas condiciones es lícito obedecer y ahí radica la verdadera libertad. Si esto no es así, se encuentra habilitado el derecho a resistir. Todo esto porque la justificación política y moral de *ius resistendi* es que la libertad es un derecho fundamental y natural de todo ser humano y por ello, éste tiene el derecho de luchar por ella; de aquí se sigue que todo pueblo oprimido tiene el derecho de resistir y rebelarse frente a cualquier autoridad que atente contra este derecho a ser libre. Básicamente, este derecho invalida cualquier abuso por parte de las autoridades que implique la violación de esos derechos fundamentales, que se supone ambos poderes, pero especialmente el legislativo, deben garantizar. La resistencia debe aparecer cuando existe corrupción por parte de las magistraturas (Legislatura y Poder Ejecutivo): éstas se corrompen cuando dejan de proteger los derechos de los miembros de la sociedad y no respetan la superioridad de las leyes, persiguiendo fines personales y poniéndose, de esta manera, en un estado de guerra con el pueblo; por esto, pierden su legitimidad y ya no revisten autoridad alguna, por lo cual es lícito desobedecerlos. La rebelión se transforma así en un deber.

Por otra parte, hay que señalar que Locke no cree que el *ius resistendi* sea peligroso, ni que signifique necesariamente un problema, porque se trata de un derecho que tiene también sus limitaciones. ¿Cuándo se puede y se debe oponer resistencia? según Locke, el uso de la fuerza sólo está justificado cuando a un hombre no se le permite buscar remedio mediante recurso legal pues, “[...] allí donde las leyes no se pueden ejecutar, es lo mismo que si no hubiera leyes” (Locke 2010, 210). Además, Locke señala que no se trata de un simple capricho del pueblo; más aún, sostiene que es muy difícil que se den estos casos de rebelión debido a que es necesaria que se trate de una larga serie de abusos, arbitrariedades y prevaricaciones que convenzan al pueblo de que ese está atentando contra ellos. Respecto del método, éste siempre depende una circunstancia particular; en los acontecimientos históricos mencionados existe la reivindicación del derecho a la insurrección y en cada uno de ellos se reafirma la consigna de que no puede existir verdadera libertad si no existe el *ius resistendi* y no hay un poder legislativo competente. Tal método puede ser por las armas, como en el caso de la Revolución Norteamericana, o puede ser más pací-

fico (menos violento y con menos muertes e insurrecciones) como es el caso de la Revolución Inglesa de 1688.

Es preciso señalar que la idea de libertad, entendida como la “no dominación del otro” y la autoconsciencia y consciencia en el reconocimiento de uno mismo como un ser capaz de dictar sus propias leyes y del otro como un igual capaz de hacer lo mismo es la base de la conformación de toda sociedad civil, ya sea esta una monarquía parlamentaria o una república, puesto que todos participamos en la creación de las leyes por las que vamos a regirnos, y los magistrados sólo tienen el poder de hacerlas fiduciariamente. Todos convivimos bajo el imperio de las leyes (fuente de toda obediencia legítima), que siempre serán superiores al poder de cualquier magistratura, pero cuando estas leyes atentan contra el pueblo (en el cual reside siempre la soberanía) y sólo provocan sufrimiento a la sociedad, no garantizando la disposición de su propiedad, ni asegurando sus vidas pero, sobre todo, coartando su libertad, entonces será el momento de recurrir a legítimo y más sagrado derecho que el pueblo pueda invocar.

Bibliografía

Locke, John (2010): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil, Madrid, Tecnos.

Thoreau, Henry David (2017): *Desobediencia civil y otros textos*, Buenos Aires, Terra-mar.

Presentación de Guillermo Lariguet, *Dilemas en la moral, la política y el Derecho*, Montevideo/Buenos Aires, B. de F., 2018, 868 pp.

JORGE R. DE MIGUEL

jrdemiguel51@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario – Universidad Nacional del Litoral

La obra *Dilemas en la moral, la política y el Derecho* consiste en una recopilación de artículos publicados en los últimos años por Guillermo Lariguet, a través de los cuales expone un recorrido profundo por las áreas temáticas de su interés en el campo de la filosofía moral. Como bien ha señalado Julio Montero en el Prólogo, Lariguet demuestra poseer una inusual cultura filosófica que le permite “poner a dialogar sin esfuerzo a genios de todas las épocas, ya sean filósofos, dramaturgos o literatos”. Los numerosos trabajos reunidos en el volumen abarcan desde la ética filosófica, la ética aplicada, la filosofía política y del Derecho hasta cuestiones controversiales contemporáneas, como la responsabilidad social empresaria, el aborto y la pena de muerte. La obra está atravesada por la idea de que la racionalidad práctica, después de la crítica kantiana, no puede eludir la consideración de sus limitaciones y, en particular, de los “dilemas trágicos” en que queda envuelta. Tomaré en cuenta, a los fines de este comentario, un capítulo que plantea una postura filosófica básica del autor y que es de fundamental importancia para su ética política. Se trata de “Una defensa del objetivismo moral” (479-516).

En él, Lariguet toma partido por la objetividad de la verdad, entendida ésta como correspondencia entre el intelecto y “las cosas que nos rodean”. Trasladado al ámbito moral, tal planteo supone defender que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos, por referencia a “hechos morales” que existen objetivamente. Advierte el autor que si la filosofía, en general, y la ética, en particular, no se proponen la búsqueda de la verdad bajo tales condiciones, podrían quedar reducidas a una mera *doxa*. A fin de que quede clara su posición, considera algunas críticas relativistas, entre ellas, la que señala la imposibilidad de una moral objetiva ideal en virtud del relativismo cultural. Ante ejemplos de infanticidios en las comunidades esquimales, Lariguet responde que ello no demuestra que sus integrantes no valoren la vida, sino que privilegian la continuidad de la misma, ya que, al ser una pobla-

ción nómada, se encuentra obligada a sacrificar a sus miembros menos aptos para trasladarse por sí mismos. La conclusión que extrae es que, en un nivel profundo y no superficial, se revelan coincidencias en la valoración de la vida entre la sociedad esquimal y el resto de las sociedades que consideran tales actos como inmorales. A mi parecer, aceptar la práctica aludida como moral no es más que rendirse ante la relatividad de las circunstancias y de las conveniencias, en este caso, de un grupo humano. Aunque se alegue una coincidencia más general en el nivel profundo de las creencias sociales, cabría preguntar al autor si dicho nivel debe estar constituido sólo por meras declaraciones de defensa de valores, como la vida, o si no se debe exigir, en cambio, una definición de lo que se entiende por mantener la vida. Desde un punto de vista kantiano, Lariguet debería explicar qué es lo que justifica que a los niños esquimales se los trate como meros medios y no, al mismo tiempo, como fines en sí mismos. La defensa de la objetividad moral, a mi parecer, no puede eludir el problema de la no coincidencia de principios morales en las distintas sociedades sin examinar críticamente las condiciones bajo las cuales la ley moral puede ser universal.

Otro aspecto que desearía remarcar es el referido a la naturaleza de los hechos morales. Según Lariguet, ellos son “un compendio complejo de datos empíricos o factuales en conjunción con propiedades normativas”, las cuales “emergen”, en la medida en que son avizoradas por los agentes en función de una moralidad crítica, en “un lento proceso individual y social de maduración moral”. El autor admite que no habría hechos morales desnudos, desprovistos de carga conceptual, pero cree que ello no significa “renegar de la necesidad de una roca dura” contra la cual dirigir dicha carga para captar y articular propiedades morales de los hechos empíricos. Sostiene, entonces, que las propiedades normativas de los hechos son “un artefacto humano puro”, “esparcidas” por el mundo. Una vez que esto ocurre se tornarían “suficientemente independientes” de los “esparcidos” morales. A raíz de esto último, Lariguet aclara que su postura es un realismo moral menos exigente que el que requiere que los hechos morales sean “completamente independientes de la humanidad”. Desde mi punto de vista, la imagen de la “roca dura” evoca un inmovilismo que no se aprecia en los actos humanos. Más bien, habría que aludir a la frecuencia con que determinados hechos se producen, en distintos lugares y tiempos, sin que ello autorice a otorgarles objetividad moral. Si una vez esparcida, la valoración que hacemos de los hechos se independiza de los “esparcidos”, como sostiene el autor, cabría preguntarse bajo qué condiciones son captados por otros agentes. Podría pensarse que estos últimos deberían participar de una cultura moral similar, en cuyo caso, se revitaliza el relativismo cultural y no podemos afirmar la existencia

objetiva de hechos morales. O bien, recurrir a un “primer esparcidor”, una primera fuente moral que involucre a toda la humanidad y que trasciende las particularidades morales. Supongo que ninguna de estas dos desembocaduras de su argumento sería aceptada por Lariguet.

Por último, nuestro autor afirma que la noción correspondentista de la verdad no está reñida con la noción coherentista, en particular, en el ámbito de la política. Siendo así, creo que debería aclararse el estatuto diferencial de ambas nociones de verdad y, en particular, cuándo y por qué razón se debe recurrir al procedimiento del consenso para validar una verdad moral, y cuándo y por qué razón, a la correspondencia con hechos morales.

Presentación de Manuel Tizziani (2018), *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellión, Bodin, Montaigne, Santa Fe: Ediciones UNL, 234 pp.*

RICARDO CATTANEO

Universidad Nacional del Litoral – Universidad Nacional de Entre Ríos

El libro que hoy presentamos se propone llevar a cabo una genealogía del concepto de “tolerancia”. Se trata, como es sabido, de un concepto filosófico-político que ha llegado a formar parte de nuestro acervo contemporáneo, luego de haber experimentado una serie de transformaciones semánticas desde la temprana modernidad, sin ir más lejos.

Para dar cuenta del derrotero semántico de ese concepto, el autor procura reconstruir los presupuestos históricos que subyacen a tales cambios en el modo como ha sido entendido usualmente, a saber: desde una tolerancia interpretada (siglo XVI) como una concesión brindada por quien detenta una posición de poder, que implicaba aceptar un hecho que no se podía impedir (aunque sin aprobarlo necesariamente); pasando por aquella apertura hacia las opiniones y convicciones ajenas que es preciso comprender y respetar, sin que por ello nos veamos obligado a adoptarlas (Segunda mitad del XVII y primera del XVIII); hasta que se comenzara a concebir la tolerancia como un derecho, por el cual se instituye a la libertad de conciencia y expresión como prerrogativas propias de los seres humanos (segunda mitad del siglo XVIII).

Y si la mayor parte de la bibliografía ha reincidento en destacar casi exclusivamente el segundo de esos momentos, en este caso nos encontramos con un trabajo minucioso que busca por diversas vías ir más allá del paradigma identificado como “la obsesión de Locke”. De allí que, quienes gusten leer *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellión, Bodin, Montaigne*, se van a encontrar con un examen de los argumentos a favor de la tolerancia basados en una tradición distinta de la del liberalismo y su consabida lectura de la *Epístola de tolerantia* (1686) del filósofo inglés.

Manuel Tizziani, el autor del libro que hoy presentamos, ha hecho un notable esfuerzo por abreviar de otras fuentes, entre las más saludables y refrescantes: la de

las diversas vertientes modernas del escepticismo, especialmente tras los acontecimientos que se desencadenaron con la Reforma protestante en Francia en el siglo XVI. Para ello, ha revisitado asiduamente las fuentes primarias de autores afamados como Michel de Montaigne o Jean Bodin, y otras menos recurrentes como las de Sébastien Castellion, siguiendo con ello algunas indicaciones de estudios recientes, como el libro *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration* de Alan Levine, publicados en torno a los albores del nuevo milenio.

Así son estos *milenials*, al punto que se atreven a estampar un epígrafe en su libro (sospecho con cierto espíritu satírico –gustoso de seguir cierto *esprit de libertinage*, lúdico a la vez que interpelante-), donde se exhorta al lector a abandonar su panteón canónico de divinidades filosóficas... ¿Será para crear otros cultos y practicar otros rituales, y así recrear la posibilidad de una comunicación verdaderamente honesta entre librepensadores, como rememoración de aquella *República de las letras*?

Por lo pronto, el libro que presentamos intenta desandar esos diversos itinerarios intelectuales y políticos del concepto de tolerancia durante la temprana Edad Moderna, siguiendo una misma estrategia expositiva: en sus capítulos centrales, el autor se ocupa de reconstruir las biografías filosóficas y los posicionamientos políticos de esa “línea de tres” (Castellion, Bodin y Montaigne), quienes conformarían la retaguardia en la que se animaran ciertas controversias, una prehistoria anterior al relato oficial, lockeano y liberal, de la tolerancia. Allí mismo, pero en un segundo momento, el autor se ve ante la necesidad de desempolvar y auscultar las siguientes fuentes primarias previamente seleccionadas:

- en el capítulo II, de Castellion (su prefacio a la traducción latina de la Biblia, su *Traité des hérétiques*, su *Contra libellum Calvinii*, su *Conseil à la France desolée*), en las que el humanista saboyano se ocupa de recordar los fundamentos olvidados de una verdadera religión: la caridad, la fraternidad y la comprensión mutua, sin dejar de señalar el carácter relativo, circunstancial y reversible del concepto de “ortodoxia” y “herejía”, o la diferencia entre error y mala voluntad (ideas que serán retomadas luego, no sin mediar críticas, por Locke y Bayle);

- en el capítulo III, de Bodin (su *Sixlivres de la République*) en las que el *politique* angevino ofrecerá nuevas herramientas para quien debe gobernar entre facciones enfrentadas. Mediante el concepto de “soberanía” busca así vertebrar la unidad política del reino, ante la tan temida disgregación confesional. Luego, se explora también allí el debate ecuménico acerca de la religión verdadera que fuera sostenido con entera libertad por los eruditos *Colloquium heptaplomeres*, aunque no en la esfera pública sino en la *République des Lettres* (diálogo que será leído y discutido

por Grocio, Patin, Naudé, Leibniz e influirá decisivamente en el *Nathan el sabio* de Lessing). Con ello se destaca la posibilidad de mantener una relación amistosa más allá de las diferencias confesionales, de considerar valiosa la palabra franca y cordial aún en las discrepancias, y de tener a la disolución moral como causa de los conflictos que afectan el orden político-social. La religión (incluso la superstición antes que el ateísmo) no dejará de tener por ello un valor político y moral como señala en la *Exhortationaux Princes*, lo cual será retomado por Locke y Voltaire, y será rechazado por Bayle;

- en el capítulo IV, de su *alter ego* Montaigne (sus *Essais*, su *Journal de voyage*), en las que gran escritor perigordino se ha ensayado una y otra vez, discurriendo consigo mismo libremente en su interior (*intus ut libet*), mientras seguía exteriormente las costumbres y tradiciones de su gente (*foris ut moris est*). Frente al carácter conformista e incluso conservador que, en una primera lectura, se podría hacer de los mismos ensayos, Tizziani destaca ciertos gestos del perigordino (guiños, indicaciones, insinuaciones y conclusiones discordantes -las preferidas de Tizziani-), a partir de los cuales un/a lector/a sagaz podría advertir un perfil distinto, en el que sobresalen el talante universal del sabio y su gozo desprejuiciado de la diversidad. Aunque Montaigne haya adoptado una actitud pública de suma cautela frente al conflicto confesional y se haya opuesto a las reformas reclamadas (no por razones teológicas, sino por sus posibles consecuencias perniciosas en el orden práctico), lo cierto es que no ha dejado de abrirse a una infinidad de experiencias con el único fin de de ensayar la alteridad tanto étnica, política o religiosa, para saber de la diversidad inherente a la condición humana. El escepticismo pirrónico le ha ayudado, señala Tizziani, a “mantenerse firme, sin dogmatizar, allí mismo donde lo han depositado la herencia y la fortuna” (215).

Se trata, sin dudas, de una lectura cómplice de Tizziani de la escritura cifrada del gran ensayista; lectura que aquél no ha dejado de experimentar en estos diez años y que lo ha llevado a comprender la verdadera potencia de la palabra escrita, como un modo de aprender de memoria (*connaître par coeur*) lo que, con cada lectura, con cada selección entre los sentidos posibles, se halla en juego.



**UNL • FACULTAD
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS**