

XI Jornadas de Comunicación de Investigación
en Filosofía, 1-3 de diciembre de 2011,
Departamento de Filosofía FHUC-UNL

VERDAD, LENGUAJE Y ACCIÓN

Problemas filosóficos en torno
al conocimiento y la sabiduría

~

Diana María López | Juan Carlos Alby | María Sol Yuan
(compiladores)



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL LITORAL
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS

XI Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía
1-3 de diciembre de 2011, Dto. de Filosofía FHUC–UNL

López, Diana María

XI Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía:
verdad, lenguaje y acción / Diana María López; compilado
por Diana María López; Juan Carlos Alby; María Sol Yuan.
—1a ed.— Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2014.
E–Book.

ISBN 978-987-692-038-4

1. Filosofía. 2. Educación Superior. 3. Actas de Congresos. I.
López, Diana María, comp. II. Alby, Juan Carlos, comp. III.
Yuan, María Sol, comp. IV. Título
CDD 107.11

Coordinación editorial: *Ivana Tosti*

Diseño: *Alina Hill y Laura Canterna*

© López, Alby, Yuan, Aguirre, Aimino, Alegre, Alejandro,
Alles, Bahr, Bodean, Brunet, Bustos, F. Candiotti, M.E. Candiotti,
Castiglioni, De Miguel, Díaz Romero, Dottori, Escudero, Ferrari,
Ferrero, Filippi, Fosero, Giaccaglia, Godoy, J.R. Hernández,
A. Hernández, Lariguet, Lo Vuolo, Malachevsky, Maldonado,
Medina, Navarro, Prono, Ramírez Barbieri, Rodríguez, Sales,
Samamé, Tizziani, Vidiella, 2014.

© Universidad Nacional del Litoral, 2014

Índice

- 7| Presentación
- 9| Aspectos anti-escépticos y escépticos en Locke
Lisandro Aguirre (UNL)
- 17| *Ciencia sin experiencia*, críticas de Feyerabend a la concepción semanticista de la base empírica
Matías Aimino (UNL)
- 26| Entre Cristo y Asclepios. El conocimiento médico en textos cristianos antiguos
Juan Carlos Alby (UNL–UCSF)
- 34| Lenguaje y prácticas sociales en las concepciones pragmáticas *institucionalistas* del lenguaje
Javier Alegre (UNNE)
- 42| La idea de fraternidad en el pensamiento de Simon Bolívar
Patricia Edith Alejandro (UNR–UTNFRRO)
- 50| Racionalidad y deliberación. Notas sobre la legitimidad deliberativa.
Nicolás E. Alles (UNL–CONICET)
- 59| Pierre Charron: el escepticismo como medicina filosófica y moral
Fernando Bahr (UNL–CONICET)
- 67| Filosofía y forma literaria en torno al *Simposio* de Platón. Reseña del debate entre los académicos C. J. Rowe y M. Migliori
Francisco M. Bodean (UCSF)

- 75| El poder emancipatorio de las narraciones: de Benjamin,
a Arendt y Ricoeur
Graciela N. Brunet (UNL–UNR)
- 83| Gnoseología y determinismo en la estoa antigua: ¿Qué afirman los
estoicos cuando señalan que el sabio *controla* sus asentimientos?
Natacha Bustos (UNR–CONICET)
- 91| Breves consideraciones en torno al gasto improductivo
de George Bataille.
Francisco Candiotti (UNL)
- 97| La tensión de lo empírico y la trascendental en la filosofía kantiana
María Elena Candiotti (UNL–UNER)
- 105| Tres interpretaciones de Hegel en *Dialéctica negativa* de Adorno
Germán Daniel Castiglioni (UNL)
- 111| El lugar de lo religioso en la sociedad democrática secularizada
Jorge R. De Miguel (UNR–CIUNR)
- 118| El proyecto de naturalización de la fenomenología
Paula Díaz Romero (UNC–SECyT)
- 125| Significado y proposicionalidad
Aportes para una fundamentación lingüístico–pragmática
Ariel Dottori (UBA–CONICET)
- 132| Imágenes de la miseria: Baudelaire desde Benjamin
Pablo Daniel Escudero (UNL)
- 141| República, Fraternidad y Ciudadanía
Jael Ferrari (UNR)
- 149| La revolución liberal
Maximiliano Ferrero (FHUC–UNL)

- 156| Platonismo y aristotelismo en la concepción medieval del conocimiento
Silvana Filippi (UNR–CONICET)
- 164| La filosofía: acción creadora/destructora
Virginia Fosero (UNL)
- 172| Humanismo y posthumanismo
Mirta A. Giaccaglia (FCE–UNER)
- 180| Consideraciones preliminares del proyecto de naturalización de la fenomenología
Ernestina Godoy (UNC–SECyT)
- 187| Nietzsche: El Nihilismo y su superación
Jorge Raúl Hernández (UNL)
- 193| La Revolución francesa y el concepto de fraternidad en Burke y Hegel
Anabel Hernández (UNR)
- 202| Prudencia, dilemas morales y respuesta correcta
Guillermo Lariguet (CONICET–CIFYH–UNC)
- 210| Walter Benjamin: el fenómeno del aura y el carácter conservador
Santiago Lo Vuolo (UNL)
- 217| Kant y Hegel. Del “saber de” al “saber–se”
Diana María López (UNL)
- 227| Lo imperativo en el espectáculo
Jorge Malachevsky (UNL)
- 235| Intervención técnica y condición biológica: la cuestión del hombre entre el conocimiento científico y la reflexión crítica
Martín Maldonado (FCE–UNER)

- 243| Aristóteles, acerca de la utilización de conocimientos físicos en la ética
Gerardo Medina (UNL–UADER)
- 250| Arquitectónica del pensamiento, pensamiento de la arquitectónica
Manuel Navarro (FHUC–UNL)
- 258| Democracia y postsecularismo. Notas aclaratorias acerca de (parte de) los fundamentos de la actual concepción habermasiana del estado de derecho
Santiago N. Prono (UNL–CONICET)
- 266| Una mirada sobre el arte a partir del desecho
María de los Ángeles Ramírez Barbieri (UNL)
- 271| Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo: sus antecedentes veterotestamentarios
Néstor Rodríguez (UNL)
- 280| Liberalismo y Derechos Humanos. Consideraciones en torno a *Derecho de Gentes* de John Rawls
Julio Sales (UNL), *Nicolás Alles* (UNL–CONICET)
- 288| Posibilidad y límites de la razón práctica. La confrontación de Schopenhauer con el Estoicismo
Luciana Samamé (UNC–SECYT)
- 297| Entre la servidumbre voluntaria y la libertad de pensamiento. *La Boétie* y Montaigne frente a la obediencia.
Manuel Tizziani (UNL–CONICET)
- 305| Emociones deliberativas. Racionalidad práctica y deliberación pública
Graciela Vidiella (UNL–UNLP–UBA)

Presentación

Diana López, Juan Carlos Alby, María Sol Yuan
(compiladores)

Heródoto (calificado como "padre de la historia") marca, en la experiencia sistematizante de sus viajes, la confluencia relativa de los hechos, las divergencias paradójicas de las costumbres, la fragilidad aleatoria del quehacer humano. Los hechos parecen el resultado de una acción humana impulsada por múltiples e incoherentes motivos; se imponen en su periferia constatable pero no son simplemente *hechos*. Su neutralidad se diluye en los intersticios de las prácticas interpretativas de aquél que los recoge en la lectura del pensamiento hecho palabra.

El pensar siempre contiene ya una mediación entre conceptos históricamente aceptados y nuestro propio pensamiento. Cuando los lenguajes se fusionan en esa mediación nada permanece como estaba. Algo le sucede a ambos, y ese suceso –en sí un suceso histórico- es entendimiento histórico. El ser consciente de la historicidad de toda interpretación, significa que nuestra conciencia actual se constituye desde una determinada historia de la transmisión, es decir, que fue "efectuada" por la historia. La distancia temporal abre el juego recíproco de influencias desde las nuevas interpretaciones sobre las consolidadas, revisadas, transformadas...El reconocimiento de esta acción recíproca lejos de convertirse en una paralización de la reflexión, la hace posible. Las actitudes frente al legado de tradiciones interpretativas y relecturas que afianzan determinados sentidos para recuperar otros, van desde la familiaridad hasta la extrañeza cuando entran en contacto con textos del pasado. Así también, desde el acuerdo al desacuerdo con interpretaciones más contemporáneas. Categorías como las de "verdad", "lenguaje" y "acción" constituyen en sí mismas un estímulo indiscutible para docentes e investigadores de distintas áreas de la filosofía. El marco de tratamiento de estas nociones ha sido dado por la expresión "Problemas filosóficos en torno al conocimiento y la sabiduría" para la convocatoria a la lectura y discusión de trabajos en el contexto de las XIas. Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía, organizadas por el Dpto. de Filosofía y la carrera de Filosofía de la

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, durante los días 1, 2 y 3 de diciembre de 2011.

El volumen que presentamos se organiza sobre la base de una selección de los trabajos leídos y discutidos durante los días de realización de este evento y se propone acercar a la vez que reflejar la amplitud y diversidad de la investigación en curso. El tema de las jornadas se aborda desde diferentes opciones teóricas dando cuenta de la pluralidad de aproximaciones y líneas de trabajo llevadas adelante por docentes, investigadores y alumnos avanzados de las diversas casas de estudio que se dieron cita en este evento.

Los destinatarios de esta obra son los docentes, alumnos e interesados en la temática inquietos por el desarrollo de estos temas, tan actuales en las discusiones filosófico-teóricas de las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Cabe señalar que esta publicación tiene también como propósito convertirse en una instancia de agradecimiento y reconocimiento a la labor docente y de investigación en filosofía de los Profesores Graciela Barranco de Busaniche, María Elena Candiotti de De Zan y Manuel Navarro Rojas, por tantos años de dedicación y acompañamiento en la formación de los alumnos de nuestras carreras.

Aspectos anti-escépticos y escépticos en Locke

Lisandro Aguirre (UNL)

En la filosofía de John Locke podemos advertir, como sucede con otros autores modernos, aspectos anti-escépticos y aspectos escépticos. Tal vez esto tenga que ver con la ambigüedad que tuvo el escepticismo en la modernidad. Ezequiel de Olaso ha detectado que “en la era moderna se puede considerar escéptico a quien se reserva opinión en algún dominio filosófico aunque el propio interesado rechace ser escéptico. Poner límites al conocimiento humano —agrega Olaso— será una ocupación importante de la filosofía en los siglos XVII y XVIII, pero ella, en sí misma, nada tiene que ver con el escepticismo. Esta volubilidad de significaciones permite en la modernidad elogiar o censurar adjudicando el mismo marbete de ‘escéptico’.” (Olaso, 1994:134) Locke podría constituir, en efecto, un ejemplo claro de esta imprecisión de significaciones que recibió el escepticismo en la modernidad, ya que, si bien él mismo no se consideraba escéptico, muchos de sus sucesores así lo hicieron.

En la primera parte de este trabajo, nos ocuparemos del anti-escepticismo de Locke que se plasma con evidencia en la esfera práctica de la moral y respecto del problema de la existencia del mundo externo. Luego, en la segunda parte, abordaremos aquellos aspectos que nos hacen sospechar que el filósofo inglés pudo ser sencillamente un escéptico. Finalmente consideraremos cuál es de estos aspectos tiene mayor preponderancia en su pensamiento.

1. El anti-escepticismo lockeano

Si bien Locke no tuvo como principal objetivo refutar el escepticismo, ya en las primeras páginas de su *Ensayo* deja ver su oposición a tal tradición en las cuestiones concernientes al ámbito práctico. Así, por ejemplo, Locke escribe allí:

§ 6. *El conocimiento del alcance de nuestras capacidades cura el escepticismo y la pereza.* Cuando conocemos nuestras fuerzas, conocemos mejor qué emprender con esperanza de salir adelante; y cuando hemos medido bien el poder de nuestras mentes y hemos calculado lo que podemos esperar de él, no estaremos tentados, ni a estarnos quietos y abstenernos de todo trabajo por desesperación de no llegar a saber nada, ni, por otra parte, a poner todo en duda y repudiar todo conocimiento sólo porque algunas cosas no pueden entenderse. (...) Nuestro negocio aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que tocan a nuestra conducta. (*ECHU* I, i, § 6, 20)¹

Del pasaje citado uno puede inferir la imagen tergiversada que Locke se había forjado del escéptico como aquel que pone "todo en duda" y repudia "todo conocimiento sólo porque algunas cosas no pueden entenderse", permaneciendo así en una quietud y abstención forzada de todo trabajo por "desesperación a no llegar a saber nada". En fin, el escéptico era para Locke un dubitativo universal y además un perezoso.

Locke no es en la modernidad el caso aislado de un filósofo que formula una interpretación semejante del escéptico. Otros autores modernos entendieron al escéptico de modo análogo. Un ejemplo de esta "concepción peyorativa y extremada" del escéptico la brinda el filósofo alemán Gottfried Wilhelm von Leibniz, quien malinterpretó la suspensión del juicio al equipararla con la duda y a ésta con un estado de ignorancia que nos entrega inermes a los impulsos pasionales. (Olaso, 1975:29) Olaso sugiere que "Leibniz asimila pues al escéptico con un hombre que 'duda siempre'. Esta incertidumbre ante el futuro lo entrega alternativamente a la esperanza y al miedo; y su situación no tiene salida porque el fundamento de una decisión tiene que residir en el saber y no en la ignorancia." (Olaso, 1975:30)

En Locke la *epoché* parece ser interpretada en los mismos términos e incluso parece ir más allá con su planteo de una ciencia moral demostrativa. Suponemos que esto se debe al hecho de haber pertenecido a un contexto histórico cultural disímil al de los antiguos. En la modernidad se hizo necesario contar con certezas o al menos con fuertes creencias para alcanzar la felicidad y, por ello, había que rechazar ese supuesto escepticismo radical, universal o total que no conduce sino a la incerteza, la incredulidad y en fin a la pereza

1 Citamos esta obra bajo la sigla *ECHU*, en números romanos el libro y el capítulo, mientras que el parágrafo y las páginas de la edición castellana con la que trabajamos en números arábigos.

y a la perplejidad, esto es, a un estado de abstención total, que tanto repudio recibió no sólo en Locke sino también en Descartes, Leibniz, Hume y otros.

Sin embargo, Locke hace un hincapié especial en la ética. Locke pretende que el escepticismo no se introduzca en el ámbito de la conducta del hombre. Es posible (y nos atreveríamos a decir necesario) para Locke, dadas las exigencias del contexto histórico, alcanzar una ciencia segura de la moral, fundada en el estudio de las ideas de modos y de relaciones morales tales y como se constituyen en el espíritu del hombre.

En el Libro II del *Ensayo* referido al tema de las ideas, Locke dedica el capítulo XXVIII a las ideas complejas de relación, entre las que incluye las relaciones naturales y las morales. Respecto de estas últimas, Locke resalta su importancia por encima de cualquier otro ámbito del saber afirmando lo siguiente:

§ 4. *Relaciones Morales*. ...merece la pena examinarla [la relación moral], puesto que no hay ninguna otra parte del conocimiento sobre la cual debemos esmerarnos más para tener ideas precisas y evitar, hasta donde sea posible, la oscuridad y la confusión. (*ECHU* II, xxviii, § 4, 335)

Dicho en otras palabras, está prohibido ser escéptico respecto de las cuestiones prácticas concernientes al ámbito moral. Desde esta perspectiva, la moralidad podría tener las mismas certezas que las matemáticas, certezas sobre las cuales el escepticismo nada podría objetar.²

Podemos percibir entonces claramente el anti-escepticismo lockeano con respecto a la moral, pero no menos claro es Locke en su rechazo del escepticismo con respecto al problema de la existencia de las cosas corpóreas del mundo:

...me parece que nadie puede ser, en serio, tan escéptico como para estar incierto acerca de la existencia de aquellas cosas que ve y siente. (...) En cuanto a mí, pienso que Dios me ha dado suficiente seguridad respecto a la existencia de las cosas exteriores a mí, ya que, por sus diversas aplicaciones, puedo producir en mi mismo tanto el placer como el dolor, que es uno de los grandes asuntos de mi estado presente. Una cosa es segura: que la confianza en que, a ese respecto, nuestras facultades no nos engañan es la mayor seguridad que somos capaces

2 El pasaje del *Ensayo* que expresa claramente su afán de consagrar a la moral como una de las "ciencias capaces de demostración" es el siguiente: *ECHU* IV, iii, § 18, 548, pasaje al que remitimos en honor a la brevedad.

de tener, por lo que toca a la existencia de los seres materiales. (*ECHU* IV, xi, § 3, 634)

Más allá del aire cartesiano que pueda ostentar este argumento, lo que aquí nos interesa resaltar es que, según Locke, el escéptico no sólo sería aquel que pone en duda todo conocimiento sólo porque algunas cosas no pueden entenderse, sino que incluso en su versión extrema se atreve a dudar de la existencia misma del mundo aún en contra de la evidencia natural que él nos impone a través de los sentidos.

En cuanto a este último tema, el conocimiento natural del mundo externo, Locke es contundente, pues, para él, el conocimiento "sensitivo", si bien está ubicado en un tercer lugar (luego del conocimiento intuitivo y el demostrativo), es un verdadero conocimiento: es el conocimiento "de la existencia de objetos externos particulares, en virtud de esa percepción y esa conciencia que tenemos de la efectiva entrada de ideas procedentes de ellos" (*ECHU* IV, ii, § 14, 536). Según Locke, "la recepción efectiva de ideas procedentes del exterior es lo que nos notifica la existencia de otras cosas, y nos da a conocer que, en ese momento, algo existe efectivamente fuera de nosotros, y que es causante de las ideas en nosotros, si bien, quizá, ni sabemos ni consideramos de qué manera se producen..." (*ECHU* IV, xi, § 2, 633).

En consecuencia, el argumento de Locke es sólo en apariencia similar al argumento que ofrece Descartes en la Sexta Meditación; pues –como sugiere Duchesneau– existe para Locke un "saber sensible que, en su orden, proporciona certezas de existencias: así, por las ideas que los sentidos nos proporcionan, percibimos con evidencia que existen fuera de nosotros seres finitos" (Duchesneau, 1983:230). Según Duchesneau, "Locke se niega, en efecto, a someter a la duda cartesiana la certeza de una causalidad exterior que produce en nosotros ideas de cualidades sensibles" (Duchesneau, 1983:230). Por lo tanto, Locke admite implícitamente dos postulados: primero, que las ideas son el efecto, en la conciencia, de procesos corpusculares en los órganos de los sentidos y en el cerebro;³ y, segundo, que las ideas tienen una relación objetiva con lo real.

Por más que reconozca que tal cuestión haya sido convertida en un problema, Locke no duda de que haya objetos fuera de la conciencia humana. Existe demasiada evidencia para poner en cuestión algo tan obvio.

³ La sensación podría ser entendida como un proceso consistente en el movimiento de pequeñas partículas (Benitez y Robles, 1994:114). Uno de los lugares en donde Locke explica esto es, por ejemplo, en *ECHU* II, viii, § 12, 114.

...Pero el que haya en nuestra mente algo más que meramente esa idea, el que podamos inferir de allí con certeza la existencia de algo fuera de nosotros que corresponda a esa idea, ésa es una cuestión que ha sido convertida en un problema, porque es posible que los hombres tengan en la mente semejantes ideas, sin que exista la cosa, sin que haya un objeto que afecte sus sentidos. Sin embargo, yo creo que a este respecto contamos con una evidencia que nos pone fuera de toda duda... (ECHU IV, ii, § 14, 535)

Así, teniendo en cuenta los análisis precedentes, es probable que Locke nunca se haya visto a sí mismo como un escéptico, como luego se verá David Hume, por ejemplo. Al haber sido educado en el escolasticismo, el cartesianismo y haber recibido influencias de Hobbes y los platónicos de Cambridge, especialmente de Henry More y Ralph Cudworth, Locke se encontraba –según Rogers– muy lejos de ser influido por la tradición de Pirrón. Si bien nuestro filósofo parece haber estado al tanto de los trabajos de Gassendi, su deuda con Gassendi algunas veces ha sido exagerada (Rogers, 2000:18–19).

2. Algunos aspectos escépticos en el Ensayo de Locke

No obstante, como dijimos al comienzo de este trabajo, hemos dejado para la segunda parte la tarea de indagar hasta qué punto Locke dio al escepticismo un lugar importante en su pensamiento. A pesar de la visión “negativa” que sostuvo Locke respecto del escepticismo, el término “escéptico” fue usado en el contexto histórico del *Ensayo* en un sentido y modo completamente positivos. Así ocurrió —piensa Rogers— con dos libros con los que Locke estuvo muy familiarizado. El primero era un libro del Robert Boyle titulado *El químico escéptico o Dudas y paradojas químico-físicas* (1659). El segundo era *Scepsis Scientifica* de Joseph Glanvill (1665). En ambas obras, el uso del término “escéptico” hecho por sus autores muestra que sus posiciones intelectuales eran favorables al escepticismo. Se advierte así que en la época de la Restauración de Inglaterra ser un escéptico no era necesariamente malo. Es importante advertir también que la *Royal Society* fue en parte un producto del clásico escepticismo pirrónico, al menos en cuanto tomaba de los escépticos esa típica cautela respecto de la precipitación en el acto de extraer conclusiones. Esa filosofía habría de ser la que el mismo Locke absorbería en el año 1668 al transformarse en uno de los miembros de la *Royal Society*. Además Locke había tenido la oportunidad de conocer los tropos de Enesidemo,

principalmente a través de la lectura de Gassendi, Foucher y Bayle, siendo plausible que estos autores hayan influido en Locke tanto o más que Robert Boyle (Olaso, 1994:147).

Aunque sería absurdo o desmedido encasillar a Locke en un escepticismo pirrónico, hay que tener en cuenta que existen consideraciones escépticas que tiñen toda su epistemología. Si bien se ha estudiado poco la conexión entre su gnoseología y el pirronismo⁴, es posible hallar aspectos que la revelen. Según Rogers, son dos los sentidos en los cuales los rasgos pirrónicos emergen con nitidez: primero, Locke comienza, como los pirrónicos, con los fenómenos —llamándolos ideas— y sostiene además que no podemos esperar ponernos detrás de los fenómenos; segundo, Locke comparte con Pirrón la despreocupación por el hecho de que en la mayoría de las áreas de investigación no podamos alcanzar las certezas, sino solamente probabilidades. Sólo conocemos la superficie de las cosas. Sabemos que la nieve es blanca y el fuego calienta pero no podemos penetrar dentro de la naturaleza de las cosas para descubrir su estructura oculta. En un famoso pasaje de su *Ensayo* Locke rechaza la posibilidad de conocer la esencia real de cualquier cosa naturalmente creada, conclusión que se desprende inevitablemente de los postulados de su empirismo. Por más que haya alguna posibilidad de avance y progreso en el conocimiento mediante “experiencia e historia”, nunca podremos alcanzar la esencia real e interna de las mismas. De ahí que Locke reconozca de modo pesimista que “en cuanto a lograr una ciencia perfecta de los cuerpos naturales (para no mencionar los entes espirituales) me parece que estamos tan lejos de ser capaces de semejante cosa, que estimo una pérdida de tiempo todo intento por alcanzarla” (*ECHU* IV, iii, § 29, 559). Locke se conforma así con un sistema que reconoce sus limitaciones e imperfecciones. A pesar de ello, Locke deja una rendija de esperanza, puesto que afirma que el conocimiento de las esencias reales de los cuerpos naturales podría ser alcanzable para el entendimiento humano sólo a través de la revelación (Cf. *ECHU* IV, vi, § 14, 589–590).

Por otra parte, el rechazo que efectúa Locke del conocimiento innato en el Libro I del *Ensayo* es consistente con la posición pirrónica; sin perjuicio de que su distinción entre cualidades primarias y secundarias sea acaso la teoría

4 A pesar del uso de la palabra “escepticismo” en el *Ensayo* y que muchas de sus ideas y argumentos pueden ser escépticos, Rogers resalta que ninguna de las versiones de la *Historia del escepticismo* de Richard Popkin examina a Locke como tampoco a ningún empirista británico clásico como, por ejemplo, Hobbes, Bolyle, Berkeley o Hume. (Cf. ROGERS, 2000:18) En sentido análogo, véase OLASO, 1994:147.

lockeana que más se aproxima al escepticismo. En efecto, aunque Locke jamás vincule esa distinción con la concepción escéptica, Olaso piensa, sin embargo, que la forma de argumentar de Locke y su distinción entre cualidades primarias y secundarias tiene un "notable aire pirrónico" (Olaso, 1994:147). De todos modos su conclusión constituye —según Olaso— "una refutación del escepticismo" (Olaso, 1994:148). Larmore piensa, por su parte, que el escepticismo de Locke es moderado y se expresa especialmente en relación con la naturaleza de la mente y la existencia real de los objetos. (Larmore, 1998:1159).

3. Conclusiones

Tal vez por el impacto de estas consideraciones que formula Locke en su *Ensayo*, muchos de sus críticos lo hayan visto cerca de los escépticos. George Berkeley, por ejemplo, lo ubicó claramente en esta postura, la que para el obispo irlandés necesitaba ser refutada. Henry Lee lo consideró así también en su obra *Anti-escepticismo: o notas sobre cada capítulo del Ensayo sobre el entendimiento humano del Sr. Locke* (1702).

Sin embargo, las consideraciones escépticas de su filosofía no convierten a Locke en un "escéptico dogmático" en el sentido de negar la posibilidad de conocimiento, ni tampoco en un "escéptico pirrónico", afirmando que ningún conocimiento está demostrado o, mejor dicho, suspendiendo el juicio respecto de si es posible o no un conocimiento. En efecto, la explicación positiva que da Locke del origen de nuestras ideas simples en el libro II del *Ensayo* es incompatible con el espíritu del pirronismo así como también la clasificación tradicional provenientes de fuentes presocráticas de las ramas del conocimiento en Física, Ética y Semiótica, que aparece en el último capítulo del *Ensayo*, sus reflexiones optimistas acerca de la moral como ciencia susceptible de demostración y su fuerte convicción realista.

A nuestro parecer, Brandt Bolton ha formulado una interpretación plausible acerca de la actitud de Locke frente al escepticismo al considerar que este filósofo no se propuso refutar directamente la doctrina escéptica, aunque parte de su designio haya sido impedir que prosperara el razonamiento escéptico (Brandt, 1983).

Por todo, concluimos que la filosofía lockeana no fue propiamente escéptica, aunque tuvo gran influencia en el desarrollo del escepticismo moderno

no tanto por sí misma sino por sus importantes consecuencias en otros autores escépticos, especialmente en Berkeley y Hume (Olaso, 1994:147).

Bibliografía

- Benitez, L. y Robles, J.A.** (1994): "La vía de las ideas" en Olaso, Ezequiel de (comp.) (1994): *Del renacimiento a la Ilustración*, Vol I, Madrid, Trotta.
- Brandt, Bolton, M.** (1983): "Locke and Pyrrhonism: The Doctrine of Primary and Secondary Qualities", en Burnyeat, Miles (ed.): *The Skeptical Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- Duchesneau, F.** (1983): "John Locke", en Chatelet, Francois (1983): *Historia de la Filosofía*, Tomo II, Cuarta Parte: "Los Ilustrados", traducción de María Luisa Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe SA.
- Locke, J.** (1979): *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press.
- (1992): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de Edmundo O'Gorman, Bs. As., FCE.
- Larmore, C.** (1998): "Scepticism", en Garber, Daniel (ed.): *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Olaso, E. de** (1975): "El significado de la duda escéptica", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. I, N° , marzo.
- (1994): "El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna" en Olaso, E. de (comp.) (1994): *Del renacimiento a la Ilustración*, Vol I, Madrid, Trotta.
- Rogers, G.A.J.** (2000): "John Locke and The Sceptics", en *Convegno Internazionale "Il ritorno dello scetticismo. Da Descartes a Bayle"*, Verceli.

Ciencia sin experiencia, críticas de Feyerabend a la concepción semanticista de la base empírica

Matías Aimino (UNL)

1. Introducción

En la concepción enunciativa de las teorías científicas, se denomina *base empírica* a la clase de enunciados que describen sucesos observables y que posibilitan la contrastación empírica de una teoría. En términos generales, es posible distinguir dos concepciones de la base empírica: (i) la *semanticista* sostiene que la significación empírica de estos enunciados es relativamente estable y depende de su vinculación con ciertas entidades extralingüísticas (datos sensoriales, vivencias elementales, cosas); y (ii) la *pragmatista* rechaza lo anterior y sostiene, en cambio, que la significación empírica de los enunciados observacionales está dada por el uso que se hace de los mismos o por el marco teórico que los contiene.

La concepción semanticista de la base empírica es atribuida con frecuencia al empirismo lógico, y dicha atribución es parcialmente correcta, pero no puede hacerse extensiva a todos sus representantes. Dentro de esta corriente filosófica, la concepción pragmatista de la base empírica también tiene sus defensores, que cuestionan en particular la idea bastante difundida de que la experiencia constituye el *fundamento* firme de nuestro conocimiento. El caso más notable de la tensión entre semanticismo y pragmatismo en el seno del empirismo lógico es el debate sobre el lenguaje protocolar que se desarrolla durante la década de 1930, pero esta tensión signa incluso las críticas globales que, desde diversos frentes, desafían a esta corriente a partir de los años sesenta.

En este trabajo indagaremos la concepción semanticista de la base empírica presupuesta en el modelo dual de lenguaje científico propuesto por Carnap, y la contrastaremos con la posición de Feyerabend, que se asienta en la teoría pragmática de la observación y en el principio de proliferación de teorías inconsistentes (pluralismo teórico). Pero antes, nos detendremos brevemente en el debate sobre los enunciados protocolares, por su relevancia para comprender algunos aspectos de las posiciones tratadas. Por último,

intentaremos elucidar la provocadora afirmación, hecha por Feyerabend, de que es posible concebir una *ciencia sin experiencia*, y que esto no es absurdo ni contradictorio.

2. El debate en torno al lenguaje protocolar

El empirismo lógico adhiere, en sus inicios, al supuesto de que los objetos del dominio observacional pueden establecerse con independencia de las teorías, y considera que tales objetos son los datos de los sentidos o las vivencias elementales, según se siga en esto una corriente psicológica de corte atomista o gestáltico. Feyerabend (1962) sostiene que este supuesto, cuando se combina con la exigencia de una ontología científica unificada, conduce a dos posibles alternativas: el *instrumentalismo*, que niega una función descriptiva al lenguaje teórico, o el *reduccionismo*, que afirma que la significación empírica de las teorías descansa sobre su posibilidad de traducción a enunciados acerca de la experiencia inmediata.

Durante la década de 1930, sin embargo, el debate sobre los enunciados protocolares promueve el ascenso de una concepción pragmatista de la base empírica, que debilita el estatus de la experiencia. La posición de Carnap durante el debate es, al mismo tiempo, ambigua y receptiva. En (1932a), Carnap es consistente con una concepción semanticista de la base empírica, puesto que concibe el *lenguaje protocolar* como un registro de la experiencia inmediata, cuyos enunciados son irrevocables o no revisables, y lo distingue del *lenguaje del sistema* de la ciencia, que es revisable por definición. De este modo, Carnap presenta el lenguaje protocolar como una base firme y segura que sirve de fundamento a todo conocimiento ulterior, pero suscita el problema del acceso intersubjetivo a los enunciados protocolares. Neurath (1932) y Popper (1935) advierten esta dificultad y rechazan la no revisabilidad de los protocolos, argumentando que no hay un *noli me tangere* para ningún enunciado de la ciencia. Desde una concepción pragmatista de la base empírica, admiten que los datos sensoriales o la corriente de las vivencias pueden alentar a los científicos a aceptar o rechazar enunciados de protocolo, pero niegan que esto implique que la interpretación empírica del lenguaje protocolar proviene de la experiencia, esto es, de su relación con entidades extralingüísticas.

Carnap es altamente receptivo con estas críticas y en (1932b) las interpreta como distintas posibilidades recíprocamente compatibles para estructurar el lenguaje de la ciencia: (i) en la primera forma de lenguaje, debida a Carnap,

los enunciados protocolares residen *fuera* del lenguaje del sistema de la ciencia, tienen una forma lógica arbitraria y requieren de un conjunto de reglas especiales para ser traducidos al lenguaje del sistema; y (ii) en la segunda forma de lenguaje, debida a Neurath y Popper, los enunciados protocolares se hallan *dentro* del lenguaje del sistema de la ciencia y no necesitan reglas de traducción. Feyerabend (1962) advierte que esta segunda forma de lenguaje no puede hacerse compatible con el instrumentalismo ni con el reduccionismo porque, de lo contrario, ningún enunciado científico tendría significación empírica. Sin embargo, dado que ninguna de estas dos alternativas es rechazada con posterioridad por el empirismo lógico, debe sospecharse un abandono implícito de la concepción pragmatista de la base empírica.

3. El modelo dual de lenguaje científico

La primera forma de lenguaje propuesta por Carnap en (1932*b*) presupone un modelo dual que será refinado progresivamente por el empirismo lógico. Según Shapere,

con el propósito de demostrar cómo los significados de los términos se basaban en la experiencia, se hizo una distinción entre términos teóricos y términos de observación, y una parte fundamental del programa del empirismo lógico consistió en el intento de mostrar cómo la primera clase de términos podía interpretarse sobre la base de la segunda. (Shapere, 1985, p. 63)

En (1956), Carnap indica que el modelo dual de lenguaje científico consta de un lenguaje observacional L_o , que designa propiedades y relaciones observables, y de un lenguaje teórico L_t que se conecta al anterior mediante las reglas de correspondencia C . Estas reglas son enunciados mixtos que contienen términos observacionales y términos teóricos, por lo que posibilitan la transferencia de significados desde un lenguaje al otro.

En el marco del modelo dual, una teoría científica es concebida como un cálculo no interpretado compuesto por un número finito de axiomas o postulados construidos en el lenguaje teórico. Los científicos gozan de absoluta libertad en la construcción del cálculo, cuyas únicas restricciones son la claridad y la consistencia lógica. Luego, con la introducción de las reglas de correspondencia, la teoría puede adquirir una interpretación empírica y ser utilizada como instrumento de explicación y predicción en ciencia, puesto

que es posible derivar conclusiones en el lenguaje observacional, partiendo de premisas dadas también en dicho lenguaje. Según Carnap, "ya que ambas, las premisas y la conclusión, pertenecen a L_o , [...] no puede haber ninguna objeción al uso de las reglas C y de L_t , por lo que toca a la significatividad de los resultados del procedimiento de derivación" (Carnap, 1956, 79).

Carnap abandona la pretensión de conferir una interpretación completa al lenguaje teórico y sostiene que es admisible pretender solamente una interpretación indirecta y parcial. Por consiguiente, mientras algunos términos teóricos adquieren significado mediante las reglas de correspondencia, que los relacionan con términos del lenguaje observacional, los términos teóricos restantes tienen solamente una conexión lógica con los primeros mediante los axiomas o postulados de la teoría. Con esto, Carnap pretende haber dado una solución, al menos provisoria, al problema de la interpretación del lenguaje teórico.

En cuanto al lenguaje observacional, Carnap asume que es usado por una determinada comunidad lingüística como medio de comunicación y que una interpretación completa de este lenguaje ya está dada. Es evidente que esta caracterización involucra componentes pragmáticos, puesto que supone la *elección* de un marco lingüístico y de las relaciones semánticas de designación que éste comporta. Sin embargo, se trata de un pragmatismo débil, acotado a las 'cuestiones externas' del marco lingüístico considerado (cf. Carnap (1950)).

Feyerabend entiende, por lo antedicho, que la caracterización carnapiana del lenguaje observacional corresponde más bien a una *teoría semántica de la observación*, según la cual no podemos interpretar las observaciones como queramos, sino que "debemos conservar estable la interpretación elegida y convertirla en la medida de significado para todos los términos teóricos" (Feyerabend, 1965, 294). Los componentes pragmáticos del modelo dual de lenguaje no logran disimular el compromiso de Carnap con una concepción semanticista de la base empírica, porque en el modelo dual: (i) el lenguaje teórico no tiene una interpretación independiente, (ii) el significado de los términos del lenguaje observacional se establece con independencia de su conexión con los axiomas o postulados de la teoría, y (iii) las reglas de correspondencia, a pesar de su aparente simetría, conducen el flujo de significados en una sola dirección, del lenguaje observacional al lenguaje teórico. Según Feyerabend, si Carnap mantuviera una concepción pragmatista de la base empírica, tendría que asumir también que: (iv) el significado de un enunciado de observación es independiente de la situación observacional, pero esto impediría cualquier interpretación empírica del sistema de la ciencia.

4. La teoría pragmática de la observación y el pluralismo teórico

En contraposición a la concepción semanticista de la base empírica, Feyerabend defiende en (1958), (1962) y (1965) una *teoría pragmática de la observación*, con la que es posible distinguir entre el carácter observacional de un enunciado, que se vincula con la conducta verbal exhibida por los observadores en una situación dada, y la significación empírica del mismo, que depende en cambio de su contexto teórico. Esta distinción conlleva un alto grado de libertad en la interpretación del lenguaje observacional; según Feyerabend, "el hecho de que un enunciado pertenezca al dominio observacional no influye en su significado, [...] somos libres de interpretar[lo] de la forma que nos plazca" (Feyerabend, 1962, 56). La teoría pragmática de la observación pone así de manifiesto que la situación observacional solamente puede incidir en la aceptación o el rechazo de enunciados, pero que no les confiere una interpretación empírica. Por el contrario, el significado de un enunciado observacional está determinado exclusivamente por la teoría que lo contiene.

Desde esta perspectiva, la teoría pragmática no puede asimilarse meramente a la tesis de la *carga teórica* de la observación, tal como es presentada en las propuestas de Popper, Hanson y otros. Feyerabend sostiene que las observaciones son totalmente teóricas (*fully theoretical*) o, en otros términos, que lo que denominamos "enunciados de observación" no tiene ningún núcleo propiamente observacional o fáctico. Esta radicalización de la tesis de la carga teórica no es metodológicamente trivial, sino que suscita el problema de la contrastación de teorías aisladas, o problema del *monismo teórico*, que puede formularse del siguiente modo: si las teorías científicas son omnicomprendivas y determinan la interpretación empírica de la base observacional, entonces la contrastación de teorías aisladas es un proceso autojustificadorio o circular.

Consciente del problema, Feyerabend plantea la necesidad de establecer una metodología que sea compatible con la radicalización de la tesis de la carga teórica, pero que preserve la posibilidad de contrastación y de elección de teorías. "Lo que necesitamos es una garantía de que, a pesar del carácter omnicomprendivo de una teoría científica, [...] sigue siendo posible especificar hechos que sean inconsistentes con ella" (Feyerabend, 1962, 40). El *pluralismo teórico* constituye, para Feyerabend, el único modelo de contrastación que puede ofrecer una solución satisfactoria a este problema metodológico. Este modelo combina el principio de proliferación de teorías mutuamente inconsistentes con la tesis de subdeterminación de la teoría por la evidencia,

que introduce la posibilidad de que dichas teorías se consideren factualmente indiscernibles en un mismo dominio observacional D. Por consiguiente, si consideramos dos teorías mutuamente inconsistentes que son indiscernibles en D, debemos suponer también la existencia de un dominio observacional inexplorado, que es exterior a D y que designaremos como D', en el que ambas teorías difieren ampliamente.

La propuesta de Feyerabend sigue, en líneas generales, la metodología popperiana, puesto que sugiere el diseño de *experimentos cruciales* que posibiliten la contrastación negativa de las teorías al especificar situaciones observacionales capaces de contradecirlas o falsarlas. La función de las teorías alternativas en tales experimentos consiste justamente en proveer los falsadores potenciales, es decir, en indicar los hechos que se encuentran fuera del dominio observacional compartido y que pueden refutar a sus rivales. En consecuencia, el dominio observacional D', aún inexplorado, es especialmente relevante en el diseño de experimentos cruciales, puesto que proporciona la información empírica adicional requerida para la comparación, y la consecuente elección, entre teorías alternativas.

Esta es la razón por la que Feyerabend considera que el pluralismo teórico es la única metodología que permite aumentar el *contenido empírico* de las teorías científicas. Siguiendo a Popper (1935), entiende que una teoría tiene mayor contenido empírico cuanto mayor es la información que imprime a sus predicciones, es decir, cuanto mayor es la cantidad de hechos observables que son incompatibles con ella. Esto equivale a decir que el contenido empírico de una teoría está compuesto por la clase de sus falsadores potenciales. El pluralismo teórico, entonces, al posibilitar la proliferación de alternativas teóricas inconsistentes, permite acrecentar la clase de los falsadores potenciales y, consecuentemente, el contenido empírico de las teorías científicas. Por lo tanto, *ser un buen empirista* no significa, para Feyerabend, poder proporcionar una explicación plausible del modo en que el conocimiento humano se funda en la experiencia; por el contrario, equivale a reconocer la relevancia empírica del pluralismo teórico en la contrastación de teorías científicas.

5. Ciencia sin experiencia

La contribución más valiosa de las propuestas de Feyerabend puede cifrarse en el intento por elaborar una filosofía de la ciencia que esté libre de los supuestos semanticistas que caracterizan gran parte de los desarrollos del

empirismo lógico. La teoría pragmática de la observación es lo que posibilita alcanzar este objetivo, puesto que "permite acotar, de manera efectiva, la clase de oraciones que en una comunidad funcionan como enunciados de observación, sin que se tenga que asumir [...] ningún compromiso adicional (sea de tipo semántico o metafísico)" (Pérez Ransanz, 2004, 30). La provocadora afirmación, hecha por Feyerabend, de que es posible concebir una *ciencia sin experiencia*, debe ser comprendida entonces desde esta perspectiva. Si es posible idear procedimientos de contrastación empírica de las teorías científicas sin recurrir a ningún tipo de información sensorial, entonces también es posible demostrar que la experiencia no constituye *necesariamente* el fundamento del nuestro conocimiento.

En (1962), Feyerabend nos pide que imaginemos un robot sin órganos sensoriales, al que se suministra la información necesaria para conducirse en un dominio observacional dado. Dicha información está compuesta por la teoría científica que se pretende contrastar y por las condiciones iniciales referidas al dominio observacional. Si este robot se conduce del modo en que lo haría alguien con órganos sensoriales normales, pero que careciera de la información teórica suministrada al robot, entonces podemos decir que la teoría alcanza el éxito predictivo con independencia del problema de la interpretación de su lenguaje, y por la mera concordancia de comportamientos. En (1969), Feyerabend presenta otros argumentos a favor de una ciencia sin experiencia; por ejemplo, sostiene que la contrastación de una teoría puede efectuarse mediante una computadora y que la misma puede informar el resultado de la contrastación a los científicos, sin que éstos sean sometidos a ninguna situación observacional relevante; o incluso que existen otras formas de acceso a la información en las que se prescinde totalmente de datos sensoriales, como la percepción subliminal, el aprendizaje latente o la comunicación telepática. Sin embargo, la mención de estos fenómenos no parece tener un valor netamente propositivo, sino más bien un talante provocador que el mismo Feyerabend encuentra excesivo y ocasionalmente intenta moderar.

No estoy afirmando que las ciencias naturales [...] podrían construirse sobre estos fenómenos solamente y liberarse enteramente de las sensaciones, [...] esto sería imprudente y poco práctico. Pero el punto es que las sensaciones no son *necesarias* para la empresa científica y que se producen solamente por razones pragmáticas. (Feyerabend, 1969, 133)

Considerando este rechazo a la experiencia como fundamento del conocimiento empírico, ¿cómo podemos caracterizar la posición de Feyerabend con respecto al empirismo? Sabemos que Feyerabend se formó con Víctor Kraft, que promovía un empirismo no sensualista, y posteriormente con Popper. Según Gentile, ciertas afinidades entre las propuestas de estos dos filósofos lo indujeron "a pensar que el falsacionismo constituía una versión más sofisticada y sólida del empirismo" (Gentile, 2007, 111). Del mismo modo, si admitimos que el pluralismo teórico de Feyerabend constituye una radicalización de ciertos aspectos del falsacionismo popperiano y que su objetivo primordial es acrecentar el contenido empírico de las teorías científicas, entonces podemos pensar que Feyerabend intenta elaborar una forma de empirismo todavía más sofisticada y sutil que las precedentes. Si bien esta interpretación es algo arriesgada, en particular cuando se consideran los desarrollos posteriores de su filosofía, es claro que podemos hallar una impronta (heterodoxamente) empirista en las ideas de Feyerabend que hemos considerado.

Bibliografía

- Carnap, R.** (1932a) "Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft", en *Erkenntnis* 2, p. 432-465.
- (1932b) "On protocol sentences", en *Noûs* 21, 1987, p. 457-470.
- (1950) "Empirismo, semántica y ontología", en Muguerza, J. *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, p. 400-419.
- (1956) "El carácter metodológico de los conceptos teóricos", en Rolleri, J. *Estructura y desarrollo de las teorías científicas*, México, UNAM, 1986, p. 69-111.
- Feyerabend, P.** (1958) "An attempt at a realistic interpretation of experience", en Feyerabend (1981), p. 17-36.
- (1962) "Explicación, reducción y empirismo", en *Límites de la ciencia*, Barcelona, Paidós / ICE-UAB, 1989.
- (1965) "Problemas del empirismo", en Olivé, L., Pérez Ransanz, A. *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, Siglo XXI, 1989, p. 279-311.
- (1969) "Science without Experience", en Feyerabend (1981), p. 132-135.
- (1981) *Philosophical papers*, vol. 1, Cambridge University Press.
- Gentile, N.** (2007) "El camino de Feyerabend: crítica, proliferación teórica y realismo", en *Filosofía Unisinos*, 8(2), p.109-127.
- Neurath, O.** (1932) "Proposiciones protocolares", en Ayer, A. *El positivismo lógico*, México, FCE, 1986, p. 205-214.

Pérez Ransanz, A. (2004) "El empirismo crítico de Karl Popper", en *Signos Filosóficos*, núm. 11, vol. VI, p. 15–33

Popper, K. (1935) *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962.

Shapere, D. (1985) "Significado y cambio científico", en Hacking, I. *Revoluciones científicas*, México, FCE, p. 58–113.

Entre Cristo y Asclepios. El conocimiento médico en textos cristianos antiguos

Juan Carlos Alby (UNL–UCSF)

Introducción

El surgimiento del cristianismo que pregonaba el Reino de Dios como núcleo central de su mensaje, aportó al acto médico un nuevo elemento que, si bien se encontraba presente en las tradiciones que remontaban hasta el mismo Asclepios, adquieren en el horizonte cristiano el estatuto de “signos” (*semeia*) de la presencia del Reino en la temporalidad humana. De esta manera, lo que se conoce como “milagro” irrumpe en la *téchne iatriké* de la época con características diferentes de las de los “sueños de incubación” de los Asclepiades. Es posible extraer de la primera literatura cristiana así como de la filosofía helénica, ideas fundamentales sobre el dinamismo cósmico y la centralidad del hombre como campo de convergencia de esas fuerzas conjuradas por el que realiza la curación.

1. La devoción a Asclepios

En cuantiosos documentos del período grecorromano hay constancias suficientes sobre un debate acerca de si los dioses estaban o no implicados en la sanación humana y, de ser así, a través de qué medios. Asclepios era considerado a la vez como el patrono de los médicos y como el dios benéfico que actuaba para sanar a los suplicantes. Por otra parte, quienes pretendían realizar milagros eran acusados por sus detractores de practicar la magia del mismo modo en que los magos invocaban los nombres de sus dioses sanadores.

Los primeros en ejercer la medicina atribuyeron el origen de su arte a los dioses, especialmente a Asclepios, a pesar de que según la leyenda, el dios había sido fulminado por un rayo a causa de haberle devuelto la vida a un individuo (Cfr. Plinio, *Hist. Nat.* XXIX, 1, 3, Les Belles Lettres, 1950–81:123). En la isla de Cos, donde había un santuario dedicado a Asclepios al que acudían

muchos pacientes que luego dejaban allí sus testimonios a favor del poder curativo del dios, nació el fundador de la tradición médica griega, Hipócrates. Según Plinio, Hipócrates se aprovechó del incendio del templo de Asclepios estableciendo en Cos un centro médico que convirtió la medicina en un saber lucrativo. No obstante, admite que "con gran distinción", Hipócrates había sentado las normas para la práctica de la medicina, incluidos abundantes consejos sobre el uso de las hierbas, aunque su tradición "degeneró gradualmente hasta quedar reducida a meras palabras y charlatanerías", más interesada en las lecturas que en la búsqueda de plantas medicinales (Cfr. Plinio, *op. cit.* XXXIV, 6, 11:139)

Los milagros de Asclepios acontecían durante los sueños de incubación, durante los cuales los enfermos, exigidos a pasar una noche completa en el *ábaton*, zona baja del santuario rodeada por un triple círculo de muros y a la que se accedía por varias puertas, eran visitados por el dios en sus manifestaciones oníricas o en la presencia de sus sacerdotes, así como de los perros y serpientes sagradas. El modo de la teofanía de Asclepios es atestiguado en Aristófanes (450–338 a. C.), quien menciona una ocasión en que los que acudían en busca de la ayuda del dios durmieron durante una noche en el santuario. En un caso, el dios actuó como médico, según las recetas de la medicina técnica, aplicando un emplasto en los ojos de un hombre afectado de la vista. Otro paciente llamado Pluto, cuyo nombre da el título a la obra del gran comediante, fue asistido por Asclepios bajo la forma de serpientes que lamieron sus párpados hasta que, obrada la curación, se alejaron en su reptar sigiloso perdiéndose en la oscuridad de los patios interiores del santuario (Cfr. Aristófanes, *Dinero*, acto III, escena 2, García Novo, 1987:20). En este relato puede apreciarse la versatilidad de la acción del dios curador, actuando según la medicina técnica y al mismo tiempo obrando milagros. Pero en cualquiera de los casos, la curación era entendida como resultado de la intervención directa del dios y no de la virtud de drogas o procedimientos médicos.

Hacia el final de la época helenística y romana, el carácter filantrópico y afable de Asclepios hizo fácil su asociación con otras divinidades curadoras, tales como Isis y Serapis. Su simpatía por los esclavos y enfermos, le valió el título de *sotêr*, "salvador", "conservador", lo que motivó la reacción por parte de los Padres de la Iglesia, preocupados por la similitud entre el dios y la figura de Cristo. Tanto uno como otro eran hijos de un dios, curaron enfermos, devolvieron la vida a un muerto y, condenados a morir, ambos ascendieron a los cielos y se mostraron a sus fieles en forma corpórea.

2. La controversia entre Cristo y Asclepios

Sin negar la efectividad de los milagros de Asclepios, los Padres instan a sus lectores a confiar más en el carácter divino de los milagros de Cristo, atribuyéndoles a los del dios pagano un origen demoníaco, además del reproche por aceptar una retribución como pago por sus servicios, según lo dicho por Platón:

—Muy ingeniosos fueron los hijos de Asclepios, según lo que dices.

Es lo que corresponde a la realidad, aunque los autores de tragedias [Cfr. Esquilo, *Agamenón* 1022, Perea, 1982:199; cfr. Eurípides, *Alceste* 3, Medina González y López Pérez, 2000:13] y Píndaro [*Oda Pítica III*, 55, Bádenas de la Peña y Bernabé Pajares, 1984:127s.] no compartan nuestra opinión y digan que Asclepios, hijo de Apolo, fue seducido con oro para que curase a un hombre rico que estaba por morir, por lo cual fue abatido por un rayo. (Platón, *Rep.* III, 408b–c, Eggers Lan, 1982:188)

Justino Mártir, en su gran *Apología* señala que la doctrina cristiana sobre el verbo generado y ascendido al cielo reclama compararse a los relatos sobre Zeus, Asclepios y Hermes. Esto nos indica que ya se había instalado en el ambiente intelectual del siglo II la comparación de Jesús como sanador con el dios Asclepios: “En fin, que [Jesús] sanara a cojos y paralíticos y enfermos de nacimiento, resucitara muertos, también en esto pareció que decimos cosas semejantes a lo que se cuenta haber hecho Asclepios” (Justino, 1 *Apol.* 22, Ruíz Bueno, 1996:206).

Respecto de la ascensión de Cristo, el filósofo cristiano afirma que tal relato no debería resultarles extraño, ya que los relatos de los griegos afirman que Asclepios, que fue médico, después de haber sido fulminado subió al cielo (Cfr. Justino, *op. cit.*, 21, 2:204).

También Lactancio se refiere a Asclepios en numerosas ocasiones, entre ellas, aludiendo a su origen vergonzoso por la unión del dios Apolo con la mortal Corónide, hija del rey tesalio Flegias (Cfr. Lactancio, *Inst. div.* III, 20, 7, Sánchez Salor, 1990:97) y cuestionando la sabiduría de Sócrates por haber rogado a sus familiares al momento de su muerte, el sacrificio de un gallo a este dios (Cfr. Platón, *Fedón* 118b, C. García Gual, 1982:140). “Temió sin duda que Esculapio le acusara de no haber cumplido su voto ante el juez Radamanto. Si hubiese muerto de una enfermedad, yo pensaría que este hombre estaba

loco. Pero, como dijo estas cosas estando en sus cabales, el loco es quien piense que era un sabio." (Lactancio, *op. cit.* III, 20, 17:316).

La oposición entre la acción sanadora de Jesús y la de Asclepios era muy conocida en los primeros siglos del cristianismo. Orígenes se hace eco de esta discusión escribiendo hacia la mitad del siglo III su refutación al *Alēthēs Logos* del pagano Celso, texto polémico y cargado de profundas críticas contra la nueva fe.

Y es así que, si Celso dice de veras, como principio universal, que ni un dios ni un hijo de Dios ha bajado ni puede bajar al mundo, échase evidentemente por tierra la tesis de que haya dioses sobre la tierra, bajados del cielo, ora para dar oráculos sobre lo por venir a los hombres, ora para curarlos por esos mismos oráculos. En consecuencia, ni Apolo Pitio ni Asclepios ni otro dios alguno de los que se creen que hacen todo eso, sería dios bajado del cielo [...] Sería como un desgraciado a quien no se le concede entrar a la parte de las cosas divinas que allí hay; o, en fin, ni Apolo ni Asclepios, serían dioses de esos que se cree hacen algo sobre la tierra, sino unos démones muy inferiores a los hombres sabios que por su virtud, se remontan a la bóveda del cielo. (Cfr. Platón, *Fedro* 247b, Lledó Iñigo, 1982: 343s) (Orígenes, *Contra Celso* V, Ruíz Bueno, 1967:332)

Por su parte, el monje Teodoreto de Ciro escribe alrededor del 423 d.C. la conclusión de su tratado apologético *Terapéutica de las enfermedades helénicas*, la última gran apología del cristianismo antiguo en la que proclama la victoria de Cristo sobre Asclepios. En el libro XII refiere a un testimonio de Porfirio en su obra *Contra los cristianos* aparecida en el 270, antes de que Eusebio de Cesarea escribiese su *Preparatio Evangelica* en la que recoge esa mención del neoplatónico. Dice Eusebio:

Ahora se extrañan de que la enfermedad haya dominado la ciudad durante tanto tiempo, cuando Asclepios y los demás dioses no han estado en ella. Hasta que Jesús ha sido venerado, nadie se ha dado cuenta de ninguna ayuda pública de los dioses". Esto es lo que dice, palabra por palabra, Porfirio. Si según esta confesión, nadie ha recibido ayuda pública de los dioses, cuando Jesús es adorado, y cuando ni Asclepios ni ninguno de los demás dioses está presente, ¿de dónde procede entonces la creencia de tenerlos por dioses y héroes? ¿Por qué no domina más bien el poder de los dioses y de Asclepios sobre Jesús? Si éste es un hombre mortal, como ellos afirman [...], ¿por qué motivo todos en masa han huido con el mismo Asclepios, han dado su espalda al mortal y han dejado sometida

toda la humanidad futura a alguien que no existe, según ellos? Jesús, después de su muerte, continúa siendo venerado en todos los pueblos diariamente, y así lo demuestra de un modo claro y divino a los que son capaces de ver que existe la vida después de la muerte. (Eusebio de Cesarea, *Preparatio Evangelica* V, 1, 9–13, Bécares Botas, 2011:201)

Teodoreto de Ciro alude a ciertos intelectuales helenizados cuya reacción anticristiana había encontrado el favor del emperador Juliano. Teodoreto intenta responder con citas tomadas de Porfirio, Jámblico, Juliano y otros para argumentar contra las críticas del paganismo con sus mismas armas, incluido el tema de la adivinación, estrechamente ligado al de los sueños de incubación de los devotos de Asclepios (Cfr. Teodoreto de Ciro, trad. Canivet, 1958:446). En este sentido, Celso afirma que Asclepios, “mientras cura a los hombres hace el bien y predice el futuro” (Orígenes, *op. cit.* III, 24:129s.). Por su parte, Hipólito de Roma en sus *Philosophoumena* dedica un apartado del libro IV, 27–42 a la descripción de las prácticas mágicas, entre las cuales se incluyen los engaños con fuego, referidos especialmente al “ardiente” Asclepios. En IV, 32 registra una invocación de once versos a Asclepios, al que se lo llama *mágon prómos*, “jefe de los magos” (Cfr. Nieto Ibáñez, 2010:88).

El conocimiento médico de la *Paráfrasis de Sem*

Uno de los textos cristianos antiguos que mejor refleja el conocimiento que los adeptos más cultos y controvertidos de la nueva fe, a saber, los gnósticos, poseían de la medicina de la época, se encuentra en un libro que inicia el código VII de la colección de Nag Hammadi, llamado *Paráfrasis de Sem*. Este escrito corresponde a la tradición adámico–setiana, una de las más arcaicas del gnosticismo cristiano, según la cual Sem, el primogénito de Noé, se constituye en uno de los eslabones privilegiados en la progresión hacia la manifestación plena del Salvador al que llaman Derdequeas o “el hijo de la Grandeza”. Precisamente, el contenido del libro, se basa en una supuesta revelación onírica que Derdequeas le otorgó a Sem (Cfr. Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, III, 2000:131–132).

El lenguaje esotérico del libro revela una aplicación de profundos conocimientos de la escuela metódica de medicina relativos a la embriología y a la ginecología, al servicio de la soteriología y antropología gnósticas, enmar-

cadadas en el horizonte más amplio de su particular cosmología (Cfr. García Bazán, 2007:229–243).

Uno de sus pasajes más significativos se expresa así: “Y al momento la naturaleza se dividió en cuatro partes. Fueron nubes que variaban su forma. Se llamaron Himen (*hymén*), Corion (*khorión*), Poder (*dýnamis*) y Agua. Pero el Himen, el Corion y el Poder fueron como fuegos agitados” (*Paráfrasis de Sem*, Piñero, Montserrat Torrents, García Bazán, *op. cit.*:142).

La descripción del cosmos es la de un ser viviente femenino, representada por la naturaleza o matriz de acuerdo a la configuración del útero como órgano reproductivo pero en posición invertida, es decir, la membrana del himen vaginal arriba y, sucesivamente, el corion, el amnios y el líquido amniótico, que equivalen a las túnicas de carne que cubren al *pneûma* de las que se hablará más adelante como las túnicas o membranas de la matriz.

En esta cosmología biológica, el Agua o líquido amniótico corresponde a la Luna y su zona de influencia sublunar. Desde aquí se quiere elevar el intelecto y, en ese camino de ascenso, intervienen en colaboración la esfera del Himen o Mercurio, la del Corion o Venus y la Potencia o Amnios, propia de la esfera del Sol. deje de proceder de manera ilusoria en cuanto a la reproducción natural. Sorano de Éfeso, el gran ginecólogo de la escuela metódica, afirma algo semejante en detrimento de tal reproducción:

La matriz —*métra*— es igualmente denominada *hystéra* y *delphýs*. Se dice *métra* porque es la madre —*méter*— de todos los embriones provenientes de ellas, o porque ella permite a los seres que la poseen ser madres, o incluso, según algunos, porque ella fija la medida —*métron*— del tiempo en las reglas y el parto. Se la llama asimismo *hystéra*, porque manifiesta su actividad con posterioridad o porque está detrás de todas las vísceras, aproximadamente. Finalmente, *delphýs*, porque engendra hermanos y hermanas (*adelphoî*) [...] No se debe pensar que la matriz tenga una importancia vital, pues no sólo sufre aversiones, sino que ha sido extraída quirúrgicamente a algunas mujeres sin consecuencias fatales, como lo ha mostrado Themiston [...]. Nosotros sostenemos que la virginidad prolongada es saludable, por motivo de que el acto sexual es en sí nocivo, como lo hemos mostrado en detalle en nuestra *Higiene*”. (Sorano, *Gynaecia* I, 4, 1–10; 4, 131–135; 9, 1–121, en García Bazán, *op. cit.*:240)

Conclusión

Entre los primeros cristianos, los conocimientos médicos oscilaban entre la taumaturgia o la magia y las corrientes más intelectualmente elaboradas. En el primer caso, la mayoría de los creyentes proclamaba la superioridad de Cristo sobre Asclepios, tal como es atestiguado en textos de los Padres que denuncian la victoria del Nazareno sobre el dios griego de la medicina. En el caso de los cristianos más cultos, sus interpretaciones del cosmos y de la naturaleza iban a la par de las actualizaciones de la escuela metódica de ginecología, que siguiendo la tradición especulativa de la medicina hipocrática la perfeccionó mediante la observación. Tal especialización se consolidó con el descubrimiento por parte de Herófilo de los ovarios en el 300 a. C. Sorano y Galeno fueron los principales frutos de estas investigaciones. La valoración aparentemente negativa de la naturaleza y la generación por parte de los gnósticos responde a que para estos cristianos el mundo material es sede del hombre *hílico* y del *psíquico*, el lugar en que se encuentra atrapada la chispa divina y en el que se oprime a los hombres *pneumáticos*. De ahí que para estudiar de una manera científica el mundo, recurrieran a los conocimientos más autorizados de aquel tiempo, que eran los de la escuela médica de los metódicos. En el ámbito cristiano, los gnósticos fueron los más analíticos en el estudio de estas teorías, y con gran habilidad las integraron a la antropología, la soteriología y la cosmología elevando la reflexión cristiana al máximo nivel del diálogo científico de la época.

Bibliografía

Fuentes primarias en versiones modernas

- Aristófanes** (1987), *Dinero [Pluto]*, Madrid, Alianza, trad. de E. García Novo.
- Esquilo** (1982), *Agamenón*, en *Tragedias*, Madrid, Gredos, trad. B. Perea.
- Eurípides** (2000), *Alcestris*, en *Tragedias I*, Madrid, Gredos, trad. A. Medina González y J. A. López Pérez.
- Eusebio de Cesarea** (2011), *Preparatio Evangelica*, en *Preparación evangélica I (Libros I–VI)*, Madrid, BAC, introducción general de J. Ma. Nieto Ibáñez, traducción y notas por V. Bécares Botas (Libros I, II y III), J. Ma. Nieto Ibáñez (Libros IV, V y VI)
- Justino** (1996³) *I Apología en: Padres Apologetas griegos (s. II)*, Madrid, BAC, edición bilingüe completa griego–español por D. Ruíz Bueno.

Lactancio (1990), *Instituciones divinas I*, 10, 1; en: *Lactancio. Instituciones divinas. Libros I–III*, Madrid, Gredos, Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor.

Orígenes (1967), *Contra Celso*, introducción, versión y notas por D. Ruíz Bueno, Madrid, BAC.

Píndaro (1984), *Oda Pítica III*, en *Epinicios*, Madrid, Alianza, trad. P. Bádenas de la Peña y A. Bernabé Pajares.

Platón, República, en Diálogos IV (1982), Madrid, Gredos, trad. C. Eggers Lan.

Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro (1982), Madrid, Gredos, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo.

Teodoreto de Ciro (1958), en *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques*, Sources Chrétiennes, 57, Paris, Cerf, texte critique, introduction, traduction et notes de P. Canivet.

Plinio el viejo (1950 (81)), *Historia Natural*, Paris, Les Belles Lettres.

Bibliografía general

García Bazán, F. (2007), "La exégesis gnóstica de las 'túnicas de carne' en la *Paráfrasis de Sem* (NHC VII 1, 5–6) y la embriología de la escuela metódica de medicina", en *Augustinianum*, año XLVII (II), pp. 229–243.

Kee, H.C. (1992), *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, El Almendro

Nieto Ibáñez, J.M. (2010), *Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos paganos en la Patrística griega (siglos II–V)*, Madrid, Trotta.

Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F. (2000), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta.

Lenguaje y prácticas sociales en las concepciones pragmáticas *institucionalistas* del lenguaje

Javier Alegre (UNNE)

El presente escrito analiza distintas vertientes de la concepción *institucionalista* del lenguaje, dada en el seno del pragmatismo lingüístico contemporáneo, que se caracteriza por colocar las reflexiones filosóficas en tensión permanente hacia el lenguaje, las acciones y los procesos que constituyen los entramados sociales e institucionales. En esta línea el lenguaje es analizado, por un lado, como una institución —ya que posee características estructurales y funciones similares a las demás instituciones— y, por el otro, como una *meta-institución* —ya que forma parte de las condiciones de posibilidad de las representaciones, creencias, codificaciones y normas que constituyen cualquier institución—. Aquí utilizamos como *plataforma móvil* las elaboraciones pioneras en torno de los *juegos del lenguaje* de Wittgenstein y la *teoría de los actos de habla* de Austin, para centrarnos específicamente en las reapropiaciones de sendos filósofos hechas —en distintas claves— en la *teoría de los hechos institucionales* de Searle y en el *constructivismo estructuralista* de Bourdieu. En particular, buscamos examinar y confrontar las principales implicaciones teóricas que para estos autores conlleva la interrelación entre lenguaje y prácticas sociales, ya que en ellas se dan marcadas contraposiciones.

Las reflexiones de Wittgenstein y Austin representan contribuciones originales que han abierto todo un ámbito propio dentro de la filosofía contemporánea y aportan elementos ineludibles a la hora de encarar un estudio pragmático del lenguaje centrado en su carácter institucional. Por el lado de Wittgenstein, es indudable su influjo en el rumbo tomado por el pragmatismo lingüístico en lo que concierne al abordaje particularista, anti-esencialista, pluralista y pragmático del lenguaje, a la especial atención prestada a los usos cotidianos y las acciones que se dan junto con las prácticas lingüísticas, al carácter colectivo e institucional de tales prácticas, a la *destrascendentalización* de la razón en favor de las prácticas sociales transidas por el lenguaje, a la importancia otorgada a las condiciones del contexto y las disposiciones colec-

tivas (constituidas a partir de las *formas de vida*) en el estudio del lenguaje, y a la estrecha ligazón existente entre filosofía y lenguaje. En las reflexiones del segundo Wittgenstein los pensamientos, sentidos e intenciones están asociados con las interacciones simbólicas públicas y constituyen tipos de acción en los que predominan los contextos pre–interpretados de uso sobre los contenidos internos; el significado no remite a las representaciones presentes en la mente, sino que proviene de las prácticas colectivas de las que forma parte el lenguaje. Por ello, en las aproximaciones teóricas al lenguaje deben tenerse en cuenta las demás prácticas llevadas a cabo junto con él, a la vez que éstas reciben su mejor comprensión en complementación con los análisis sobre el lenguaje. En tanto que el gran mérito general de Austin pasa en forma primordial por haber resaltado la capacidad que posee el lenguaje para realizar muy distintas acciones e instaurar realidades y por la atención que es necesario prestar al estudio del lenguaje ordinario y a las variadas posibilidades que éste brinda a la filosofía. De aquí la centralidad de sus recomendaciones sobre la multiplicidad metodológica y la utilización del abordaje pragmático como plataforma de todo análisis semántico y sintáctico y, ya puertas adentro de los estudios del lenguaje, sus elaboraciones acerca de la *falacia descriptiva* en la que incurre la filosofía tradicional, los actos de habla como unidad de análisis de la filosofía del lenguaje, la distinción entre las dimensiones locucionaria, ilocucionaria y perlocucionaria de los actos de habla, y las funciones y condiciones presentes en las emisiones realizativas. Así, la importancia de Austin para las reflexiones pragmáticas reside básicamente en haber brindado una fundamentación y sistematización del estudio del lenguaje sustentado en criterios netamente pragmáticos, en el que sobresalen las capacidades realizativas del lenguaje y la importancia de las condiciones del contexto y de las convenciones para la producción y concreción exitosa de los actos de habla.

Estos aspectos resaltados en las teorías de Wittgenstein y Austin detentan una fuerza heurística que ha sido capaz de abrir un amplio ámbito de reflexión y marcar el sendero de las investigaciones posteriores, por lo que son cuestiones cardinales en las discusiones pragmáticas subsiguientes y constituyen el suelo común al que remiten los abordajes *institucionalistas* del lenguaje. Dentro de las diferentes reapropiaciones de estas teorías, queremos retomar las realizadas por Searle y Bourdieu tanto por el relieve alcanzado por sus elaboraciones como por las distintas continuaciones que les dan.

En el caso de Searle, el derrotero que siguen sus reflexiones sobre el lenguaje termina por otorgar supremacía a los aspectos intencionales sobre los convencionales en las acciones lingüísticas. Desde sus posiciones iniciales en

las que no hay prioridad definida de un aspecto sobre otro y ambos deben ser examinados conjuntamente en un plano similar, Searle desemboca en la defensa del carácter esencialmente intencional de los procesos simbólicos y en la hegemonía de la *intencionalidad*, la cual se impone sobre los otros componentes de las acciones y determina su significado —con las implicaciones mentalistas y representacionales que van asociadas a ello— y que, así, se convierte en instancia definitoria y clave de acceso a las acciones lingüísticas: estas últimas presentan un carácter derivado y secundario respecto de la *intencionalidad*. El lenguaje en último término se convierte en un medio para la expresión de intenciones y representaciones que no dependen para su conformación del lenguaje —son pre-lingüísticas en este sentido— y que transmiten sus condiciones y limitaciones al lenguaje. La *intencionalidad* no es esencial ni necesariamente lingüística, sino al revés: el lenguaje es enteramente intencional; la capacidad representativa de las emisiones lingüísticas deriva de la intencionalidad de la mente, no le es propia, en tanto que la intencionalidad de los estados mentales sí es propia de esos estados, no necesita de la codificación lingüística para conformarse: “los actos de habla tienen una forma derivada de Intencionalidad y así representan de una manera distinta de la de los estados Intencionales, los cuales tienen una forma intrínseca de Intencionalidad. (...) el lenguaje deriva de la Intencionalidad y no al contrario” (Searle, 1992:20–21).

Es así que todas las funciones lingüísticas se fundan en las capacidades representacionales e intencionales, que se manifiestan por excelencia en la función simbolizadora del lenguaje que Searle toma como base para su *teoría de los hechos institucionales*. En ésta, Searle sostiene que los hechos institucionales necesitan de elementos lingüísticos para su existencia en el sentido que no pueden tener lugar sin mecanismos simbólicos que signifiquen o representen algo más allá de ellos mismos de un modo públicamente comprensible; la función simbolizadora del lenguaje es la que permite que los hechos brutos adquieran propiedades deónticas que no están en sus propiedades físicas y logren así el *status* de hechos institucionales, proceso que resume en la fórmula “*X counts as Y in the context C*”: “en primer lugar, tenemos la *institución* que permite la creación de hechos institucionales a partir de hechos sociales y de hechos brutos. Esas instituciones consisten siempre en reglas constitutivas (prácticas, procedimientos) que tienen la forma ‘X cuenta como Y en el contexto C’” (Searle, 1997:125). El tránsito de X hacia Y necesita de la función simbolizadora del lenguaje, es por ello que las estructuras institucionales tienen como rasgo principal el simbolismo: los hechos

institucionales exigen un lenguaje pues los pensamientos y creencias presentes en ellos no pueden existir independientemente de un sistema verbal que signifique o represente algo públicamente comprensible. E incluso el lenguaje en sí mismo es una institución y, por lo tanto, los hechos lingüísticos son hechos institucionales basados en idéntica capacidad de simbolización, por ello la estructura institucional 'X cuenta Y en el contexto C' también es la que conforma todas las acciones lingüísticas en la visión searleana: "el lenguaje mismo es un estructura institucional, porque entraña la imposición de un tipo especial de función a entidades físicas brutas que no guardan relación natural con esa función. Ciertos tipos de sonidos o de marcas *cuentan como* palabras y sentencias, y ciertos tipos de expresiones *cuentan como* actos de habla" (Searle, 1997:232). Es por eso que, según Searle, la existencia del lenguaje depende de la función simbolizadora (capacidad representativa), es decir que en la base del lenguaje se encuentra la capacidad pre-lingüística de representar o simbolizar. Esta concepción del lenguaje lo conduce a Searle a sobredimensionar la función representativa del lenguaje en desmedro de las demás funciones, que de esta manera se transforman en secundarias y dependientes de ella —sobre todo la realizativa—, y a convertir al lenguaje en mero vehículo de las representaciones.

Así, mediante un extraño recorrido teórico, teniendo en cuenta el punto de partida de su trayecto, Searle termina por concebir el lenguaje —aún sosteniendo su carácter constitutivo— como soporte de intenciones pre-lingüísticas, que además son las que determinan su significado, y como vehículo de representaciones que se conforman a partir de capacidades representativas que, si bien yacen en forma primordial en el lenguaje, dependen asimismo de funciones extra-lingüísticas. El naturalismo intencionalista de Searle coloca la *intencionalidad* y representación pre-lingüísticas como fundamentos y factores determinantes de las acciones sociales y lingüísticas, con lo que los procesos cognitivos vuelven a ocupar un lugar preferencial en la comprensión de dichas acciones y hay un retorno a una semántica de neto corte intencionalista previa al *giro lingüístico*, lo que resulta completamente ajeno a las bases del enfoque pragmático y significa un salto hacia atrás de los desarrollos teóricos de Wittgenstein y Austin. Desde nuestra perspectiva pragmática, las intenciones se forman y participan en la acción a partir de las condiciones implicadas en las actividades colectivas; los hechos lingüísticos e institucionales remiten y están en dependencia de instancias públicas que van mucho más allá de las intenciones y representaciones de los agentes. Cabe señalar, wittgensteinianamente, que el camino no consiste en tratar de explicar las

acciones, significados y actos de habla mediante entidades e intenciones formadas pre-lingüísticamente que tienen por último soporte a la mente, sino que la dirección es la contraria: comprender los procesos mentales y el tratamiento de las conductas y experiencias individuales a partir de las categorías y acciones públicas conformadas lingüísticamente. Así, la inversión del sentido directriz que sigue la comprensión de las acciones lingüísticas en Searle –con el consiguiente cambio de fundamentos y las amplias consecuencias que trae– hecha por tierra la potencia heurística insita en los planteos iniciales de Wittgenstein y Austin y nos devuelve a una situación pre-*giro pragmático*.

En cuanto a las elaboraciones de Bourdieu en torno del lenguaje, en ellas se reapropia de los núcleos conceptuales de Wittgenstein y Austin de un modo radicalmente distinto al de Searle. El lenguaje en la concepción bourdieusiana se define en gran parte por el rol fundamental que éste desempeña en la legitimación de las relaciones de dominación y en la integración cognoscitiva y social de los agentes a un espacio desigualmente estructurado; la eficacia simbólica del lenguaje está en relación tanto con sus propiedades simbólicas como con su capacidad de actuar como caja de resonancia de la configuración estructural del espacio social y de la autoridad del agente que emite las palabras; “la eficacia simbólica de las palabras sólo se ejerce en la medida en que quienes la experimentan reconocen que quien la ejerce está autorizado a ejercerla. O, lo que viene a ser lo mismo, olvidándola e ignorándola: simplemente sometiéndose a ella, como si, por el reconocimiento tácito que se le concede, se hubiera contribuido a fundarla” (Bourdieu, 1999:77). El poder simbólico de las palabras remite en forma directa a las condiciones sociales del funcionamiento del lenguaje y al reconocimiento institucional de los hablantes y sus emisiones en base a la legitimación proporcionada por la distribución estructural de fuerzas, distribución a la cual, a su vez, contribuyen a consolidar los sistemas simbólicos. La fuerza ilocucionaria no proviene solamente de las propiedades insitas en el discurso, sino más bien de la configuración de fuerzas del espacio social y del entramado institucional en que éste es emitido y del capital simbólico poseído por los hablantes; de la interrelación entre estas variables surge la capacidad realizativa del lenguaje, que logra mayor eficacia cuanto más instituidas se encuentren las condiciones que la hacen posible. Además, Bourdieu resalta que el lenguaje posee una lógica práctica específica en que la comprensión incorporada de los agentes u objetivada en las instituciones se impone sobre las acciones conscientes, intencionales o producidas por el cálculo racional; en este punto la insistencia de Bourdieu sobre el *habi-*

tus y las disposiciones corporales es antagónica del hincapié hecho por Searle en la *intencionalidad* y la capacidad representacional del lenguaje.

La concepción agonística, historicista e inmanente que Bourdieu atribuye a la esfera social, y por lo tanto también a las prácticas lingüísticas, hace que el lenguaje se presente aquí como factor de comunicación y conocimiento tanto como de poder y dominación. Dado que el mundo simbólico es un mundo bifronte, que se conforma por igual de relaciones de fuerza como de relaciones de sentido y en el que actúan componentes comúnmente entendidos como contrarios pero que trabajan en forma conjunta, todo análisis tiene que incorporar a ambos aspectos para no caer en abordajes parcializados. El lenguaje porta en sí jerarquía, autoridad y sumisión y está en dependencia directa de los procesos de violencia y dominación simbólicas, de aquí la especial atención que las investigaciones deben prestar a estos fenómenos y a su particular modo de presentarse de manera transfigurada e irreconocible en los ámbitos de acción. En relación con esto, para Bourdieu el eje reside en desarrollar una *Realpolitik* de las condiciones sociales, en general, y lingüísticas, en particular, que intervienen en la conformación y valoración de las prácticas discursivas; antes que centrarse en la fuerza ilocucionaria de las palabras, es necesario actuar políticamente sobre las estructuras sociales objetivas y subjetivas que se presentan como obstáculos específicos a la comunicación racional. De aquí que Bourdieu abogue por la concreción de una *pragmática sociológica* dentro de los estudios del lenguaje que conduzca a reincorporar las propiedades formales de los discursos, propiedades que son preocupación excluyente de los estudios analíticos, pero sin recaer en la deformación en que estos abordajes suelen incurrir por su desatención de los factores sociales que actúan en el lenguaje:

todas las formas de análisis de los discursos que ponen entre paréntesis, frecuentemente sin siquiera saberlo, todo lo que concierne a las condiciones de producción y de recepción, la mayoría de las veces invisibles, de esos discursos, actúan como obstáculo para la constitución de una verdadera ciencia de los discursos destinada a recobrar en las propiedades más típicamente formales de los discursos los efectos de las condiciones sociales de su producción y circulación. (...) Pero para asentar del modo más completo el método, al afinarlo se deberían multiplicar los estudios de casos, precisando cada vez más el análisis de las propiedades de posición y extrayendo así progresivamente los principios de una verdadera *pragmática sociológica*. (Bourdieu, 2001:328-330)

La inclusión de principios racionales y mayores niveles de equidad en las prácticas lingüísticas en Bourdieu no pasa por la invocación de las potencialidades racionales que yacen en el lenguaje o en las capacidades de sus fuerzas ilocucionarias, sino principalmente por las luchas simbólicas que buscan defender las realizaciones históricas de la razón y el acceso a ellas en mayores condiciones de igualdad; cuestiones respecto de las que, dentro del campo lingüístico, los análisis que integran las estructuras y dinámicas de las relaciones de poder simbólico se encuentran mejor posicionados que aquellos que las excluyen o minimizan en sus investigaciones. Las relaciones estructurales de poder y de fuerza asimétricas aquí no quedan excluidas ni son entendidas como opuestas ni contradictorias de las relaciones lingüísticas, sino que se desempeñan como condición de posibilidad para que el lenguaje actúe en forma normal y cumpla eficazmente las funciones simbólicas que le son propias. Por lo tanto, la preocupación por la participación del lenguaje en los fenómenos de legitimación y dominación simbólicas es permanente en Bourdieu, en esto residen la especificidad y el mayor rédito de su propuesta.

En vista de lo antedicho, es claro que las condiciones sociales estructurales necesarias para el eficaz rendimiento del lenguaje tienen una presencia mucho mayor en las reflexiones de Bourdieu que en las de Searle; al énfasis intencional, micro-social y mentalista de este último se le opone la perspectiva agonística, macro-social y praxeológica del primero. Por ello, consideramos que la reapropiación de Bourdieu posee el indudable mérito de conjugar los fundamentos teóricos provistos por la perspectiva pragmática con las condiciones y factores macro-sociales que intervienen en la conformación de las prácticas sociales y, en específico, de las prácticas lingüísticas, lo cual significa una integración de las bases pragmáticas con esferas y categorías de mayor amplitud que las usualmente abordadas dentro de la tradición analítico-pragmática (de lo cual Searle es claro representante) que redundará en brindar una posibilidad cierta de enriquecer los estudios del lenguaje en clave *institucionalista*.

Bibliografía

- Austin, J.** (1975) *Ensayos filosóficos*. Madrid: Revista de Occidente. A. García Suárez.
- (1990) *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós. G. Carrió y E. Rabossi.
- Bourdieu, P.** (1999) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal. S/t.
- (2001) *Langage et pouvoir symbolique*. París: Seuil-Fayard.
- (2010) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI. A. Dillon.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L.** (2008) *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI. A. Dillon.
- Searle, J.** (1980) *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra. L. Valdés Villanueva.
- (1985) *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992) *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos. E. Ujaldón Benítez.
- (1997) *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós. A. Domènech.
- Wittgenstein, L.** (1998) *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos. F. Gracia Guillén.
- (2004) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM/Crítica. García Suárez y U. Moulines.

La idea de fraternidad en el pensamiento de Simón Bolívar

Patricia Edith Alejandro (UNR-UTNFRRO)

§1. Cuando en 1790 el diputado Robespierre enuncia la famosa tríada revolucionaria "libertad, igualdad y fraternidad", en el marco de la defensa de los derechos del hombre y del ciudadano, aspiraba tanto a la supresión del orden político impuesto por el "Antiguo Régimen", como a la emancipación de todas las clases sociales del yugo opresor que sobre ellas ejercían "los señores". Tal emancipación, traería aparejada la igualdad de todos los hombres, y la fraternidad, implicaría la hermandad de todos aquellos que anteriormente se encontraban bajo la sujeción de un señor. Esta tríada singular asesta un golpe de gracia al "Antiguo Régimen", y a su peculiar modo de organización tutelar, señorial y paternalista.

En Iberoamérica, encontramos un modo de conformación social con similares caracteres, con respecto a la tradición europea comprendida por una polarización entre una ínfima sociedad civil de grandes hacendados, y la supremacía de la clase doméstica, sometida de forma paternalista por estos.

Cuando "la élite intelectual iberoamericana" recepciona el ideario revolucionario, —expresado en términos de libertad, igualdad y fraternidad— en nuestro contexto, y a partir de nuestra peculiar circunstancia, adquieren sentidos y significados diferentes. Encontramos, en efecto, una primera reformulación de la concepción acerca de la libertad en los escritos políticos de Simón Bolívar, entendida como la emancipación de los criollos, (españoles nacidos en América) del yugo que sobre ellos ejercía el imperio español.

A su vez, es posible levantar la bandera de la libertad "como la insurrección simultánea, paralela a la enarbolada por los criollos, efectuada por las clases subalternas, aquellos sin voz en la historia oficial, en la historia contada por los vencedores", objeto de estudio del maestro mendocino Arturo Andrés Roig. Una perspectiva similar en torno a esta temática, encontramos en la obra de Antoni Domenech.

Para el llano, eran la promesa de la plena incorporación de todos a una nueva sociedad civil de libres e iguales (recíprocamente libres) y de una vida social sin dominación ni interferencias patriarcales. Mientras que para los burgueses era la esperanza de su incorporación a una sociedad civil de libres e iguales que disolviera las rigideces, las segmentaciones, los privilegios y las barreras arancelarias del viejo régimen, así como de una vida política nueva, en la que el poder estuviera sujeto a su control fiduciario, en uno u otro grado. (Domenech, 2004:78)

El grito de Fraternidad, pronunciado por el sector democrático-plebeyo de la revolución francesa concretaba en programa político de combate para el pueblo trabajador la doctrina iluminista de la emancipación. Que todos los hombres sean hermanos, quiere decir que todos se liberen de las tutelas señoriales, en las que vivían segmentadas la gran mayoría de la población trabajadora del "Antiguo Régimen".

"Emanciparse llegó entonces a significar para el pueblo llano hermanarse horizontalmente, sin barreras verticalmente dispuestas. Emancipados de la tutela del Señor o del Patrón, no sólo se podría ser hermano de todos los menores que compartían cotidianidad bajo la misma dominación patriarcal-patrimonial; se podía llegar a ser también hermano emancipado de todos quienes estaban bajo la tutela y la dominación de otros patronos". (Domenech, 2004:85)

Este término, "emancipación", en su acontecer histórico representó tanto la posibilidad como la capacidad de todos los hombres de convertirse en artífices de sí mismos, de su historia, de su destino, aceptando el desafío de saberse y asumirse como hombres libres e iguales para construir lo que el filósofo inglés Francis Bacon nominó "el reino del hombre". "Fraternidad quiere decir universalización de la libertad-igualdad republicana, quiere decir también, elevación de todas las clases domesticas o civilmente subalternas a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales..." (Domenech, 2004:87.)

§2. Precisamente, la emancipación de los pueblos de América del Sur fue el ideario que impregnó tanto el pensamiento como la praxis bolivariana. Es posible visualizar en sus escritos, un pensamiento filosófico y político focalizado no sólo en los problemas de su contexto, sino al mismo tiempo, interesado por el destino de la patria grande.

Bolívar consagró su existencia a la tarea de alcanzar un sueño utópico, centralizándose fundamentalmente en la conquista y en el atesoramiento de la libertad para el nuevo mundo. Esta misión adquiere en su conciencia la mayor trascendencia, siendo sellada en el famoso juramento que pronuncia en el

Monte Aventino, en Roma en 1805, en presencia de su maestro e inspirador rousseauiano, Simón Rodríguez. "¡Juro delante de Usted; por Usted; juro por el Dios de mis padres; Juro por ellos; juro por mi honor, y juro por la patria, que no daré descanso a mi brazo, ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español!" (Bolívar, 1986: 3)

No es difícil visualizar en las palabras proferidas por el Libertador la divisa directriz de la Ilustración, conquistar la emancipación material, liberarnos del yugo que nos encadena a la dominación española, empresa esencial e ineludible para alcanzar "la emancipación mental". Este estado de liberación con respecto a las cadenas que mantienen la sujeción con la "desnaturalizada madrastra española, sólo es susceptible de ser alcanzado por todos aquellos espíritus que se animen a romper con los lazos que los atan a la tradición, y tienen por consiguiente, una apertura entusiasta y mesiánica hacia lo nuevo.

Tal como lo expresa la divisa principal del iluminismo europeo simbolizado en el pensamiento kantiano, *¡Sapere aude!*, *¡Atrévete a pensar por ti mismo!*, ten valor para liberarte de la coacción de los tutores. Ten el valor de cortar las cadenas que te oprimen. Ten la valentía necesaria para asumir la mayoría de edad intelectual, abandonando las tutelas que implican permanecer sujeto a la minoría de edad.

Emanciparse, librarse de la tutela paterna, es hermanarse. Emancipado de la tutela de mi señor no sólo podré ser hermano de todos los menores que compartían la cotidianidad conmigo bajo la misma tutela señorial; podre ser además, hermano emancipado de todos aquellos que estaban bajo la tutela señorial: podré ser además, hermano emancipado de todos aquellos que estaban bajo la tutela y la dominación... (Domenech, 2004:14)

Bolívar, en su análisis de la singular circunstancia latinoamericana, reconoce y enfatiza la importancia de pensar los problemas de estas regiones sin recurrir, a fórmulas extrañas, que nada tienen que ver con la realidad, ni obedecen en modo alguno a nuestra especificidad. De hecho considera que el fracaso inicial del proyecto libertario, se debe precisamente a la recurrencia en la imitación de fórmulas foráneas, que se adaptan de modo parcial e insuficiente a nuestro contexto.

Los códigos que consultaban nuestros magistrados, no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del Gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginándose repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política, presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano. De manera que tuvimos filósofos por jefes, filantropía por legislación, dialéctica por táctica y sofistas por soldados. Con semejante subversión de principios, y de cosas, el orden social se resintió extremadamente conmovido, y desde luego corrió el Estado a pasos agigantados a una disolución universal, que bien pronto se vio realizada. (Bolívar, 2008:22)

A medida que avanza el proceso revolucionario, y el enfrentamiento con estas mismas condiciones a las cuales alude recurrentemente, se torna más patente aún, el escepticismo va ganando de modo progresivo su espíritu. Concretamente, comienza a considerar que nuestras oportunidades para la consecución de la emancipación mental, difieren con respecto a las posibilidades de los europeos, en primer lugar por nuestra peculiarísima constitución étnica.

“Séame permitido llamar la atención del congreso sobre una materia que puede ser de importancia vital. Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de Europa; pues hasta la España misma deja de ser Europea por su sangre africana, por sus instituciones y su carácter”. (Bolívar, 1986:103/104)

Esta lectura de nuestra realidad en la cual encuentra innegables analogías con una España semifeudal, bárbara y sumida en el peor atraso, se constituye en una variable constante en el pensamiento bolivariano. El legado español y todos sus resabios coloniales conforman la herencia que América debe negar y superar.

Tres siglos hace, que empezaron las barbaridades que los españoles cometieron en el gran hemisferio de Colón. Barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana, y jamás serían creídas por los críticos modernos, si, constantes y repetidos documentos, no testificasen estas infaustas verdades. (Bolívar, 1986:63)

El imperio español es el doble enemigo que los americanos deben vencer; enemigo externo, en tanto necesita resistir los intentos renovados de la monarquía española por recobrar sus dominios en América. Enemigo interno al

mismo tiempo, porque vencido los españoles por las armas, queda en el pueblo arraigados hábitos, costumbres, muy difíciles de expulsar.

Precisamente estos hábitos y costumbres, marcan nuestro destino futuro, aún por su ausencia. Cuando Bolívar reflexiona acerca del mejor modo de gobernar estos territorios, se encuentra ante una encrucijada excepcional, porque hasta de las cuestiones concernientes con la administración doméstica, como por ejemplo, la dirección de los asuntos de política interna, nos hemos vistos privados por voluntad de los conquistadores españoles.

Nuestra suerte ha sido siempre puramente pasiva, nuestra existencia política ha sido siempre nula y nos hallamos en tanta más dificultad para alcanzar la libertad, cuanto que estábamos colocados en un grado inferior a la servidumbre, porque no sólo se nos había robado la libertad, sino también la tiranía activa y doméstica... La América todo lo recibía de España que realmente la había privado del goce y ejercicio de la tiranía activa... Esta abnegación nos había puesto en la imposibilidad de conocer el curso de los negocios públicos. (Bolívar, 1986:100)

Asimismo, Bolívar subraya la escasísima relevancia, prestigio y poder que ostentaban los españoles nacidos en América, nominados comúnmente "criollos" ante la mirada de las mayorías, y que es de tanta importancia en las grandes revoluciones.

La parcelación señorial de la vida social en el antiguo régimen impide contacto con ellos; caído ese régimen todas las clases domésticas, antes segmentadas verticalmente en jurisdicciones y protectorados señoriales y patriarcales, se unirían, se fundirían horizontalmente como hermanas emancipadas que sólo reconocerían un progenitor: la nación, la patria... (Domenech, 2004:14)

Paulatinamente, comienza a vislumbrarse en sus escritos, la generación de un original sujeto latinoamericano, nacido de la doble matriz, indígena y española; quién ha de participar en la dramática creación de las Repúblicas sobre los restos del otrora imperio español.

No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles; en suma, siendo americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado. (Bolívar, 1986:67/8)

Esta invención–creación se autoconstituye como ejemplar y dramática, debido a que en el nuevo mundo no existía una tradición política anterior, fundante, que habilitara a los criollos para denominar estos territorios, como repúblicas”.

Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque, en cierto modo, viejo en los usos de la sociedad civil. Yo considero el estado actual de América como cuando, desplomado el Imperio Romano, cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación, o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones; con esta notable diferencia: que aquellos miembros dispersos volvían a restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían los usos o los sucesos. (Bolívar, 2008:38)

Fiel a la impronta rousseauiana de su pensamiento, considera que “dado que la libertad es un alimento succulento, pero sumamente difícil de digerir”, establece que el rumbo para encaminar a las nacientes repúblicas consiste en aspirar a lo posible, dejando de lado lo imposible, hasta conseguir, por la acción prodigiosa de la educación, que el pueblo adquiriera la moral y las luces necesarias para conducir y administrar las repúblicas.

Para sacar de este caos nuestra naciente república, todas nuestras facultades morales no serán bastantes, si no fundimos la masa del pueblo en un todo; la legislación en un todo; el espíritu nacional en un todo. Unidad, unidad, unidad debe ser nuestra divisa... La educación popular debe ser el cuidado primogénito del congreso. Moral y luces son los polos opuestos de una república, moral y luces son nuestras primeras necesidades. Tomemos de Atenas su Areópago y los guardianes de las costumbres y de las leyes; tomemos de Roma sus censores y sus tribunales domésticos, y haciendo una santa alianza de estas instituciones morales, renovemos en el mundo la idea de un pueblo que no se contenta con ser libre y fuerte, sino que quiere ser virtuoso... (Bolívar, 1986:110/1)

En esta etapa comienza a gestarse en el pensamiento político bolivariano una ambigüedad, fruto de considerar el sistema federativo como aquel que posee en sí mismo las mayores ventajas así como las más notables de las excelencias. No obstante, cuando Bolívar tropieza con la realidad latinoamericana, llega amargamente a la conclusión de que este régimen de gobierno es

la menos favorable y oportuna para el estado en que se encuentran inmersas nuestras incipientes repúblicas.

El sistema federal bien que sea el más perfecto y más capaz de proporcionar la felicidad humana en sociedad es, no obstante, el más opuesto a los intereses de nuestros nacientes Estados. Generalmente hablando, todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; porque carecen de las virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano: virtudes que no se adquieren en los gobiernos absolutos, en donde se desconocen los derechos y los deberes del ciudadano. (Bolívar, 2008:26)

Desde la concepción que Bolívar presenta en sus escritos, únicamente la unidad fraterna que hermane a las nacientes repúblicas contra un enemigo común, representado por la monarquía española, y el oprobio que ésta infligió en el nuevo mundo, puede autoconstituirse como alternativa viable para superar nuestros localismos, e intereses mezquinos, para conducirnos finalmente hacia una emancipación genuina. "Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y su gloria. Aunque aspiro al gobierno y perfección de mi patria, no puedo persuadirme que el nuevo mundo sea por el momento regido por una gran República". (Bolívar, 1986:71)

La conformación de un congreso Anfictiónico situado en el Istmo de Panamá que confederase a las nuevas repúblicas latinoamericanas, bajo el protectorado de Inglaterra, se convierte en una preocupación constante y recurrente en su pensamiento; por el doble motivo de la amenaza que constituye para los americanos "la reciente conformación de la santa alianza", y la restauración de Fernando VII al trono español.

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el mundo nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería por consiguiente tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que han de formarse; más no es posible porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América. (Bolívar, 1986:74)

§3. Hemos pasado brevemente revista al origen histórico del principio que nos ocupa, el principio fraternal, con el objeto de especificar la manera en que Bolívar identifica el ideario fraterno con la emancipación no sólo mate-

rial, sino al mismo tiempo cultural de las actuales repúblicas latinoamericanas. En primer lugar, su perspicacia política lo conduce a seleccionar dentro del amplio abanico de ideas de la ilustración, la opción rousseauiana por el modelo clásico, concretamente, el aréopago romano, modelo de moral, luces, y educación, que el pueblo debía asimilar, adoptar e imitar para sortear el antagonismo radical entre lo deseable y lo posible en el nuevo mundo.

En segundo lugar, no deja de ser interesante el límite infranqueable que representa la tradición para comprender un acontecimiento histórico. Concretamente nos referimos a la asunción, adaptación y asimilación de las ideas de la ilustración dentro de las condiciones de posibilidad de recepción y aplicación en este hemisferio.

En último lugar, si bien Bolívar tuvo una visión ejemplar en cuanto a la necesidad de unir fraternalmente las fuerzas para vencer al enemigo español, precisamente, el influjo de la Revolución Industrial, que posicionó a Inglaterra como país de avanzada, no le permitió ver que se estaba gestando la mutación, el viraje de un modo de dominación por otro.

Bibliografía

Bolívar, S. (1986) *Doctrina del Libertador*; Porrúa; México; 443 pp.

Domenech, A. (2004) *El eclipse de la fraternidad*. Una revisión republicana de la tradición socialista", Critica; Barcelona; 473 pp.

Roig, A.A. (1984) *Bolivarismo y Filosofía Latinoamericana*; Flacso; Ecuador, Quito; 75 pp.

Racionalidad y deliberación.

Notas sobre la legitimidad deliberativa

Nicolás E. Alles (UNL-CONICET)

1. Introducción

Nos ocuparemos aquí de algunos aspectos de la concepción de legitimidad tal como aparece en los planteos de la democracia deliberativa. Nos centraremos en analizar las dos perspectivas que ocupan gran parte del debate actual sobre la legitimidad en dicho modelo, la procedimentalista y la epistémica. En particular, nos ocuparemos de la idea de racionalidad involucradas en cada perspectiva. Para dar cuenta de este objetivo dividiremos nuestra exposición en tres partes. En primer lugar, daremos cuenta de las líneas generales de la democracia deliberativa y la concepción de racionalidad involucrada en ella (2). En segundo lugar, nos ocuparemos de las mencionadas concepciones de la legitimidad deliberativa (3). Por último, expondremos algunos interrogantes que a nuestro entender plantea la relación entre racionalidad y legitimidad en el contexto deliberativo (4).

2. Democracia deliberativa y razonamiento público

Los planteos deliberativos y agregativos representan distintas maneras de entender la política en general y el proceso democrático en particular. El rol y la participación del ciudadano, la consideración sobre el bien común y el concepto de legitimidad democrática son algunos de los tópicos en los que estas perspectivas discrepan. Precisando aún más, las características principales del modelo agregativo pueden cifrarse en tres aspectos: la consideración de las decisiones colectivas, la noción de bien común y su comprensión del juego político. Las obras de Joseph Schumpeter y Kenneth Arrow, principales exponentes de esta corriente, destacan por entender a las decisiones colectivas como el resultado de mecanismos de agregación de las preferencias de los ciudadanos. Esta perspectiva considera a las preferencias como dadas, lo cual

no requiere ninguna justificación de las mismas; tan sólo se busca combinarlas de manera que puedan producir resultados justos y eficientes. Por su parte, Schumpeter considera que no es posible encontrar una noción de bien común unívocamente determinada, en la que todo el mundo pueda acordar mediante una argumentación racional. Sostiene que para grupos e individuos diferentes, el bien común significa necesariamente cosas diferentes; juzga a su postura como una "opción más realista" (Schumpeter, 1996:324) en comparación con aquellas preocupadas por alguna noción de bien general. Por último, los teóricos agregativos entienden al juego político como una instancia análoga al mercado, regida por una racionalidad de índole económica, basada en el mero cálculo.

El modelo deliberativo, por su parte, muestra más confianza en la participación ciudadana y en la búsqueda de consensos. Este proyecto es el resultado del conjunto de aportes de diferentes teóricos que comparten la opinión de que este modelo realiza interesantes aportes al momento de pensar la política contemporánea: más precisamente, el enfoque deliberativo puede representar una alternativa al realismo político contemporáneo, preocupado únicamente por la lógica del poder. Amy Gutmann y Dennis Thompson formulan una útil definición de la democracia deliberativa:

Podemos definir a la democracia deliberativa como una forma de gobierno en la cual ciudadanos libres e iguales (y sus representantes) justifican decisiones en un proceso en el cual se dan unos a otros razones que son mutuamente aceptables y accesibles, con el objetivo de arribar a conclusiones que sean vinculantes en el presente para todos los ciudadanos, pero abiertas a ser cuestionadas en el futuro. (Gutman & Thompson, 2004:7)

En este punto cabe aclarar, como sostiene Joshua Cohen, que deliberación no es igual a una mera discusión, por el contrario, se trata de una manera de entender el proceso democrático en el cual las razones que se presentan deben ser convincentes para los otros ciudadanos, reconociéndolos como iguales, y aceptando que pueden tener un compromiso razonable distinto (Cohen, 1997a: 414). La dinámica propia de este modelo implica también otro tipo de racionalidad, diferente al mero cálculo de preferencias por el que se distinguía la democracia agregativa. Todos los teóricos de la democracia deliberativa acuerdan en que el razonamiento público es esencial a la definición de este modelo de autogobierno. Cohen sostiene que:

La noción de la democracia deliberativa está enraizada en el ideal intuitivo de una asociación democrática en la cual la justificación de los términos y condiciones de asociación se realiza a través de la argumentación y el razonamiento entre ciudadanos iguales. Los ciudadanos en ese orden comparten el compromiso de resolver los problemas de decisión colectiva a través del *razonamiento público*, y consideran a sus instituciones básicas como legítimas en tanto establecen el marco para la deliberación pública. (Cohen, 1997b:72)

La razón pública abre una dimensión dialógica que delinea y demarca el procedimiento democrático. La función propia del razonamiento público en el contexto democrático deliberativo es la justificación de las decisiones colectivas. Esta cuestión queda más clara en otra intervención de Cohen donde vuelve específicamente sobre esta cuestión.

Una concepción deliberativa de la democracia coloca al razonamiento público en el centro de la justificación política. Digo razonamiento público en lugar de discusión pública porque una perspectiva deliberativa no puede distinguirse simplemente por su énfasis en la discusión más que en la negociación o la votación como métodos de toma de decisiones colectivas. (...) Según la interpretación deliberativa de la democracia, entonces, la democracia es un sistema de ordenamientos sociales y políticos que vincula institucionalmente el ejercicio del poder con el *razonamiento libre* entre iguales. (Cohen, 2001:244)

Íntimamente relacionado con esta cuestión se encuentra el problema de la legitimidad política. Quienes se encargaron de analizar la cuestión de la legitimidad en términos deliberativos acuerdan en que los procesos de deliberación son la fuente de legitimidad de las decisiones colectivas. Nuevamente, en términos de Cohen:

Los miembros de la asociación comparten la opinión (y es de común conocimiento el hecho de que la comparten) de que los términos apropiados de la asociación proveen un marco para la deliberación o son el resultado de su deliberación. Ellos comparten el compromiso de coordinar sus actividades dentro de instituciones que hacen posible la deliberación, y acuerdan en las normas a las que llegan mediante la deliberación. Para ellos, la deliberación entre iguales es la base de legitimidad. (Cohen, 1997b:72)

Gutmann y Thompson también coinciden en que la fuente de legitimidad es el juicio colectivo de los ciudadanos, pero este no debe ser encontrado en la expresión de una voluntad general irreflexiva, sino en un conjunto de prácticas disciplinadas definidas por el ideal deliberativo (Cfr. Gutman & Thompson, 2004:9).

3. Cuestiones de legitimidad en la democracia deliberativa: procedimentalismo y legitimidad epistémica

Asumiendo el riesgo de que cualquier cosa que afirmemos aquí no será sino una somera aproximación a la cuestión que nos ocupa, podemos decir que, en términos generales, la legitimidad implica un determinado ejercicio del poder político el cual es, de alguna manera, autorizado por aquellos afectados por ese mismo poder. La legitimidad resulta ser, en primera instancia, una característica del ejercicio adecuado del poder político y se la suele predicar no sólo del Estado considerado un todo, sino también de las decisiones de una unidad estatal.

“La idea fundamental de la legitimidad democrática” sostiene Joshua Cohen “consiste en que la autorización para el ejercicio del poder estatal debe provenir de las decisiones colectivas de los miembros de una sociedad, quienes están gobernados por ese mismo poder” (Cohen, 1997a:407). Sin embargo, la cuestión está lejos de agotarse. La legitimidad democrática remite a la manera en la que se toman las decisiones colectivas. Todos parecen estar de acuerdo en que la legitimidad viene dada por la autorización colectiva del poder político por parte de los ciudadanos, pero, todavía quedan por dilucidar cuáles son las condiciones que debe cumplir esa autorización colectiva para otorgar legitimidad. En otras palabras, lo importante de determinar es si la legitimidad depende simplemente de un procedimiento justo o se necesita algún criterio exterior al procedimiento para que evalúe y garantice la justicia del resultado. Estas inquietudes nos remiten a las dos perspectivas más discutidas sobre la legitimidad deliberativa: por un lado, un criterio procedimentalista de la legitimidad y, por otro, un criterio epistémico.¹

1 En este trabajo no pretendemos abogar por alguno de estos dos modelos de legitimidad que considera la democracia deliberativa. Tal cuestión sería inútil: la mayoría de los modelos suelen combinar algunas de estas dos perspectivas. Nuestro interés se centra más en indagar las implicancias que en términos de racionalidad cada modelo presenta, y no decidimos por alguno en particular.

De acuerdo a la perspectiva epistémica, los resultados son legítimos si el proceso deliberativo puede ser justificado apelando a su capacidad de producir resultados correctos de acuerdo a un criterio externo de corrección. Precisamente, se denomina a esta perspectiva *epistémica* debido a que el procedimiento al que adhiere es considerado en términos generales como el más confiable para conocer cuáles son las decisiones políticas correctas. Consideraremos brevemente dos perspectivas representativas de esta postura, la de José Luis Martí y la de Carlos Nino. Estas se caracterizan por apelar a dos tipos de tesis diferentes, pero relacionadas: por un lado se remiten a tesis ontológicas sobre la verdad moral, y, por otro, a tesis epistemológicas sobre cómo tener acceso a esa verdad. Las tesis ontológicas de los autores que estamos considerando destacan distintos elementos de la cuestión. Mientras que Nino considera a la verdad moral como una instancia que se constituye por la satisfacción de presupuestos formales o procesales de una práctica discursiva destinada a la cooperación y a evitar conflictos, Martí, por su parte, cree necesario destacar la independencia que un estándar de corrección debe tener tanto del procedimiento como de las creencias u opiniones de los participantes. Las tesis epistemológicas, por su parte, se centran en la capacidad de producir conocimiento implícita en el procedimiento democrático. De acuerdo a estas tesis, la deliberación democrática es el procedimiento más confiable para llegar a la verdad moral (Nino) o, simplemente a las decisiones políticas correctas (Martí). El tratamiento de ideas y la necesidad de ofrecer justificaciones frente a los otros ciudadanos incrementan el conocimiento, detectan defectos en el razonamiento y ayudan a satisfacer el requerimiento de atención imparcial a los intereses de todos los afectados (Cfr. Martí, 2006:35 y Nino, 2003:161). Cohen precisa la cuestión del criterio de corrección cuando se dedica a esta perspectiva de legitimidad democrática. Según este autor, una interpretación epistémica del voto tiene tres elementos principales (1) un criterio independiente de corrección, es decir, una concepción de la justicia o del bien común que es independiente del consenso actual y del resultado de los votos, (2) una concepción *cognitiva* del voto, es decir, éste expresaría creencias acerca de que las políticas correctas concuerdan con dicho criterio y no son preferencias personales, y (3) una noción de la toma de decisiones como un proceso de ajuste de creencias, ajuste realizado en parte a la luz de la evidencia acerca de lo que es la respuesta correcta. De esta manera, continúa Cohen, esta concepción trata a los procesos de toma de decisiones como potenciales procesos racionales de formación de juicios comunes (Cohen, 1986:34).

La otra perspectiva de legitimidad está representada por el procedimentalismo. De acuerdo a este enfoque, una decisión es legítima si ha sido tomada conforme a un procedimiento considerado equitativo: la justa configuración del procedimiento alcanza para otorgar legitimidad al resultado. Sin embargo, dentro de esta perspectiva también existen variantes. Nos remitimos a la taxonomía que propone Fabienne Peter para clasificar las distintas alternativas de legitimidad procedimental que existen en la democracia deliberativa. Esta autora considera básicamente dos opciones: el procedimentalismo deliberativo puro y el procedimentalismo deliberativo racional (Cfr. Peter, 2007:334-335). De acuerdo al primero, la legitimidad esta asegurada en tanto las demandas de justicia procedimental se vean satisfechas. Los resultados como tales no importan para la legitimidad política bajo el régimen de un procedimentalismo deliberativo puro, lo que interesa es que los procedimientos de toma colectiva de decisiones sean llevado a través de una deliberación pública entre todos los afectados bajo algunas condiciones de equidad política o igualdad. Thomas Christiano sostiene una postura similar:

La discusión democrática, la deliberación y la toma de decisiones bajo determinadas circunstancias es lo que hace legítimos a los resultados (...). Los resultados son legítimos al ser resultados del procedimiento. (Christiano, 1996:35)

Por su parte, la perspectiva del procedimentalismo deliberativo racional considera que la deliberación pública llevará a la decisión que todos los afectados puedan aprobar o, por lo menos, no puedan rechazar con buenas razones: la justificación de decisiones colectivas es esencial a la legitimidad democrática. El requisito de que el resultado de la decisión colectiva sea racional se agrega a aquel de la igualdad política. Un ejemplo de esta perspectiva podría ser el caso de Jürgen Habermas, quien propone que las deliberaciones deben ser entendidas como el intercambio regulado de informaciones y razones entre las partes involucradas donde además se pretende que sean instancias inclusivas, públicas y sin coacciones externas ni internas que puedan mermar la igualdad de los ciudadanos. El fin de las deliberaciones es alcanzar un acuerdo racionalmente motivado (Cfr. Habermas, 1998:382-3).

4. Racionalidad, deliberación y legitimidad

Recapitulemos lo tratado hasta ahora. El razonamiento público, elemento esencial al modelo deliberativo de la democracia, representa una alternativa a la racionalidad de tipo económica que planteaba el modelo agregativo. La razón pública abre una dimensión dialógica que implica a ciudadanos comprometidos con el devenir de la cosa pública. Los asuntos políticos en el modelo deliberativo se esperan que sean tratados a través de este modo de razonamiento en un contexto en donde los ciudadanos son considerados como libres e iguales. La cuestión en torno a la racionalidad de este modelo normativo de democracia parece complejizarse cuando se consideran las variantes de legitimidad a las que hicimos referencia más arriba. Existen, como vimos, básicamente dos formas de entender la legitimidad deliberativa: por un lado, una perspectiva de legitimidad basada casi exclusivamente en el procedimiento de toma colectiva de decisiones y por el otro, una perspectiva epistémica de legitimidad, fundada sobre todo en la posibilidad de acceder a una decisión correcta que fundamente las decisiones colectivas. Estos modelos de legitimidad aportan elementos a la cuestión de la racionalidad que propone la democracia deliberativa.

Al tratar el modelo procedimental de legitimidad hicimos referencia a dos posibles variantes que pueden considerarse: el procedimentalismo deliberativo puro y el procedimentalismo deliberativo racional. Al referirnos a este último modelo, decíamos que la justificación de decisiones colectivas es esencial a la legitimidad democrática, se trata de que los afectados puedan aprobar o, por lo menos, no puedan rechazar con buenas razones las decisiones colectivas. Lo propio de este modelo es que la racionalidad involucrada no es sustantiva: no hay un contenido prefijado al que las razones deban adecuarse de antemano para ser incluidas en el debate. La racionalidad aquí marca los límites formales de la deliberación, no su contenido. Este modelo de racionalidad aparece en la versión habermasiana de la democracia deliberativa.

El modelo epistémico de legitimidad plantea interrogantes diferentes. Más precisamente dos interrogantes referidos al criterio de corrección externo y a las tesis ontológicas y epistemológicas. En particular, nos preguntamos, ¿este modelo de legitimidad democrático y su estándar de corrección apoyado en las tesis ontológicas y epistemológicas no agregan una racionalidad de segundo orden al modelo deliberativo de la democracia? Decimos de segundo orden debido a que el criterio de corrección es independiente del procedimiento deliberativo, es decir, se agregaría al razonamiento público

que caracteriza al proceso mismo de deliberación. De estar en lo correcto esta interpretación, todavía quedaría el problema de precisar la propia justificación del criterio para evaluar los resultados del proceso deliberativo. Si bien no se trata de un criterio completamente exterior a la deliberación, por lo menos debe ser conceptualmente independiente de las creencias, preferencias u opiniones de los ciudadanos involucrados. Lo que parece no quedar claro es cómo determinar ese criterio y, sobre todo, quién debe determinarlo. Por último, tampoco queda claro las circunstancias en las que debe aplicárselo (todas o algunas en particular). Las propuestas epistémicas no ahondan demasiado en estos interrogantes.

5. Conclusión

Creemos que la cuestión de la legitimidad de la democracia deliberativa complejiza la consideración de la racionalidad implícita en este modelo normativo de democracia. Como vimos, el abordaje procedimental de la legitimidad parece no ir más allá del modelo de razonamiento público que propone la democracia deliberativa para el tratamiento de los problemas políticos. La variante de la legitimidad epistémica, por su parte, parece proponer un segundo nivel de racionalidad que se le sumaría a la razón pública para dar cuenta de la legitimidad de los resultados de la deliberación. Si bien esta última perspectiva parece atractiva al proponer un estándar más alto de legitimidad, no queda del todo clara la justificación del criterio de corrección, ni el alcance del mismo. La cuestión de la legitimidad del modelo de la democracia deliberativa no sólo está lejos de agotarse, sino que representa un interesante intento de repensar la relación entre razón y política en el contexto de las democracias plurales. Aquí reside, a nuestro juicio, uno de los aspectos más interesantes de este modelo normativo de democracia.

Bibliografía

- Christiano, T.** (1996). *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder: Westview Press
- Cohen, J.** (2001). "Democracia y Libertad" en Elster, J., *Democracia Deliberativa*, Barcelona: Gedisa

- (1986). "An Epistemic Conception of Democracy" en *Ethics*, Vol. 97, No. 1
- (1997a). "Procedure and Substance in Deliberative Democracy" en Bohman, J, Rehg, W. (ed), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge (MA): MIT Press
- (1997b) "Deliberation and Democratic Legitimacy" en Bohman, J, Rehg, W. (ed), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge (MA): MIT Press
- Gutmann, A, Thompson, D.** (2004) *Why Deliberative Democracy?*, Princeton: Princeton University Press
- Habermas, J.** (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta
- Martí, J.L.** (2006). "The Epistemic Conceptio of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy" en Besson, S. y Martí, J.L., *Deliberative democracy and its discontents*, Hampshire: Ashgate
- Nino, C.** (2003). *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa
- Peter, F.** (2007). "Democratic legitimacy and proceduralist social epistemology", *Politics Philosophy Economics*, N°. 6

Pierre Charron: el escepticismo como medicina filosófica y moral

Fernando Bahr (UNL-CONICET)

1. Introducción

Para quienes nos dedicamos al estudio del escepticismo moderno, *The History of Scepticism* de Richard Popkin es una guía de extraordinario valor, pero también, con cierta frecuencia, un obstáculo a superar. Por un lado nos enseña que la "crisis escéptica" de los siglos XVI y XVII "fue en parte una reacción al choque de posiciones religiosas durante la Reforma y Contrarreforma" (Popkin, 2003:viii), y que, en consecuencia, tiene características propias e irreductibles al escepticismo antiguo. Por el otro, sin embargo, tiende a olvidar que fue algo más que una "crisis" y que presenta aspectos que van decididamente más allá de las cuestiones suscitadas por el choque de posiciones religiosas en el seno del cristianismo. En el presente trabajo nos gustaría mostrar esto a propósito de Pierre Charron, quien en su tratado *De la sagesse*, publicado a comienzos del siglo XVII, se interesa poco por el criterio de conocimiento religioso (la llamada "regla de la fe") y mucho por la reconstrucción de un ideal de vida escéptico, ideal cuya característica más notable es que separa la probidad moral de la religión y otorga primacía a aquella por ser más amplia, "más antigua y más natural" que ésta (Charron, 1986:464).

Pierre Charron vivió entre 1541 y 1603. Publicó tres obras: *Les trois vérités* en 1593, *Discours chrétiens*, en 1600, y *De la sagesse* en 1601. Las dos primeras fueron reputadas ortodoxas; la tercera, en cambio, despertó fuertes polémicas y se la consideró "un semillero de irreligión y ateísmo" (Mersenne, 2005:154). A raíz de estas acusaciones, Charron decidió suavizar algunos pasajes y aclarar otros en la segunda edición, de 1604, que ya no pudo ver terminada. La obra fue prohibida y puesta en el Index al año siguiente, pero esa prohibición no alcanzaba a Francia, donde tuvo un éxito extraordinario y recibió treinta y nueve reimpresiones entre 1604 y 1672.

El tratado es extenso, algo más de ochocientas páginas *in quarto*, y podría ser descripto como una recopilación de las lecturas favoritas de Charron, au-

tores antiguos (Séneca, Cicerón, Plutarco) y contemporáneos (Montaigne, Du Vair, Lipsius); lo dice él mismo en el prefacio de la primera edición: "es la reunión de una parte de mis estudios: la forma y el orden me pertenecen" (Charron, 1986:33-34). Su propósito es filosófico, reavivar cierto saber olvidado por una cultura en la que los seres humanos "se toman todo en serio, excepto vivir" (Charron, 1986:629), y pedagógico, orientar al "discípulo" (Charron, 1986:509) mediante reglas precisas y ordenadas acerca de cómo prepararse para la sabiduría, cuáles son los cimientos y el edificio de la misma, y cuál es el fruto que se obtendrá por ese medio de ese método o camino, a saber, "estar preparado para la muerte y mantenerse en una verdadera tranquilidad de espíritu, que es la corona de la sabiduría y el soberano bien" (Charron, 1986:373).

Esta última frase podría remitirnos al *Enquiridión* de Epicteto o a los breves textos que componen el catecismo neoestoico de Guillaume Du Vair. La *Sagesse* de Charron, sin embargo, dibuja una línea bastante más compleja que aquí trataremos de explicar respondiendo brevemente a cuatro preguntas: 1) ¿Contra quiénes habla? 2) ¿A qué sabios alude como modelos? 3) ¿Qué papel cumple el escepticismo en relación con ese ideal de sabiduría? Y, finalmente, 4) ¿en qué medida y en qué sentido, para Charron, la disposición escéptica se comunica con la vida natural?

2. Los adversarios de la sabiduría

La segunda edición de *La sagesse* presenta en su frontispicio una ilustración notable. El centro de la misma está dominado por una mujer desnuda sobre un alto pedestal, que, con los brazos cruzados, se mira y sonríe ante el espejo que le ofrece un ángel. La secundan dos divisas. En una se lee, "*je ne sçay*"; en la otra, "*paix et peu*". Al pie del pedestal, tomadas del cuello por cadenas que se desprenden del mismo, aparecen cuatro figuras: la pasión, la opinión, la superstición y la ciencia. La pasión, con un dedo levantado, advierte de su poder; la opinión está sostenida con esfuerzo por un gran número de personas, es el vulgo; la superstición, con las manos juntas y el cuerpo doblado, se presenta como "una sirvienta que tiembla de miedo"; la ciencia, finalmente, "virtud o probidad (*prud'hommie*) artificial, adquirida, pedante, furiosa de leyes y costumbres, con rostro engréido, vanidoso, arrogante y cejas elevadas (...) lee un libro donde está escrito SÍ, NO" (Charron, 1986:7-8). Estas cuatro mujeres "feas, enclenques, arrugadas" representan las actitudes

incompatibles con la sabiduría. Digamos unas palabras más acerca de cada una de ellas.

La pasión, define Charron, "es un movimiento violento del alma en su parte sensitiva, el cual se hace o por seguir lo que el alma piensa que es bueno, o por huir de lo que piensa que es malo" (Charron, 1986:155). Su violencia, y por lo tanto su capacidad de daño, está ligada al poder de la imaginación, "que está por abajo del entendimiento y por arriba de los sentidos, y a la cual corresponde el primer juicio sobre las cosas". Si la imaginación filtra los datos sensibles y los somete al entendimiento, el orden natural se cumple; si, en cambio, obedece a los sentidos, se extravía y "nos llena de trastornos e inquietud" (Charron, 1986:156). La razón de este extravío parece ser, en primer lugar, la limitación de los sentidos "los cuales no comprenden la naturaleza verdadera e interna de las cosas, sino solamente su faz y forma externa"; en segundo lugar, sin embargo, se alude a otro motivo, acaso más profundo: que la imaginación no juzga por sí misma, y, siguiendo opiniones ajenas, establece bienes y males allí donde no existen (Charron, 1986:157-159).

Hay una relación constante, pues, entre pasiones y opinión. Charron define esta última como "vano y ligero, crudo e imperfecto juicio acerca de las cosas, extraído y tomado de los sentidos exteriores y del ruido común y vulgar, que se detiene y es considerado bueno por la imaginación sin pasar jamás al entendimiento para ser allí examinado" (Charron, 1986:148-149). Nuevamente, el segundo origen, el ruido común y vulgar, parece ser el más profundo, puesto que, dice, "casi todas las opiniones que tenemos no las tenemos que por autoridad; creemos, juzgamos, actuamos, vivimos y morimos a crédito, según lo que el uso público nos enseña" (Charron, 1986:150).

Del vínculo entre imaginación y opinión nace también la tercera enemiga de la sabiduría: la superstición. Es de la imaginación, en efecto, de donde viene "la mayor parte de las cosas que el vulgo llama milagros, visiones, encantamientos" o intervenciones del diablo (Charron, 1986:148). El peor mal de la superstición, no obstante, radica en que lleva a creer en un Dios severo que espía constantemente nuestras acciones y pensamientos; un Dios imaginado a la medida humana que nos aterra y nos enferma. Por ello es la superstición, no el ateísmo, lo opuesto a la verdadera religión, tanto que Charron aconseja a su discípulo "aprender a temerle con horror y espanto" como la peor enfermedad concebible (Charron, 1986:453-454).

La cuarta mujer encadenada a los pies de la sabiduría es la ciencia. Al respecto, habría que distinguir dos críticas. Una es radical y no ataca la ciencia como tal, sino a quien la encarna "con rostro engreído, vanidoso y cejas

levantadas", el pedante, en cuyo libro sólo se afirma o se niega, es decir se excluye la posibilidad de dudar o estar equivocado. En tal sentido, agregando presunción, temeridad y armas con qué defenderse a los prejuicios, el pedante "termina de dar forma perfecta a la locura y la vuelve incurable"(Charron, 1986:38). La otra crítica, que sí se dirige a la ciencia, o más bien a la erudición, presenta sus matices. Cuando este saber es entendido como fin en sí, su defecto radica en hacernos infelices puesto que se traduce en puro esfuerzo, sacrificando la alegría y volviendo la vida "servil, baja y mecánica" (Charron, 1986:689). Entendido como instrumento al servicio de la sabiduría, como ocurría con las ciencias morales y naturales en el epicureísmo, resulta en cambio un aliado de la libertad espiritual. Para Charron, de todas maneras, la erudición no abre las puertas a la sabiduría y suele transformarse en un obstáculo.

3. Los modelos de sabio

Charron tiene una noción de sabiduría, que incluye tanto al *sophós* como al *phronimós* aristotélicos. También desde el punto de vista filosófico el concepto se amplía hasta correr el riesgo de desdibujarse, pues la tranquilidad de ánimo, corona de la sabiduría, "es más o menos y en cierto sentido la ataraxia de los pirrónicos, la neutralidad o indiferencia de los académicos, de la cual es hermano o procede el no asombrarse de nada ni admirar nada, el soberano bien de Pitágoras, la magnanimidad de Aristóteles" (Charron, 1986:410). Evidentemente, Charron está pensando menos en una escuela que en un estilo de comportamiento cuya rasgo distintivo es la aristocracia moral: el *esprit fort* que observa desde la altura, con cierto desdén, los *esprits faibles* que se afanan por agradar, por ser aceptados, por afiliarse a determinadas creencias populares que les den protección o poder.

Con todo, hay dos nombres propios que se destacan como modelos vivos de sabiduría. El primero es Sócrates. De él, el aspirante a la sabiduría puede aprender a tener "un espíritu universal" y ser "ciudadano del mundo" (Charron, 1986:392), a desdeñar las sospechas y acusaciones de sus adversarios, a no temer a la muerte, y, sobre todo, "que hay una suerte de ignorancia y de duda más docta y segura, más noble y generosa que toda ciencia y certeza", que es "la ciencia de la ciencias y el fruto de todos nuestros estudios" (Charron, 1986:402). Por esto, es decir, por enseñar a dudar y a combatir el orgullo y la presunción, que en cuanto síntomas de la falta de autoconocimiento, son

las mayores enfermedades del espíritu, Sócrates es el corifeo de los sabios, el que dirige el coro que danza en torno a la estatua de Dionisos.

El otro ejemplo de sabio es más novedoso, pues se trata de Jesucristo. Charron utiliza un vocabulario teológico para referirse a él. Lo llama "gran doctor celeste" (Charron, 1986:333) o "la Verdad" (Charron, 1986:841), pero parece entender –al menos en el contexto filosófico del tratado– que su misión principal no es la de redimir al ser humano del pecado, sino la de devolverlo a la naturaleza emancipándolo de la patológica identificación entre sacrificio y religión. Así lo dice en el capítulo 37 del libro I: "Y, en fin, el hijo de Dios, doctor en verdad, habiendo venido para destetar (*sevrer*) y despa-bilar (*deniaiser*) al mundo, los ha abolido a todos [los sacrificios]" (Charron, 1986:245). Claramente, Jesucristo es para Charron, por lo tanto, un liberador espiritual que enseña a examinar sin prejuicios todos los aspectos de la tradición rechazando a los "idólatras de la ceremonia" (Charron, 1986:501); su enseñanza en tal sentido estaría bien indicada por san Pablo en dos pasajes de Corintios I: "el hombre de espíritu lo juzga todo y a él nadie puede juzgarle" y "si alguien cree conocer algo, aun no lo conoce cómo se debe conocer" (Charron, 1986:389).

4. El papel del escepticismo

La enseñanza socrática y cristiana se unirían para Charron, pues, en la exaltación de una "plena, completa, generosa y señorial libertad de espíritu, que es doble, a saber, de juicio y de voluntad" (Charron, 1986:385). La libertad de juicio "consiste en considerar, juzgar, examinar todas las cosas sin obligarse ni atarse a ninguna, sino permanecer en sí libre, universal, abierto y pronto para todo" (Charron, 1986:385–386). Los verbos son definidos en un sentido escéptico. "Por juzgar no entendemos resolver, afirmar, determinar, lo cual sería contrario a lo segundo, no obligarse a nada; sino que es examinar, ponderar, balancear las razones y contrarrazones de todas las partes, el peso y mérito de éstas, y así buscar la verdad" (Charron, 1986:386).

Este examen sin término ni límite cumple una función purificadora o catártica. Por medio de él, y con la conciencia de que "no hay razón que no tenga una contraria" (Charron, 1986:137), el discípulo aprende a desembarazarse de toda certeza teórica o práctica. Tomará conciencia de la relatividad de las costumbres, de la vastedad del universo, de la variación de las teorías e incluso de la repetición en diversos momentos y lugares de ciertos relatos

que se tienen por divinamente revelados. Así podrá evitar el vicio de los que consideran barbarie a todo lo que no es "de su gusto y costumbre" (Charron, 1986:392) y liberará el paladar para recibir sin prejuicios todos los gustos que la diversidad del universo pueda brindarle. A esa capacidad para no asombrarse de nada, que es también capacidad para autoconocerse en tanto la complejidad del mundo refleja la complejidad del espíritu humano, Charron la llama "espíritu universal" (Charron, 1986:392).

La libertad de juicio es una de las dos divisas que acompañan a la hermosa y desnuda Sabiduría del frontispicio, aquella que reza "yo no sé". La otra divisa, "paz y poco", alude a la libertad de voluntad. "Decimos que el sabio para mantenerse en reposo y libertad, debe cuidar su voluntad y sus afectos, no dándose ni teniendo cariño sino a muy pocas cosas, y éstas justas, e incluso sin violencia ni aspereza" (Charron, 1986:411). Este aspecto corresponde a la moderación de los afectos, la *metriopatheia* de los escépticos griegos. Para alcanzarla, en primer lugar, Charron distingue entre "fuero interno" y "fuero externo": "Pues quiero que en las acciones externas y comunes de la vida, y en todo lo que es de uso corriente, estemos de acuerdo y nos acomodemos con el común de la gente, nuestra regla no toca para nada el afuera y el hacer, sino el adentro, el pensar y juzgar secreto e interno" (Charron, 1986:386-387). En segundo lugar, recuerda al discípulo, que es posible prestarse a otros, "contribuir a la sociedad pública con los oficios y deberes que le tocan", pero con la condición de no darse más que a sí y "conservarse siempre para sí en salud y reposo" (Charron, 1986:414). En tal sentido, su concepción de prudencia presenta un estilo estratégico y "discreto" que la distingue claramente de la *phrónesis* clásica.

5. Escepticismo y naturaleza

Lo que enseña la disposición escéptica es a vivir alegremente "sin sostenerse en nada" (Charron, 1986:34). Esto es justamente lo que caracteriza a los *esprits forts*. Su no saber es para ellos "el asiento más seguro, el estado más dichoso del espíritu, que por este medio se mantiene firme, derecho, sereno, inflexible, siempre libre y dueño de sí" (Charron, 1986:404). La dicha reside, inicialmente, en que la suspensión de juicio les permite mantenerse libre de engaños y por lo tanto libres de "las agitaciones y los vicios" que nacen y acompañan la presunción de saber. El *esprit fort* no tiene nada que defender, excepto el derecho a conservar íntegra la capacidad de juicio manteniendo su

neutralidad en tanto no aparezca una prueba indiscutible que lo lleve a pronunciarse. Hasta aquí, Charron se mantiene cerca del escepticismo clásico, y en particular del escepticismo académico dado que admite "que se adhiera y se adopte lo que parezca más verosímil, más honesto, más útil, más cómodo" siempre "que sea sin determinación, resolución o afirmación alguna" (Charron, 1986:387).

En otros momentos, sin embargo, *La sagesse* parece abandonar o limitar severamente el escepticismo. En particular, cuando Charron afirma que hay en el alma una "semilla de la razón universal (...) por la cual se actúa según Dios, según uno mismo, según la naturaleza, según el orden y el reglamento universal del mundo" (Charron, 1986:424). En efecto, parece imposible que "esa semilla de razón universal por la cual se actúa según Dios, según uno mismo, según la naturaleza" pueda hacerse compatible con la *epoché* escéptica en tanto el hombre encontraría en ella un criterio confiable. Charron lo dice explícitamente: "las opiniones y juicios naturales son siempre verdaderos, buenos y santos" (Charron, 1986:857). Ésta es la séptima y última lección de sabiduría; lo más desconcertante es que en el mismo pasajes se mencionan también la quinta y la sexta lección, a saber, el sabio nada determina, el sabio no se compromete ni se ata a nada.

Por otra parte, empero, que sea la "última lección" nos indica el camino para salir del laberinto. Podríamos decirlo así: la revelación que se encuentra al final del camino que el discípulo emprende en pos de la sabiduría es el impulso natural nunca se equivoca e incluso es "santo". Ahora bien, para alcanzar o recuperar tal inocencia es necesario aprender a desbastarlo de toda la carga de prejuicios y fantasías (filosóficas, teológicas) que la cultura nos ha impuesto. Ésta sería la tarea del escepticismo. Suspendiendo el juicio acerca de creencias, costumbres y teorías devolvería la razón a su pureza original, en la cual se encuentra o más bien se funde, con la naturaleza. La idea tiene cierto aire de familia con el método cartesiano, y se puede considerar a Charron como un antecedente de Descartes a condición de no olvidar cierta notable diferencia. Para Descartes el escepticismo concluye su tarea purificadora al comienzo de la segunda meditación, para Charron, en cambio, el purgante escéptico no puede ser abandonado, pues la imaginación humana es pródiga en construcciones y sólo la repetida disolución de cualquier alimento teórico mantiene limpio al sabio permitiéndole un estado de pura atención al acontecer natural donde la imaginación, fuente de inquietud, no interviene y en consecuencia puede disfrutar serenamente de lo que es. Por ello, Charron

puede decir que el sabio recupera su parentesco con los animales, que “no se conforman ni se alimentan con opiniones y fantasías, sino con lo presente, verdadero y palpable” (Charron, 1986:234).

Bibliografía

Charron, P. (1986). *De la sagesse*, Paris: Fayard.

Mersenne, M. (2005). *L'impiété des déistes*, édition et annotation par Dominique Descotes, Paris: Honoré Champion.

Popkin, R. (2003). *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York: Oxford University Press.

Filosofía y forma literaria en torno al *Simposio* de Platón. Reseña del debate entre los académicos C.J. Rowe y M. Migliori

Francisco M. Bodean (UCSF)

La presente investigación retoma el debate que tuvo lugar entre los académicos Christopher J. Rowe y Maurizio Migliori en torno a la interpretación del *Simposio* platónico. Rowe llevó a cabo en 1998 una lectura magistral, con ocasión de las denominadas *Lecturae Platonis* organizadas por Migliori en la universidad de Macerata, que dio lugar a una auténtica confrontación de paradigmas hermenéuticos. Nuestro estudio se concentra en reseñar el debate, reconstruyendo y confrontando las claves interpretativas de los académicos implícitas en su lectura del *Simposio*, trayendo a la luz las enormes consecuencias que conlleva la definición del valor veritativo que imprime la forma literaria a los contenidos expresados en el diálogo. Esta problemática capilariza en dos niveles a explicitar. Partimos de la diversa interpretación de un elemento importante del *Simposio*, que Migliori denomina "la estructura arquitectónica del diálogo" (1998:89–90),¹ la estructura de los discursos en honor de Eros como elemento importante en la forma dramática del diálogo.

1. Estructura contrastante: el *Simposio* como filosofía en acción

"An external description of a Platonic dialogue must be as far from the real thing as, say, a prose paraphrase of a poem" (Rowe, 2003:116). La característica primera y más relevante del *corpus* platónico es que se trata de un extraño complejo de escritura, cuyo género no es comparable con ninguno de los que conocemos hoy día, sea filosófico o teatral. Por ello para Rowe (2001) "también la forma en que [Platón] escribe requiere una interpretación". Es un principio hermenéutico primordial: Platón escribe de modo literario, es un *escritor fi-*

1 Las citas de Rowe y Migliori italianas en el original han sido traducidas por el autor.

losófico y toda interpretación debe tener en cuenta la forma dramática de sus diálogos como un componente de igual importancia que los razonamientos, sin separarla de su contenido filosófico ni descartarla *a priori*.

En lo que define como una aproximación anti-histórica, Rowe interpreta la forma literaria del *corpus* íntegro, incluso desde la *Apología*, como *fiction*, ficciones literarias o representaciones dramáticas. El presupuesto fundamental es la *intentio auctoris* como hilo conductor: Platón es un dramaturgo que tiene el completo control de sus personajes. Esto implica que todo en el diálogo, hasta lo aparentemente casual, está allí por decisión de Platón, y el trabajo del intérprete es preguntarse por cada elemento y su sentido. A su vez, los argumentos no pueden ser aislados de su contexto condicionante y funcionalidad a la estructura dramática total.

En el caso del *Simposio* entendido como ficción literaria, encontramos un elenco de personajes y una secuencia de discursos cuya disposición se devela la intención expresa de Platón, visible gracias a una serie de acontecimientos de la infraestructura del diálogo, v. g. la llegada tarde de Sócrates o el hipo de Aristófanes, aparentemente casuales pero finalmente funcionales a la construcción de la trama. La lectura de Rowe busca mostrar cómo la escena construida no es un cuadro realista, en el cual los discursos se suceden como en la realidad respondiendo a los anteriores. Hay nexos profundos e incluso *referencias anticipadas* entre las intervenciones. Su tesis principal es que el discurso de Sócrates se pone en contraste claro e inmediato con todos los otros, y esto significa que los anteriores están escritos de modo tal que facilitan la confrontación.

Para Rowe el tema central del *corpus* platónico en su conjunto, en detrimento de cualquier otra doctrina que se pretenda hallar en él, es la importancia de la filosofía. Los diálogos son considerados *mímesis*, representaciones dramáticas de la actividad filosófica, i. e. *filosofía en acción*. Entendiendo la *mímesis* como representación creativa, los diálogos resultan representaciones imaginarias y estáticas de discusiones filosóficas, imitando las conversaciones vivientes que hicieron la verdadera filosofía. Así ilustran el elemento de cambio, el dinamismo esencial al análisis platónico del procedimiento intelectual. La escenografía montada, los personajes y el contenido argumental resultan secundarios y funcionales a la *mímesis*. La clave de la literatura platónica consiste en la representación dramática de la filosofía, que se devela esencialmente como *acción*, argumentación y discusión en búsqueda de la verdad.

Parte importante de la *mímesis* consiste en el retrato del filósofo en acción, Sócrates. Con frecuencia la forma dramática ofrece la ocasión para la

confrontación del filósofo con otros personajes: retóricos, sofistas, políticos, poetas. Es justamente el caso del *Simposio*. La arquitectura de los discursos en honor de Eros responde a este designio de Platón, cumplido mediante un doble punto de confrontación: 1) la temática del amor, en una descripción que contrapone el eros normal, ejemplificado por los cinco primeros discursos, y el filosófico, descrito por Sócrates–Diotima. La figura de Sócrates, amante normal y filosófico al mismo tiempo, sirve como puente y mediación entre ambos: el eros ordinario puede y debe ser transformado por la filosofía, dirigiéndose hacia el único término que es origen y fin del impulso erótico. 2) el arte retórico: al igual que *Fedro*, el *Simposio* es una lección sobre cómo hablar, sobre el verdadero arte retórico, transmitida no mediante una teoría sino sirviéndose de la escena del banquete, que proporciona el contexto para la representación dramática de la confrontación de estilos: el poeta orador y el filósofo. Constituye así un ataque contra los poetas, desinteresados por la verdad y que adornan su ignorancia con elevado arte retórico. La filosofía es la auténtica retórica, dado que conoce la verdad y busca con sus *lógoi* persuadir de ella a sus interlocutores, siempre que estén dispuestos a buscar la verdad.

El segundo eje de la relación entre filosofía y forma literaria apunta al sentido educativo de los diálogos. El carácter dinámico del conocimiento intelectual desplaza la atención de los contenidos teóricos, que en tanto representación estática carecen de valor educativo. La máxima utilidad de los diálogos como *mímesis* radica en su sentido *protréptico*, siendo una invitación y exhortación a la actividad filosófica de buscar la verdad, que solicita la decisión moral del lector por la filosofía entendida como forma de vida. En la ficción del *Simposio*, esta exhortación se realiza a través del personaje de Sócrates, filósofo en acción fascinante y ricamente representado en el diálogo, cuya función es servir de mediador que conduce desde las concepciones vulgares del eros o la ignorancia retórica hacia su transformación por la filosofía. Asimismo, según Rowe todo el discurso de Sócrates consiste bajo apariencia de un encomio a Eros en un elogio de la filosofía. Eros, ni hombre ni dios sino *daímōn* mediador entre ambos reinos, es necesariamente un filósofo, suspendido entre la ignorancia y la sabiduría. El ascenso del iniciado en los misterios del amor es, más que una doctrina acerca del eros, una “descripción metafórica del proceso dialéctico expuesto en un contexto erótico” (Rowe, 1998a).

Esto nos remite al tercer nivel de análisis: la apertura a través de la forma literaria a la entidad *filosofía platónica* y su estatuto, el paradigma del filósofo representado y *quién es* el Platón–autor de los diálogos. Gracias a “the *indirectness* of Plato’s technique” (Rowe, 2003:116), el ateniense no está

jamás presente en sus obras. Así evita todo sentido de autoridad a lo puesto en escena en su teatro filosófico, dándole "poder sin responsabilidad" (Rowe, 1998a:15) para la construcción de la ficción y dejando abierta la pregunta por si él mismo es un sabio. La ausencia del autor se conjuga con la ausencia del sistema, lo que Rowe denomina "[the] paradox of a promise of system combined with a form of exposition that seems almost designed to exclude it" (2003:108). Lo que se devela en los diálogos por decisión de Platón es siempre parcial y tiene más que decir de cuanto divulga mediante cada escrito. Pero esto no conduce a un sistema metafísico de fondo, sino que se adecua a la naturaleza del conocimiento: el saber completo le pertenece a los dioses, mientras la condición de los hombres es el amor y la búsqueda permanente de la sabiduría, la *philo-sophía*. El camino es largo y todo cuanto se afirma es sólo un paso provisorio para una fase más profunda en el investigar y filosofar mismo. Esto armoniza con el paradigma del filósofo representada en los diálogos, y en particular en el *Simposio*: el personaje Sócrates, gracias al recurso retórico de la sacerdotisa Diotima, conserva su posición de ignorante-buscador de la verdad; aunque dueño de algunas convicciones jamás se muestra poseedor de algún sistema filosófico. De esta manera para Rowe es esencial a la filosofía el hallarse *in statu viatoris* permanente hacia una verdad ya descubierta. Platón es él mismo un *sabio* y filósofo en este sentido, evitando las figuras interpretativas extremas del dogmatismo y el escepticismo. Valiéndose de una elocuente expresión de Stefanini, declara que la filosofía platónica es *scepsi*, en el sentido etimológico de *investigación*, y define al escritor filosófico como "el investigador incansable de lo que ya ha encontrado" (1949:xxxiii; cit. en Rowe, 2001).

2. Estructura dialéctica: el *Simposio* como diálogo-juego con el lector

Migliori pertenece a la denominada escuela de Tübingen-Milano, cuya propuesta hermenéutica presenta una circularidad entre: (a) el estatuto de la escritura para Platón como *juego serio* de sentido *protréptico*, tomando como base sus autotestimonios; y (b) la recuperación de la tradición indirecta, las doctrinas no-escritas en la reconstrucción de la filosofía platónica entendida como un sistema metafísico constituido detrás del *corpus*. Ambos confluyen en una nueva y diversa lectura de los diálogos tanto en forma como en contenido. Nos centraremos aquí en su interpretación de la técnica de escritura

platónica y su función protréptica, desarrollada en la confrontación con Rowe a partir de su lectura del *Simposio*.

Migliori afirma estar de acuerdo con la clave hermenéutica general de su colega: los diálogos, obras eminentemente filosóficas, poseen una forma literaria cuya consideración es de tanto peso como su contenido teórico. "El dato distintivo de los diálogos es que el Autor, por razones eminentemente educativas, ha 'inventado' y desarrollado una particular técnica de escritura" (Migliori, 2006:43). La experiencia de Platón como filósofo y educador es que la filosofía no se aprende, sino que *se hace*: consiste en el descubrimiento de esos postulados que permiten resolver lo mejor posible a problemas planteados, y esto requiere que uno mismo individúe tales problemas y verifique tales soluciones. El rol del maestro es colaborar para que el alumno cumpla su propio camino heurístico, al mismo tiempo vital e intelectual, siendo su metodología eminente el diálogo. El escritor filosófico, para cumplir este papel de maestro, deberá desarrollar una técnica literaria que supla las limitaciones de la escritura. Por esto, los escritos platónicos son entendidos por Migliori como un diálogo real, implícito y de segundo nivel —respecto al diálogo ficticio de primer nivel que acontece en sus escenas— del lector con el autor, exigiendo para su correcta interpretación el preguntarse en concreto qué está queriéndonos decir Platón. Este diálogo autor–lector se realiza mediante la forma dramática del texto, entendido coincidentemente con Rowe como *fiction*.

Migliori asume una interpretación personal del carácter de *juego serio* de la escritura platónica. El autor propone e inicia un cierto *juego*, casi como un enigma, que el lector debe descifrar. Para propiciar este desafío educativo Platón prepara "un auténtico aparataje escénico, muy complejo y articulado, lleno de invenciones, de juegos y de trucos" (Migliori, 1998:95). El papel del lector, lejos de la mera receptividad pasiva, implica atención extrema y cooperación activa con el autor. La concepción de la filosofía como trabajo común y descubrimiento personal da lugar a este estilo de educación que acerca la verdad sin revelarla, requiriendo, solicitando la participación, aún la elaboración y el desarrollo de lo expuesto por parte del lector. Emerge así el sentido *protréptico* de los diálogos, aunque conviene distinguirlo de su colega de Durham: Migliori postula que, si bien la función principal es protréptica, el diálogo "puede también comunicar 'nociones'" (1998:97). Esta ampliación del sentido educativo a la transmisión de una doctrina filosófica establecida constituye el punto más claro de la *concordia discors* entre los académicos, según explicita Migliori.

El *Simposio* posee evidentemente una estructura arquitectónica muy compleja y sabiamente construida. Su finalidad es el discurso de Diotima y la sobresaliente representación de la figura de Sócrates. Migliori cuestiona sin embargo la interpretación de Rowe acerca de los discursos de los otros oradores y su función meramente contrastante. La clave de lectura de Migliori consiste en el pasaje en el cual Diotima explica a Sócrates que Eros no es ni bello ni bueno, pero tampoco feo ni malo, dado que, ampliando el argumento al ámbito gnoseológico, hay algo intermedio entre la verdad y la falsedad, entre el conocimiento cierto y la ignorancia, i. e. la *recta opinión* [*orthè dóxa*]². El juego que establece Platón con el lector consistiría en que a partir de esta clave, la totalidad no debe descartarse como falsa, sino ser retomada a la luz de las conclusiones como posiciones intermedias tematizadas mediante la recta opinión. Hay nociones verdaderas implícitas, por lo cual los discursos precedentes al de Sócrates–Diotima tienen carácter positivo y preparatorio. Asimismo, la estructura de los discursos puede adaptarse a un despliegue dialéctico, en un proceso que supera y al mismo tiempo conserva, relativizando aquello que en el pasaje precedente parecía absoluto, según la dinámica erótica, siempre buscando ir más allá.

Los tres niveles de análisis se hallan en Migliori intrínsecamente unidos: la forma literaria de los diálogos como diálogo–juego con el lector tiene sentido educativo y remite a Platón como maestro, dueño de un sistema metafísico constituido *detrás de* y parcialmente *en* sus diálogos.

3. Conclusión discordante: el Sócrates del *Simposio*, entre hermenéuticas inconmensurables

En las observaciones en reacción a las sugerencias de Migliori, Rowe reafirma su interpretación de la estructura contrastante del diálogo: los discursos precedentes no contienen nada de válido y cualquier progreso hacia el conocimiento realizado en el contexto de la conversación es involuntario.

Insiste además sobre el sentido exclusivamente *protréptico* de los diálogos, inútiles para la enseñanza de nociones. Cuestiona la hipótesis de Migliori sobre la intención de Platón de hacernos entrar en diálogo con el texto escrito,

2 “—¿No sabes –dijo [Diotima]– que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.” (*Simp* 202a 5–9, 1988:245).

observando que este tipo de diálogo es inexistente como referencia explícita ni en el *Fedro* ni en ninguna otra obra del *corpus*. En este sentido, Rowe duda hasta qué punto Platón se consideraba un *maestro* y a sus lectores *alumnos*. Por el contrario, está más inclinado a pensar en Platón como un escritor filosófico, sus diálogos como obras literarias de un dramaturgo y su función protréptica como de énfasis más moral que teórico.

Estas dos objeciones convergen en la discrepancia más profunda entre los académicos que sale a la luz en el debate, en el tercer nivel de análisis, que Rowe define como "la valoración sobre la extensión y la naturaleza de lo que los diálogos tienen, por así decirlo, *detrás de sí*" (1998b:107). Esta cuestión es una variable determinante de la posición hermenéutica asumida. Para Migliori, la esencia de la empresa filosófica platónica es un sistema de ideas mayormente constituido; aunque siempre disponible a ulteriores correcciones y profundizaciones, dado que no será nunca la sabiduría absoluta de un dios, es de hecho un sistema filosófico bien formado. Los diálogos y las discusiones vivientes que ellos imitan son el método por el cual Platón nos guía hacia este sistema. Para Rowe, en cambio, Platón carece de algo definido como un sistema filosófico; lo que posee es un conjunto de convicciones generales sobre la naturaleza del cosmos y la vida mejor, sobre las cuales continuamente vuelve a reflexionar y cuestionarse, pero que no intenta jamás expresar en forma acabada. De este modo Platón nos invita a filosofar, a unirnos a la misma búsqueda de la verdad que él realiza.

Paradójicamente, la complejidad arquitectónica y teórica del *Simposio* se presta para las dos posiciones hermenéuticas: (a) el filósofo como empeñado en una perpetua búsqueda, siempre e irrevocablemente suspendido entre lo divino y lo humano; es la visión privilegiada por Rowe, para quien lo que describe Diotima es el estado de conocimiento al cual el filósofo tiende pero que, *qua* filósofo, no ha alcanzado aún. O por el contrario (b) el filósofo tal como espera llegar a ser, poseído por la visión de la Belleza en sí. Es el paradigma preferido por Migliori, para quien el Platón sistemático estaría ya en la cumbre del ascenso o cercano a ella. Esta interpretación, según Rowe, implica cierta fractura entre Platón y Sócrates: el autor estaría al final del camino que su personaje principal todavía recorre.

En suma, el *Simposio*, con su arquitectura de discursos y la preponderante figura de Sócrates, se halla entre dos hermenéuticas inconmensurables. El debate trae así a la luz, a partir de la definición del valor veritativo de la forma literaria, la discordancia inevitable: según qué paradigma se asuma, Platón se presenta como escritor filosófico, un sabio que exhorta a la filosofía como

búsqueda de la verdad en ciernes, o alternativamente como maestro, que mediante su técnica literaria transmite un sistema metafísico constituido.

Bibliografía

- Burnet, J.** (1992). *Platonis Opera*, Vol. II, Oxford University Press.
- Migliori, M.** (1992). "La scuola di Tubinga–Milano per una nuova immagine di Platone. Breve inquadramento storico dell'interpretazione platonica della scuola di Tubinga–Milano (Krämer, Gaiser, Reale, Szlezák)", en "*Il Cannocchiale*", 121–142.
- (1998). "A confronto con l'Autore", en Rowe C. J., *Il Simposio di Platone*, Academia Verlag Sankt Augustin.
- (2006). "Come scrive Platone. Esempi di una scrittura a carattere «protrettico»", en *Educação e Filosofia*, 20, 41–80.
- Platón** (1988) *Diálogos*, Vol. III, Madrid: Gredos. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, & E. Lledó Íñigo.
- (1993). *Cartas*, Ediciones Akal. Trad. J. B. Torres Guerra.
- Rowe, C.J.** (1993). "Philosophy and Literature. The arguments Plato's Phaedo", en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, VIII, 159–181.
- (1998a). *Il Simposio di Platone*, Academia Verlag Sankt Augustin.
- (1998b). "Osservazioni finali di Christopher J. Rowe", en *Il Simposio di Platone*, 107–115, Academia Verlag Sankt Augustin.
- (2001). "Modelli di ermeneutica platonica nei secoli XIX e XX", en *Plato (internet journal of the International Plato Society)*, 1, disponible en: <<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article16.html>>.
- (2003). "Plato", en Sedley D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press, 98–124.

El poder emancipatorio de las narraciones: de Benjamin, a Arendt y Ricoeur

Graciela N. Brunet (UNL–UNR)

Introducción

Nos proponemos identificar las continuidades y afinidades de ciertas líneas teóricas en las obras de Walter Benjamin, Hannah Arendt y Paul Ricoeur, en lo relativo a las relaciones entre los conceptos de narración, experiencia y ética. Los dos primeros conceptos también se vinculan en dichos autores a los de Historia y tiempo histórico, si bien en este trabajo sólo podremos referirnos brevemente a estos últimos.

1. Walter Benjamin: Experiencia y narración

W. Benjamin, al finalizar la Primera Guerra Mundial, descubría que los soldados que regresaban del frente no podían dar cuenta de lo que les había sucedido: mudos, parecían no haber obtenido ninguna experiencia. Él generaliza al hombre contemporáneo¹ esta incapacidad de acceder a la experiencia y la califica como una "nueva barbarie". Si bien su concepto de barbarie es positivo, ya que espera que los nuevos bárbaros sean capaces de comenzar de nuevo, casi desde cero. Benjamin se pregunta "¿Para qué valen los bienes de la educación, si no nos une a ellos la experiencia?" (Benjamin, 1982)

El arte de la narración, el contar historias, que se vale de la facultad de intercambiar experiencias y es capaz de transmitir las, se encuentra hoy en extinción, jaqueado por la información. Ésta, producto de consumo diario del ciudadano contemporáneo, es verificable y explicativa, a diferencia de la

¹ También Giorgio Agamben, inspirado por Benjamin dice: "El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de conocimientos —divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros— sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia." (p. 8 de *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Adriana Hidalgo Editora, 2001, Buenos Aires)

narración. La información se agota en su propio enunciado y tiene vigencia en tanto es novedosa; la narración, con una intensidad mucho mayor, no se agota en el momento en que es contada, por el contrario, puede perdurar durante mucho tiempo. La narración no trasmite simplemente una historia, como puede hacerlo la información; aquélla está impregnada de la sustancia del narrador, que trabaja como un artesano moldeando la materia prima del relato: la vida humana.

En sus *Tesis sobre la historia*, Benjamin realiza una crítica al historicismo y a su noción de una historia universal que transcurre en un tiempo continuo, porque esa continuidad —que nos presentan las filosofías de la historia— es vista como tal por los opresores. De lo que se trata, entonces, es de hacer saltar la continuidad histórica y reconocer que el sujeto de la historia son los oprimidos. En el recorrido por la tradición de los oprimidos llegamos a darnos cuenta que lo que hoy consideramos un “estado de excepción” es en realidad la regla, un estado de cosas permanente.

Si entendemos por “estado de excepción” a las violaciones a los derechos humanos, a la situación de marginalidad o pobreza extrema, y por “oprimidos” a sus víctimas, la propuesta benjaminiana es la de una historia que capture las discontinuidades marcadas por la injusticia. Y al mismo tiempo una narración de historias de vida donde se recupere y se trasmita no sólo la experiencia del sufrimiento sino la memoria de las luchas —exitosas o no— para eliminarlo. El concepto de memoria aparece en Benjamin como *remembranza*:² “La historia es, entonces, en sentido estricto, una imagen surgida de la remembranza involuntaria; una imagen que se le enfoca súbitamente al sujeto de la historia en el instante de peligro. (...) Este sujeto no es de ninguna manera un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación de mayor riesgo” (Benjamin, 2007: 70–1)

2. Hannah Arendt: Acción y narratividad

La condición humana³ se manifiesta a través de tres actividades fundamentales: la labor o reproducción de la vida; el trabajo o producción de obras perdurables; la “acción”: interacción y diálogo con otros semejantes. Así, la

2 El término alemán *Eingedenken*: “remembranza”, según la traducción de Bolívar Echeverría; “rememoración”, según la traducción de Jesús Aguirre en Editorial Taurus.

3 Cfr. H. Arendt: *La condición humana*, Bs. Aires, Paidós, 1993; “Labor trabajo y acción” en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.

vida política se encuadra en la acción, que se realiza en un espacio público. De las tres categorías mencionadas (labor, trabajo, acción) es la acción la que nos define más acabadamente como humanos. Nuestra capacidad para contar (o seguir) historias está vinculada a la acción, ya que es la narración la que organiza y da sentido a los acontecimientos pasados: nuestra vida tiene una estructura narrativa. Contar nuestra historia nos permite comprenderla y comprendernos.

De ahí que se haya atribuido a Hannah Arendt la categoría de "narratividad".⁴ Es en su temprana obra *Los orígenes del totalitarismo* cuando Arendt pone en juego por primera vez el valor de la narración ya que, según una de sus mejores analistas, la eleva a nivel de metodología.⁵ El estilo del texto es híbrido: a caballo entre el ensayo político-filosófico y la reconstrucción histórica. Arendt lo justifica diciendo que no podía hablar de los totalitarismos desde la ciencia política, dado que estos negaron categóricamente la política. Y como ella no podía correr el riesgo de referirse al totalitarismo quedando presa de la lógica totalitaria, recurre a la narración. Acusada de sentimental, debido a la resonancia moral de su relato, Arendt responde: No podía hacer una descripción objetiva de lo que sucedía en los campos ya que eso hubiera implicado complicidad con los crímenes nazis.⁶ Una crítica más sagaz, ha reconocido por el contrario que en *Orígenes del Totalitarismo* hay una "política de la memoria" y una "ética de la historiografía". (Benhabib, 1996:86)

Asimismo, en su crónica del juicio contra Eichmann,⁷ Arendt vuelve a ponerse en el papel del narrador de historias (*storyteller*): construye un relato del proceso y un perfil del acusado, donde va poniendo a prueba buena parte de los conceptos filosóficos acuñados por ella hasta ese momento. Es el subtítulo de esta obra el que, con su afirmación acerca de la "banalidad" del mal desata una polémica (1963) que hasta hoy no ha terminado de acallarse. Pero también resulta irritante para la comunidad judía su relato acerca del papel que jugaron en el Holocausto los "consejos judíos" creados por los nazis; lo que muestra que la narración nunca es neutral ni puede serlo.

En *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, recurre a la reconstrucción de los diarios de esta dama del siglo XVIII, vale decir, incursiona en el

4 S. Benhabib, *Situating the Self*, Routledge, New York, 1992, p. 127. Arendt alude reiteradamente al contar historias, al narrador, etc., en relación a la acción, si bien no reconoce a la "narratividad" como categoría o concepto específico.

5 Cfr. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, California, 1996.

6 Cfr. S. Benhabib, *Situating the Self*, New York, Routledge, 1991, citado en p. 90.

7 Cfr. H. Arendt: *Eichmann en Jerusalén. Un ensayo sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Tusquets.

género biográfico para indagar una etapa de la historia de los judíos alemanes —la Ilustración— durante la cual, al menos en Prusia, gozaron de derechos civiles. Se denominaba a esta situación “asimilación”, y también Arendt, en su época, fue una judía asimilada. Reconstruir la vida de Rahel le permite a Hannah pensar sobre su propia vida, si bien no de una manera directa: ella alude a su mundo, el de los judíos europeos, signado a través de la historia por una permanente exclusión. Pero también descubre que la idea de asimilación contiene una contradicción ya que refleja la aspiración de los judíos a integrarse a sociedades donde siempre estaba presente el antisemitismo. Esta obra ha sido considerada por Julia Kristeva⁸ como un laboratorio de los conceptos de Arendt, vale decir, la narración de la vida de Rahel dio lugar a una producción teórica. Pero lo más importante: ha hecho posible dar la palabra a los derrotados de la historia. Y esto lo había aprendido Arendt de su amigo Walter Benjamin⁹. Aunque más no fuera por eso, la vida de Rahel Varnhagen merecía ser contada.

El análisis de narraciones literarias¹⁰ es empleado por Arendt como material para su construcción del concepto de derechos humanos. En *Orígenes del totalitarismo*, su conocida definición de los derechos humanos como “derecho a tener derechos”, el que es imposible ejercer fuera de los marcos de un Estado-nación que los garantice¹¹ parece conducir a una conclusión escéptica acerca de los derechos humanos. Sin embargo el análisis de la novela *El castillo* de Kafka le permite a Arendt seguir pensando sobre aquellos y sobre la construcción de la igualdad. La historia del agrimensor Josef K. es narrada como una parábola acerca de la posición del ser humano a quien son negados sus derechos más elementales. Frente a los aldeanos vecinos del Castillo, para quienes no es visible la injusticia, pues han naturalizado la desigualdad y la entienden como un “destino”, el agrimensor resulta un personaje extraño, pues se obstina en reclamar sus derechos. Arendt se desmarca del iusnaturalismo: los derechos no son naturales para ella; la igualdad debe ser construida, es un logro histórico. La muerte del agrimensor por agotamiento, sin haber obtenido ninguna mejora concreta, no es, sin embargo, inútil: su

8 Kristeva, Julia: *El genio femenino*. 1. H. Arendt, Buenos Aires, Paidós, 2000.

9 Cfr. H. Arendt: “Walter Benjamin. 1892-1940”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.

10 H. Arendt: “Franz Kafka” en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.

11 H. Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981. Cfr. Cap. 12 y 9, especialmente “Las perplejidades de los derechos del hombre”. También: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988, Cap. 2 y 4.

paso por la aldea ha producido una transformación en los aldeanos, que así lo reconocen.

También los historiadores son, para Arendt, narradores en tanto que la acción humana sólo se deja apresar (y expresar) por la narración (relatar nuestra historia nos permite decir *quién* somos). No obstante, el "contar historias" (*storytelling*) del que habla Arendt y que ella misma practicó en *Orígenes del totalitarismo*, no equivale a una filosofía de la historia donde se justifica el pasado y se predice el futuro. Tampoco la tarea del historiador puede consistir en explicar causalmente, él debe identificar lo nuevo, lo imprevisto, el acontecimiento, que nunca puede deducirse del pasado, más bien, echa luz sobre el pasado. La concepción del tiempo histórico sostenida por Arendt es similar a la de Benjamin: no se trata de restablecer un tiempo continuo, sino trabajar con los fragmentos del pasado reconstruyendo su sentido en una trama narrativa.¹²

3. Paul Ricoeur: Identidad narrativa, contenido ético de los relatos

Ricoeur es consciente de que la narración entendida como método de la historiografía ha recibido fuertes críticas, a las que trata de dar respuesta, pero, a pesar de ello, él insiste en señalar el vínculo entre historiografía y narración. Abocado a la tarea de pensar este vínculo, reconoce una estructura común a los relatos ficcionales y los relatos históricos ya que ambos están compuestos por una dimensión secuencial (cronología, diacronía) y por una dimensión configurativa (trama, estructura). Si bien la primera es irreductible a la segunda, la actividad de configuración consiste en la capacidad que tiene el narrador para organizar la totalidad de la historia, de armar una trama, y, desde el lector, la capacidad para seguir una historia. La actividad configurativa —llevada a cabo ya sea por el narrador o el historiador— es aproximada por Ricoeur a la facultad del juicio kantiana ya que ambas establecen una síntesis de lo diverso (acontecimientos, intuiciones) en una totalidad (historia, juicio). La afinidad con Kant es mayor si tenemos en cuenta la índole del juicio de gusto, que no es determinante sino reflexivo.¹³ Ricoeur también

12 H. Arendt: "Comprensión y política", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995; "El concepto de la historia: antiguo y moderno", en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.

13 H. Arendt también ha puesto de relieve la significación del juicio reflexivo kantiano en la historiografía y la política. Cfr. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1982.

llama la atención sobre el nexo entre el *esquematismo* kantiano y la *imaginación creadora* en la primera *Crítica*. En ésta, la imaginación es una facultad trascendental cuya función de síntesis permite unir entendimiento e intuición. De la misma manera puede hablarse del "esquematismo" de la función narrativa, el que da lugar a una historia que Ricoeur califica como tradición: "la trasmisión viva de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético", "el juego de la innovación y la sedimentación". (Ricoeur, 1995:136)

La narración en Ricoeur siempre se presenta como mediación: el tiempo narrado es el puente entre el tiempo fenomenológico (la vivencia del tiempo) y el tiempo cronológico. De esta manera se constituye una *identidad narrativa*, la que puede corresponder a una persona o a una comunidad. Este concepto permite sostener la identidad sustancial del sujeto (*ídem*: mismo), tantas veces criticada como ilusoria, y, al mismo tiempo un concepto de identidad (*ipse*: sí mismo) que hace posible incluir el cambio y la temporalidad. Por eso la identidad narrativa nunca es estable, por el contrario, se va reha- ciendo continuamente.

La teoría de la narración también resulta una bisagra entre describir (ser) y prescribir (deber ser). Y de esta manera ingresamos a la dimensión ética de los relatos. "No hay relato éticamente neutro" (Ricoeur, 1996:109). El relato leído obra como un "envío" dirigido al lector, una provocación para que este actúe de determinada forma. Desde luego que para actuar es necesario tomar una decisión voluntaria. Pero lo curioso es que, según Ricoeur, los relatos actúan más sobre la imaginación que sobre la voluntad ya que la variación imaginativa es lo que proporciona material a la deliberación. Como hemos visto, Ricoeur vincula dicha variación imaginativa al rol de esquematismo en la Primera Crítica kantiana.

"Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal." (Ricoeur,1996:167) Esto es posible porque los relatos ayudan al lector a descubrir relaciones entre los hechos, transforman sus percepciones y lo impulsan a la acción. De esta manera, las narraciones dan puntos de apoyo al juicio moral. Pensando esto en relación a la historiografía: la deuda que tiene el historiador con el pasado, confrontado con lo horrible, con la injusticia, se transforma en "deber de no olvidar". (Ricoeur, 1996:167)

Conclusiones

El punto en que confluyen los tres filósofos sobre los que venimos trabajando es el vínculo entre ética y narración. Tal como lo dice Ricoeur: "La ampliación del campo práctico y la anticipación de las consideraciones éticas están implicadas en la estructura misma del acto de narrar" (Ricoeur, 1996:108) o también: "La narrativa sirve de propedéutica a la ética." (Ricoeur, 1996:109)

Hay en Arendt y Ricoeur una recuperación de la función del esquematismo kantiano y de la importancia del juicio reflexivo (juicio de gusto de Kant): el juicio moral (tal como lo entienden estos dos autores, no Kant) se valdría así del arte de narrar para "esquematisar su objetivo". (Ricoeur, 1996: 167) "Podemos hablar, a este respecto, de imaginación ética, la cual se alimenta de imaginación narrativa." (Ricoeur, 1996:168)

No obstante, la posibilidad —ya anunciada por Benjamin— de que desaparezca el género narrativo, plantea un panorama inquietante. El predominio de la información y de la mera imagen, hoy más acentuado que en tiempos de Benjamin, parece ganar terreno a la narración. Aunque él mismo creía que los "nuevos bárbaros" serían capaces de comenzar de nuevo. Por su parte, Ricoeur, frente a la posibilidad de que desaparezca el género narrativo en Occidente, confía en la aparición de nuevas formas narrativas que atestiguarían una mutación —no la muerte— de dicho género, en tanto "Ignoramos totalmente lo que sería una cultura en la que ya no se supiera lo que significa *narrar*". (Ricoeur, 1995:419)

Bibliografía

- Arendt, H.** (1993). *La condición humana*, Barcelona, Paidós. Traducción de Ramón Gil Novales.
- (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, trad. Daniel Najmías.
- (1981). *Orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza. Traducción de Guillermo Solana.
- (2004). *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, traducción de Vicente Gómez Ibáñez.
- (1995). "Comprensión y Política", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós. Traducción de Fina Birulés.

——— (1996). "El concepto de la Historia: Antiguo y Moderno", en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península. Traducción de Ana Poljak.

Benhabib, S. (1991). *Situating the Self*, New York, Routledge.

——— (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California, Sage Publications.

Benjamin, W. (2007): *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*, Editorial Piedras de Papel, Buenos Aires. Traducción de Bolívar Echeverría, p. 70-1.

——— (1982). "Experiencia y pobreza", en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus. Traducción de Jesús Aguirre.

——— (1991). "El narrador", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus. Traducción de Roberto J. Blatt.

Kafka, F. *El castillo*, Ed. Librodot.

Kristeva, J. (2000). *El genio femenino. 1. H. Arendt*, Buenos Aires, Paidós, traducción de Jorge Piatigorsky.

Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, traducción de Gabriel Aranzueke.

——— (1995). *Tiempo y narración*, 3 tomos, México, Siglo XXI, traducción de Agustín Neira.

——— (1996). *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, traducción de Agustín Neira.

Gnoseología y determinismo en la Estoa Antigua: ¿qué afirman los estoicos cuando señalan que el sabio *controla* sus asentimientos?

Natacha Bustos (UNR–CONICET)

El presente trabajo se propone reflexionar en torno a la afirmación estoica¹ que señala que el sabio *controla* sus asentimientos. En principio, resulta difícil pensar en el asentimiento como una suerte de *acción libre*, en tanto la concepción determinista del estoicismo es radical; no contempla la posibilidad de que existan decisiones indeterminadas, o algún tipo de momento reflexivo que permitiese que los hombres decidieran libremente, si por libertad comprendiésemos la ausencia de condicionamientos. En efecto, evaluando esta problemática en términos gnoseológicos, aquello que *depende de nosotros* parecería señalar un momento del proceso cognitivo que se diferenciaría de la recepción de impresiones donde el alma permanece en un estado de pasividad. Por tanto, inicialmente, nos ocuparemos de analizar los posibles sentidos en los cuales el asentimiento implicaría cierta actividad para el alma. Luego, será nuestro propósito reflexionar en torno a cómo podría articularse tal actividad con la existencia de una cadena de determinaciones establecidas desde toda la eternidad, que constituye el destino.

1. El asentimiento como actividad del alma

En primer lugar, y aunque no nos detengamos en el tema, es válido señalar que el estoicismo establece una estructura en la psicología de la acción, conformada por la tríada impresión (*phantasia*) –asentimiento (*synkatáthesis*)–

¹ Tomando como referencia la periodización señalada por Puente Ojea (1979: 32), limitaremos nuestro análisis al período denominado como *estoicismo post-alejandrino o helenístico* (siglos IV–III a.C.).

impulso (*hormé*).² Tal como lo mencionamos recientemente, la recepción de impresiones supone un estado de pasividad del alma, ya que ésta es afectada por las mismas.³ Ahora bien, sucede algo distinto en el caso del asentimiento: el presente apartado tiene por objetivo analizar, en términos gnoseológicos, en qué sentido el asentimiento, definido como aquello que *depende de nosotros*, podría señalar un momento del proceso cognitivo que se distinguiría de la mera recepción de impresiones.

Si bien los textos fuente no permiten hallar una definición precisa respecto del concepto de asentimiento, sería posible definirlo como una *facultad* del alma que se caracteriza por permitir aceptar o rechazar una impresión;⁴ *i. e.*, dar crédito o no a una impresión que se me hace presente. En este sentido, podríamos afirmar que asentir a una impresión (la cual cuenta con una base fisiológica) equivale a aceptarla.⁵ De este modo, si recibo la impresión de que hay frente a mí una mesa blanca, puedo asentir a la misma y al hacerlo afirmo que efectivamente allí hay una mesa blanca; o bien, puedo no brindar tal asentimiento, con lo cual niego que la mesa blanca se encuentre allí. De acuerdo con la definición de Cicerón: "A las cosas que son percibidas y como acogidas por los sentidos añade Zenón el asentimiento (*assensionem*) de los espíritus, y entiende que éste se ubica en nosotros (*in nobis positam*) y es voluntario (*voluntariam*)."⁶ (Cicerón, *Acad. Priora* II 40; SVF I 61)⁶ Una de las dificultades que presenta la interpretación de este reporte reside en qué deberíamos entender por asentimiento cuando éste es definido como algo que "se ubica en nosotros" o que "está en nuestro poder" y "es voluntario" en el contexto de una metafísica determinista.

En primer lugar, al referirnos al determinismo estoico, debemos aclarar que se trata de un determinismo de tipo *causal*. Al respecto, contamos con el testimonio de Cicerón (*De fato*) quien critica el argumento de Crisipo que señala que el principio que afirma que nada sucede sin causas precedentes conduce por sí mismo a la idea de destino. En este sentido, "quienes introducen una serie eterna de causas (*causarum seriem sempiternam*) sujetan

2 Una excepción sobre la estructura de la psicología de la acción puede interpretarse en Cicerón, *De fato*, 40 (SVF II 974).

3 Cf. Diógenes Laercio, *Vitae* VII 45 (SVF II 53); VII 50 (SVF I 59); Sexto Empírico, *Adv. math.* VII 230 (SVF I 58).

4 Cf. Braicovich (2008: 133–134).

5 Sin entrar en detalles sobre el tópico respecto de si al asentir a una impresión se asiente asimismo al contenido proposicional de la misma, creemos que, de acuerdo a la información que nos proporcionan las fuentes, no existen evidencias claras sobre el tema.

6 Seguimos la traducción de Cappelletti (1996), aunque la modificamos eventualmente.

el alma del hombre a la necesidad del destino y lo despojan del libre albedrío (*voluntate libera*).” (Cicerón, *De fato*, 20; SVF II 954)⁷ Al parecer, Zenón y Crisipo coinciden en definir el destino (*heimarméne*) como “la causa entrelazadora de los entes (*aitía tôn ónton eiroméne*) o la razón (*lógos*) en virtud de la cual se rige el cosmos.” (DL VII 149; SVF II 915) Es decir, desde una perspectiva cósmica, la Estoa habría definido el destino en términos causales: todo lo que ocurre, ocurre por una causa dado que no existen movimientos sin causa. Específicamente, Crisipo afirma que nada sucede sin causas antecedentes.⁸ Asimismo, el filósofo establece una diferenciación entre las causas, sosteniendo que existen causas principales (o perfectas) y causas secundarias (o auxiliares) a fin de señalar que todo sucede por causas antecedentes, aunque no todo sucede por causas principales, sino por causas secundarias.⁹ Las causas principales son aquellas que dependen de nosotros.

Ahora bien, si se analiza la distinción entre causas teniendo en cuenta el concepto de asentimiento (a saber: desde un enfoque humano), la impresión sería causa secundaria respecto del asentimiento, pero no sería causa principal del mismo, ya que por sí sola la impresión sería incapaz de producirlo. Tal como lo señala Cicerón:

Pues, aunque el asentimiento (*adsensio*) no puede producirse sino suscitado por una impresión (*viso*), sin embargo, como dicha impresión (*visum*) es causa próxima y no principal, ello se explica según quiere Crisipo, como acabamos de decir. No que pueda darse sin ser desde afuera excitado por alguna fuerza, pues es necesario que el asentimiento sea suscitado por la impresión. Pero vuelve a su cilindro y a su cono, que no pueden moverse si no reciben un impulso. Y una vez que esto sucede, dice, cada uno sigue moviéndose de acuerdo a su propia constitución (*suapte natura*): el cilindro rueda en línea recta y el cono el círculo. “Así como, dice, quien impulsó el cilindro le confirió el principio del movimiento pero no su modo de moverse, así la impresión de un objeto lo imprimirá, por cierto, en el espíritu (*animo*), y casi se diría, grabará en él su imagen, pero el asentimiento dependerá de nosotros (*nostra erit in potestate*). Y aunque, como se ha

⁷ Utilizamos la traducción de Cappelletti (1996), aunque la modificamos eventualmente.

⁸ Cf. Ps. Plutarco, *De fato*, 11 (SVF II 912).

⁹ Por otra parte, Crisipo realiza una distinción entre *hechos simples* (aquellos que se realizan de manera categórica) y *hechos coordinados* o *codestinados* (aquellos que no pueden realizarse uno sin el otro, en tanto tienen un destino común), a fin de refutar lo que se ha denominado como el “argumento perezoso” (*argôs lógos*). Cf. Cicerón, *De fato*, 28 (SVF II 953).

dicho del cilindro, sea impulsado desde afuera, en cuanto a lo demás, se moverá según su propia fuerza y constitución... (Cicerón, *De fato*, 42–43; SVF II 974)

Por tanto, en la cadena causal tiene lugar primero la impresión y luego el asentimiento. La impresión es entonces causa necesaria, aunque no es causa suficiente para producir el asentimiento, el cual *depende de nosotros*. De acuerdo con el reporte de Cicerón, Crisipo toma los ejemplos de un cilindro y un cono que son capaces de moverse sólo si reciben algún impulso externo, pero una vez que han recibido tal impulso cada uno continúa moviéndose de acuerdo a "su propia constitución": el cono se moverá en forma circular y el cilindro en línea recta. Esta ejemplificación aplicada a los seres racionales, afirmarí­a que las condiciones externas (*i. e.*; la recepción de impresiones) serían la condición de posibilidad para que el asentimiento se produzca; ahora bien, una vez que tales condiciones posibilitan el asentimiento serían las *condiciones internas* las que lo harían efectivo. Sin embargo, ¿cómo sería posible definir esas *condiciones internas* y de qué manera éstas se relacionarían con lo "está en nuestro poder"?

De acuerdo con el testimonio de Aulo Gelio, quien también refiere a la analogía utilizada por Crisipo, nuestras acciones son *controladas* por nuestro propio querer (*voluntas*) y por nuestra propia alma (*animorum ingenia moderantur*).¹⁰ Al parecer, tal reporte daría por supuesto la existencia de alguna particularidad en la naturaleza de cada ser vivo que lo dispondría de tal o cual manera, y tal disposición determinaría un modo de actuar. No obstante, ¿cómo sería posible articular nuestra configuración anímica con la cadena de determinaciones que constituye el destino?

2. El asentimiento como parte constitutiva del destino

De acuerdo con lo desarrollado hasta este punto, la Estoa parece admitir la coexistencia de la facultad gnoseológica del asentimiento con una cadena de determinaciones establecidas desde toda la eternidad. Al respecto, existen dos testimonios que resultan de real importancia a la hora de analizar las particularidades de cada ser vivo; ambos afirman que tales singularidades han sido establecidas por el destino.

¹⁰ Cf. Aulo Gelio, *Noctes atticae*, VII, 2 (SVF II 1000).

La primera de estas fuentes la constituye el testimonio de Nemesio, quien propone las siguientes comparaciones: así como el agua posee la capacidad de enfriar, las plantas producen ciertos frutos, las piedras se dirigen hacia abajo y el fuego hacia arriba, los seres vivos son capaces de asentimiento e impulso (*tò synkatatithesthai kai hormân*).¹¹ De esta manera, si ninguna condición externa y acorde con el destino obstaculiza que dicho impulso suceda, éste efectivamente sucederá y tal acontecimiento dependerá de nosotros (*eph' hemîn ênai*).¹² Sin embargo, esta idea de "lo que depende de nosotros" no implica un desligamiento de la cadena causal, ya que las características que posee cada ser vivo provienen asimismo del destino. Por tanto, al sostener que algo *depende de nosotros* no se deja de afirmar que, simultáneamente, *depende del destino*; afirmaciones que la Estoa no interpreta como incompatibles.

Por otra parte, hallamos el testimonio de Alejandro de Afrodisia quien afirma que los estoicos sostienen que "lo que depende de nosotros es lo que acontece a través de nosotros (*eph' hêmîn ênai tò ginómenon <kath' hormên> di' hemôn*)."

(Alejandro de Afrodisia *De fato*, 181.14; SVF II 979)¹³ De este modo, las naturalezas de las cosas existentes son variadas y distintas, y lo que cada cosa particular genera lo produce de acuerdo con su propia naturaleza. Es decir, si una piedra cae desde cierta altura es imposible que no se dirija hacia abajo; la piedra se moverá en el sentido en el cual está naturalmente destinada a moverse. Asimismo, es necesario que tales causas se hicieran presentes en la piedra de modo tal que causaran el movimiento; un movimiento generado por el destino a través de la piedra. Esto mismo sucede en los seres vivos, quienes poseen un movimiento natural propio: el impulso. Éste es producido por el destino a través de los seres vivos, y lo que produce el destino *a través* de los seres vivos *depende de* ellos. También en este caso deben estar presentes las causas externas que necesariamente ejecutan el movimiento y, al mismo tiempo, son acordes con el impulso. Por tanto, en el caso particular de los seres vivos existen movimientos que se producen a través del impulso y del asentimiento; en efecto, éstos se diferencian de los movimientos causados por el peso o el calor, presentes en las piedras y el fuego.¹⁴ El testimonio de Alejandro concluye: cada ser viviente posee una configuración particular cuya determinación radica en estar *atravesado* por el destino. En consecuencia, el

11 Cf. Nemesio, *De natura hominis*, cap. 35 (SVF II 991).

12 Cf. *Ibid.*

13 Traducción nuestra.

14 Cf. Alejandro de Afrodisia, *De fato*, 182.19 (SVF II 979).

destino congrega tanto las características particulares de cada ser vivo como su modo natural de comportamiento.¹⁵

De este modo, tanto Alejandro como Nemesio afirman que el impulso y el asentimiento constituyen una característica propia los seres vivos; clase que contiene a los seres racionales cuyos movimientos naturales son acordes al impulso y al juicio.¹⁶ Sin embargo, ambos autores atribuyen asentimiento e impulso a todos los seres vivos y no a los seres racionales en particular.¹⁷ En cambio, el testimonio Orígenes ofrece la siguiente distinción:

más allá de su naturaleza representativa el animal no tiene nada más. [...] El animal racional, en cambio, además de su naturaleza representativa (*phantastikêi phýsei*), también cuenta con una razón que discierne (*krínonta*) las impresiones, y rechaza unas y admite otras, de modo tal que el animal sea conducido por estas últimas. (Orígenes, *De principiis*, III 1,2-3; SVF II 988)¹⁸

Desde esta perspectiva, el asentimiento en su articulación con la racionalidad sería una característica propia de los seres racionales, cuyas configuraciones psico-físicas se distinguen de aquellas que poseen los seres no racionales. Ahora bien, la cuestión que nos interesa destacar en este caso es que aun cuando definamos el asentimiento como la facultad de asignar un valor de verdad a las impresiones que se nos hacen presentes, éste se encuentra determinado por el destino.

Por otra parte, sería posible interpretar inicialmente que cuando los estoicos afirman que el asentimiento es "lo que depende de nosotros" de algún modo intentarían *rescatar* la singularidad de cada ser racional, ya que no todos los seres humanos brindan asentimiento al mismo tipo de impresiones. No obstante, este *rescate* de la singularidad resulta inmediatamente problemático si tenemos en cuenta que los únicos tipos de *configuraciones anímicas* que reconoce el estoicismo son la sabiduría (*epistéme*) y la ignorancia (*áгноia*).¹⁹ Más aún, la Estoa enfatiza esta dicotomía haciendo explícita una jerarquía entre los tipos de asentimientos, donde el asentimiento del sabio se

15 Cf. Boeri (2000: 38).

16 Cf. Alejandro de Afrodisia, *De fato*, 183.22-23; Nemesio, *De natura hominis*, cap. 35 (SVF II 991).

17 No nos ocuparemos, en este caso, de las problemáticas que la atribución mencionada podría generar en el plano ético.

18 Utilizamos la traducción de Boeri (2004).

19 Cf. Estobeo, *Eclogae* II, 99.

presenta como una suerte de criterio de verdad en tanto está directamente condicionado por su *disposición psíquica*:

El sabio [...] no cambia de opinión, pues el cambio de opinión también está sometido al falso asentimiento (*pseudôn sygkatathéseon*), como si se tratara de algo característico de quien se ha equivocado por causa del apuro. Tampoco cambia de opinión en modo alguno, no se retracta ni vacila, pues todo esto es propio de quienes experimentan cambios en sus creencias, cosa que, precisamente, es extraña al que posee buen sentido. (Estobeo, *Eclogae* II, 113; SVF III 548)

Con anterioridad se ha afirmado que el sabio es capaz de *controlar* sus asentimientos; sin embargo, esta acción no supone una desconexión de la serie causal que constituye el destino. Ahora bien, gracias a esta *destreza*, el sabio sólo brindará asentimiento a las *impresiones comprensivas* (las cuales carecen de margen de error); tal afirmación posibilita ubicar al asentimiento como una especie de *mecanismo psíquico* que permite distinguir las características de una impresión.²⁰ Esto es, que el asentimiento sea 'lo que depende de nosotros' implicaría, con mayor especificidad, que *depende de la disposición psíquica* del agente que brinda asentimiento a una impresión. Por consiguiente, un individuo asentirá o no a una impresión de acuerdo a su *disposición psíquica*, la cual *controla* la recepción de impresiones: si es *áгноia*, asentirá a impresiones no comprensivas y/o asentirá débilmente; si es *epistéme*, asentirá firmemente a impresiones comprensivas. En este sentido, la *disposición psíquica* del agente se inserta en la cadena causal que constituye el destino, formando parte de la eterna cadena de determinaciones.

3. Consideraciones finales

Tal como lo hemos señalado, el sabio cuenta con la *virtud psíquica* de *controlar* sus asentimientos, no opina, ni cambia de idea; el sabio es el criterio de verdad, quien, por sí mismo es capaz de distinguir y legitimar lo verdadero de lo falso. De este modo, la expresión de *controlar* el asentimiento parecería aludir a una postura crítica que es capaz de tomar el sabio frente a las impresiones que recibe, como una suerte de *selección* respecto de las impresiones que se le hacen presentes. Al parecer, el sabio constituye la posición

²⁰ Cf. Frede (2008:316).

crítica por excelencia dentro del determinismo estoico, en tanto es el único individuo capaz de reflexionar ante los acontecimientos que se le presentan; o bien, ante su propia percepción del mundo. Sin embargo, hemos señalado que el *sophós* está determinado a *habitar* el mundo de la verdad, ya que *naturalmente* asiente a impresiones comprensivas. Por tanto, si bien el asentimiento implica cierta actividad anímica, se anula la posibilidad de definirlo en términos de *indeterminación*. En efecto, aun cuando el sabio *controle* sus asentimientos no desligará sus acciones del entrelazamiento del destino. En suma, el sabio y el ignorante forman parte de una cadena de determinaciones y, en cada caso, expresan sus respectivas *disposiciones psíquicas* (*epistéme* o *áгноia*).

Bibliografía

- Arnim von, H.** (1903–1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), Leipzig: Teubner, 4 vols.
- Bobzien, S.** (1998). *Determinism and freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Boeri, M.** (2000). "El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo", *Cuadernos del Sur – Filosofía*, N° 29, pp. 11–47.
- Boeri, M.** (2004). *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago: Editorial Universitaria.
- Braicovich, R.S.** (2008). "Asentimiento y 'lo que depende de nosotros': dos argumentos compatibilistas en el estoicismo antiguo", *Revista de Filosofía*, Vol. 33, N°2, pp. 131–160.
- Cappelletti, Á.J.** (1964). *Cicerón. Sobre el destino*, trad. Á. J. Cappelletti, Santa Fe: UNL.
- (1996) *Los estoicos antiguos*, trad. de Á. J. Cappelletti, Madrid: Gredos.
- Frede, M.** (2008). "Stoic Epistemology", en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 295–322.
- Long, A.A.; Sedley D.N.** (1987). *The Hellenistic philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 2 vols.
- Puente Ojea, G.** (1979). *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid: Siglo XXI.

Breves consideraciones en torno al gasto improductivo de George Bataille

Francisco Candiotti (UNL)

1. Algunas palabras preliminares

El trabajo que sigue es el producto limitado de una investigación más completa sobre Georges Bataille que se encuentra en desarrollo actualmente. En este sentido el trabajo puede considerarse como una introducción o un primer acercamiento al tema del *gasto improductivo* y a los lineamientos generales del pensamiento de Georges Bataille.

2. Sobre los textos económicos

El artículo titulado *La noción de gasto*, apareció por primera vez en la séptima edición de la revista "La critique sociale", en enero de 1933. Este texto constituye la primera incursión de Georges Bataille, al menos para sus lectores, en el pensamiento del *gasto improductivo*.

Estas primeras aproximaciones, posteriormente sistematizadas y profundizadas en *La parte maldita* de 1949, podrían considerarse como un manifiesto del gasto improductivo, del gasto inútil. Más allá de estos textos estrictamente económicos, esta noción es central en la totalidad de la obra de Bataille: es el punto de partida de toda interpretación y de toda escritura, de toda reflexión, ya sea que se trate de literatura, religión, psicología, arte, historia, política o filosofía.

Aunque excede los límites de este trabajo, es preciso señalar que la idea de gasto improductivo le permite a Bataille interpretar de forma novedosa: la dialéctica del amo y el esclavo, la relación del hombre con la naturaleza y la divinidad, la relación entre immanencia y trascendencia, la relación entre la literatura y el mal, la relación entre las prohibiciones y la transgresión, la relación entre el lenguaje y la filosofía, la relación entre la moral y la soberanía.

3. El lugar del gasto en la economía

La economía clásica, basada en el principio de utilidad, reduce íntegramente la actividad humana a procesos de producción, conservación y consumo. A este tipo de economía Bataille caracteriza como "restringida", a ella opone una "economía general" que tiene en consideración otro tipo de consumo: el gasto. La idea de gasto improductivo es la antítesis del consumo racional, y en ese sentido, la gran innovación de Bataille. Este tipo de gasto ha sido marginado de las consideraciones económicas clásicas, y las distintas manifestaciones de este fenómeno a lo largo de la historia del pensamiento no han sobrepasado el carácter meramente anecdótico.

Bataille describe la situación parafraseando a Kant: "A ese respecto, es triste decir que la humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad: se otorga el derecho a adquirir, a conservar o a consumir racionalmente, pero excluye en principio el gasto improductivo." (Bataille, 2003:112)

El consumo racional está representado por la utilización, por parte de los individuos de una sociedad, de lo mínimo necesario para la conservación de la vida y la continuación de la actividad productiva: se trata pues, simplemente, de la condición fundamental de esta última. Es decir, el consumo es un tipo de gasto productivo, indispensable, que tiene una finalidad: la continuidad de la actividad productiva; en este sentido la conservación de la vida es sólo un medio, una condición de posibilidad.

Bataille pone en el centro de la escena al gasto improductivo, sin retorno: la risa, las lágrimas, el amor, la muerte,

el lujo, los duelos, las guerras, los cultos, las construcciones de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (vale decir, desviada de la sexualidad genital) representan otras tantas actividades que, al menos en las condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas. (Bataille, 2003:113–114)

Esta diversidad de formas de gasto improductivo perdería toda coherencia, toda unidad, si no fuera por el hecho de que ponen el acento en la pérdida, ésta debe ser la mayor posible para que la actividad adquiera su verdadero sentido.

En "La noción de gasto" Bataille da cuenta del principio de pérdida mediante una pequeña cantidad de ejemplos tomados de la experiencia corriente: las joyas, el sacrificio en determinados cultos religiosos, los juegos y las

producciones artísticas. De estos ejemplos, el más característico y de mayor desarrollo en obras posteriores, es el del sacrificio.

4. El sacrificio como gasto. Mundo profano y mundo sagrado.

El derroche ilimitado y sangriento de víctimas de sacrificio (hombres, animales, cosechas, etc.) no tiene otro sentido que la producción de cosas sagradas.

Es necesario entender bien el sentido de este gasto, que produce cosas sagradas, para no confundirlo con el consumo, es decir, con una forma de gasto productivo. El sentido del sacrificio es la pérdida del sentido. El mundo profano, tal como lo entiende Bataille, es el mundo de la razón, de la utilidad, del objeto, del trabajo, de la trascendencia; en pocas palabras: es el mundo actual que se configura bajo la forma de la economía mercantil, bajo el predominio de la presencia y del sentido. (Bataille, 2003:115) y Cf. también (Bataille, 2008:75 y 105)

El sacrificio abre la comunicación del hombre con lo sagrado. El hombre para Bataille es un ser discontinuo, separado del mundo, de la inmanencia y la inmediatez en la que viven los animales. La razón útil, instrumental, técnica, ha convertido todo en objeto: el mundo, los animales, los otros hombres. El hombre sólo puede ver las cosas bajo la óptica de la subordinación, como cosas separadas.

En este sentido el animal que come a otro animal es su semejante, no hay distinción, no hay separación, la única subordinación que existe es la que resulta de la fuerza. El animal comido por otro animal no existe como objeto. Este estado de comunicación, de semejanza, de indistinción, es entendido por Bataille como inmanencia. El animal comido por el hombre es siempre tratado como cosa separada, como objeto: se lo mata, se lo disecciona, se lo cocina, se lo comercializa, en síntesis se lo subordina a la lógica del mercado. Esta situación, la de la cosa, la del objeto en relación con el sujeto, es la trascendencia. (Bataille, 2008:72-74)

Esta subordinación de una parte del mundo a otra, esta relación del hombre con un mundo en el cual no penetra y con el cual no tiene comunicación, hace del hombre un ser discontinuo. Sin embargo, ésta no fue siempre la situación del hombre: en un proceso que duró cientos de miles de años según los cálculos actuales, desde el paleolítico inferior hasta el paleolítico superior, donde surge el hombre propiamente dicho, aquel a quien llamamos nuestro semejante, que aparece desde la época de las cavernas pintadas; se produce

una mutación por la cual el hombre se libró de la animalidad primaria. En palabras de Bataille: "Salió de ella trabajando, comprendiendo que moría y deslizándose de la sexualidad sin vergüenza a la sexualidad avergonzada, de la cual derivó el erotismo." (Bataille, 2001:340)

Bataille ve en el sacrificio, y en las distintas formas de gasto improductivo, la posibilidad de suprimir la trascendencia, el estado separado del hombre. Dar muerte al animal es destruir el objeto. En la medida en que el animal era tomado como un objeto, el hombre era tomado por aquel que ofendió al animal, y la única forma de reparar esta ofensa era la destrucción del objeto, la muerte del animal.

La destrucción, el sacrificio, restituye al mundo sagrado lo que el uso servil degradó y profanó, es el mejor medio para negar la relación utilitaria entre el hombre y el animal o la planta. El hombre a través del trabajo fundó el mundo de las cosas, al darle un uso servil, una finalidad, hizo del otro (animal, cosecha, esclavo) una cosa, pero ese mismo acto hizo del hombre una cosa, se dio a sí mismo los límites de la cosa.

Esta cosificación de sí mismo le genera al hombre un profundo malestar, en palabras de Bataille: "El hombre de todos los tiempos se esfuerza por escapar a esta degradación. En los extraños mitos, en los ritos crueles, el hombre está, desde siempre, en la búsqueda de una intimidad perdida." (Bataille, 2009: 75)

Sobre la víctima de sacrificio cae una maldición desde el momento en que es elegida: es arrancada del orden de las cosas, de la esfera de lo útil, y ella ilumina desde entonces la intimidad, la angustia y la profundidad de los seres vivos. La víctima, que ha dejado de ser una cosa, es algo maldito de lo que participa el sacrificante, es algo en lo que se reconoce. El sacerdote, los espectadores, participan de la fiesta que inaugura la sangre, el fuego.

Es legítimo preguntarnos en este punto: ¿Qué hay más allá del límite de la utilidad? Bataille lo llama de diversas maneras: intimidad, inmediatez, inmanencia, experiencia del instante, "lo sagrado", soberanía, continuidad del ser, no-saber, sinsentido.

Se trata de la existencia sin reglas, no calculada, no subordinada a un ser-futuro. La risa, las lágrimas, el desencadenamiento de las pasiones y del deseo frente al encadenamiento razonable. Ese mundo sagrado que se abre por medio de la transgresión, porque toda forma de gasto inútil es transgresora, es lo que constituye la experiencia interior del hombre.

El sentido de la experiencia religiosa, si se permite la expresión, apela en el hombre a lo no racional, a lo no lógico, a lo no-discursivo. Esto es claro en

el ejemplo del sacrificio, que es común a casi todas las religiones, ya sea que se trate de la práctica en sí misma como del elemento teológico. Como ejemplos basta señalar: el sacrificio de Isaac en manos de Abraham, el auto-sacrificio del dios azteca Nanauatzin, el sacrificio del hijo del Dios cristiano en manos de la humanidad.

5. El gasto como fenómeno global

La serie inicial de oposiciones que señalamos, entre el gasto improductivo y el consumo racional, entre economía general y economía restringida, entre el principio de pérdida y el principio de utilidad, no debe ser circunscrita únicamente a la esfera humana.

El gasto no es únicamente un fenómeno económico que se da en el plano de lo humano, como señala Axel Gasquet, Bataille ve el gasto "como práctica en sí, como mecanismo ideológico, y también en su dimensión psicológica y social." Pero además, el gasto es considerado como un fenómeno cósmico. (Gasquet, 1996:46 y 65)

En La parte maldita, las consideraciones de Bataille en torno al gasto improductivo se extienden a lo orgánico y cósmico, en este sentido la economía general supera a la economía restringida que

No toma en consideración el juego de la energía que ningún fin particular limita: el juego de la materia viva en general, tomada en el movimiento de la luz del cual es efecto. En la superficie del globo, para la materia viva en general, siempre hay energía en exceso, la cuestión está siempre planteada en términos de lujo y la elección está limitada al modo de dilapidación de riquezas. (Bataille, 2009:35)

La "economía general" se opone a la lógica económica clásica, utilitaria, capitalista, por partir de principios diferentes: la economía clásica se edifica sobre el trabajo, esto es, sobre la idea de acumulación y escasez. En la sociedad industrial-capitalista se manifiesta claramente en el valor que tienen las joyas y el dinero, muy superior a las mejores imitaciones que resultan inutilizables: el carácter fascinante de un collar de diamantes proviene del enorme sacrificio material que involucra.

Por su parte, la economía general se edifica a partir del excedente y la destrucción o dilapidación; y esto a su vez tiene su origen en la lógica energética del universo:

Partiré de un hecho elemental: el organismo vivo, dentro de la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en un principio más energía que la necesaria para el mantenimiento de la vida: la energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser enteramente absorbido en su crecimiento, es necesaria la pérdida sin beneficio, el gasto, voluntario o no, glorioso, o al menos, de manera catastrófica. (Bataille, 2009:34)

Al igual que el sol, que emana continuamente su energía sin poder acumularla y sin reparar en su propio gasto, los individuos, los seres humanos, los animales y las plantas, se encuentran en la situación de perder la energía que no utilizan directamente en el proceso de crecimiento: ya sea el desarrollo biológico, el crecimiento individual o colectivo.

Finalmente, por cuestiones de extensión, sólo basta señalar dos elementos centrales en el desarrollo del gasto improductivo en la obra de Bataille: a) la distinción entre una moral soberana y una moral servil, donde además de considerar el excedente y la transgresión, se observa una clara influencia de Nietzsche y Hegel; y b) el desarrollo histórico del gasto, que determinara tres tipos de sociedades diferentes en virtud de su relación con el gasto: la sociedad de consumo, la sociedad de empresa y la sociedad burguesa o capitalista.

Bibliografía

- Bataille, G.** (2003). "La noción de gasto", en *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, trad. de Silvio Mattoni.
- (2008). "Esquema de una historia de las religiones", en *La religión surrealista*, Buenos Aires, Las cuarenta, trad. de Lucía Ana Belloro y Julián Fava.
- (2001). "El erotismo", en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, trad. de Silvio Mattoni.
- (2009). *La parte maldita*, Buenos Aires, Las cuarenta, trad. de Lucía Ana Belloro y Julián Fava.

La tensión de lo empírico y la trascendental en la filosofía kantiana

María Elena Candiotti (UNL-UNER)

En *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental* Husserl dirige un fuerte reproche a Kant, observando que el planteo de este filósofo es restrictivo en cuanto no tiene en cuenta la experiencia tal como se da en el *Lebenswelt*, y en consecuencia deriva en nociones que resultan contraintuitivas, especialmente aquellas referidas a la estructura de la subjetividad. Esto tendría como consecuencias que la exploración de las condiciones de posibilidad del conocimiento quede limitada a lo noético, produciéndose una operación de "desvinculación" del sujeto y de sustitución del mundo vivido por un orden objetivo "reconstruido" en los sucesivos niveles de síntesis, lo cual incide tanto en el modo de entender la experiencia como sus condiciones de posibilidad.

Este reproche tiene a su vez que ser ponderado. Reconocidos fenomenólogos, como Merleau Ponty (1975:17) y Paci (1963:47), han señalado que si consideramos otras obras, como la *Crítica del Juicio*, pueden encontrarse análisis referidos la experiencia que no se ajustan ya a las condiciones del juicio determinante de un saber universal. A partir de estas sugerencias intentamos explorar en la tercera *Crítica* de Kant, como así también en su *Antropología en sentido pragmático*, aquellos desarrollos teóricos referidos la posibilidad de configuración de una experiencia "pre-categorial", en la cual la articulación de imaginación y entendimiento se conjuga con la unidad de los sujetos en un plano de intersubjetividad, a fin de considerar otras dimensiones de la noción de experiencia que permitirían una comprensión más compleja del sujeto.

1. Veamos en primer lugar las críticas del creador de la fenomenología a Kant. La principal observación se dirige a la noción de lo trascendental y a lo que considera una limitación de los análisis, en cuanto el mundo es aceptado "naturalísticamente" y la investigación queda reducida a acreditar los derechos del saber que sobre él se ha edificado. Las preguntas que orientan

una fundamentación del saber —objeto Husserl— no pueden restringirse al nivel de la ciencia objetiva, sino que deberían considerar el modo en que la operatividad subjetiva fundante encuentra sus raíces en un mundo de evidencias previas. Una reflexión radical debería considerar el hecho de que este saber es obra de hombres enraizados en el mundo y resultado de prácticas que encuentran allí sus condiciones y motivaciones (Husserl, 1984:121). A su criterio, Kant no lo hace; da por supuesto el mundo de la vida cotidiana y lo admite del mismo modo que lo hace la "actitud natural"; lo desplaza así de la interrogación y lo desconoce como el mundo en el que cobran sentido las producciones científica, sus opciones y valoraciones, y en definitiva todas las acciones y metas propuestas.

Kant tiene el mérito de haber descubierto el entendimiento en su función constructiva y también normativa, desplegando este descubrimiento en una autorreflexión explícita; pero el entendimiento —insiste Husserl— funciona también de un modo escondido en cuanto constitutivo del "mundo circundante"; es decir como configurador de sentidos en continuo devenir. Este descubrimiento no puede fundamentarse, ni siquiera hacerse comprensible por el proceder planteado en la *Crítica de la razón pura*, como el resultado de un método regresivo. Y aunque en la primera edición de esta obra, Kant desciende hacia las fuentes originarias en una especie de explicitación directa de la construcción, este desarrollo es en realidad un complemento de la fundamentación desde un aspecto lógico-trascendental, que es en definitiva el que resulta predominante.

Husserl atribuye al desconocimiento de esta operatividad originaria, el hecho de que muchas de las conceptualizaciones kantianas resulten incomprensibles. La subjetividad queda fragmentada en facultades y funciones que se tornan míticas en cuanto postulan condiciones formales a priori que metodológicamente no pueden "mostrarse" más que bajo ese aspecto. Tal como se presenta en la primera *Crítica*, la noción de yo trascendental no puede hacerse intuitiva o aplicarse a ejemplos fácticos, ni siquiera valiéndose de analogías. La paradoja es notoria: cuando intentamos comprobar intuitivamente el sentido al que remite la expresión "yo trascendental", nos hallamos, pese a todo, en la esfera humana personal. Pero justamente en ese instante —observa Husserl— debemos recordar la teoría kantiana del sentido interior, según la cual todo lo mostrable en la evidencia de la experiencia interna ya está formado por una función trascendental, la de la temporalización" (Husserl, 1984: 118). El sujeto se muestra bajo aspectos que devienen inconciliables. Pese a su oposición al empirismo, Kant parece quedar ligado a él en su con-

cepción del alma concebida como un componente del hombre en cuanto ser psicofísico; sigue pensando en la percepción interna como la autopercepción de esa especie de pizarra interior en la cual los datos se inscriben. Si esto es así, las dificultades se profundizan en el planteo kantiano: el sujeto empírico "naturalizado" tiene por fuerza que distinguirse del sujeto trascendental en cuanto constitutivo, pero el modo en que está planteada esta distinción, es justamente lo que impide transponer los resultados de su procedimiento regresivo en conceptos intuitivos.

2. ¿Son valederos estos cuestionamientos? Entendemos que un primer paso en orden a una respuesta es la exploración de la noción de experiencia en los procesos constructivos, para precisar hasta qué punto toma Kant en cuenta una configuración a nivel pre-categorial y qué facultades intervienen. En la *Crítica de la Razón pura* podemos encontrar importantes análisis, ya sea en relación a la receptividad como a la operatividad ejercida en diversos niveles de síntesis. Vemos así que la construcción del objeto tiene como condición fundamental la afección; y esto rompe con la idea de una construcción que podríamos llamar "vertical". Si bien las condiciones de constitución de la experiencia están dadas en los principios en los cuales se establecen las condiciones de la unidad del conocimiento empírico (B 267–A 220), tenemos que tener en cuenta que las categorías son formales, requieren para su sentido y validez de la referencia a lo fenoménico, y en su aplicación a los fenómenos necesitan siempre del esquema (B 233), el cual no es una representación acabada sino un diagrama temporal. Esta función del esquematismo no puede ser concebida sino en la conjunción de receptividad y actividad. La imaginación ofrece un esquema al entendimiento de tal modo que los conceptos puedan aplicarse a la intuición; y esto puede hacerlo como imaginación reproductora, en la que interviene la memoria en un proceso que se teje en el tiempo (A 78–79), pero también como imaginación que produce, como capacidad de configurar en la síntesis *speciosa* (B 151). Esto pone de relieve la articulación de facultades diversas e implica el reconocimiento de una capacidad de aprehender las formas allí *donde el concepto no ha realizado aún su reconocimiento*. Es en este "oscuro arte del alma" que se esconde la posibilidad de anticipar sentidos de una manera pre-categorial.¹

¹ Se abordan así cuestiones similares a las que analiza Husserl en *Experiencia y Juicio*, en relación a la "anticipación" de sentido (*Auffassung*) (Husserl, 1980).

En la primera *Crítica*, empero, el análisis se detiene sin que llegue a constituirse en problema el por qué realizamos determinados recortes y conformamos determinados significados, y cómo funciona en este caso la experiencia del mundo cotidiano. Pero, como ya dijimos, el desafío es ir más allá de esta obra y abordar la *Crítica del Juicio*, o lo que más acertadamente puede llamarse crítica del “discernimiento” (Kant, 2003). Allí puede verse una nueva forma de operación, una especie de esquematismo libre, sin conceptos, en el que la imaginación interviene organizando las percepciones. En la “Analítica” de la *Crítica de la Razón pura* se habían explicitado los procesos de subsunción en las categorías atendiendo a las condiciones de la intuición sensible que les confiere sentido y validez; en la tercera *Crítica* parece recorrerse un camino inverso, de lo particular a lo general, no ya para acceder a un orden categorial, sino a la comprensión que se logra admitiendo una cierta legalidad. No se trata ahora de dar contenido a las categorías, como en el juicio determinante, sino que el juicio reflexionante requiere entender lo particular a partir de la configuración de un todo. Aún cuando no tengamos un conocimiento cabal de la naturaleza, interpretamos “como si” respondiese a una estructuración; anticipamos un ordenamiento que nos permite comprender algo como respondiendo a un fin, subsumiendo bajo una ley que no está aún dada (Kant, 2003: parágrafo 69). Pueden pensarse así los objetos visualizando un orden teleológico que hace comprensible la multiplicidad otorgando sentido. Imaginación y entendimiento se conjugan en una operatividad que no es la de la aplicación de categorías (parágrafo 64) y que queda siempre abierta. La función constructiva se hace plenamente manifiesta en la proyección de un sentido ordenador que define un horizonte de experiencia.

En esta operación en la que convergen la imaginación buscando y estableciendo semejanzas y el juicio reflexionante que transfiere sentidos, *queda planteada una unidad operativa que nos muestra otro ángulo de la subjetividad*, más allá de la relación de conocimiento. Ya no se muestra al sujeto como el pensador universal de un sistema de objetos, el “legislador” que ordena lo múltiple instituyendo un mundo objetivo, sino que se descubre como espontaneidad que comprende conformándose a la ley del entendimiento, en la unidad operativa de múltiples funciones.

Por su parte, la *Antropología pragmática* presenta una lectura de estas funciones que remite al ser humano en sus condiciones fácticas. La cuestión del conocimiento está planteada aquí en relación a lo que el hombre *hace* de sí mismo. Esto es particularmente interesante en cuanto vincula el conocimiento a la acción y a una realización de la vida personal. Kant va enumerando di-

versas capacidades sin intentar con esto describir una estructura ontológica. La descripción se detiene más bien en distintas formas de conocimiento: el "sano" entendimiento (el buen sentido común), el discernimiento en el juicio, la razón que encuentra una finalidad y confiere sentido a la actividad. Lo que aquí se realiza, en relación al conocimiento del mundo, es más bien un análisis del ser humano concreto, en la contingencia de la experiencia de cada uno, en sus habitualidades y talentos. Mientras en la primera *Crítica* la unidad de la apercepción reducía a la simplicidad del yo pienso, en la *Antropología* nos aproximamos a la actividad originaria del sujeto como ser situado. A la vez el sentido interno, que la *Crítica* analizaba en relación a la forma del tiempo, aquí es presentado en la confluencia de la pasividad y la libertad de la experiencia humana, pasividad y libertad que hacen patentes tanto sus límites como sus desviaciones (Kant, 2004:69).

¿Cómo pensar entonces al sujeto? En la *Crítica* hay una cierta imagen del sujeto cognoscente como sujeto constructor pero a la vez finito; una cierta comprensión del hombre que se perfila a través del examen de las condiciones de verdad; a su vez en la descripción que se realiza en la *Antropología* surge un perfil crítico, aún cuando Kant se detenga en la diversidad y concreción. Pero el planteo crítico y el antropológico no son sin embargo derivados uno de otro; son simultáneos. Como bien lo ha señalado Foucault, se trata de una analogía cruzada que deja entrever la *Antropología* como el negativo de la *Crítica*. (Foucault, 2009:80)

La *Antropología* marca muy especialmente el esfuerzo por sostener la diversidad de planos y también la preocupación por evitar las consecuencias negativas de perspectivas escindidas: el Yo es uno, aunque se trate de dos niveles de análisis de una misma materia. Lo que cada punto de vista muestra es diferente: en la Psicología nos estudiamos a nosotros mismos en nuestras representaciones del sentido interno; en la Lógica, en lo que pone en nuestra mano la conciencia intelectual. De esta forma el yo parece ser doble, lo que sería contradictorio: 1) el yo en cuanto *sujeto* del pensar, el yo de la apercepción trascendental del cual no hay absolutamente nada más que decir, y 2) el yo en cuanto *objeto* de la percepción, o sea, del sentido interno, el cual encierra una multiplicidad de determinaciones que hacen posible la experiencia interna. Pero Kant se apresura a precisar: "Y el yo del hombre es sin duda doble por su forma (por la manera de representárselo) pero no por su materia (por el contenido representado)" (2004:35). Más que de un doble Yo, se trata de una doble conciencia del yo, en un paralelismo que no se resuelve en integración.

3. Y este parece ser el límite de la filosofía kantiana. Plantear la cuestión del sujeto en términos de *paralelismo* implica ocultar la tensión entre lo empírico y lo trascendental que encierra la experiencia humana, especialmente cuando la consideramos en su inserción en un mundo cultural en el que se sedimentan sentidos constituidos. Implica también retroceder ante esa subjetividad "anónima" constitutiva de sentido. No basta admitir una operatividad que vaya más allá de la constitución de la objetividad científica; es necesario además explorar esa operatividad que queda de algún modo *oculta y latente*, otorgando una dimensión de profundidad al mundo de la cultura. El doble plano resulta insuficiente para desentrañar esa conexión de sentido y de validez que se perfila en las operaciones que nosotros, hombres en el mundo, ejercemos.

Una exploración de esta operatividad oculta lleva a pensar en una configuración de los "contenidos hyléticos" que va más allá de una conciencia individual, ya que se muestran ahora como resultados de síntesis sedimentadas que se asumen pasivamente. Y podemos decir entonces que las observaciones de Husserl reclamando un trabajo renovado de lo que Kant ofrece, son legítimas y además fructíferas, en cuanto permiten volver a los textos kantianos con nuevos interrogantes acerca de la complejidad y "densidad" de la experiencia. De allí puede derivarse no sólo una idea plurifacética de sujeto sino también lineamientos que conduzcan a revisar una concepción de la "afección" sensible reducida a mera recepción de datos hyléticos. La pregunta por el alcance de la pasividad es central para dilucidar el modo en que lo trascendental puede conjugarse con la concreción de la experiencia y su enraizamiento en las prácticas en un mundo compartido.

De hecho estas investigaciones están ya en curso, buscando nuevas facetas de la filosofía kantiana. Se ha señalado que Kant reconoce en la *Antropología* que tenemos representaciones no concientes, "oscuras" y que éstas constituyen un campo enorme, el mayor de todos en el hombre (Kant, 2004: 36 y 37). Para Foucault, por ejemplo, hay en estos párrafos un reconocimiento de una profundidad de la experiencia que le da el carácter de lo "ya elaborado" que se da en la existencia concreta como un originario. El tema es sumamente interesante, pero es necesario precisar si puede atribuirse a Kant esta prefiguración de un priori concreto (Foucault, 2009: 81-82). Notemos que Kant aclara que la teoría de este campo pertenece a la Antropología fisiológica; por lo tanto no refiere a los análisis constitutivos ni a síntesis implícitas. La comprensión de estas síntesis pasivas sólo es posible si admitimos que la constitución es intersubjetiva. Respecto a esto también podría argumentarse que en Kant hay una dimensión de intersubjetividad. Foucault cita una carta

de éste a Beck (1794) en la que se hace referencia al modo de representar. Kant muestra allí que la representación no "corresponde" a un objeto sino más bien a una relación con la cosa, en la cual se unifica lo múltiple en una composición y así se vuelve comunicable a otros.²

Sin embargo, esta cuestión requiere aún un mayor esclarecimiento. Representación válida y comunicabilidad son nociones conectadas, pero tal como lo vemos en Kant esto no pareciera estar vinculado al reconocimiento de una constitución intersubjetiva que en un proceso histórico confiriera al mundo espesor significativo. En todas estas discusiones emergen las oscilaciones del doble plano.

El doble estatuto del sujeto sigue perfilándose en todos aquellos intentos de articular la contingencia de las condiciones fácticas de la experiencia con las condiciones a priori que conllevan las pretensiones de universalidad. Esto sucede cuando se trata de articular una pasividad originaria, donde se aloja lo no pensado, con la conciencia explícita de la operatividad del yo. Se hace también manifiesto cuando se da acogida a las condiciones apróricas concretas e históricas enraizadas en las prácticas y en una operatividad vinculada a la sensibilidad y el cuerpo, y a la vez se entiende el a priori como una condición formal descubierta en un proceso regresivo. Esta tensión entre lo empírico y lo trascendental se va a constituir en una pesada y a la vez poderosa herencia para la filosofía contemporánea. El doble registro no es de por sí una solución satisfactoria para una filosofía que pretenda una crítica radical, especialmente si el doble se piensa en términos de un paralelismo persistente; sin embargo la tensión que allí se genera ha promovido la renovación de la problemática trascendental enfrentándola a aquellas operaciones no explícitas que recogen sentidos sedimentados en el lenguaje y en el mundo de la cultura, y obligan a replantear el carácter de lo a priori.

Bibliografía

Foucault, Michel (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Siglo XXI.

2 Justamente por que la representación no está determinada por una cosa sino que resulta de una composición, es que el intercambio se hace posible. Sólo podemos comprender y comunicar a los otros los que nosotros mismos podemos hacer. "La síntesis trascendental —dice Foucault— jamás se da sino equilibrada por la posibilidad de ser empíricamente compartida, lo que se pone de manifiesto en la doble forma del acuerdo (*Übereinstimmung*) y la comunicación (*Mitteilung*) (Foucault, 2009:53).

Husserl, Edmund (1984). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Méjico, Folios.

Husserl, Edmund (1980). *Experiencia y Juicio*, Méjico, UNAM.

Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura*, Bs. As., Colihue.

——— (2003). *Crítica del discernimiento*, Madrid, Machado Libros.

——— (2004). *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza..

Merleau Ponty, Maurice (1975). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.

Paci, Enzo (1963). *Función de las ciencias y significado del Hombre*. Méjico, Fondo de Cultura Económica.

Tres interpretaciones de Hegel en *Dialéctica negativa* de Adorno

Germán Daniel Castiglioni (UNL)

Ya desde el primer párrafo de *Dialéctica negativa* Adorno comienza a trazar la separación de su pensamiento respecto de la filosofía hegeliana. Como aclara el autor, la intención primordial del libro es liberar a la dialéctica del hechizo idealista en la que Hegel la sumergió. Con la célebre fórmula de la negación de la negación, Hegel se incluiría inevitablemente en el pensamiento tradicional iniciado por Platón. Este pensamiento se esforzó siempre en extraer un resultado *positivo* a la dialéctica subordinando la diferencia bajo el círculo de la identidad.

Sin embargo, sería de más ingenuo creer que la diferencia entre el pensamiento de Adorno y el de Hegel se puede reducir a simples oposiciones. Según este punto de vista, la dialéctica adorniana sería negativa, abierta, materialista, con primacía en el objeto, lo particular y lo no-idéntico, etc., en cambio la hegeliana sería positiva, cerrada, idealista, con primacía en el sujeto, lo universal, lo idéntico, etc. Estas oposiciones resultan incorrectas en cuanto pretenden *invertir* una misma jerarquía. ¿No esperamos, consecuentes con Adorno, una relación *dialéctica*, y no de simple oposición abstracta, entre él y Hegel? Aún cuando a veces parezca que Adorno cae en esas oposiciones al intentar separarse del hegelianismo, no obstante, señala que es imposible resolver la cuestión en meras simplificaciones. "La línea de demarcación con Hegel difícilmente la trazan las distinciones singulares, más bien la intención" (Adorno, 1970:143).

A lo largo de *Dialéctica negativa* Adorno mantiene un diálogo conflictivo y continuo con Hegel, que se vuelve más ambiguo y complejo cuanto más se lo quiere determinar. Ello se debe, por una parte, a que Adorno intenta llevar a cabo una *crítica inmanente* al idealismo alemán consumado en la figura de Hegel. Esto significa que la crítica se sirve de los mismos principios de aquello que critica. "Al idealismo, como decía Marx, hay que tocarle 'su propia melodía'" (Adorno, 1970:173). Pero lo paradójico es que aún por esta misma crítica inmanente al idealismo se sigue siendo, en cierto sentido, "hegeliano", ya

que el propio Hegel considera que la dialéctica opera mediante la absorción de la fuerza del adversario para volverla contra él. De este modo la filosofía hegeliana se sostiene *no* a pesar de las críticas que pretendan derribarlo, *sino* justamente gracias a ellas. Esto nos lleva a concluir que *la separación respecto de Hegel no puede realizarse sino a través de una absoluta proximidad*. Derrida captó esta misma paradoja cuando, refiriéndose a *Totalidad e infinito*, escribió: "Levinas está muy próximo a Hegel, mucho más próximo de lo que querría él mismo, y esto en el momento en que se opone a él de la manera aparentemente más radical. Se da ahí una situación que debe compartir con todos los pensadores anti-hegelianos, y cuya significación última habría que meditar" (Derrida, 1967:134).

Adorno es completamente consciente de esta paradoja del hegelianismo, no quiere de ningún modo eliminarla, sino que continuamente se mueve en ella haciéndola estallar. Más allá de todas las oposiciones con Hegel que genera una primera lectura de *Dialéctica negativa*, al profundizar en esta obra ella se vuelve íntimamente hegeliana y, si se permite la expresión, *más hegeliana que el propio Hegel*.

Como se sabe, *Dialéctica negativa* esta dividida en tres partes. La primera de ellas se ocupa de la crítica a la ontología alemana, donde los ataques van dirigidos principalmente a la obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. La *ontología* designa para Adorno todo el pensamiento tradicional que hipostasia la identidad subordinando lo no-idéntico mediante la violencia represiva del concepto. Retomando la expresión aristotélica, la ontología es la *prima philosophia* entendida como búsqueda de un principio absoluto y originario a partir del cual se generan los dualismos tan caros a la filosofía.

Pero la crítica adorniana a la ontología no quiere realizarse desde fuera, a partir de principios ajenos al contenido de lo que se critica. Al contrario, como antes señalábamos respecto del idealismo, Adorno intenta llevar a cabo una crítica inmanente que vuelva contra la ontología la fuerza que ella produce para derribarla en su propio campo. Aquí cabe preguntarnos si la filosofía hegeliana es mera ontología como cree Adorno que es la heideggeriana. Si una vez más nos dejamos convencer por las simples oposiciones entre Adorno y Hegel, la dialéctica de este último, en cuanto cerrada y positiva, no sería más que su *ontologización*. El idealismo, entonces, reproduciría el pensamiento de la identidad y Hegel sería considerado el platónico más astuto de la historia. Sin embargo, diversas razones nos llevan a sostener que para Adorno Hegel es *algo más* que ontología, conteniendo su filosofía un momento que escapa al pensamiento tradicional. Por ese excedente Hegel se volvería una

figura inevitable para el pensamiento contemporáneo y, más aún, para la posibilidad misma de la filosofía.

Por una parte, tanto Heidegger como Hegel *intentan* salir del pensamiento tradicional que se encuentra aprisionado por el principio de identidad. Sin embargo, para Adorno Heidegger queda atrapado en la misma lógica que creyó superar. Su filosofía sigue siendo una ontología, menos auténtica, si se quiere, en tanto encubridora de sí misma. Aunque podría parecer que lo mismo vale afirmar sobre Hegel, existen diferencias cruciales entre ambos. En primer lugar, el idealismo es para Adorno la filosofía que lleva el pensamiento de la identidad a su máxima expresión lo que implica que, por ello mismo, sea también la filosofía que permitiría abrir el pensamiento de lo no-idéntico (lo que trasciende el concepto). En otras palabras, el idealismo conduciría más allá de sí al llevar a su cumplimiento y madurez la filosofía de la identidad. "En Hegel la aspiración a derivar lo no-idéntico de la identidad es intensificada al máximo" (Adorno, 1970:70). Por lo tanto, en cuanto ontología el idealismo tiene una posición privilegiada en la historia, es el punto paradójico en el cual ella se realiza del modo más perfecto a la vez que comienza su ocaso y decadencia. Desde este punto de vista, Hegel sería *el último filósofo de la identidad* y Heidegger un pensador pre-hegeliano. Una ontología no idealista, como la de este último, tiene menos conciencia de sí, desarrollada consecuentemente conduciría al idealismo.

Pero, en segundo lugar, existe una diferencia más profunda entre ambos filósofos alemanes, Heidegger y Hegel, que hace que este último pueda considerarse *el primer pensador de lo no-idéntico*. Nos dice Adorno: "Si la doctrina hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo a éstos heterogéneo, hay que rendir cuentas de la relación debida a la dialéctica en la medida en que su intento ha fracasado" (Adorno, 1970:16). Hegel no sería tanto un perfeccionador de la dialéctica positiva de inspiración platónica como aquel que abre e inaugura una nueva forma de pensar intentando acoger lo no-idéntico, lo que está más allá del concepto, sin violencia ni coerción. No obstante, *Hegel fracasa*; en el desarrollo de su filosofía traicionó su propio proyecto que por su idealismo es empujado de nuevo hacia la tradición de la que *podía* escapar. "La remisión de la identidad a lo no-idéntico, como Hegel casi consiguió, es la protesta contra toda la filosofía de la identidad" (Adorno, 1970:120). Este "casi" en el que se hace tambalear la filosofía hegeliana, no debe entenderse únicamente según la razón que explicábamos anteriormente, es decir, que Hegel es el último pensador de la identidad, sino en el sentido explícito en que Adorno

afirma que Hegel fracasó. Él era ya un dialéctico negativo que no supo o no quiso (según el énfasis adorniano) llevar la dialéctica hasta sus últimas consecuencias. De aquí el amor y el odio, la estimación y el desprecio, que siente Adorno por la filosofía hegeliana.

En este respecto, la diferencia entre Heidegger y Hegel se vuelve para Adorno enorme. Aunque ambos puedan incluirse en la ontología, y por ello ser susceptibles de una crítica inmanente, sin embargo, en Heidegger no se encuentran elementos que abran la posibilidad de una dialéctica negativa y un pensamiento de lo no-idéntico. De Heidegger no se espera, según Adorno, nada más que ontología, por eso su crítica se limita exclusivamente a la primera parte de *Dialéctica negativa*. En cambio, en Hegel hay un momento completamente verdadero (dialéctico-negativo), un pensamiento que rebasaría el cierre idealista al que luego Hegel empujaría la dialéctica.

Por otra parte, Adorno está convencido de que la filosofía, si todavía quiere seguir existiendo sin ser absorbida por las ciencias, tiene que repensarse a partir de un diálogo permanente con Hegel. "Si el concepto de dialéctica idealísticamente adquirido no alberga experiencias que, en contra del énfasis hegeliano, sean independientes del aparejo idealista, a la filosofía le resulta inevitable una renuncia que rechace el examen de contenidos, se limite a la metodología de las ciencias, considera a ésta la filosofía y virtualmente se suprime" (Adorno, 1970:19). Este pasaje de *Dialéctica negativa* puede interpretarse como una alternativa. O volvemos a Hegel para encontrar en él, por debajo de su andamiaje idealista, una dialéctica negativa que él no supo desplegar consecuentemente, o se declara la muerte virtual de la filosofía al convertirse en metodología de las ciencias y mero análisis de la forma sin contenido. *Contra Hegel, hay que regresar a Hegel*. En otras palabras, no habría un camino distinto al de hacernos más hegelianos que el propio Hegel, si suponemos que su proyecto filosófico era el de una dialéctica a la cual traicionó.

Siguiendo esta última interpretación de la filosofía de Hegel, se nos torna una exigencia hablar de dos momentos antagónicos en su dialéctica. Por un lado, el *momento ontológico* por el cual Hegel sería un continuador del pensamiento de la identidad que positivizó la dialéctica. Pero, por otro lado, Hegel no se reduce a ser mera ontología sino que en él se encuentra, también, un *momento dialéctico-negativo* por el cual emerge un pensamiento de lo no-idéntico. Sólo por la dinámica, y no la simple contraposición, entre estos dos lados constituye Hegel un *modelo* de dialéctica negativa. En consecuencia, aquella oposición entre una dialéctica cerrada, positiva, idealista, etc., y otra abierta, negativa, materialista, etc., no puede hacerse corresponder, sal-

vo simplificada, con la diferencia entre Hegel y Adorno. Más bien, *esta oposición se traslada al interior de la misma filosofía hegeliana*.

Podemos ahora resumir tres interpretaciones de Hegel por parte de Adorno, que de una u otra forma se pueden defender a partir de la lectura de *Dialéctica negativa*. La primera de ellas consiste en calificar a la filosofía de Hegel como mera ontología. Esto se deduce de la oposición jerárquica entre su dialéctica cerrada y sistemática, y otra abierta y antisistemática, que sería la que propone Adorno. Aunque algunos pasajes confirmen esta interpretación ella solo se atiene a la "letra" y no al "espíritu" del texto. Más adornianamente dicho, la contraposición abstracta con Hegel se deja seducir por las tesis o posiciones filosóficas, cuando lo importante, el contenido del pensamiento, está en la trama, la composición, el ritmo de la frase. En consecuencia, este tipo de reduccionismo es completamente antidialéctico, siendo por ello incoherente con el propio Adorno.

Una segunda interpretación, pensaría a Hegel como el último filósofo de la identidad aquel que con mayor esfuerzo intentó realizar el deseo de la filosofía desde Platón absorbiendo lo no-idéntico bajo el círculo mágico de una totalidad sin restos. Siendo el idealismo la culminación de la ontología, mediante su crítica inmanente se delinearía el camino para un pensamiento de lo no-idéntico que escapa a la violencia del concepto. Para esta interpretación, Hegel es un filósofo necesario en cuanto aquél que concentraría toda la fuerza de la tradición ontológica, pero no para derribarla por sí misma, sino para intentar satisfacerla en su más íntimo deseo de saber. El vínculo con Adorno se establece aquí porque éste sería quien desmontaría los presupuestos del idealismo para constituir una dialéctica de lo no-idéntico que, aunque posibilitada sólo a partir de la crítica interna a Hegel, no se hallaría todavía en este último.

Sin embargo, mediante una tercera interpretación, la que creemos es la más fiel a *Dialéctica negativa*, se da un paso más respecto de las dos anteriores. Desde este nuevo punto de vista, Hegel no es sólo el último filósofo de la identidad, su filosofía no es tampoco mera ontología como la de Heidegger, sino que en él se encuentra un proyecto de dialéctica negativa que no supo llevar hasta su cumplimiento. En consecuencia, la diferencia entre Hegel y Adorno es que mientras ambos quieren una dialéctica negativa y concreta, que se deje guiar por el objeto sin imponerle determinaciones exteriores, Hegel fracasó en su intento al defender una posición idealista. De este modo, Adorno retomaría el impulso de la dialéctica hegeliana para ser más consecuente con él y, en este sentido, más hegeliano que el propio Hegel.

Estas tres interpretaciones no deben aislarse unas de las otras, no se excluyen necesariamente. Al contrario, puede pensárselas como momentos de la comprensión de Hegel a partir de las distintas lecturas y acercamientos a *Dialéctica negativa*. Las tres etapas podrían representarse por las siguientes máximas:

1. "Hegel es un dialéctico positivo, su filosofía idealista es mera ontología"
2. "Hegel es el último filósofo de la identidad, aunque sólo a partir de su crítica inmanente puede surgir una dialéctica negativa, el sigue atrapado en la tradición"
3. "Hegel es ya un dialéctico negativo, sólo que fracasó. En el desarrollo de su filosofía traicionó su propio proyecto".

Si Hegel es un modelo de dialéctica negativa, entonces no está admitido reducirlo a simples determinaciones singulares, no se lo puede identificar plenamente para darle muerte. Al contrario, a semejanza de las cabezas de la serpiente mitológica que renacen cuando son cortadas por la espada, Hegel siempre vuelve en el momento en que se lo cree haber eliminado. Como decía Derrida, se está más próximo a Hegel allí donde justamente se está en su oposición aparentemente más radical. Quizás el modo más claro en que Adorno expresa su relación con Hegel se encuentre en el siguiente pasaje de *Tres estudios sobre Hegel*: "Hegel es acaso el único, entre los grandes filósofos, del que por momentos no se sabe exactamente, del que no se puede decidir de qué habla, el único en quien la posibilidad misma de esta decisión no está asegurada" (cit. por Moutot, 2004:86). Hay que mantener, por tanto, a la filosofía hegeliana en una permanente *indecidibilidad*, para no ser derrotados por su propio juego, en el momento en que se lo cree haber vencido.

Bibliografía

- Adorno, Th.W.** (1970). *Dialéctica negativa*; Madrid, Akal, trad. Alfredo Brotons Muñoz.
- Derrida, J.** (1967). *La escritura y la diferencia*; Madrid, Cátedra, trad. Carmen González Marín.
- Moutot, G.** (2004). *Adorno, lenguaje y reificación*; Buenos Aires, Nueva Edición, trad. Viviana Ackerman.

El lugar de lo religioso en la sociedad democrática secularizada

Jorge R. De Miguel (UNR–UNL)

En un intento de superar el rígido secularismo moderno, que confinaba las creencias de fe al ámbito privado de la conciencia individual y de las agrupaciones de la sociedad civil, se discute hoy acerca de los límites de un ejercicio legítimo de lo religioso en la esfera pública de las democracias contemporáneas. Las reflexiones del último Rawls acerca de la "razón pública" y los trabajos de Habermas en torno a la "sociedad postsecular" exploran vías posibles de reconciliación entre lo religioso y lo público. Frente a estas posturas, en un debate reciente con el filósofo alemán, llevado a cabo en 2009, Charles Taylor ha planteado algunas objeciones. La distinción misma entre un supuesto Estado neutral y la religión carece de sentido para el pensador canadiense, a la luz de su visión, diferente de la de aquéllos, acerca de la racionalidad moderna y el secularismo.

La dirección adoptada por Rawls y Habermas, quienes dejan a salvo de "doctrinas comprensivas" el dominio político de las decisiones sobre tópicos constitucionales esenciales, es compatible con el estado actual de las democracias secularizadas. La posición de Taylor, en cambio, aún cuando merecen ser tenidas en cuenta sus observaciones acerca de los riesgos de universalizar la razón pública y el secularismo occidental, reivindica una unidad ética democrática y un proceso de negociación cuya compatibilidad es, al menos, dudosa.

1. Habermas y Taylor

El debate mencionado aporta nuevas perspectivas a la cuestión del lugar de las creencias y las prácticas religiosas en las sociedades secularizadas de

nuestro tiempo.¹ Veamos sucintamente el enfoque del filósofo alemán, para detenernos luego en la revisión que de él hace Taylor.

Coincidente con su posición de los últimos tiempos, que presta algo más de consideración al potencial de lo religioso en las democracias contemporáneas, Habermas deja claro que el constitucionalismo liberal protege la libertad religiosa, pero impide que el lenguaje del Estado sea "contaminado" por la religión. El laicismo resuelve esta paradoja privatizando enteramente las creencias de fe, sacándolas de la esfera pública. Sin embargo, en su opinión, las comunidades religiosas juegan un rol vital en la sociedad civil de hoy, por lo que la política deliberativa democrática, por ser el producto tanto de ciudadanos creyentes como de no creyentes, bien puede nutrirse de la carga semántica que los discursos de los primeros puede aportar (Habermas, 2008a: 131-32, 140, 143; 2011: pos. 276).

Por lo tanto, aunque la democracia liberal requiere una justificación neutral de los principios constitucionales y de los resultados del proceso de elaboración normativa, ello no impide que los ciudadanos utilicen un lenguaje religioso en la esfera pública. Pero, para que el mismo pueda hacerse valer en las instituciones estatales, sin vulnerar el pluralismo de creencias, debe ser "traducido" a un lenguaje público, accesible a todos los ciudadanos, es decir, fundamentado en razones estrictamente seculares. De tal modo, los creyentes tendrían la carga de presentar sus razones en términos seculares, mientras que los no creyentes deberían aceptar el potencial aporte de verdad de los significados religiosos en el debate público de cuestiones constitucionales esenciales (Habermas, 2008a: 131-32; 2011: pos. 296).

Habermas aboga por una racionalidad posmetafísica, que, en lo concerniente a la religión, reconozca los orígenes clásicos comunes, entre Jerusalem y Atenas, entendiendo al mismo tiempo que, como una herencia posiluminista, no puede ser superada la separación entre el conocimiento secular y el teológico. De ello deriva que, en cuanto a la inserción de las creencias de fe en la discusión pública de principios constitucionales, los argumentantes religiosos deban aceptar la autoridad de la razón natural "como los falibles resultados de las ciencias institucionalizadas y los principios básicos del igualitarismo universalista en materia de Derecho y moralidad". Por su parte, la razón secular no debe erigirse en una suerte de tribunal examinador de las creencias de fe. (Habermas, 2010: 16-18) Esta especie de obligación cruzada requiere de una

¹ La discusión entre Habermas y Taylor tuvo lugar en un evento público en la ciudad de Nueva York, el 22 de octubre de 2009, organizado por la *New York University*, la *Stony Brook University* y el *Social Science Research Council*. Del mismo participaron, además, Judith Butler y Cornel West.

transformación de la conciencia religiosa, tanto como de una revisión del secularismo clásico. La primera, no sólo debe renunciar a imponer sus verdades, sino que debe confrontarlas con otras creencias y con el conocimiento fáctico producido por las ciencias. A su vez, el Estado secular, con su legitimación contractual, no debe demandar a los ciudadanos creyentes aquello que sea incompatible con una vida basada en la fe. (Habermas, 2010:21)

Las críticas de Taylor a Habermas y otros autores que, como Rawls, han tratado de redefinir el rol de lo religioso en las sociedades democráticas, se basan en que, a pesar de la pretensión de superar el laicismo clásico, sus teorías no rinden debida cuenta de la incidencia de lo religioso en la constitución de la identidad de los ciudadanos creyentes. El pensador canadiense sostiene que es preciso redefinir el secularismo occidental, en particular, cuando se lo entiende como la oposición entre Estado y religión. Este modelo laicista impide ver que el secularismo, antes bien, se refiere a la respuesta del Estado democrático a la diversidad de creencias, entre las cuales, valen tanto las religiosas como las morales, filosóficas, seculares o ateas. (Taylor, 2011b: pos. 417; 2011a: pos. 833; 2002:36–37) En el contexto occidental, el régimen secular ha promovido la separación entre la Iglesia y el Estado, así como la neutralidad de éste último frente a los distintos credos. Ello implica, según Taylor, la búsqueda de cuatro bienes: 1) la libertad religiosa; 2) la igualdad entre los diferentes credos, religiosos o seculares, de manera que ninguno de ellos disponga de un estatuto privilegiado; 3) la fraternidad entre todas las “familias espirituales” y su derecho a ser escuchadas respecto de la identidad política de la sociedad y el régimen concreto de deberes y derechos; 4) las relaciones armónicas y de reconocimiento entre todas las creencias. Los conflictos entre estos bienes no deben ser resueltos por recurso a principios ajenos al mismo, sino por la negociación. Es una ilusión moderna, a su juicio, afirmar un conjunto de principios intemporales surgidos de la sola razón; antes bien, hay que reconocer que las sociedades difieren en sus particularidades, por lo que, algunos preceptos generales acordados pueden ser realizados de diferentes maneras. La insistencia en principios racionales, aplicables en toda situación y lugar, inclusive, puede terminar despojando a algunas tendencias del derecho a que sus posiciones sean tenidas en cuenta respecto de la constitución y los objetivos de la sociedad. (Taylor, 2011b: pos. 390–408).

La idea de Taylor es que, si bien, tanto la separación Iglesia–Estado como la neutralidad son indispensables en un régimen secularista, el significado de estos requerimientos en la práctica debe ser determinado por el modo en que se pueda maximizar aquellos cuatro objetivos aludidos anteriormente en

una situación dada. (Taylor, 2011b: pos. 468) Sin embargo, contrapesando esta apariencia aperturista, el autor canadiense argumenta sobre la necesidad que tienen las democracias modernas de contar con una identidad política fuerte, ya que se sustentan en el auto-gobierno del pueblo, lo cual requiere un alto grado de confianza mutua y de compromiso entre sus miembros. Y, recogiendo la experiencia histórica de su país, afirma que, a veces, es el Estado el que procura construir una nación, una comunidad cultural de respaldo. (Taylor, 2011b: pos. 498–519; 2003; 2003/04) Es por ello que, más allá del pluralismo creciente, las sociedades democráticas, señala Taylor, se hallan sostenidas en una “filosofía de la civilidad” fuerte, que preserva los tres preceptos normativos: los derechos humanos, la igualdad y no discriminación y el régimen democrático. Admite que, en ciertos casos, podría haber, además, una “religión civil”, una doctrina religiosa que incorpore y justifique aquella filosofía civil, como fue el caso de la joven República norteamericana. O bien, el fundamento podría encontrarse en una “ideología laica”, como en los tiempos de la Primera República Francesa, por lo que, la solución más adecuada a la diversidad cultural de las sociedades actuales sería el “consenso superpuesto” rawlsiano. (Taylor 2011b: pos. 539–49).

Según se aprecia, a juicio de Taylor, existen modos diversos de concebir el secularismo en Occidente como resultado de “arreglos históricos” que respondieron a conflictos y características sociales diferentes. El riesgo sería caer en una suerte de “fetichización” de aquéllos, que impida discutir el régimen secular a tenor de las nuevas demandas. Tal diversidad histórica, abierta a nuevos arreglos, es, a juicio de Taylor, desdeñada por las visiones de Rawls y Habermas, porque introducen una distinción epistémica entre las razones. La razón secular es la que puede alcanzar conclusiones con las que todos podrían acordar, mientras que las razones de tipo religioso o moral constituyen lenguajes especiales, cuyos supuestos pueden contradecir a la primera y hasta tornarse peligrosas. Es claro que una ley o una decisión judicial no se pueden justificar en la Biblia, pero tampoco, en Kant o en Marx. Aún así, ello no transforma al lenguaje religioso o ideológico en defectuoso o irracional. En cuanto a los derechos humanos, por ejemplo, cabe preguntar por qué razón afirmar que están fundados en nuestra condición de agentes racionales o seres de deseo es una base de justificación más segura que sostener que somos criaturas hechas a imagen de Dios. (Taylor 2011b: pos. 567–89; 607–18).

En suma, la propuesta taylorista supone una visión historicista del secularismo, que busca superar la tendencia moderna de construir una razón auto-suficiente desde la cual sacar los principios morales y políticos. De allí que crea

que las democracias seculares contemporáneas no deben ser entendidas como una defensa contra la religión, sino como regímenes que intentan de buena fe, más que permanecer fieles a una tradición, asegurar, en el más alto grado posible, los cuatro bienes básicos (libertad, igualdad, fraternidad, armonía y reconocimiento) para todos sus ciudadanos. (Taylor, 2011b: pos. 648).

2. Reflexiones finales

Un aspecto positivo de la crítica taylorista es que promueve la reflexión sobre el contexto histórico–cultural en el que aparecen las sociedades secularizadas. Aún dentro de Occidente, funcionarían distintos modelos, principalmente, el francés y el norteamericano. De allí la apelación a las “múltiples modernidades” y, por ende, a las diversas culturas democráticas. Empero, en el debate reseñado, se deja ver una oscilación en su razonamiento, no desprovista de ambigüedad, entre la búsqueda de la unidad a través de una identidad política fuerte y el respeto a la diversidad. Si el secularismo se ha constituido sólo a través de arreglos históricos contingentes, sin que el uso de las instituciones constitucionales y de la razón pública haya dejado huella alguna que autorice su preservación, no resulta claro por qué habría de conservarse la unidad conceptual y cultural que Taylor llama “pueblo”. Si, por el contrario, las democracias requieren de un compromiso fuerte de sus ciudadanos, que incluye la tradición histórica, lo que no es claro es de qué modo los nuevos grupos y comunidades culturales pueden hacer valer sus pretensiones ante un Estado que se sustenta en una doctrina nacional mayoritaria. Que ello pueda ser solucionado mediante la negociación entre las diferentes creencias, a fin de que el secularismo vaya adaptándose a las situaciones históricas, en las que, rara vez, todas las partes aparecen en igualdad de condiciones, configura, desde mi punto de vista, el rasgo más endeble de su argumentación. Porque si los principios constitucionales esenciales no fueran puestos por encima de las posiciones de las partes y, al tratar de modificarlos, se vulnerara su significado secular, las creencias mayoritarias y más poderosas estarían siempre en condiciones de imponer sus criterios a las minorías más débiles. Aunque Taylor reconoce la prioridad del Estado de Derecho y los derechos fundamentales, su planteo reduce su eficacia y pone en duda su supremacía moral. El consenso sobre ellos no sería *moralmente* correcto, sino tan solo *políticamente* correcto, en tanto la relación de fuerzas entre los distintos credos o ideologías en la sociedad permita mantenerlo.

En tal sentido, las doctrinas rawlsiana y habermasiana ofrecen una salida procedimental y un lenguaje común más aptos para evitar los excesos mencionados, de modo que sea moralmente incorrecto que una sola creencia imponga sus razones en totalidad al resto. Sin recaer en excesos secularistas, a mi parecer, cabe defender aún la preeminencia de lo que Rawls llama "razón pública" también en el ámbito de la sociedad civil, cuando se argumenta sobre tópicos constitucionales esenciales con miras a decisiones normativas. Es que todo argumento de ese tipo es *potencialmente* un argumento del "foro político público" (Parlamento y Poder Judicial, particularmente), por lo que es legítimo exigir que se fundamente en razones que todos los ciudadanos *podrían* aceptar, aunque no las compartan. Esta restricción, aplicada a todas las creencias comprensivas, no sólo las religiosas, cuando se exponen fuera de las asociaciones de la sociedad civil a las que nutren, no supone una definitiva exclusión de la discusión pública. Antes bien, es compatible con la obligación moral para el ciudadano democrático de anteponer los principios políticos constitucionales y de no pretender que sus creencias fundamentales se vean reflejadas *en totalidad* en el ámbito público, institucional y social. Si bien, como afirma Habermas, la racionalidad postmetafísica debe reconocer el caudal semántico de las doctrinas de fe y su potencial aporte a la cultura democrática, cabe señalar que es ineludible que un ejercicio constante del intercambio argumental en la sociedad civil conduzca, en el largo plazo, a una reafirmación de la neutralidad del Estado liberal constitucional y de su esfera pública. Por tanto, un rechazo a toda injerencia de lo religioso en esta última es, ciertamente, discriminatorio, pero no lo es la exigencia de que toda creencia comprensiva se exprese en términos de derechos y deberes en la discusión pública. Es en la experiencia vital de la cultura política donde pueden encontrarse las razones que explican cómo una sociedad democrática puede sostener sus principios fundamentales y, a la vez, permanecer abierta al pluralismo de creencias entre sus ciudadanos. Muestra de ello es que las democracias inestables son las que presentan una práctica menos efectiva de reconocimiento de la prioridad de los principios constitucionales, clima de pensamiento que, si se exagerara, podría conducir a la imposición de una doctrina religiosa o ideológica secular completa como fundamento del Estado y de la sociedad. Este último riesgo es, justamente, el que puede ser atribuido al enfoque de Taylor, en la medida en que la faceta histórica de la cultura política sea entendida sólo como una negociación entre fuerzas circunstanciales, desdénando la influencia del proceso colectivo de aprendizaje propio de toda evolución cultural.

Bibliografía

- Habermas, J.** (2008a). "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens", en *Between Naturalism and Religion*, Cambridge: Polity Press, trad. C. Cronin, 114–147.
- (2008b). "Religious Tolerance as Pacemaker for Cultural Rights", en *Between Naturalism and Religion*, Cambridge: Polity Press, trad. C. Cronin, 251–270.
- (2010). "An Awareness of What is Missing", en J. Habermas et al., *An Awareness of What is Missing*, Cambridge: Polity Press, trad. C. Cronin, 15–23.
- (2011). "'The Political'. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology", en J. Butler, J. Habermas, C. Taylor, C. West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia Univ. Press, pos. 176–389 (Kindle).
- Habermas, J.; Taylor, C.** (2011). "Dialogue. Jürgen Habermas and Charles Taylor", en J. Butler, J. Habermas, C. Taylor, C. West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia Univ. Press, pos. 681–773 (Kindle).
- Rawls, J.** (1999). "The Idea of Public Reason Revisited", en *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 129–180.
- Taylor, C.** (2002). "What it means to be secular: a conversation with philosopher Charles Taylor" (Interview), en *Books & Culture*, 8: 4, 36–37.
- (2003) (2003/04). "No Community, No Democracy", en *The Responsive Community*, Part I, 13: 4, 17–27; Part II, 14: 1, 15–25.
- (2011a). "Western Secularity", en C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, eds., *Rethinking Secularism*, New York: Oxford Univ. Press, pos. 748–1296 (Kindle).
- (2011b). "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism", en J. Butler, J. Habermas, C. Taylor, C. West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia Univ. Press, pos. 390–673 (Kindle).

El proyecto de naturalización de la fenomenología

Paula Díaz Romero (UNC-SECyT)

El proyecto de naturalización de la fenomenología consiste en recuperar elementos de la fenomenología para elaborar una ciencia que de cuenta de los datos de la experiencia consciente. La esencia de esta experiencia escapa a los análisis clásicos de los procesos de la cognición. El desafío es, por tanto, encontrar el modo "en que las descripciones fenomenológicas de la conciencia puedan integrarse y formar un continuo con las explicaciones científicas de la cognición humana" (Botero, 2008:1). Sin embargo, el concepto "naturalización de la fenomenología" conlleva una inmanente paradoja: la fenomenología, tal como era entendida por Edmund Husserl, se caracteriza por ser una disciplina no-naturalista y anti-reduccionista. Entonces, ¿es posible una relación entre fenomenología y perspectivas naturalistas sobre cognición?

El presente trabajo no pretende más que exponer de un modo general las inquietudes sobre la posibilidad de la interacción entre fenomenología y el conjunto de disciplinas contenidas bajo la nominación Ciencias Cognitivas (en adelante CC), con el objetivo de bordear una posible respuesta a la pregunta planteada arriba.

Una pregunta que debemos afrontar desde el inicio: ¿Qué es la fenomenología? Esta pregunta pertenece al "tipo" de pregunta que, clásicamente, es objeto de la filosofía y, al igual que la mayoría de ellas, parece no tener una respuesta definitiva. Maurice Merleau-Ponty, en la introducción a *Fenomenología de la percepción* (1945), describe a la fenomenología —sin ánimos de definirla— como un movimiento variante y con inherentes paradojas. Entre los adjetivos que acompañan la caracterización de la fenomenología, es el plano trascendental el que mayor cantidad de respuestas disímiles trae aparejado. Sobre esto volveremos más adelante. Lo que es relevante, a modo de especificación del concepto, es que la fenomenología es "una filosofía que resitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más allá de su facticidad" ya que, aun la fenomenología trascendental, es una filosofía para la cual el mundo siempre "está ahí" antes

de la reflexión y después de toda posible reflexión. Sin embargo, la filosofía merleau-pontyana —como la de muchos estudiosos de Husserl— se dirige hacia aspectos no explorados en profundidad por Husserl. Por un lado, la historia del movimiento fenomenológico es una historia de adaptación y re adaptación a nuevos contextos científicos y sociales. Por otro lado, si entendemos con Paul Ricoeur que: “la fenomenología es la historia las herejías husserlianas”, entonces, toda postura crítica respecto del aspecto trascendental y fundacionista (en *Ideas I*), el proyecto de naturalización en general, podría resultar una traición a la filosofía husserliana.

Intentando aclarar el horizonte en el que surge el “proyecto” presentaremos algunas de las voces de la discusión en torno a la cuestión de si es posible acercar tradiciones que parecen, enfocándonos en Husserl y al menos a primera vista, irreconciliables. Las hipótesis a partir de las cuales realizaremos dicha observación son las siguientes: (i) que la noción de ciencia, como reduccionista y estrictamente naturalistas, criticada por Husserl ha sido modificada por las CC mismas y (ii) que la pretensión trascendental de la fenomenología no es un obstáculo para la circulación de elementos fenomenológicos en investigaciones de disciplinas cognitivas. Consideramos, además, que la fenomenología debe prestar ayuda (sin reducirse) a los estudios sobre cognición, recuperando la dimensión experiencial y vivida del hombre.

1. Edmund Husserl y la idea de ciencia

Hablar de fenomenología es hablar de la ciencia que “vuelve a las cosas mismas” a través de un método propio, por el cual aspira a ser una ciencia en sentido estricto. La pretensión de la fenomenológica ha sido establecer cuáles son las normas puramente racionales que rigen los fenómenos. En esta dirección, Husserl propone una filosofía trascendental que establece cuáles son aquellas leyes que rigen la experiencia humana, es decir, establece cuál es la estructura de la conciencia y cómo se relaciona ésta con el mundo (*Ideas I*). En “La filosofía como ciencia estricta” (1911), Husserl combate tanto el psicologismo como el historicismo y, en general, cualquier propuesta reduccionista-positivista, en particular el naturalismo. Husserl muestra que la conciencia posee un carácter propio y, por tanto, que no puede ser reducida a hechos reales como los procesos psíquicos (Psicología Empírica). Asimismo, aclara que la exploración crítica del ámbito de la conciencia proporciona una fundamentación del conocimiento. Es este punto el controvertido, pues supone

un ámbito trascendental al que sólo se puede acceder mediante la reducción fenomenológica. El carácter estrictamente científico de la fenomenología está dado por el descubrimiento de este ámbito trascendental, el de las esencias, a partir de la evidencia que resulta de la práctica de la reducción fenomenológica. A partir de este descubrimiento, la fenomenología se definiría como la ciencia que fundamenta las demás ciencias.

La crítica de Husserl a las ciencias naturales tiene su punto nodal en la reducción de la *experiencia* humana, por parte de aquellas, a meras explicaciones psicofísicas de la conducta, naturalizando así a la conciencia misma. En palabras de Husserl, el naturalismo afirma que "todo lo que existe es físico, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico..." (Husserl, 1911:13). Incluso, la crítica se dirige a la idea misma de ciencia, cuando Husserl dice que la actitud del científico dirigido al conocimiento objetivo del mundo "sería la actitud cuya meta es conocer el ser-en-sí en las verdades en-sí. (...) ¿Pero qué significa el en-sí para la naturaleza, para un animal, un hombre, para una comunidad de hombres, para objetos culturales y para la cultura universal de una humanidad?" (Husserl, 1911: 13) La fenomenología no sólo recupera el sentido vivido de la experiencia, sino que devuelve al investigador de la naturaleza la posibilidad de comprender que "su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como el terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento" (Husserl, 1911: 130)

De todos modos, la fenomenología husserliana no niega la importancia de las ciencias naturales. Es con "*la idea de la verdad, en el sentido de la ciencia*" con la que Husserl discute. Ya en sus inicios, la fenomenología conserva una relación estrecha y directa con las ciencias interesadas en el estudio de la mente y la *conciencia*. Aun así, el volver a las esencias, principio de la fenomenología, supone que el resultado de la reducción funcionará como condición de posibilidad de cualquier explicación de la naturaleza de la conciencia por parte de las demás ciencias. No puede ser posible una explicación del mundo *en-sí-mismo*, ya que siempre que nos referimos a él, lo hacemos a partir de la experiencia que de él tenemos.

2. Un caso de CC: la neurofenomenología

Tomemos ahora el caso de las CC y sus consideraciones en relación al *Proyecto de naturalización de la fenomenología*.

En "*El nuevo encanto de lo concreto*", Francisco Varela se refiere al cambio de paradigma que se ha gestado en el interior de las CC. El nuevo paradigma admite la creencia de que las unidades del conocimiento son *concretas, están corporizadas, encarnadas, vividas*. El problema central de las CC clásicas, desde la perspectiva de estos nuevos desarrollos, surge cuando quiere establecerse una relación entre el yo (conciencia), la cognición y la acción. La propuesta de Varela —muy brevemente— es la de superar el abismo entre la cognición y la acción que presentan los modelos tradicionales de la mente, los que no sólo afirman que no podemos encontrar un yo, sino que consideran que el yo ni siquiera es necesario para la cognición. La tarea es por tanto buscar una "tercera vía" que posibilitaría dar cuenta de la experiencia consciente. Dice Varela en *De cuerpo presente*, que "nuestra comprensión de la cognición sólo puede ser más completa y alcanzar un nivel más satisfactorio si disponemos de un terreno común para las ciencias cognitivas y la experiencia humana" (Varela, 1991:37). Es por esto que propone ensanchar los horizontes de las ciencias cognitivas para incluir el amplio panorama de la experiencia humana vivida en un análisis disciplinado y transformador, lo que significa recuperar elementos significativos de la fenomenología.

Citamos a Varela (aunque podríamos hablar de A. Clark, A. Nöe, o M. Maiese, en relación a la corporización de la cognición) porque encontramos en él los ecos de la interpretación husserliana de la ciencia. La idea de ciencia que supone el trabajo de los autores de "*De cuerpo presente*" propone, igual que en Husserl, que el investigador recupere el mundo vivido en el cual realiza su tarea intelectual. Dice Varela, "en el mundo actual la ciencia es tan dominante que le otorgamos la autoridad para explicar aunque niegue lo más inmediato y directo: nuestra experiencia cotidiana e inmediata". La contradicción entre conocimiento y experiencia deber ser salvada a partir del reconocimiento del valor cognitivo de la experiencia sobre la cognición.

La tarea de la neurofenomenología (Varela: 1991) es, por tanto, descubrir cuál es la relación de la mente y el mundo en el que ella habita y del cual no puede prescindir. El propio científico no está exento ya que en toda reflexión —también en la científica— nos encontramos en un *círculo*: estamos en un mundo que parece estar allí antes de que comience la reflexión, pero ese mun-

do no está separado de nosotros. El científico es, en esta perspectiva, una mente encarnada.

3. Algunas voces en torno al “Proyecto de naturalización”

Ariela Battán Horenstein (2010) considera que la resistencia al proyecto de naturalización, concierne específicamente al carácter reduccionista de dicho proyecto. La autora sostiene, junto a Natalie Depraz, que “a todo naturalismo subyace el germen del reduccionismo”. El peligro de esta reducción, estaría sustentado en la creencia de que al exponer a la fenomenología a su naturalización ésta se convierta en un conjunto definido de “doctrinas positivas”, y por tanto, cae en una ‘desfenomenologización’ de la fenomenología. Esta línea de lectura supondría que “no es el naturalismo el mayor obstáculo para este proyecto, sino más bien el *reduccionismo* que se ha desarrollado a la par de aquel” (Battán Horenstein, 2010). Sin embargo, el proyecto de naturalización no acabaría por desfenomenologizar a la fenomenología si se cuida de no reducir los fenómenos a meros hechos naturales (propio del naturalismo en sentido fuerte). Esto significaría, por dar un ejemplo, que el carácter especial de experiencia no podría ser reducido sin más a procesos neuronales. Lo que sí se permite, y que no pecaría contra el espíritu de la fenomenología, es un naturalismo en sentido *débil*.¹

Ahora, ¿es necesario o innecesario el abandono del carácter trascendental y fundacionista de la perspectiva fenomenológica para conectarla con las CC? Este punto es sumamente complejo y merece un tratamiento más profundo del que podemos dar en estas páginas. Aún así, nos aventuraremos a decir algo de ello.

En “El Proyecto de naturalizar la Fenomenología”, J.J. Botero sostiene que “el proyecto de naturalización de la fenomenología tiene el campo abierto en el primer caso, el de la psicológica fenomenológica, pero para el segundo, el de la fenomenología trascendental, suscita muchos interrogantes”. Esto resulta del hecho de que para la fenomenología como disciplina trascendental las descripciones fenomenológicas no son descripciones de la conciencia en

¹ En los escritos sobre el mencionado proyecto, los autores se cuidan de distinguir dos tipos de naturalismo, uno en sentido fuerte y otro débil. Cf. Battán Horenstein 2010. Definición de naturalismo débil: considera las cosas naturales como formando parte de una clase de entes en sentido más amplio: podría considerar que las cosas naturales son objetos que sobrevienen apropiadamente en los tipos de cosas consideradas por las Ciencias Naturales. Cf. H. Banega: 2008.

cuanto realidad psicológica, sino de las estructuras y el operar de una subjetividad trascendental. El ámbito trascendental nos conduce a la conciencia como un operar constitutivo de sentido y validez. Por tanto, para que sea posible "acercar" las tradiciones, la filosofía trascendental debe ser comprendida "como un campo de evidencia embebido, encastrado dentro de lo mundano". Así entendido, el carácter trascendental no debería ser un impedimento contra el mencionado proyecto. Esto lleva a Botero a considerar el problema del "acercamiento" como un problema categorial (las categorías que necesita el científico cognitivo son empíricas y no trascendentales, como lo son para la fenomenología).

En contrapartida, Horacio Banega mantiene una postura crítica sobre lecturas como la de Botero. Discutiendo con Zahavi (a quien Botero recupera) Banega considera que el problema general para quienes se niegan a aceptar la viabilidad del proyecto de naturalización se deba a una confusión provocada por el verbo "acercar": "¿Qué quiere decir exactamente "acercar" los conceptos de una filosofía que se pretende a sí misma como trascendental a los conceptos de disciplinas empíricas que parece referirse a un constructo teórico que sobreviene sobre el cerebro?" (Banega, 2008:89). J. Zahavi, con quien discute Banega, presenta dos obstáculos a dicho *proyecto*. Primero nos recuerda el anti-naturalismo husserliano ya señalado. Pero para Banega, quien critica este obstáculo (citando a los editores de *Naturalizing Phenomenology*) "se puede dejar de lado las afirmaciones vertidas en dicha obra porque la ciencia natural contra la que se dirige Husserl ha cambiado su propio estatuto". El segundo problema, según Zahavi, que impide pensar en una *colaboración, comparación o restricciones mutuas* entre fenomenología y CC, es que la fenomenología no se ocupa de la conciencia empírica, sino de la subjetividad trascendental. Crítica que repetimos ya más de una vez.

El problema fundamental, en este caso, dirá Banega es que "Zahavi ha identificado a la fenomenología con la filosofía trascendental y de esta identificación se infiere que no puede aceptar que la fenomenología sea una psicología intencional o una psicología en sentido común". Pero, si se niega tal identificación, se enriquece la discusión, se permite que la fenomenología se descubra como una teoría de la psicología, pretensión que se encuentra en el mismo Husserl (Banega, 2008:93). Así, según Banega el verdadero sentido del rechazo del proyecto es el abandono del fundacionismo filosófico de la fenomenología. Al volver la atención a la fenomenología, y en oposición a aquellos que sustentan el carácter fundacional de la misma, "debe tener preeminencia, en palabras de Banega, una interpretación de la fenomenología como

praxis, de modo tal que se encuentren las relaciones entre la fenomenología y las ciencias cognitivas no como un paso imposible sino como una relación posible y deseable" (Banega, 2008).

Sin pretender reducir la discusión a estas líneas y bajo el peligro de haber simplificado algunas de estas voces, cerramos esta circulación de posiciones con la convicción y el entusiasmo de que el *proyecto* se presenta como una posibilidad de pensar la fenomenología respecto a temáticas contemporáneas sobre la relación mente–entorno. La finalidad de este trabajo fue delinear diferentes posturas sobre esta nueva perspectiva filosófica, sin ánimos de clausurar las inquietudes, sino más bien intentando abrir posibles líneas de análisis y mostrando, en base a la pregunta sobre la posibilidad misma del proyecto, los distintos enfoques y reacciones sobre el mismo. Creemos que la direccionalidad del proyecto de naturalización de la fenomenología se presenta como fundamental para plantear una relación interdisciplinaria que permita una comprensión global del hombre. Además, compartimos la idea de que dicho proyecto no sólo es fecundo para las CC, sino para la misma fenomenología (Battán Horenstein, 2010).

Bibliografía

- Banega, H.** (2008). "La fenomenología y su naturalización (I)", en *Conceptos, Creencias y Racionalidad*, Serie Filosofía Teórica, Brujas, Córdoba, 2008.
- Battán Horenstein, A.** (2010). "M. Merleau–Ponty: Fenomenología y naturalización" en *Ideas y valores*, N° 144, Bogotá–Colombia, pág. 117–139.
- Botero, J.J.** (2008). "El Proyecto de naturalizar la Fenomenología" *Actas Del I Congreso Colombiano De Filosofía*, Volumen I: Estética, Fenomenología Y Hermenéutica, Colombia, ISBN: 978-958-9029-97-8, Universidad Jorge Tadeo Lozano, v., p.275–288,
- Merleau–Ponty, M.** (1945). *Fenomenología de la percepción*, Planeta Agostini, Buenos Aires, 1985.
- Husserl, E.** (1911). *La filosofía como ciencia estricta*; Nova; Buenos Aires.
- Husserl, E.** (1913). *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México–Buenos Aires, 1962.
- Varela F., Thompson, R.** (1991). *De cuerpo presente, las ciencias cognitivas y la experiencia humana*; Gedisa, 2005.
- Varela, F.** (1992). "El nuevo encanto de la concreto"; en *Incorporaciones*; Editado por Orary, J. y Kwinter, S.; Cátedra; Madrid, 1996.

Significado y proposicionalidad. Aportes para una fundamentación lingüístico–pragmática

Ariel Dottori (UBA–CONICET)

La pregunta que guía nuestra reflexión es la siguiente: ¿cuál es el *fundamento* del significado, la conciencia intencional o el lenguaje? Parte de la tradición filosófica que inauguran Frege, Russell y el primer Wittgenstein, sostuvo que el significado de los signos se fija, fundamentalmente, mediante convenciones lingüísticas; otra tradición filosófica, aquella que comienza con Descartes y encuentra su último gran exponente en Husserl, sostuvo por el contrario, que es el elemento prelingüístico de nuestra conciencia —las *cogitatio* en Descartes, y la *intencionalidad* en Husserl— el elemento fundamental en cuanto a la fijación del significado. Dentro de la tradición analítica de la filosofía del lenguaje se observan dos fases, la *filosofía del lenguaje formal o semántica* y la *filosofía del lenguaje ordinario*. La primera hizo abstracción del modo en que el usuario utiliza el lenguaje y, consecuentemente, de aquello que Austin (2008) denominó *fuerza ilocucionaria*. La segunda fase —el *giro pragmático* al interior del *giro lingüístico*, rescató la dimensión pragmática como función integradora del lenguaje natural; así lo hicieron la teoría de los “juegos de lenguaje” del Wittgenstein tardío y la teoría de los “actos de habla” que se encuentra en *Cómo hacer cosas con palabras* de Austin (2008), y en *Actos de habla* de Searle (1994).

La posición fuertemente externista y convencionalista, propia del *pragmatic turn*, si bien ha sido celebrada por unos —Habermas y Apel principalmente—, no ha contado con una aceptación total. Han aparecido, junto a la teoría de Austin, teorías del significado que intentan reducir el significado lingüístico a intenciones mentales de carácter prelingüístico. Ente las teorías del significado intencionalista, Apel (2002) distingue el planteamiento de Paul Grice, desarrollado principalmente en *Meaning* (1957) y el de John Searle en su obra *Intencionalidad*, del año 1983. Aquí nos ocuparemos de esta última posición. La teoría del significado que John Searle desarrolla en su libro *Intencionalidad*, se encuentra estrechamente emparentada con la de Edmund

Husserl, no en todos, pero sí en algunos de sus aspectos. Tanto Searle como Husserl desacoplan la *intención significativa* de la *intención comunicativa*. Es aquí donde, según Apel, Searle se retrotrae a una posición anterior al *linguistic turn*, produciéndose un distanciamiento respecto a los lineamientos generales desplegados en *Actos de habla*.¹ Catorce años después de haber publicado *Actos de habla*, en *Intencionalidad*, Searle asume que los estados intencionales diferenciados —tales como las creencias, las convicciones, los deseos—, son la base necesaria para explicar tanto los distintos significados de los actos de habla, como la posibilidad misma de las distintas clases de actos de habla.

Tanto para Searle como para Husserl, y para toda filosofía anterior al *linguistic turn*, la pregunta fundamental respecto al significado lingüístico es la siguiente: “El problema del significado es: ¿cómo la mente impone Intencionalidad sobre entidades que no son intrínsecamente intencionales? ¿Cómo es posible que meras cosas puedan representar?” (Searle, 1999:175). Lo curioso del planteo es el modo en que es ejemplificado. Aquí Searle introduce un ejemplo en torno al gesto de una señal convenida convencionalmente:

Supongamos que usted y yo estamos de acuerdo de antemano en que si yo levanto mi brazo ese acto cuenta como una señal de que tal y tal es el caso. Supongamos, en un contexto militar, que le señalo a usted una colina mientras que yo estoy en otra de la que el enemigo se ha retirado, y por un acuerdo previo señalo esto levantando mi brazo. (Searle, 1999:174 y 175)

Esta señal se comprende, según Searle, porque hay una dirección de ajuste de tipo mente (o emisión) —a mundo. Ahora bien, cabe preguntarnos una vez más, ¿cómo es esto posible? ¿No se ha comprendido el significado *porque* la señal misma presupone ya convenciones lingüísticas? Si yo pretendo pasar por entre una muchedumbre, puedo enunciar algo parecido a lo que sigue: “permiso, quisiera pasar”, o “córranse de mi paso”, o cosas por el estilo. Por supuesto que también podría dar empujones; las personas también se

¹ Cabe resaltar en éste punto que, al contrario de los comentarios de Apel, Searle siempre ha negado ese “retroceso” en sus planteamientos teóricos. La diferencia entre *Actos de habla* y sus posteriores obras se justifican por una dimensión de alcance explicativo. Si en *Actos de habla* se preocupa principalmente (aunque no únicamente) por problemáticas referidas al lenguaje, en sus obras posteriores su interés es más general, centrándose en la constitución de la realidad social e institucional. En su última obra, *Making the social Word* (2010) hay una revalorización de su posición originaria respecto al lenguaje. De todos modos, no es menos cierto que, a partir de *Intencionalidad*, Searle entiende a la filosofía del lenguaje como parte de la filosofía de la mente.

correrían me mi camino y así, mi objetivo estaría cumplido (pasar por ente la muchedumbre). El punto, precisamente, es que hay una convención lingüística detrás de ese acto (aquí, el empujón), que *hace* que la gente se mueva y me ceda el paso. Lo mismo sucede con el ejemplo del militar en la colina de Searle. Lo que ha hecho, no es más que desplazar la pregunta fundamental por la constitución del significado lingüístico a través de la intencionalidad de la conciencia (Apel, 2002:96). Así también ocurre con otro ejemplo ofrecido en *Intencionalidad*. El problema del significado también surge cuando me encuentro en un país donde no se habla mi lengua materna ni yo puedo comprender la lengua extranjera; en tal situación me comunico mediante gestos, gestos que en otro contexto no tendrían significado alguno (Searle, 1999:170). Esta situación tampoco es apropiada porque Searle está suponiendo que tanto el emisor como el receptor de las señales poseen ya un tipo de lenguaje y es así como se comprende el significado. Lo mismo ocurre, al parecer, con los delfines, las abejas y otros animales de nivel superior. Éstos presuponen, al comunicarse, un código lingüístico, aunque orientado no por convenciones sino por instinto.

Para que la noción que Searle II² defiende (la prioridad lógica y metodológica de la conciencia por sobre el lenguaje) fuera posible, debiéramos suponer la existencia de seres que posean *estados intencionales diferenciados* y no cuenten, *al mismo tiempo*, con algún tipo de lenguaje, ya sea uno convencional o algún tipo de código de signos instintivos. Ello es muy difícil, como así también aceptar el planteo que sigue: "Supongamos que hubiese una clase de seres que fuesen capaces de tener estados intencionales como creencias, deseos e intenciones pero que no tuviesen un lenguaje, ¿qué más necesitarían para ser capaces de realizar actos lingüísticos" (Searle, 1999:184). Si la conciencia intenciona cosas como, "x cree *Kp*", o "x desea *Kp*", ¿no hay allí una proposición? O, dicho en términos más generales, ¿qué relación hay entre creencias y proposiciones, entre conciencia y lenguaje?

La filosofía moderna parte de un supuesto: si hay algo de lo que no podemos dudar, es de nuestra *experiencia interna*, puesto que no hay algo más cierto y accesible que aquello que ocurre, digamos, *dentro de nuestra piel*.³ No es posible tener confianza acerca del mundo exterior o compartido, sino únicamente del hecho que *yo aquí y ahora creo percibir algo*. Es decir, solo

² Llamaremos Searle I al Searle de "Actos de habla", y Searle II al de "Intencionalidad".

³ Tomo la expresión de Antonio Blanco Salgueiro (2004).

puedo estar seguro de mis sensaciones o representaciones del mundo exterior. Pero una filosofía *crítica* del conocimiento, también tiene que poner estos supuestos en duda; aquí cabría preguntar, ¿cómo estás tan seguro de tus representaciones internas?, ¿cómo te fías de ellas? Este paradigma *internista* respecto al conocimiento es, tal como Apel (2002) indica, pre-wittgensteiniano y pre-heideggeriano.⁴ Al respecto, Apel aclara que la revolución que implicó el *giro pragmático o semántico crítico*, puede ilustrarse desde la perspectiva del *a-priori* de la noción *juego de lenguaje* acuñada por el Wittgenstein tardío, debido a que demuestra la imposibilidad de poseer un *lenguaje privado* o de que "uno solo" no puede seguir una regla. Si lo que pretendemos es llegar a una comprensión del mundo y de nosotros mismos válida intersubjetivamente, la *evidencia de mi experiencia* se torna por demás irrelevante. Pero, ¿queremos decir con ello que nuestra experiencia interna es falsa, una mera ilusión? En absoluto. Apel aclara, "Lo único que se niega es que se pueda *privilegiar gnoseológicamente* esa certeza, precisamente en cuanto certeza meramente subjetiva, y que se le conceda un *primado* (gnoseológico) frente al *conocimiento intersubjetivamente válido del mundo externo*" (Apel, 2002:55).

El argumento crítico respecto al *internismo* se basa, además, en que nuestras *pretensiones de validez* están ligadas tanto a su posible *verdad* y a la presuposición de un *lenguaje compartido con otros*, como a un *seguimiento de reglas* de carácter *público y controlable*. Si la posición internista fuera correcta, ¿cómo sería posible que el sujeto cognoscitivo pudiera dar cuenta de sus estados intencionales diferenciados? Tendría que poseer un lenguaje privado, un lenguaje creado y manejado sólo por él, y del cual estuviera excluida cualquier tipo de duda; así, quién podría dar cuenta mejor que yo del hecho, por ejemplo, que me duela la muela. Si ello fuera posible, podríamos preguntar una vez más, "¿cómo lo sabes?" Un lenguaje privado no es posible, y muestra de ello es que es *aprendido y enseñado* por medio de *criterios* públicamente accesibles de *seguimiento de reglas* (tanto sintácticas como semánticas). Cuando el *internismo gnoseológico* pone en duda la existencia del *mundo externo*, suponiendo que todo lo que se ubica *de la piel hacia fuera* es

⁴No nos detendremos en el presente trabajo en la concepción heideggeriana del lenguaje. Basta aclarar, simplemente, que el Heidegger de *Ser y tiempo* había dado cuenta de la necesidad de establecer una revisión de la posición de Husserl respecto al acceso a las *esencias* mediante la *variación eidética*. El "ser en el mundo" se encuentra *siempre ya interpretado lingüísticamente*. Al respecto, son especialmente significativos los Parágrafos 32 a 34 de *Ser y tiempo*. Posteriormente, en las *Cartas sobre el Humanismo*, Heidegger caracterizará al lenguaje como la "casa del ser" y "morada de la esencia del hombre".

“meramente un sueño” o “meramente forma parte de mi conciencia”, tropieza con una *autocontradicción preformativa* puesto que sólo podemos dudar de aquello que tomamos por cierto. Si todo fuese “meramente un sueño”, no sería posible siquiera plantearse esa posibilidad de la duda. Así, Wittgenstein en *Sobre la certeza* afirma, “El argumento “Es posible que esté soñando” no tiene sentido por lo siguiente: porque entonces también esa misma declaración está siendo soñada; del mismo modo que el *hecho* de que estas palabras tengan significado” (Wittgenstein, 2006:49).

Hemos demostrado en estas pocas líneas que el lenguaje posee una prioridad metodológica respecto a la conciencia intencional a la hora de la fijación o determinación del significado. Sin embargo, creemos conveniente dar cuenta, al menos sucintamente, de qué entendemos por *conciencia intencional*. Quien ha trabajado la temática con mayor rigurosidad, como hemos sugerido más arriba, ha sido Edmund Husserl, quien ha distinguido en las *Investigaciones lógicas* (1976), tres nociones de conciencia. En primer lugar, la conciencia entendida en términos de *percepción interior*; en segundo lugar, la conciencia en tanto conciencia de *algo* o referida a *algo*. A esta noción de conciencia Husserl la denomina *intencionalidad* o *vivencia intencional* –ello es determinante para Husserl. La conciencia entendida como *vivencias intencionales*, finalmente, se enmarca en un género más amplio de vivencias en general. En cada ser humano, las vivencias se encuentran en la unidad de un *torrente de vivencia*; también a este torrente de vivencia, Husserl lo denomina conciencia. Como vemos, lo determinante para Husserl son las nociones de *vivencia* e *intencionalidad*, las cuales son abordadas y analizadas de un modo fenomenológico mediante el método de la visión interior. Ernst Tugendhat (2003) demuestra que la visión interior no entra en juego en ninguno de los dos casos y que lo único decisivo son los *criterios lingüísticos*. Lo central aquí es cómo concebimos los enunciados sobre *lo interior* y los enunciados sobre *lo exterior*. Husserl asimiló uno y otro. Cuando expresamos una *vivencia* en un enunciado, ese enunciado proviene, evidentemente, del mundo interior. Husserl, y el resto de los filósofos previos al *linguistic turn*, suponen que los enunciados de ese tipo se basan en la observación interior y que conocemos el enunciado de una vivencia mediante la *percepción interior*. Pero, ¿todo enunciado debe basarse en *algo*? Wittgenstein sostiene que las frases vivenciales (verbos psicológicos) se caracterizan “...por el hecho de que la tercera persona del presente tiene que verificarse mediante observación, en tanto que la primera no” (Wittgenstein, 2007:87). Lo que queremos destacar aquí es que la posición de Wittgenstein (defendida por Tugendhat) se diferencia

tanto del conductismo como del introspeccionismo, puesto que aquello que importa es demostrar que la noción de certeza que Descartes manejaba y que Husserl había adoptado, no se basa en una visión interior. Una frase vivencial en la primera persona del indicativo, tal como "tengo dolor de muelas", puede transformarse sin más en "yo sé que yo tengo dolor de muelas". Esta segunda enunciación no se utiliza en el lenguaje ordinario puesto que nada le agrega a la primera. Así,

Donde la filosofía se guió no obstante por esta frase "yo sé que yo tengo dolores", sin tener en cuenta que su sentido es el sentido de la frase "yo tengo dolores", surgió la apariencia de que quien observa esa frase se observa a sí mismo y constata con certeza absoluta el estado de vivencia. (...) La peculiaridad real de las frases en que alguien habla de sus estados vivenciales no es que en ellas aparezca dos veces la palabra "yo", sino que esas frases no son enunciados sobre el estado, sino su expresión, por lo que no admiten una duda, y es esta circunstancia la que se expresa en la frase con el doble "yo" (yo sé que yo...). (Tugendhat, 2003:105)

Tras este breve comentario sobre la *visión interior*, podemos pasar al concepto de conciencia que más le interesa a Husserl, la *vivencia intencional*. Husserl constata que a los verbos transitivos, tales como "odiar", "amar", "aguardar", "enunciar", hay que añadirles un objeto a modo de complemento gramatical; de éste modo, siempre "odiamos *algo*", "amamos *algo*", etcétera. La intencionalidad es una relación, pero ¿qué relaciona? Las vivencias intencionales, sostiene Tugendhat (2003), relacionan, o bien un objeto concreto (una persona) y un estado de cosas (proposiciones), o bien dos objetos concretos. Es así como podemos hablar de *modos proposicionales de conciencia* para el primero de los casos pero no para el segundo. Para Husserl sí que hay algo común a todos los modos de conciencia; todos están dirigidos a algo. Pero, ¿qué significa "estar dirigido a"? Esto sólo puede ser comprendido como una metáfora puesto que también las armas de fuego y los telescopios están dirigidos *a algo* y no son intencionales. Lo único que tenemos a nuestra disposición es el uso del lenguaje, y todos los modos de conciencia no proposicionales implican proposiciones. De lo que se trata, simplemente, es de *criterios lingüísticos*.

El resultado de estas consideraciones es que sólo hay conciencia en base al hecho de considerar verdadera a una frase existencial y que, hablar de *conciencia intencional* como un "estar dirigido a algo" es un modo de hablar metafórico respecto al hecho de *comprender frases*. Vemos como, a la hora de

fundamentar la noción de significado, el paradigma de la filosofía del lenguaje es superior al de la conciencia del sujeto, puesto que tanto la determinación del significado como la noción de conciencia sólo se comprenden haciendo referencia al lenguaje, a convenciones lingüísticas.

Bibliografía

- Austin, J.** (2008). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Bs. As: Paidós. Traducción: Genaro Carrió y Emilio Rabossi.
- Apel, K.** (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Barcelona: Síntesis. Traducción: Guillermo Lapiedra Gutiérrez.
- Blanco Salgueiro, A.** (2004). *Palabras al viento. Ensayo sobre la fuerza ilocucionaria*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M.** (2004). *Cartas sobre el humanismo*, Madrid: Alianza. Traductor: Helena Cortés y Arturo Leyte Coello.
- (2009). *El Ser y el Tiempo*, México: FCE. Traducción: José Gaos.
- Husserl, E.** (1976). *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente. Traducción: Mnuel Morente y José Gaos.
- Searle, J.** (1994). *Actos de habla*, Madrid: Planeta-Agostini. Traducción: Luis Valdés Villanueva.
- (1999). *Intencionalidad*, Bs. As: Altaya. Traducción: Enrique Ujaldón Benítez.
- (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press.
- Tugendhat, E.** (2003). *Introducción a la filosofía analítica*, Madrid: Gedisa. Traducción: Jorge Navarro Pérez.
- Valdés Villanueva, L.** (ed.), (1991). *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L.** (2006). *Sobre la certeza*, Madrid: Gedisa. Traducción: Josep Luís Prades y Vicent Raga.
- (2007). *Zettel*, México: UNAM. Traducción: Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines.
- (2008). *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica. Traducción: Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines.

Imágenes de la miseria: Baudelaire desde Benjamin

Pablo Daniel Escudero (UNL)

Introducción

En los ensayos agrupados como *Iluminaciones II* (1980) y en el *Libro de los Pasajes* (2005), Benjamin manipula elementos “riesgosos”. Su objetivo es mesiánico, revolucionario, pero en el trayecto debe “manchar” sus manos con un patrimonio cultural que sale mejor o peor parado según las circunstancias. La obra de Baudelaire no es solo parte del mismo sino también un “disparador poético” que recubre el detallado análisis de documentos periódicos, datos estadísticos, informes sociológicos, etc.

De la misma manera, el problema de la pobreza no es uno más. En primer lugar, la pobreza fue el contexto material de producción del mismo Benjamin. Aclaremos que “el indigente”, “el mendigo”, “el *clochards*”, no es el sujeto revolucionario a despertar, sino la clase oprimida: “el proletario”, en mayor o menor condición de extrema pobreza.

Al yuxtaponer ambas cuestiones llegamos al objeto del trabajo: recopilar imágenes baudelerianas de la miseria, de la pobreza, de la mendicidad, analizadas por Benjamin en los ensayos de *Iluminaciones II* y en el *Libro de los Pasajes*. A partir del mismo se intentará defender la siguiente posición: conforme con la propia ambigüedad de Baudelaire que registra Benjamin, cuando dice: “Hacia 1850 proclama que el arte no es separable de la utilidad; pocos años después defiende el *art pour l'art*” (Benjamin, 1980; 24). La visión de Baudelaire respecto a la pobreza es ambigua o fluctuante, apareciendo a veces divorciada de la historia de su producción. En esta línea, en ocasiones sugiere conexiones misteriosas y místicas al respecto, aunque en otras, registra una mayor comprensión histórica.

1. Primeras aproximaciones

En una primera lectura, no resulta sencillo advertir como juzga Benjamin a Baudelaire: al comienzo de *Paris del segundo Imperio* bajo el rótulo de conspirador profesional lo compara con el mismísimo Napoleón III. Sin embargo, a medida que uno avanza en la lectura de sus ensayos observa que al compararlo con otros poetas y escritores, como Alejandro Dumas y Víctor Hugo, siempre resulta ponderado y solo igualado con Poe y Proust. La razón principal es su gran capacidad para describir proféticamente los fenómenos de la modernidad como se verían pocas décadas después.

De esa manera podemos llegar a dos primeras conclusiones:

Benjamin admiraba las aptitudes líricas de Baudelaire.

Su objetivo principal no es juzgar una obra en el plano estético sino como crítica cultural y revolucionaria.

2. Crítica cultural e imagen dialéctica

Siguiendo en parte el análisis de Susan Buck-Morss, recordaremos el objetivo principal de los *Pasajes*. Dice la autora sobre el pensamiento marxista de Benjamin: "Marx pensaba que la misión histórica del proletariado era cumplir los sueños utópicos de la humanidad. Pero esos sueños estaban expresados en el arte, la poesía y la religión, precisamente aquellos "tesoros" culturales que estaban en manos de los opresores. Allí residía el problema" (Buck-Morss, 2005, 16). Sueños a los que Benjamin traduce como "imágenes dialécticas": "el grupo contado de hilos que representan la trama de un pasado en el tejido del presente" (Buck-Morss, 20, 21). En virtud de ello, Benjamin piensa la cultura histórica y dialécticamente, no causalmente: dichos hilos pueden perderse durante siglos pero el decurso de la historia puede volverlos a recoger de súbito e inadvertidamente.

Para percibir el vínculo entre pasado y presente se requiere una habilidad mimética. La percepción de una similitud está en cada caso atada a un flash iluminador. Pasa apresurada, y tal vez puede ser recuperada, pero en realidad no llega a ser retenida como otras percepciones. En definitiva, se ofrece al ojo humano tan fugazmente y al pasar como una constelación de estrellas. La percepción de similitudes aparece así atada a un instante.

La tarea del historiador de la cultura consiste en percibir esta constelación instantánea y capturarla en una imagen verbal. Benjamin describió ese momento cognitivo como "dialéctica parada": "Al pensamiento no pertenece sólo el movimiento de las ideas, sino también la detención de éstas". (Benjamin, 1967:50)

3. Mientras haya un mendigo habrá mito

Se puede afirmar un vínculo significativo entre lo "mitológico" y la "mendicidad". En una nota al pie Susan Buck-Morss expresa: "allí donde Jung veía la imagen del mendigo como símbolo eterno expresando una verdad trans-histórica sobre la psiquis colectiva, Benjamin veía al mendigo como figura histórica, cuya perspectiva era signo del estado arcaico no de la psiquis sino de la realidad social que permanecía en el plano mítico, a pesar de los cambios en la superficie" (Buck-Morss, 92). Luego la escritora cita un fragmento de los *Pasajes* que despertó nuestro interés: "Mientras haya un mendigo, habrá mito" (Benjamin, 2005; 405). Al dirigirse al pasaje citado, el sentido del mismo no logra aclararse: El fragmento se encuentra rodeado de dos citas no relacionadas con la cuestión.

Por otro lado el concepto de "mito" en el contexto de la obra de Benjamin es difícil de abarcar, pues el filósofo parece ocuparse del mismo en todas las etapas de su producción. Remitiéndonos a la obra de los *Pasajes*, en el apartado "Teoría del conocimiento, teoría del progreso" intentaremos una interpretación. En N.1.9, delimitando su trabajo a partir de su diferencia con Aragón, Benjamin afirma que se trata de "disolver la mitología en el transcurso de la historia". Es evidente que el pasaje refiere a una historia "materialista" que lleva a colocar el presente en una situación crítica. El historicismo plantea algo totalmente diferente.

Dice Benjamin "Constituye lo más propio de la experiencia dialéctica eliminar la apariencia de lo siempre-igual, o incluso de la repetición, en la historia" (Benjamin, 2005; 475). En el mismo sentido "para el historiador materialista, toda época de la que se ocupa es sólo la antehistoria de aquella en la que está. Y precisamente por eso, para él no hay apariencia de repetición en la historia" (Benjamin, 2005; 476). Meramente como hipótesis interpretativa: el "mito" del progreso como "lo nuevo siempre-igual" encuentra en el mendigo su símbolo de "repetición" preferido.

4. Abel y Caín

Benjamin cita solo cuatro versos del ciclo "Rebelión" de Baudelaire:

Estirpe de Abel, duerme, bebe y come;
Porque Dios te sonrío complaciente.
Estirpe de Caín, tú por el fango
Arrástrate hasta muerte miserable. (Baudelaire, 2000)

Según Benjamin, esta letanía muestra el subsuelo sobre el que se apoya el concepto más libre y comprensivo que tenía Baudelaire de los desheredados: "Del antagonismo entre los hermanos bíblicos hace un antagonismo de dos razas eternamente irreconciliables" (Benjamin, 1980; 34). La raza de los desheredados que representa Caín no puede ser otra que la proletaria: La raza que nace y muere en la miseria es la que posee únicamente como mercancía su propia fuerza de trabajo.

Al recuperar contenidos míticos Baudelaire no alcanza a comprender las causas económicas de los tipos sociales figurados.

5. *Les petites vieilles (las viejitas)*

El poema está plagado de las imágenes buscadas, ocupándose de "seres singulares, decrepitos y encantadores", vestidos con "faldas agujereadas" y "fríos trapos". Tal vez su verso más efectivo compara los ojos de estas criaturas con "agujeros en los que el agua duerme en la noche". Sin embargo Benjamin cita estas líneas:

¡Tantas veces seguí a mujeres como ésas!
A una de ellas recuerdo, cuando el sol moribundo
ensangrienta los cielos con bermejas heridas,
pensativa, apartada en un banco, y oyendo

uno de esos conciertos de sonoro metal
con que a veces inundan los soldados los parques,
y que en tardes doradas, cuando el cuerpo revive,
vierten cierto heroísmo en la gente que escucha. (Baudelaire, 2000; 128)

En primer lugar, Benjamín, citando a Marx, recuerda las características actorales del héroe moderno: Igualmente, los soldados que ejecutan la música marcial pertenecen al “sumidero del miserable proletariado campesino” que sustituyen “la flor y nata” de la juventud. El heroísmo “deseñado” que resuena en los bancos donde reposan las pequeñas ancianas, es el único que puede afirmarse en esta época. De esa forma la intuición poética de Baudelaire y el análisis crítico de Benjamin parecen coincidir.

En *Lo moderno* Benjamin expresa que *Les petites vieilles* puede ubicarse geográficamente en un lugar similar al descrito en la siguiente prosa de Baudelaire: “Resulta imposible, sea cual sea el partido al que se pertenezca, sean cuales fueren los prejuicios que le hayan alimentado a uno, no conmoverse ante el espectáculo de esa multitud enfermiza que respira el polvo de los talleres, tragando algodón, impregnándose de cerusa, de mercurio y de todos los demás venenos necesarios a la creación de las obras maestras... Esa multitud suspirante y lánguida a la que la tierra debe sus maravillas, y que siente correr por sus venas una sangre purpúrea e impetuosa, lanza una mirada larga y cargada de tristeza al sol y a la sombra de los grandes parques” (Benjamin, 1980; 91 y 92). Como dato anecdótico, Baudelaire pareciera “leer” la futura interpretación benjaminiana al escribir en sus cuadernos “modernidad” arriba de estas líneas.

Sin embargo, Baudelaire se hace culpable de esa “simpatía” a la que Benjamín se refiere con el término *Einfühlung* y que es característica de la percepción moderna, al ser un sentimiento que no proporciona el conocimiento necesario para cambiar la situación respectiva. Recordemos que dicho sentimiento, puede ser evocado tanto por cosas como por personas.

6. El vino de los traperos

Benjamin se ocupa de este poema no sólo en el ensayo *Lo Moderno* sino en numerosas partes de *Los Pasajes*. Las estrofas transcritas en el ensayo son las siguientes:

cabecea un trapero y va dando traspiés,
topa con las paredes al igual que un poeta,
y olvidando que existen los soplones, sus súbditos,
desahoga su pecho con grandiosos proyectos.

Jura ser justiciero, dicta leyes sublimes,
a los malos castiga y redime a las víctimas,
y creyendo que el cielo es dosel, se emborracha
con el magno esplendor de su propia virtud. (Baudelaire, 2000)

Del análisis benjaminiano podemos remarcar algunos aspectos:

a. El poder del vino para hacer inoperantes los actos de rebeldía y los gestos de justicia.

Benjamín recurre a un documento histórico que muestra la similitud entre las descripciones del poema y las actitudes provocadas por el vino de las *barriere*(*): Antes de la abolición del impuesto al vino en 1830, cada trabajador, para acceder al mismo a un precio razonable, tenía que llegar ilegalmente a los comercios de las afueras de la ciudad. En sus regresos Benjamín encuentra un gesto de presunción similar al descrito en el poema: "Después regresan a casa medio borrachos y se muestran más ebrios de lo que están para que quede claro a la vista de todos que han bebido y no poco" (Benjamin, 2005; 31).

Tanto en unos como en otro la falsa conciencia de su propia condición es lo que facilita al aparato estatal mantener el antiguo orden.

b. El trabajo del trapero y los nuevos procedimientos industriales

Para acceder a este aspecto citaremos de los ensayos de *Iluminaciones II*: "Los traperos aparecieron en mayor número en las ciudades desde que los nuevos procedimientos industriales dieron a los desperdicios un cierto valor" (Benjamin, 2000; 31). Paradójicamente, la misma cultura oficial que fomentaba dichos procedimientos, al ver a estos trabajadores, llegó a sentirse "embruja" por la pregunta ¿Cuándo se alcanza el límite de la miseria humana? Benjamin compara la crítica cultural con los "cuentos de hadas" donde mediante un encantamiento se logra desencantar un "hechizo".

En los *Pasajes* se advierte que la ganancia del trapero (como la del obrero) es inseparable de la prosperidad de la industria. La cual como la naturaleza, tiene el sublime privilegio de reproducirse a partir de sus propios desechos. Dicho privilegio es tanto más precioso para la humanidad por cuanto difunde la vida en los bajos fondos de la sociedad a la vez que sirve de ornamento de la riqueza de sus capas sociales intermedias y superiores.

c. Analogía entre el trabajo del trapero y la labor del poeta

Remarcando la comparación entre el trapero y el poeta, Benjamín rescata otro fragmento de Baudelaire: "Aquí tenemos a un hombre que deberá recoger las basuras del pasado día en la gran capital. Todo lo que la gran ciudad arrojó, todo lo que perdió, todo lo que ha despreciado, todo lo que ha pisoteado, él lo registra y lo recoge. Coteja los anales del libertinaje, el Cafarnaún de la escoria; aparta las cosas, lleva a cabo una selección acertada; se porta como un tacaño con su tesoro y se detiene en los escombros que entre las mandíbulas de la diosa Industria adoptarán la forma de cosas útiles y agradables" (Benjamin, 2000; 98).

La comparación funciona en tres sentidos: La escoria como objeto de trabajo, la noche como turno obligado del mismo, y la detención intermitente, "el paso a tirones", como *modo operandi* de trabajo.

d. El trapero como héroe de la modernidad

En *Los Pasajes* dice Benjamin: "El gesto del héroe moderno está prefigurado en el trapero: su paso a tirones, el necesario aislamiento en que realiza su negocio, el interés que muestra por los desechos y desperdicios de la gran ciudad" (Benjamin, 2005; 374) Si el pasaje anterior identifica al héroe moderno con el trapero, y como recién se expresó, Baudelaire igualaba al poeta con dicha figura, estamos en presencia de otro rasgo heroico en la figura de Baudelaire.

A fin de contraponerlo, Benjamin recupera otro texto de Baudelaire. En el mismo el poeta se despide de la ciudad evocando sus barricadas: "adoquinados mágicos que como fortines se encrespaban hacia lo alto".

Benjamin da cuenta del carácter "mágico" de esos adoquines que, según el poema de Baudelaire: "...manos desconocidas han puesto en movimiento". En este sentido, para Benjamin, allí se señalaba el límite que podía marcarse en la poesía de Baudelaire de su asimilación inmediata del tema social.

Ahora bien, en "El vino de los traperos", Baudelaire consiguió traspasar dicho límite. Lo cual puede comprobarse también en la estrofa final del poema también citado por Benjamin

"Dios ya les había dado el dulce sueño;
Añadió el vino, hijo sagrado del sol"

(*)Barriere: afueras o afueras de la ciudad, el vino de las barrieres es el que se obtenía en las afueras de la ciudad.

Resumiendo el planteo anterior, en “el vino de los traperos”, la poesía de Baudelaire traspasó el límite de una visión “mágica”, “mítica”, o por lo menos ingenua de la pobreza. Expresa Benjamin en el libro de los pasajes: “Muchas cosas inclinan a pensar que Baudelaire escribió “El vino de los traperos” cuando reconoció ser un bello útil. El poema de los traperos desautoriza enérgicamente las confesiones de reaccionarismo por parte de Baudelaire. La bibliografía sobre el poeta ha pasado de puntillas por este poema”. (Benjamin, 2005; 357)

Conclusiones

¿Cómo asimiló Baudelaire el tema social? Esta es la pregunta fundamental del presente trabajo. En primer lugar, consideramos junto a Benjamin, que en “el vino de los traperos” Baudelaire superó una visión de la pobreza que en el resto de su obra aparece divorciada de la historia de su producción.

La referencia a los soplones, que sugiere que el traperero sueña que regresa de la lucha de las barricadas; la falsa virtud de justicia que infunde el vino, junto a sus leyes ilusorias; el sueño y el vino como presentes de un sistema que necesita justificarse teológicamente, son pruebas de lo afirmado con anterioridad.

Sin embargo, cuando Baudelaire describe por ejemplo “el espectáculo de la multitud enfermiza”, considero que Baudelaire se hace culpable de esa simpatía que Benjamin condena y caracteriza con el nombre de *Einfühlung* (*compadecimiento*) y que como recordamos no proporciona el conocimiento necesario para cambiar las condiciones históricas. De la misma manera, cuando en “Caín y Abel”. Baudelaire, habla de dos razas eternamente enfrentadas: la pobreza para el poeta parece poseer conexiones misteriosas, casi místicas.

Recordemos nuevamente, que disolver la mitología para penetrar en la dialéctica del despertar es el objetivo de la última etapa de la producción benjaminiana. Dice Susan Buck Morss: “Lo que importa, tanto en el plano individual como en el colectivo, es que al rastrear el origen de estas imágenes, uno se despierta del sueño con el conocimiento histórico necesario para interpretarlo como pesadilla o realizarlo como deseo” (Buck-Morss, 2005; 158 y 159).

Debemos recordarlo, Benjamín no podía dejar de leer al “patrimonio cultural” de la obra de Baudelaire como un observador distante. En las tesis para una filosofía de la historia expresa “Puesto que todo el patrimonio cultural que él —el materialista histórico— abarca con la mira tiene irremisiblemente

un origen en el cual no puede pensar sin horror. Tal patrimonio debe su origen no sólo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie" (Benjamin, 1967).

Para finalizar una cita de Hans Robert Jauss que resume de alguna manera todo lo trabajado "El despertar de los sueños colectivos, el momento de la disolución de la apariencia histórica, estaría marcado, en tanto que aguda conciencia temporal, por el momento del despertar que, según Benjamín, es idéntico al "ahora" de la cognoscibilidad "en el que las cosas muestran su verdadero (y surrealista) rostro". Esto quería decir no sólo que en las imágenes dialécticas de las *Flores del mal* "lo ya sido y el ahora coinciden en una constelación súbita", sino también que las *Flores del mal* dejan ver lo actual a partir de la anticipación del futuro: el París actual en cuanto ruina de la sociedad burguesa y de la cultura capitalista" (Jauss, 181).

Bibliografía

- Baudelaire, C.** (2000). *Las flores del mal*, Madrid, Planeta S.A. Traductor Carlos Pujol.
- Benjamin, W.** (2005). *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal. Traductores Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero.
- (1980). *Poesía y capitalismo, Iluminaciones II*, Madrid, Taurus. Traducción Jesús Aguirre.
- (1967) Tesis de Filosofía de la Historia, Buenos Aires, Sur
- Buck-Morss, S.** (2005). Walter Benjamin, escritor revolucionario, Buenos Aires, Interzona, traducido por: Mariano López Seoane.
- Jauss, H.R.** (2004). *Las transformaciones de lo moderno, Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Madrid, Visor.

República, Fraternidad y Ciudadanía

Jael L. Ferrari (UNR)

Existe una íntima relación que une a la fraternidad con la república y la ciudadanía, que debe ser rastreada, en principio, en la tradición republicana.

Los primeros registros conocidos del término *fraternidad* se remontan a la antigüedad griega, en los escritos sobre la amistad de Sofocles¹ y Platón,² en los relatos Homéricos,³ y en la "*Política*" de Aristóteles. En esta obra, se precisan algunas cuestiones sobre la *οικογένεια*,⁴ integrada por los miembros naturales de sangre (padre, madre, hijos) y quienes trabajaban al servicio de la familia, como los esclavos. Como lo expresa Domènech, de todas las acepciones que se encuentran en los textos griegos, no existe ningún término que excluya las relaciones de dependencia, dominación, y subalternidad del *pater familias*, o señor patriarcal (Domènech, 2004:13). Incluso en la Edad Media, aún estamos en presencia de un tipo de familia cuyos integrantes debían su mayor respeto y honradez a quien fuera el dador de los bienes materiales, es decir, el padre o cabeza de la familia. La emancipación vendrá, por lo tanto, con las sucesivas caídas de las monarquías absolutas.

En la tradición cristiana encontramos una diferencia con respecto a la tradición griega: la *fraternidad* se encuentra unida al núcleo familiar pero en sí lo excede ya que consiste en un discurso de interpelación que convoca a los *hermanos* refiriéndose a todos aquellos incluidos dentro de la sujeción del amor. El agregado es entonces el amor, aunque un tipo de amor que funciona como denominador común para todos quienes profesan el cristianismo. Esta forma de entender la fraternidad es sin duda, una de las formas que más ha perdurado en el tiempo, mantenida con ciertas variaciones hasta el día de hoy.

En las bases del republicanismo encontramos la idea de *fraternidad* como hermanamiento. Aristóteles, en la "*Política*", realiza una división de

1 Nos referimos al libro *Antígona*.

2 Nos referimos al *Lisis* de Platón.

3 Sobre todo en la *Odisea*.

4 *Οικογένεια*: familia en griego. Corresponde a *Famulli* en latín

la ciudad entre ciudadanos ricos (dotados de virtud) y pobres (carentes de virtud), y plantea la necesidad de instaurar un gobierno que no sea gobernado absolutamente ni por unos ni por otros, sino una justa administración de estas diferencias naturales en la organización de un *gobierno mixto*. La propuesta aristotélica descubre una *politeia*⁵ en donde sin discriminar a las clases inferiores queda asentado que quienes tendrán el mando serán las clases superiores. Es por eso que el estagirita desacredita la voluntad política del pobre por carecer de *virtud*, y restringe la virtud griega a quienes han nacido con ella. Como lo describe Vernant, hay otro aspecto fundamental para comprender la lógica con la que nace la República griega y es que la *polis* tiene prioridad ontológica: "*el todo es anterior a las partes*" (Vernant, 2003:12). Helena Béjar es quien argumenta que la tradición republicana tiene como centro de sus valores a la virtud, nutrida del amor a la patria. Béjar dice: "*Mucho antes de que el socialismo enarbolara la bandera de la solidaridad, el republicanismo hablaba de virtud como amor a la patria y entendía la ciudadanía como una profunda fraternidad*" (Béjar, 2000:12). Es por esto que la misma puede comprenderse como un fuerte humanismo cívico, en respuesta a una devoción por el bien común.

La sociedad es un espacio de hombres y mujeres que se autoconstruye con el aporte equitativo de cada sujeto, que sólo puede existir en el espacio público. Béjar explica, a su vez, que la mejor forma de entender al republicanismo es concibiendo un tipo de virtud que, siendo natural en los hombres, es a la vez un premio para quienes lo merecen, es decir, la virtud es una ganancia para quienes merecen ser llamados virtuosos, y trabajan para conseguir ese mérito.

Con el avance de la industrialización, y con la caída de las monarquías europeas, Francia comienza a trazar un capítulo propio que pondrá a la *fraternidad* en el eje de la discusión política.

La Revolución Francesa de 1789 coloca en el mismo plano tres principios: *Igualdad–Libertad–Fraternidad*. La fraternidad intenta así instaurarse en la escena política con el fin de vincular a los sujetos, de ligarlos. Las inequidades del contexto político anterior a la Revolución eran tan fuertes que el llamado a juntar a esos sujetos debía formularse tal y como se formularan los pedidos obligados de igualdad y libertad. La Fraternidad no sólo es un principio, sino que se constituye en la amalgama que une a los otros dos. La Revolución Francesa convierte a la fraternidad en una necesidad política, y esa necesidad al mismo tiempo política y social requería de una previa emancipación, pues

⁵ *Politeia* en griego significa República

sólo los sujetos libres e iguales pueden hermanarse. La emancipación reconoce en el sujeto un autogobierno: la persona no depende ya de un padre, maestro, protector o amo, sino que es libre económicamente y puede disponer de su libertad comercial y civil de la forma en que él lo desee. Esa libertad comercial que se acompaña de una libertad civil, iguala a los sujetos en cuestiones de derechos y obligaciones. Ágnes Heller describe este proceso como un proceso de "doble mano": no hay un acontecimiento que suceda antes que el otro; la revolución civil también proponía una revolución comercial, y del mismo modo la comercial necesitaba de un cambio en los estatutos civiles y jurídicos. No resulta raro, por lo tanto, que el liberalismo entendiera que los derechos individuales eran también derecho a introducirse en el mercado.

Con James Harrington y su obra "*La República de Oceana*" concebimos un estatuto un tanto más acabado de lo que entendemos por *virtud republicana*. Harrington inaugura una descripción exhaustiva y más compleja del gobierno y de las particularidades que debiera tener un Estado, el pueblo y el aparato legislativo, destacando la importancia de las leyes y la distribución de las obligaciones. De esa forma, se propone un sistema de gobierno republicano compuesto por senado y asamblea popular, donde se reparten las responsabilidades de forma equilibrada, al mismo tiempo en que son controladas jerárquicamente, es decir, de arriba hacia abajo. Harrington nos entrega un ciudadano que debe hacerse a sí mismo, con el ejercicio y la educación política. Siguiendo esta línea, la idea de *hermanarse* reproduce las responsabilidades que son necesarias para que esa hermandad se realice: en principio, que los sujetos sean libres e iguales, y es en este sentido en que comprendemos que la hermandad también establece una serie de obligaciones que los sujetos tendrán para con la república, y entre sí. Dicha empresa sólo puede consolidarse a través de la *virtud*: es gracias a ella que las instituciones pueden forjar buenos ciudadanos que contribuyen a crear leyes que, a su vez, redundan en buenas costumbres. Esa es la empresa –dice Béjar– de una comunidad y de un gobierno compuesto por los mejores, por una aristocracia natural dedicada a la *res pública*.

Las responsabilidades ciudadanas pueden expresarse en una fuerte protección del territorio nacional, –estimado como un profundo amor a la patria–, una poderosa protección (altruista) de la familia y los hermanos ciudadanos, un indiscutible respeto por las autoridades e instituciones, y una educación que haga del ciudadano un sujeto de "buenos modales". Entendemos, entonces, que la virtud se nutre de la

responsabilidad ciudadana, pero cabe recordar que esa responsabilidad social sólo existe en la pertenencia a la comunidad. La *virtud cívica* no es más que eso: un ciudadano que siendo libre bajo el amparo de las instituciones que proporciona la república, deberá a la vez atender a las responsabilidades que corresponden a su condición de ciudadano libre.

Como ya sabemos, históricamente la República queda desplazada del terreno político (como modelo de gobierno) por el liberalismo, que privilegió el mercado y consideró un tipo de libertad ciudadana entendida finalmente como libertad de mercado. Como explica Quentin Skinner, el liberalismo le fue ganando terreno al Republicanismo en el XVII inglés tanto ideológica como políticamente con la idea de un individuo con poder de conocimiento, dueño de su destino y de su propia vida, principio fundador del Estado y de la sociedad, ideas que a su vez comenzaron a encajar mejor con la idea moderna de *progreso*.

El mercado representa la heterogeneidad, la diferenciación y la diversidad, atributos a los que no aspira la República. El Estado democrático adoptó el liberalismo y tomó la forma de un Estado Liberal–Democrático.

La tradición republicana define el gobierno de las leyes, partiendo del supuesto de que el hombre es un animal cívico (*zoon politikon*) y un ser que tiene el poder de la palabra (*zoon logon*). En cambio, en la moderna tradición *ius naturalista* surge el interés por el problema del origen apolítico del hombre: éste tiene una naturaleza asocial, que sólo puede iniciar la historia entablando lazos que significan, en suma, un contrato social a partir del cual salir del estado de naturaleza e ingresar en el artificio del Estado, en un simple operativo de la *razón instrumental*.⁶

La tradición republicana parte de la condición cívica misma del humano para poder explicar el mantenimiento de la comunidad política, y con ello, de la sociedad. Lo que pretende es, entonces, ilustrar sobre las razones de la participación. En el contexto contractualista liberal, se construye la figura de la *representación* política de los sujetos confiriéndole legitimidad a las instituciones. Más aún, Béjar explica que para el liberalismo clásico, el terrero propio de los individuos es el espacio privado y el gobierno debe limitarse a mantener la seguridad y la propiedad privada. La ciudadanía deja así de ser identificada con el autogobierno colectivo y se convierte en un estatus jurídico,

⁶ Tomamos ese término del libro de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Más precisamente de los capítulos "El concepto de Ilustración" y "La Industria Cultural o la Ilustración como engaño de masas".

en un derecho más a ejercer la voluntad sin que la falta de participación directa afectara la condición de ciudadano.

A las democracias modernas que fueron participando de estos ideales en los cuales se garantizaban los derechos individuales por encima de los generales o los del conjunto, el liberalismo les entregó las bases necesarias para construir naciones en donde la cuestión plural se encontrara ligada a las instituciones. Lo público, en este caso, estaría constituido por los espacios en donde los ciudadanos pueden encontrarse representados en el Estado, y en los organismos que dependen de este. En términos de Domènech, la forma de hacerse visible al Estado, es decir, la representación del ciudadano en el Estado, solo existe gracias al voto.

La visión instrumental del liberalismo se contrapone con la visión moralista que siempre caracterizó a la República. Más aun, esa visión instrumentalista liberal permitió, como lo expresa Béjar, una mejor administración de las necesidades y de los quehaceres estatales. Sin embargo, cabe destacar que el proceso político que convirtió a ciertas repúblicas en democracias liberales, promulgando y legalizando derechos civiles individuales, también trajo como consecuencia el gradual crecimiento de las desigualdades sociales y económicas, al interior de los Estados.

En este sentido, Reinhard Bendix es quien explica que la igualdad de ciudadanía y las desigualdades sociales se desarrollaron juntas y a la par; proceso sostenido por la profundización industrial y los nacientes mercados internacionales que afectaron el trabajo y la producción local de cada Nación (Bendix, 1996:78, 79).

Al hablar de la República habíamos afirmado que el ciudadano debe ejercitarse en la ciudadanía, por medio de la educación y la devoción a la patria. Esta es la forma que tiene el modelo republicano de representar a los sujetos cívicamente. Es imposible para el republicanismo pensar al ciudadano entregando el poder al príncipe o gobierno. Contrariamente, ésta es la forma de representación ciudadana democrática-liberal. Philip Petit destaca dos problemas en estas formas de representación. En primer lugar, cuando hablamos de República, el término virtud remite a un ejercicio ciudadano consiente y comprometido, lo que privilegia la unión civil, aunque, del mismo modo, una política moralista que no ampara derechos individuales es también peligrosa puesto que se tornaría despótica. En segundo lugar, al hablar de Democracia encontramos los notables problemas de representación, donde se torna evidente la falta de compromiso y de conocimiento de los sujetos para con el ejercicio ciudadano.

Por eso mismo, dice Petit, ambas formas de representación no pueden concebirse por separado (aunque lo estén en la realidad), puesto que la democracia actual necesita transmitir los valores que hicieron grande a la República, y del mismo modo, la República necesita asegurar derechos y promulgar obligaciones. Domènech explica, entonces, que el republicanismo que adoptó la democracia quedó relegado a la mera función de promover las instituciones, pero que nunca pudo conservar eficazmente la cuestión de la virtud y de los valores. La virtud cívica, que generaba en los sujetos un poder de adhesión y devoción por la patria, e inspiraba en ellos una confianza garantizada por la educación y el ejercicio ciudadano, puede encontrarse en la democracia en la construcción siempre trunca de la nación cultural la que al prescindir del dato territorial, posibilita un tipo de convocatoria basada en los valores, en la cultura, en el idioma y en la historia, estructuras que remiten a una idea de unión y cohesión social un tanto más flexible que la del mero territorio. Como vimos antes, y siguiendo la línea de este autor, podemos argumentar que es esa idea de unión social plasmada en la fraternidad la que constituye el zócalo conceptual de la idea de *Nación*.

Más aún, el carácter ambiguo de la idea moderna de Nación sugiere una construcción instalada sobre cierta fraternidad natural. Sin embargo, las sucesivas crisis económicas y sociales del sistema político occidental, han producido, a la postre, una creciente falta de credibilidad en la política y en el mismo mecanismo de la representación. Norbert Lechner propone que con cada nueva crisis se produce una *resignificación de la ciudadanía* (Lechner, 2000:1), algo que el Estado debe acompañar (y en todo caso, impulsar), pero que la mayoría de las veces no consigue absorber. El Estado, dice Lechner, no siempre está al tanto de estas resignificaciones y es por eso mismo que los lazos entre el Estado y los ciudadanos, diluidos por la crisis, terminan quebrándose definitivamente. La política pierde la centralidad y la importancia que tenía antaño en la conducción de la vida social y paulatinamente aparecen estructuras novedosas de ciudadanía que se encuentran desprendidas casi totalmente de la política.

Cuando las crisis económicas socavan profundamente las brechas sociales entre ricos y pobres, dificultando cada vez más el acceso a condiciones dignas de vida, distanciando a la sociedad y alejando a muchos sectores del pleno goce de sus derechos en calidad de ciudadanos, es cuando se hace visible esa falta de confianza para resolver situaciones críticas y construir lazos perdurables que recuperen la débil relación entre Estado y ciudadanos.

Más aún, siguiendo a Lechner, no es siempre el Estado el objeto visible en las crisis, sino también la Nación. Ésta es un imaginario que debería superar simbólicamente los sucesivos gobiernos y continuar manteniéndose consistente, aún cuando el Estado sea vulnerado. La Nación es lo que no puede perderse, por ser el reflejo de la unión de los ciudadanos amparados en un cúmulo de estructuras simbólicas y discursivas que fomentan y enriquecen esa ciudadanía.

Es en la Nación donde permanece encerrada, por fin, esa eclipsada idea de fraternidad, que debería amparar y abrazar a los ciudadanos de la República.

Bibliografía

- Adorno, T.; Horkheimer, M.** *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Trotta. *Iluminismo*.
- Aristóteles** (2005). *Política*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Béjar, H.** (2000). *El corazón de la República, Avatares de la virtud política*, Paidós, Estado y Sociedad, Barcelona.
- Bendix, R.** (1996). *Estado nacional y ciudadanía*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Botana, N.** (2005). *La Tradición Republicana, Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Castoriadis, C.** (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Ensayo Tusquets.
- Cosacov, G.** (2004). *¿Y la fraternidad?*, en *Filosofía de la Fraternidad*, Córdoba, Cuaderno de Nombres. Página 187–193.
- Domènech, A.** (2004). *El eclipse de la fraternidad, Una revisión Republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- Domènech, A.; De Francisco, A.** (1996). *Comp. Republicanismo y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Esposito, R.** (2007). *Communitas, Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2005). *Immunitas, Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- Fitoussi, J.-P.** (1997). *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial.
- Gargarella, R.** (2005). "El carácter igualitario del republicanismo", en *Isegoría*, Nro 33.

- Giner, S.** (1994). "Problemas de la democracia", en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, número 15, 16, Vol I (1994), páginas 167–177.
- Guariglia, O.** (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba.
- Harrington, J.** (1996). *La república de Océana*, México, Fondo de Cultura Económica
- Heller, Á.** (1984). *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península.
- (1982). *La revolución de la vida cotidiana*. Península. Barcelona
- Hilb, C.** (2002). "Ciudadanos de qué repúblicas", en *Res pública*. Nro 2.
- Kohn W.C.** (2005). "Teoría y práctica del republicanismo cívico: la perspectiva arendtiana", en *Filosofía Unisinos*, Vol. 6, Nro 2. Unisinos, maio/ag.
- Lechner, N.** (2000). "Nuevas ciudadanía". Artículo de internet: <http://res.uniandes.edu.co/view.php/110/view.php>
- Lechner, N.** (2002). "El capital social como problema cultural". Artículo en internet: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3541496?uid=3737512&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=56206276633>
- Pettit, P.** (1997). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Editorial Paidós.
- Rosanvallon, P.** (2003). *Por una historia conceptual de lo político*, México, FCE.
- Skinner, Q.** (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE.
- Vernant, J.-P.** (2003). *Entre mito y política*, Barcelona, Fondo de Cultura Económica de España.

La Revolución Liberal

Maximiliano Ferrero (FHUC-UNL)

Desde que el concepto de mercado surge tal como se forma en el siglo XVI-II y hasta la actualidad, hemos visto alternativamente celebrada y vituperada la economía de mercado. Después de dos siglos de sospechas y desconfianza, una vez que la idea del socialismo se resquebrajara, a partir de que el comunismo se hubo despedido definitivamente de los principios de planificación y de la apropiación colectiva de los medios de producción, parecería que la victoria de la economía de mercado fuera irrefutable. No obstante, las consecuencias negativas del proceso de globalización y los desequilibrios bursátiles, financieros y monetarios que la mayoría de los Estados occidentales experimentan desde la crisis del petróleo del año '73, alimentaron en la opinión pública una actitud crítica frente al llamado "neoliberalismo". Se multiplicaron los movimientos sociales que consideran a éste como el origen de todos los males y que vuelven a interrogarse sobre las condiciones y el encuadre del manejo de la economía internacional. A nuestro entender lo que está en juego aquí, no es meramente una forma de regulación o administración económica eficaz, sino que se trata fundamentalmente de discutir un modelo de sociedad.

Si el mercado es capaz tanto de seducir como de inquietar "es porque efectivamente remite a otra cosa que a un simple mecanismo de gestión y de regulación" (Rosanvallon, 2006:6). Éste se muestra como una forma de organización descentralizada y anónima de la sociedad civil, planteándose como un rival implícito del proyecto democrático de constituir artificialmente la *pólis*.

Como sabemos la cuestión central en los comienzos de la Modernidad es pensar una sociedad, en términos weberianos, desencantada. Más aún, una sociedad autoinstituida, no basada en ningún orden externo al hombre. Esto implica un doble proceso de autonomización. Por un lado de la política, de todo vestigio divino y por otro, del sujeto con relación al cuerpo social. La Modernidad tratará a los hombres como individuos autosuficientes portadores de una serie de derechos naturales y ya no como miembros o piezas de un gran organismo. Entonces, para pensar el problema político o el problema de la institución de lo social se torna necesario comprender primero al individuo

y a su naturaleza. Esta preocupación se inscribe por ejemplo en el *Leviathan* de Hobbes que dedica los primeros dieciséis capítulos a estudiar la naturaleza del hombre; en el *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume; y el *Segundo Tratado* de Locke comienza con un capítulo dedicado al estado de naturaleza. La institución y el funcionamiento de la sociedad se piensan a partir de las pasiones de los hombres y no pese a ellas. Para ello se toma el esquema de la ciencia de la razón por antonomasia: las matemáticas. Podemos pensar a la política como “un arte combinatoria de las pasiones. Su objeto es componer las pasiones de modo tal que la sociedad pueda funcionar” (Rosanvallon, 2006:24). Este trabajo pretende mostrar de qué forma la idea de mercado se presenta como la respuesta a los interrogantes que las teorías del contrato social no podían resolver de forma satisfactoria.

La política como institución de lo social. Hobbes y Rousseau

Hobbes conserva la idea de ley natural pero divorciándola de la idea de perfección humana, forma en que la concebía Aristóteles. Los cimientos del derecho natural deben buscarse en la manera en que se comportan los hombres y no en el fin de la existencia humana. Parte del siguiente supuesto: la fuerza que mueve a los hombres no es la razón sino la pasión. La más poderosa de todas las pasiones y que permite superar el estado de guerra natural es el temor a la muerte, más concretamente de una muerte violenta a manos de terceros. Por tanto, lo que en última instancia guía nuestras acciones en el estado de naturaleza es el incesante afán de evitarla, lo que llamaríamos deseo de conservación de la propia vida. Si partimos, entonces, de que el derecho natural debe emanar del deseo de conservación de la propia vida, el hecho moral fundamental ya no es un deber sino un derecho; todos los deberes se derivan del derecho fundamental e inalienable a la conservación de la propia vida. Esto implica además una redefinición de la función y los límites del Estado, puesto que debe hacerse en consideración a un derecho y no a un deber. Para el autor, pues, se confunde la cuestión de la institución de lo social con el establecimiento de la paz.

Los hombres entonces, necesitan la paz civil y forman cuerpos políticos porque temen no poder conservarse sin ellos. No obstante, esta paz debe ser instituida y garantizada estableciendo un poder visible y superior que pueda obligar a los particulares “por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de la naturaleza” (Hobbes, 2005:137). El deseo

de conservación sólo está recíprocamente garantizado por el temor a un poder común, sea “un hombre o una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad” (Hobbes, 2005:140), que se erige a través del pacto. Para el razonamiento hobbesiano era posible discriminar entre las pasiones y enfrentarlas de manera que una pueda funcionar como contrapeso de otra. En esta lógica es posible utilizar un conjunto de pasiones relativamente inocuas para compensar otro conjunto más destructivo y peligroso. El principio de la pasión compensatoria surge en el siglo XVII a partir de la imagen sombría que éste tenía de la naturaleza humana y de la creencia general de que las pasiones son destructivas. La reflexión de la época sobre la naturaleza humana desembocaba en la idea de que “los impulsos malvados del hombre sólo pueden reprimirse disponiendo sus diversas pasiones para que luchan y se neutralicen recíprocamente” (Hirschmann, 1999:53). El pacto pues, se enmarca en esta estrategia compensatoria ya que se realiza para que los deseos y otras pasiones de los hombres, tales como la persecución agresiva de riquezas, gloria y dominio, sean superadas por aquellas otras “pasiones que inclinan a los hombres a la paz” (Hobbes, 2005:105) el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, etcétera.

El pacto hobbesiano incluye pues, en un mismo momento el *pactum subjectionis* y el *pactum societatis*. Es decir, Hobbes identifica el acto a través del cual se origina y otorga legitimidad al poder político y el que transforma a una muchedumbre de hombres no ligados por un lazo político en una auténtica comunidad política.

El punto de partida de Rousseau es el mismo que el de su antecesor, puesto que su intención es la de averiguar si en el orden civil, puede haber una forma de constitución “legítima y segura, que tome a los hombres tal como son y las leyes tal como puedan ser” (Rousseau, 2003:35). La originalidad de Rousseau pasa fundamentalmente por trastornar la concepción del estado de naturaleza de Hobbes. Éste lo pensaba como un estado de relaciones entre los hombres reguladas únicamente por la ley natural, mientras que para el primero, en cambio, los hombres en el estado de naturaleza se caracterizaban por una situación de soledad, autonomía y plena libertad, animados por pasiones moderadas y necesidades limitadas. Esta forma de entender el estado de naturaleza lo llevará a rechazar el *pactum subjectionis* que da origen a la sociedad civil, como causa de la enajenación de la libertad primigenia. El Contrato Social debe entenderse en el filósofo ginebrino como una crítica hacia la sociedad civil. Este punto es importante porque implica un giro respecto

de las teorías anteriores. En efecto, "Mientras que Hobbes pensaba la sociedad contra el estado de naturaleza, Rousseau piensa el estado de naturaleza contra la sociedad civil" (Rosanvallon, 2006:34). La oposición entre ambas instancias funciona en él de modo inverso. Lo interesante es que además de la institución, comienza a pensar el funcionamiento de la sociedad en base al interés común:

...pues si la oposición de los intereses particulares ha vuelto necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de esos mismos intereses lo ha vuelto posible. Lo que forma el vínculo social es lo que hay de común en estos diferentes intereses; y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses acordaran, ninguna sociedad podría existir. Ahora bien, únicamente sobre este interés debe ser gobernada la sociedad. (Rousseau, 2003:57)

Este pasaje es particularmente significativo porque marca la forma en que Rousseau será leído por Adam Smith. Su teoría del contrato social predice de alguna manera la noción de la armonía natural de los intereses que desarrollará el segundo. Una concepción económica parece infiltrarse de forma veteada en una concepción política de la institución de lo social.

De Hobbes a Rousseau podemos encontrar una continuidad en el sentido de que la política instituye lo social. "Sus diferentes concepciones del pacto social no remiten tanto directamente a diferencias políticas como a composiciones diferentes de la relación entre la política y lo social" (Rosanvallon, 2006:35). El ciudadano de Ginebra se encuentra en un momento de desplazamiento de las preocupaciones, en el cual la cuestión de la institución de lo social pasa a segundo plano, detrás de la cuestión de la regulación de lo social. Lo cierto es que hasta aquí la idea de la institución de lo social se basaba en una investigación previa de las pasiones y naturaleza humanas.

El liberalismo y el desplazamiento de lo político

La revolución de Adam Smith consistió básicamente en considerar la sociedad civil en términos económicos, esto es, como un mercado. La sociedad ya no es comprendida políticamente a partir de la noción de pacto o contrato. El concepto de mercado ve modificada su significación, "ya no se trata simplemente de un lugar particular y localizado de intercambios; lo que constituye el mercado es la sociedad en su conjunto" (Rosanvallon, 2006:73). No

es meramente un sistema de proporcionar recursos a través de la libre determinación de los precios; es más un mecanismo de organización social que de regulación económica. Por esta razón, su concepción de los mecanismos de mercado no es simplemente económica, es también sociológica.

Smith duda de la realidad efectiva de los lazos de amor y benevolencia entre los hombres. Sin embargo, no por ello se encuentra roto el lazo social. Éste continúa manteniéndose por razones económicas; la célebre frase de *La Riqueza de las Naciones* lo demuestra: "No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas" (Smith, 2010:17)

La economía no será para el autor un campo de investigación separado, "verá en ella el resumen y la esencia de la sociedad, el terreno sólido en el que la armonía social podrá ser pensada y practicada" (Rosanvallon, 2006:47). Por lo tanto, piensa la economía como fundamento de la sociedad y el mercado como operador del orden social. Las relaciones entre los hombres pasan a ser entendidas como relaciones entre mercancías según la doctrina de la armonía de intereses, en la cual el bien público es el resultado de la libre persecución por parte de todo el mundo del interés propio. Además, la idea de la persecución individual del interés era acompañada por la creencia en que la actuación de cada uno se volvería más transparente y predecible como la de una persona virtuosa. La acción predecible de los individuos en consonancia con sus intereses económicos tendría como balance una fuerte red de interdependencias. Así, "se esperaba que la expansión del comercio local crearía comunidades más cohesionadas mientras que el comercio exterior contribuiría a evitar guerras entre ellos" (Hirschmann, 1999:74). Ésta es la tesis que defiende Hirschmann en *Las pasiones y los intereses*; que el surgimiento de la ideología económica reside en un juego de equilibrio de las pasiones económicas (interés) contra las pasiones políticas. Algo parecido a lo que mencionábamos en relación a la estrategia compensatoria del pacto hobbesiano.

A partir de aquí, la ideología económica se presenta como la solución concreta a los problemas más decisivos de los siglos XVII y XVIII: los de la institución y regulación de lo social. Trataremos de avanzar para ver de qué manera la ideología económica responde a estos problemas.

El concepto de mercado, permite trastocar en primer lugar la cuestión de la guerra y la paz entre las naciones. Si consideramos la teoría de Hobbes, la paz entre las naciones no puede ser captada con los conceptos que han permi-

tido pensar la paz civil. El pacto social permite la salida del Estado de Naturaleza y la instauración de la paz civil, pero no previene de ninguna manera la guerra entre las naciones. En Hobbes inclusive existe una contradicción entre el derecho natural a la propia conservación sobre el que se funda el pacto y la fidelidad al Estado en caso de guerra

El mercado permite repensar las relaciones internacionales sobre una base que sustituya la lógica de un juego de suma cero por uno de lógica positiva: para Montesquieu, por ejemplo, la *douceur* del comercio haría de éste un elemento corrector y moderador de los instintos belicosos de los pueblos. Una nueva perspectiva que sustituya lo político por lo económico podría fundar un nuevo orden internacional, al desterritorializar los conceptos económicos. Es decir, la ampliación del mercado y de la economía internacional son los garantes tanto de la paz civil como de la paz entre las naciones.

En segundo lugar, el concepto de mercado modifica la cuestión del fundamento de la obligación en el pacto social. Para Hobbes, la razón fundamental por la cual nos sometemos a un gobierno es la esperanza de recibir seguridad y defensa: "el fin de la obediencia es la protección" (Hobbes, 2005:181). Por tanto, si estás protegido tienes la obligación de obedecer, si ya no estás protegido, tu obligación cesa. Sin embargo Hobbes piensa más en términos de restricción que de obligación; el orden civil está garantizado por el Leviatán. La sociedad no está amenazada de disolución porque el soberano está por encima de las leyes y gobierna a través del temor.

El caso de Rousseau es más notable. Para éste, la obligación de respetar el contrato social y someterse a la voluntad general está fundada en el libre compromiso de cada cual. No implica pues, ninguna autoridad externa y superior. La obligación es concebida como la afirmación más elevada de la libertad, pero el individuo no la reconoce sino en la medida en que es capaz de identificar el interés propio con el colectivo. El pacto social no es un trueque en el sentido del famoso *do ut des*. De esta forma, Rousseau suprime la distancia entre lo interior y lo exterior de lo político que había mantenido su predecesor.

La noción de "mano invisible" permite superar el escollo del fundamento de la obligación sin recurrir a una concepción despótica o de autoridad política, porque permite pensar una sociedad sin centro y "abolir *prácticamente* la distinción entre el exterior y el interior, entre el individuo y la sociedad" (Rosanvallon, 2006:52). Le confiere un fundamento operatorio a esta inmediatez que perseguía Rousseau ya que los mecanismos de mercado permiten pensar

a la sociedad de forma biológica y no ya políticamente (mecánicamente) al sustituir a los procedimientos de compromisos recíprocos del contrato.

El mercado se convierte en una ley reguladora del orden social sin legislador. La ley del valor regula las relaciones de intercambio de las mercancías y las relaciones entre las personas que están comprendidas como relaciones entre mercancías, sin intervención exterior alguna. La representación económica de la sociedad aporta pues una respuesta al problema de la armonía social y permite renovar la teoría de la institución de lo social. El liberalismo, antes de Marx, sostiene que los fundamentos de la sociedad civil deben buscarse en la economía política. Al considerar además al hombre como un *homo oeconomicus*, suprime al mismo tiempo la distancia entre el estado de naturaleza y la sociedad civil. El concepto de estado de naturaleza ya no es necesario como hipótesis, puesto que la cuestión de la institución y regulación de lo social son captadas de modo unificado. De esta forma se evitan "todas las dificultades teóricas surgidas de los continuos vaivenes de la economía de las pasiones entre el estado de naturaleza y el civil que caracteriza a la filosofía política de los siglos XVII y XVIII" (Rosanvallon, 2006:53).

Deberíamos concluir —en oposición a Hirschmann— que el surgimiento y afirmación de la ideología económica no reside en un mecanismo de equilibrio de las pasiones. En realidad para Smith, es el del acceso (y no el de la reducción) de la sociedad entera a lo económico como *único espacio posible* de realización de la armonía social. El viraje decisivo reside en la comprensión económica de la política y de toda la vida social. Para Smith, la economía resuelve en *sí misma*, al menos en lo esencial la cuestión de lo político y de la regulación de lo social.

Bibliografía

- Hirschmann, A.** (1999). *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península.
- Hobbes, T.** [1651] (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, FCE, [], Trad. de Sánchez Sarto, M.
- Rosanvallon, P.** [1979] (2006). *El capitalismo utópico*, Buenos Aires, Nueva Visión, Trad. de Ackerman, V.
- Rousseau, J.J.** (2003). *El Contrato Social*, Buenos Aires, Losada, Trad. de Halperín Donghi, L.
- Smith, A.** [1776] (2010). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Méjico, FCE, Trad. de Franco, G.

Platonismo y aristotelismo en la concepción medieval del conocimiento

Silvana Filippi (UNR-CONICET)

Advertidos por Platón y sus continuadores sobre la precariedad e inestabilidad de las cosas sensibles, durante largo tiempo los pensadores cristianos intentaron encontrar una solución al problema del conocimiento, sin poder ni querer aceptar por completo las tesis platónicas, sobre todo por razones inherentes al propio cristianismo. Varias eran las dificultades: si el conocimiento no es de las cosas, entonces parece que habría que asumir o una actitud escéptica, o el innatismo o iluminismo según el cual el conocimiento auténtico no proviene de las cosas, sino directamente de Dios.

No obstante, la cuestión no fue tan clara desde el comienzo: los pensadores cristianos a menudo experimentaron desconfianza respecto del conocimiento sensible. Históricamente, además, el neoplatonismo estuvo muy presente entre los autores cristianos de los primeros siglos, transmitiendo su tesis acerca de la supremacía de lo inteligible sobre lo sensible y una tendencia centrífuga respecto del mundo de las cosas materiales.

Esto comportó innumerables dificultades para conciliarse con la fe que aquellos autores profesaban. Un alejamiento excesivo del mundo material podía significar una depreciación de la Creación. En tal sentido, la Escritura les recordaba que "Dios creó todas las cosas y vio que eran buenas" (Gn 1). No obstante, y he ahí la mayor dificultad, también eran conscientes aquellos pensadores de que el cristianismo los apartaba por completo de un craso materialismo o sensualismo, que los hubiese distraído o francamente distanciado de lo espiritual. No en vano dijo el Señor: "Mi reino no es de este mundo" (Jn 18:36), expresión que, si bien no apuntaba contra la realidad material, por cuanto había sido creada, tampoco autorizaba a los seguidores de Cristo a un apego excesivo a ella.

El caso paradigmático de aquella irresuelta tensión, lo constituye durante la Patrística el insigne obispo de Hipona quien, aunque influido por los neoplatónicos, intentó salvaguardar fielmente los fundamentos del cristianismo.

Semejante esfuerzo le valió el que, siglos más tarde, Tomás de Aquino observara que Agustín "siguió a Platón tan lejos como su fe cristiana se lo permitió".

Nadie como San Agustín conocía los riesgos del puro fenomenismo empírico. Convencido de que el escepticismo académico, que él mismo había abrazado durante breve tiempo, no podía constituir más que una posición transitoria, útil para liberarse de falsas opiniones, pero imposible de asumir permanentemente, Agustín admitió que había un conocimiento, y que éste debía ser eminentemente de lo inmutable e inteligible, pues tales son los caracteres de la verdad.

Con todo, en cuanto cristiano, no niega que el sensible fuese de algún modo conocimiento, sólo que la verdad de los datos aportados por los sentidos resulta reconocida como auténtica en el interior del alma cognoscente. Admite entonces que la verdad mora en las cosas, pues *verum est id quod est* (*Solil.* II, 5), como también que los sentidos son fidedignos al mostrar las cosas tal como se nos aparecen. Pero es la inteligencia humana la que debe juzgar acerca de aquellos datos, distinguiendo lo verdadero de lo aparente, al par que, sólo en ella, se encontrarán otras verdades, como las matemáticas y las morales, que no estén viciadas de la inestabilidad de lo sensible.

Ese interiorismo, con tintes socrático-platónicos, señala que "la verdad mora en lo íntimo del hombre"; el conocer en sentido auténtico y superior, va hacia adentro, hacia uno mismo y no hacia las cosas materiales. En el interior de su alma, el hombre encuentra, además de la certeza de sí, ciertas verdades necesarias e inmutables. Allí se le manifiesta el poder de lo inteligible, que es eterno y no cambiante como las cosas sensibles. Pero si estas verdades tienen un carácter necesario e inmutable, y por ello valen para todos, entonces tampoco son producto de mi mente individual: la Verdad es trascendente y existe por sobre la mente humana. Es más, teniendo atributos como la eternidad, que sólo pueden ser divinos, resulta preciso concluir que la Verdad en sentido propio es Dios. Por tanto, probar la existencia de la verdad es probar la existencia de Dios que es la Verdad. En cuanto a las verdades que encuentro en mi mente, son como un reflejo, la huella, de la iluminación divina. No debemos, pues, esperar de los sentidos corporales la verdad en su pureza (*non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*, *De div. quaest.* 83, q. 9). Semejante afirmación, pronunciada con la autoridad que tenía Agustín, sin duda tuvo sus efectos en los siglos posteriores y, naturalmente, entre los representantes de la escuela agustiniana en el siglo XIII.

De hecho, autores como San Buenaventura y algunos de sus continuadores se plegaron a la sospecha lanzada sobre el orden sensible por aquellos que,

al menos filosóficamente, prestaban oído al platonismo. El asunto reviste la mayor importancia puesto que será en este momento histórico en el que se volverán evidentes las consecuencias extremas a las que podía conducir la depreciación del dato empírico.

Según la acreditada opinión de Étienne Gilson (1981:233ss.), habría sido un discípulo de Buenaventura, Mateo d'Aquasparta, quien llevó el asunto a su máxima expresión, pues, dada la inestabilidad de lo sensible, llegó a sostener que nuestro conocimiento no está sujeto a la existencia de las cosas que constituyen su objeto. El intelecto agente que por su luz logra abstraer lo universal de lo particular, esto es, lo inteligible de lo sensible, tiene por objeto las esencias de las cosas y no a las cosas singulares, por lo que su conocimiento resulta indiferente a la existencia o no de aquellas.

Pronto se verían las dificultades de tal solución, pues afectaban al corazón del cristianismo. Llevado a sus más extremas consecuencias, el recurso al iluminismo significaba que la realidad de la Creación resultaba prácticamente desestimada. Si sólo Dios puede aportarnos el verdadero conocimiento mientras que las cosas no son dignas de confianza, entonces la realidad creatural se desvanecía, pero con ello, paradójicamente, también la dignidad y el poder de su Creador quien no habría sido capaz de producir una realidad consistente ni unas facultades humanas aptas para percibirla que mereciesen demasiado crédito.

Un escepticismo respecto de lo empírico, entonces, sólo incómodamente podía ser salvado con el recurso a una tesis no ya filosófica, sino teológica. Por ello, el ingreso del corpus aristotélico al mundo cristiano medieval en los siglos XII y XIII, significó una renovación para el realismo medieval que pudo, a partir de las tesis gnoseológicas del Estagirita, reivindicar para el conocimiento sensible la capacidad para conducir a lo inteligible y, así, al conocimiento pleno de lo real.

En este punto ha descollado la figura de Tomás de Aquino, quien intentó no la postulación de un craso empirismo, sino la reconsideración de lo real como auténtica fuente de conocimiento mediante la restitución de inteligibilidad al dato sensible.

Tomás no cree que nuestro intelecto sea capaz de conocer lo inteligible sin la mediación del dato sensible. A diferencia de lo que luego sostendrá Duns Escoto, el Aquinate está convencido de que no sólo es ésta la condición actual de nuestra inteligencia, sino su misma naturaleza. El conocer por abstracción a partir del dato sensible no implica, para él, ningún estado de disminución respecto de otro que hubiésemos tenido antes de la caída, sino el modo natural en que opera nuestro intelecto.

Que Tomás definiese la verdad, siguiendo a Isaac Israeli (en su *Liber de Definitionibus*), como *adaequatio intellectus et rei* (*Ver.* q. 1, a. 1 y 2) tiene un peso inocultable. La verdad dice relación a un intelecto. Pero, tal como afirma la tradición cristiana especialmente explicitada por San Anselmo en su *De Veritate*, esa relación es doble, pues si la cosa es conocida por el intelecto humano que al decir lo que ellas son puede formular un juicio verdadero, ante todo hay verdad porque las cosas guardan relación con las ideas divinas de modo que al ser lo que son, tal y como han sido pensadas y queridas por su Creador, son verdaderas.

Con ello se rescataba lo que había de cierto en el agustinismo: no la mera facticidad sensible, sino su conformación al modelo divino, hace de las cosas algo verdadero y susceptible de ser conocido. Pero, por la misma razón –y esto es lo que parece haber escapado a quienes recelaban del dato sensible–, se admite que esa verdad anida en la cosa misma, pues al haber sido dotadas del ser y, por obra del mismo acto creador, también de la verdad, que no es sino la consecuencia natural de su ser tales y como son, las cosas son portadoras, en su misma realidad sensible, de una consistencia metafísica que posibilita un auténtico conocimiento pese a todas las transformaciones a que están sometidas por su materialidad y su finitud temporal. “Se percibe qué necesidad vital obligaba al pensamiento medieval a mantener intacto el valor inteligible del orden sensible” (Gilson, 1981:233ss.): allí estaba en juego la misma noción de creación. Por eso sostiene Tomás: *nulla res est suum esse, et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est* (*Ver.* I, 4, ad 3^m y 4^m). Por el mismo acto creador cada cosa recibe su ser y, al par, el ser verdadera. ¿Qué Creación sería, en efecto, aquella que no pudiese siquiera transparentar de algún modo el orden según el cual su Autor ha querido traerlas al ser? El propio Buenaventura había visto en las cosas al menos la huella y el vestigio de Dios (*Itinerarium mentis in Deum*, c. 1 y 2). Restarle cognoscibilidad a las cosas por su condición sensible, sería negarles consistencia. Paradójicamente resultarían, entonces, una obra poco digna de su Creador.

En cambio, Tomás afirma que el Creador ha dotado de inteligibilidad a la realidad material conforme al orden de sus ideas, y que también ha concedido al intelecto la luz natural (*lumen naturale*) capaz de traspasar el dato sensible, fugaz y cambiante, para hallar la trama inteligible de las esencias. Lo contrario, implicaría un puro fenomenismo: es decir, si el dato sensible no se encontrase anclado en el orden de las esencias, su propia evanescencia impediría no sólo la ciencia, sino la sustancialidad misma de lo real.

En cuanto a Duns Escoto, en discordancia con el Aquinate, considera que nuestro intelecto sería, al menos por naturaleza, capaz de aprehender lo inteligible en sí mismo, sin la mediación de la imagen sensible (*Ordinatio*, Prologus, pars prima, q. u., n. 1).

Efectivamente, Escoto ha concebido los alcances del entendimiento humano a partir de lo que considera su naturaleza propia en conformidad con la revelación cristiana. Así, como al hombre le ha sido prometida la beatitud eterna por la contemplación de Dios, Escoto piensa que el intelecto humano fue provisto en su origen de la capacidad para la visión directa de lo inteligible. No obstante, acepta que ésta no es ya la aptitud cognitiva de que dispone el hombre *pro statu isto*, ya que, tanto por designio divino como, sobre todo, por causa del pecado, los seres humanos no podemos conocer, en nuestro estado de viadores, sino mediante la abstracción a partir de las naturalezas materiales y sensibles: *ex natura rei sensibilis* (*Ordinatio*, Prologus, pars prima, q. u., n. 33). La gnoseología escotista, venía así a coincidir, pero sólo provisoriamente, con lo enseñado por Aristóteles y Tomás de Aquino, pues en el fondo, sostendrá que tal procedimiento abstractivo no representa la modalidad originaria de nuestro intelecto, sino una restricción temporaria del conocimiento humano que no puede tomarse como referente para la obtención de todo conocimiento sino a costa de condenar al hombre a permanecer encerrado en los límites de un naturalismo físico inadmisibles, el cual finalmente, conduciría a la negación de todo discurso acerca de lo inteligible y, sobre todo, acerca de Dios.

Por la misma razón, concluye Escoto que el *ser*, objeto del saber por excelencia que es la metafísica, ha de ser *unívoco* (*ens commune*), aplicable en su indeterminación a todo lo que es por igual, Dios o las creaturas, y por ende, distinto y neutral tanto respecto del concepto universal en la mente como de la realidad singular, es decir, del ente fácticamente existente con sus particularidades sensibles. El ser unívoco de Escoto, ni singular ni universal, ni físico ni lógico, ni finito ni infinito, se funda, pues, en la pura consideración de su contenido eidético nocional, con exclusión de la condición existencial de las cosas: *ens* puede decirse de todo lo que es, desde las creaturas materiales hasta Dios, merced a su completa indeterminación. Lo sensible nos permite acceder a lo inteligible, pero a costa de una suerte de formalización mental. Y esto es lo único que nos resulta posible en nuestro estado de viadores.

El contraste con la posición tomista, patentemente, no era menor. Y, sin embargo, no puede negarse que Escoto admitió el valor del dato sensible, al menos en nuestra condición presente, con tanto énfasis como le fue posible

pese a la tradicional repulsa hacia lo meramente sensible heredada por su escuela.

En ese asentimiento respecto de la necesidad de la experiencia sensible se aprecia la fuerza inyectada por la doctrina aristotélica del conocimiento en favor de los principios propios del cristianismo. Afirmando la imposibilidad de llegar al corazón inteligible de la realidad sin mediación de la sensación, el Estagirita daba un viraje radical respecto de la teoría platónica del conocimiento, otorgándole consistencia metafísica a la propia realidad material. Sin duda, Aristóteles no imaginaba que sus razones aportarían un sólido argumento al creacionismo. Los motivos que lo habían conducido a tales conclusiones no eran aquellos mismos que indujeron a los cristianos a la reivindicación de lo sensible y a la afirmación de su plena realidad. Como observa agudamente Gilson:

Aristóteles desconfió del idealismo platónico, porque el reino del hombre es de este mundo, y necesitamos sobre todo una ciencia que sea la del mundo en que vivimos. Los Cristianos desconfiaron cada vez más del idealismo platónico, porque el reino de Dios no es de este mundo, pero este mundo es el punto de apoyo necesario para quien quiere elevarse hasta él. Disolverlo en un flujo de apariencias inconsistentes es quitarnos de las manos el medio más seguro que tenemos de conocer a Dios. Si la obra de la creación no es inteligible ¿qué sabremos jamás de su autor? (1981:242).

La reconsideración del dato sensible como portador de inteligibilidad y de consistencia metafísica no obedecía, pues, simplemente a las circunstancias históricas que condujeron a la introducción de los escritos aristotélicos en el occidente europeo, sino a razones inherentes a la propia fe cristiana: la dignidad y la solidez al menos relativa de las creaturas eran el correlato necesario del Dios en que aquellos hombres habían creído encontrar la razón de ser de todo lo que hay.

Fue, no obstante, la duda nominalista sembrada sobre la inteligibilidad de lo real, la que poco después privó nuevamente al dato sensible de cualquier alcance metafísico recluyéndolo al sólo conocimiento empírico propio de la ciencia física. Sólo que esta vez, la contemplación del ultra real mundo de las Ideas de Platón, quedará transformada en la asunción, o incluso la construcción mental, de unos principios a priori enteramente restringidos a la esfera del sujeto. Lo sensible, pues, volvía a perder su valor inteligible, y con ello, el realismo tan característico del pensamiento medieval llegaba a su fin. Desde

ese momento la ciencia dejó de ser conocimiento de lo inteligible, y la metafísica ya no fue conocimiento de lo real.

Paradójicamente, tanto la reivindicación de lo sensible como su reducción a puro fenómeno habían tenido igualmente su ocasión en el aristotelismo; en este último caso, con aquel propiciado por los averroístas latinos: estos maestros medievales llevaron el estudio de Aristóteles a tal nivel de entusiasmo que desearon mantenerlo en "estado puro", incontaminado con los motivos de la teología cristiana. Pero ese Aristóteles leído con ojos averroístas conducía a afirmaciones lisa y llanamente contrarias a la fe, pues se le atribuía el haber demostrado con necesidad racional tesis inaceptables en el marco de la Revelación. Así, el aristotelismo había estado presente en la renovación del pensamiento medieval y en favor de los motivos cristianos, pero también al final de ese pensamiento, como expresión de un filosofismo que condujo a su separación respecto de la teología.

La condena de 1277, dirigida hacia el aristotelismo a ultranza propugnado por el averroísmo latino, nació, pues, de una fuerte reacción contra sus tesis medulares, entre ellas contra su concepción de un cosmos eterno regido por la necesidad, que devenía de una apropiación extrapolada de la filosofía griega, metafísicamente fundada en la estabilidad de la *natura*, y que, en opinión de algunos teólogos, podía llegar a comprometer la incondicional libertad propia de la omnipotencia divina o, incluso, volver a Dios completamente innecesario para el entendimiento de lo real. Parecía menester, entonces, desarticular esa visión consistente y autónoma de la realidad, propia del paganismo aristotélico y de sus simpatizantes, para mostrar la precariedad de los entes singulares y su dependencia respecto de la libérrima voluntad divina.

Ciertamente, esa reacción se produjo por parte de los teólogos más conservadores, siempre recelosos del "naturalismo" aristotélico, y su respuesta más inmediata fue el nominalismo para el cual el dato inteligible no proviene de unas esencias que perteneciesen como fundamento inteligible al orden de las cosas sensibles. En lugar de repensar la doctrina del Estagirita, se la juzgó un peligro para la fe y se la atacó en su misma entraña: la constitución inteligible de lo real.

Este viraje ya se hace plenamente patente en el teologismo de Ockham que redujo lo sensible a mero fenómeno empírico, y se agudizará en el apriorismo del sistema metafísico suareciano, última expresión de la escolástica tardía y anuncio inequívoco de los sistemas idealistas modernos, de cuyos autores (de Descartes a Hegel) Francisco Suárez con sus *Disputationes Metaphysicae* fue el maestro indiscutido.

Así, la fortaleza del realismo medieval, como también el origen del idealismo moderno, tienen que ver con una esencialmente diferente concepción del conocimiento sensible y su posible alcance, lo que significa, a su vez, una diversa apreciación de lo existente en cuanto tal y en cuanto creado por Dios. Opciones contrapuestas en las que se juega, a la vez, la posibilidad de un auténtico conocimiento del mundo y la dignidad ontológica de la realidad creatural.

Bibliografía

Gilson, É. (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp [(1979) *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin].

La filosofía: acción creadora/destructora

Virginia Fosero (UNL)

A Manuel Navarro Rojas

Los trabajos que realicé durante este año fueron, aunque distintos, todos inoportunos. Así, cuando tuve que comentar vivencias docentes, hice hincapié en cuestiones teóricas. Y ahora que es el turno de los planteos teóricos, me asaltan vivencias y emociones referidas a la enseñanza filosófica, particularmente... considerando a nuestro Prof. Manuel Navarro, con quien felizmente comparto a mi lado este encuentro. Me hago cargo de mis transgresiones; tal vez ocurran porque el pensar no puede quedar alejado de afirmar la vida, la vida filosófica. De ahí que, en esta instancia teórica, el sentido de este trabajo es ese precisamente: vida filosófica, o enseñar filosofando.

Las consignas de las Jornadas son: verdad, lenguaje, acción, conceptos problemáticos que caracterizan a la filosofía; ella los contiene, los produce, los repite, recrea, y destruye transgrediendo su sentido, influyendo en la de los técnicos, de los empleados, de los artesanos, de los profesores, de los alumnos, de los políticos, etc.; de cualquiera y de todos —o no—, pero sí al menos en la preocupación del filósofo educador, nuestra tarea...

Pero antes de abocarme a aquellas consignas explicitaré que acepto que filosofar es crear, inventar, fabricar conceptos (Deleuze—Guattari, 1993:8–18, entre otros textos). En cuanto el filósofo es creador de conceptos, quebranta viejas oposiciones, como ser: teoría y acción, modelo y copia. Consecuentemente, el educador no es ya un modelo a seguir por los alumnos —que bien o mal lo imitarían, relación distinta y hasta opuesta a la de creación—. Por eso el lema que da Deleuze con respecto a la tarea del educador: “haz junto conmigo” y no “haz como yo” (Deleuze, 2002:52). Este lema corresponde a una pedagogía que nos evitaría caer tanto en la enciclopedia subjetivista como en la mercadotecnia —la formación comercial y profesional—, y que parecieran ser hoy las dos únicas opciones de la política universitaria. Retomo tal pedagogía que considera las condiciones de creación de conceptos, con el propósito de que los alumnos lleguen a ser filósofos. Y para ello, para crear,

es condición un ámbito libre para aprender a pensar, aun de manera distinta u opuesta a su educador; es más, éste tiene la tarea de que el alumno llegue a pensar por sí, y lo logrará cuando el alumno sea otro distinto que su educador. Acercaré en este encuentro un contrapunto entre Deleuze y Nietzsche, especialmente en su capítulo "Lo que los alemanes están perdiendo", de *El ocaso de los ídolos* —texto que retomo en cuanto queremos con Manuel Navarro en este encuentro *conjurar ídolos*—, desplegando la triple tarea de enseñar y de aprender: a ver, a pensar, a decir y escribir. En ese capítulo (tendríamos que leerlo por su vigencia; —una alumna de Derecho, sin tener noción alguna acerca de Nietzsche o de Deleuze, planteaba hoy mismo en clase que la universidad no enseña a pensar ni a preguntar, sino sólo a responder mecánicamente—, Nietzsche dice que el educador tiene esas tres tareas, que enlazo con la pedagogía propuesta.

La primera tarea: "Aprender a *ver*" consiste en no apresurarse a juzgar, en "no responder inmediatamente a un estímulo", "es *poder negarse* a 'querer', poder aplazar la decisión." (Nietzsche, 1993:95, subrayado en el original).

El "poder aplazar la decisión" me recuerda la *différance* de Derrida —filósofo dado a conocer por Manuel en Santa Fe—, en su doble sentido, de diferir en el tiempo, y de la diferenciación de lo distinto (cfr. Derrida, "la *différance*" 1998:43–ss). Entiendo que desde Derrida podríamos leer ambos sentidos; y relacionarlo con la propuesta pedagógica de Deleuze: haz conmigo, distinguiendo la repetición del hábito, concepto problemático, frente a lo dado —tal como lo planteaba hoy mi alumna—; como una tarea indelegable y como condición de la creación.

La segunda tarea del educador, consiste para Nietzsche en perfeccionar la técnica para estudiar y lograr "pensar como se aprende a bailar, como una especie de baile" (Nietzsche, 1993:96). Aprender requiere de la lógica como práctica, y del estremecimiento sutil de pies ligeros. También Deleuze retoma la afirmación con la risa y el baile como quiebre (Deleuze, 2002:35).

La tercera tarea del educador consiste en enseñar a hablar y a escribir. Sobre ello calla Nietzsche; muchas veces calla, como Manuel, porque dice, será malinterpretado (Nietzsche, 1993:97), lo cual me hace reír a carcajadas, además porque mi asignatura consiste precisamente en eso: condiciones de creación, y de técnica que sean a la vez salto y baile, y de algo no dicho en el decir y escribir.

Retomemos, ahora sí, las consignas de las Jornadas.

Comencemos por la acción, siempre —o casi siempre— relegada a un segundo lugar, subordinada a principios teóricos que teorizan acerca de la ac-

ción pero exentos de ella. La filosofía es una actividad; en eso no hay una gran discordancia, pero... se la considera generalmente una actividad teórica, esto es, como sinónimo de racional —lo cual es problemático—. Y entonces, ¿deja por ello de ser una acción? Sí, para muchos filósofos. Aristóteles pero especialmente Kant —casi “el” exponente moderno—, han distinguido la teoría de la acción, y consecuentemente han distinguido la filosofía teórica —como filosofía primera o crítica trascendental— de la acción, —delimitando a ésta como práctica o ética o filosofía política—; e incluso al teorizar en relación a principios especulativos consideran de alguna manera que la filosofía práctica supone, o se sigue de, o es posible ser al menos pensada a partir de la filosofía teórica; apéndice o ámbito distinto según cada posición; aquella requiere de una previa teorización; la acción separada de la teoría requiere de un saber fundado, sin ser inmanente al filosofar sin más.

Pero, ¿no es esa distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica un ocultamiento que se ha dado en la filosofía, y sistemáticamente en las facultades de filosofía, el considerarla como una teoría que excluye de sí, o que determina de antemano, por principio, a la acción de lo teórico? Tan es así, que aquellos que conciben a la acción *en* la filosofía teórica, son considerados o bien “filósofos prácticos” —una especie inferior o segunda de filosofía: la moral o la política infundada en sí—; o bien “pragmáticos”, —como uno de los modos posibles de interpretación de lo que es, o debe ser la filosofía, entre otros.

Entonces, filosofía teórica y filosofía práctica aparecen tradicionalmente como los dos polos de una oposición, la cual, pese a haber sido cuestionada, aún funciona dogmáticamente en algunas instituciones filosóficas.

Pero puede entenderse que la mera especulación encubre en esta oposición una asimilación o al menos una comprensión y una *valoración* a veces insospechada, por la cual sus adherentes alejan a la filosofía de la afirmación de la vida, transformando a la teoría en abstracta y muerta.

Pero, ¿por qué no entender las cosas de *otro* modo? Por ejemplo, que la filosofía incluye la acción, la vida y el pensar indisolublemente. Nietzsche en esto retoma a Platón, para quien la filosofía es teorética y a la vez “un delirio erótico” (Nietzsche, 1993: 116), hasta los pelos o las alas, según el *Fedro* de Platón. Entonces, la vida filosófica puede entenderse como una actividad teórica y a la vez acción, como acción, y acción erótica y sensual, pero, ¿cómo podría justificarse la disolución de la oposición entre filosofía teórica y filosofía práctica, con todas las demás oposiciones y especialidades que ello implica, como ser, metafísica, crítica, ética o política, estética, teoría del conocimiento, etcétera?

Quienes mantienen la oposición entre filosofía teórica y acción, adhieren a una razón que no piensa y que no vive, su tarea monstruosa: dar a luz a ídolos, tanto los eternos como los recientes, que él decide conjurar (Nietzsche, 1984:112), entiendo hasta los ya cotidianamente imperceptibles, como por ejemplo, según Deleuze y Guattari la mercadotecnia, la razón de formulario, la razón de las estadísticas, la razón que acalla uniformando toda diferencia individual en dato; emergencia del funcionario (Nietzsche, 1993: 120–121) o del burócrata como ideal (Deleuze, 2007:38). Por otra parte, tenemos para Deleuze y Guattari la enciclopedia subjetivista. Por ello la necesidad de una pedagogía; otra vez, las tareas nietzscheanas.

Para Nietzsche la filosofía incluye teoría y acción inmanentemente. Él dice sí y hace no. Esta congruencia se entiende perfectamente con la transvaloración de los valores, por la que la oposición de los dos polos se disuelve. En *Zaratustra*, él dice sí, y en *Más allá del bien y del mal*. “dice no”, este texto “*lleva ese no a la práctica*” (Nietzsche, 1984:107), criticando a su época como “un demonio que ríe” (OI, en EH, 111), tal es su lúcida decisión, alegre y fatal o destinal (Nietzsche, 1984:112).

“Yo contradigo como jamás se ha contradicho, y, a pesar de ello, soy la antítesis de un espíritu que dice no.” (Nietzsche, 1984:124) porque le resulta muy difícil negar, tiene muy a gala afirmar (Nietzsche, 1993:69).

¿Por qué “dice no” en *Más Allá del bien y del mal*, y le resulta difícil negar? ¿Es acaso la negación consecuencia de la afirmación? No, no hay consecuencias causales, la afirmación y la negación, la teoría y la acción se entienden desde un concepto: *la transvaloración de los valores*. La acción es negación, pero también afirmación; la teoría dice y hace sí y no. No hay primero una teoría que afirma y luego una acción destructiva: ambas son a la vez, teoría y acción; no hay disyunción o consecuencia; a lo sumo secuencia entre ambos textos: *Así habló Zaratustra* y *Más Allá del bien y del mal*; la afirmación es primera en tanto es afirmación de la vida; la negación es segunda en cuanto niega lo que se opone a la vida. La negación es primera para que surja la vida. A la vez, la filosofía crea y destruye valores, y destruye para negar; crea destruyendo, afirma negando, dice sí y hace no. La negación consiste en un querer demoledor y aniquilante: “yo no soy un hombre, soy dinamita (Nietzsche, 1993:113) ¿Y qué es lo que dinamita? A los *ídolos*: “Lo que en el título se denomina *ídolo* es sencillamente lo que hasta ahora fue llamado verdad. *Crepúsculo de los ídolos*, dicho claramente: la vieja verdad se acerca a su final.....” (Nietzsche, 1993:111).

Por ello es Zarathustra también aniquilador, quebrantador de los valores (Z, 172) su decir sí a la vida y a nuevos valores es hacer no, golpear los ídolos con el martillo, escuchando así su sonido hueco y muerto (Nietzsche, 1993:37).

Lo que pretende así es eliminar los ídolos, negadores de la vida afirmativa —dice que hay más ídolos en el mundo que realidades—; su destrucción consiste en eliminar el mundo que se consideraba verdadero, eliminando también al aparente (Nietzsche, 1993:62). Eliminar los ídolos para poder crear nuevos valores (Nietzsche, 1979:172). Por ello es necesaria la transvaloración de los valores. Conocer es crear, y crear es legislar (Nietzsche, 1999:155).

Nietzsche: el primer immoralista: reniega transvalorando la oposición entre teoría y acción, como si ésta debiera relegarse o subordinarse, ser mero apéndice de cuestiones éticas, morales, políticas —delimitadas o encorsetadas—. La acción es inmanente al pensar filosófico. Crear, fabricar, inventar conceptos es también tarea inmanente del pensar.

Porque la distinción entre esencias y apariencias es fantasmal y no real, según la transvaloración. De ahí se sigue que, estrictamente, incluso hablar de ídolos no es aristocrático.

Pero, no hemos terminado con la acción, y ya estamos con el problema de la verdad —segunda consigna—; porque desde la filosofía como acción y teoría, tanto Nietzsche como Deleuze y Derrida quiebran la consideración platónica de los ídolos, enmarcada en la oposición entre modelo y copia, y posibilita repensar —evoquemos deconstruir— la férrea oposición entre ídolos y verdad.

Para entenderlo, recordemos que Platón en *El sofista*, para acorrallar al sofista y definirlo —es lo mismo casi— plantea que no toda imagen o copia es engañosa, distinguiendo entre *éikona* o ícono: copia verosímil que guarda las proporciones y los colores convenientes, por lo que hay un arte de copiar; y *éidolon*, que corresponde al arte de lo aparente: la ilusión, ensueño, apariencia engañosa, espectro.

Así, según Platón tenemos dos tipos de imágenes: lo verosímil, y las engañosas; los ídolos o fantasmas, que siempre se mencionan en un plural engañoso y menospreciado opuestos a la verdad, idéntica y una.

Pero entonces, si ya no tenemos una verdad fija, inmutable, eterna como idea a la cual imitar, recordemos aquí lo ya expresado antes: crear y no imitar, no habituarnos a la respuesta determinada; sino enseñar y aprender desde otro punto de vista. Por eso, si bien la tarea de Nietzsche es conjurar los ídolos, incluso ya no sería aristocrático hablar de ellos en cuanto la transvaloración de los valores los desacredita como antítesis de una verdad modélica.

Ello da pie para que Derrida reconsidere en *Los espectros de Marx* la valoración de los fantasmas o espectros, no ya en un sentido negativo.

Entonces, la verdad no sólo no está dicha, ni es tampoco de por sí el ansia de los filósofos.

En cuanto a la verdad, segunda consigna de estas Jornadas, tradicionalmente la filosofía ha considerado que ella radica en decir lo que las cosas son; el filósofo busca la verdad, y la verdad teórica se alcanza en el juicio. Pero desde Nietzsche, y para Deleuze, la filosofía es creación, y creación de conceptos, y no ya una búsqueda de la verdad, porque "la verdad siempre está subordinada al sistema de conceptos de que se dispone" (Deleuze, 2006:19).

Los conceptos están firmados, son modos de vida, son prácticas de vida que se definen por una actitud creadora, y no por una reflexión. Son "cosos" "vivientes"; dice Deleuze que los filósofos gritan; y hay que buscar el concepto de esos gritos. En su grito: ¡crear conceptos!, oigo: "Hacer filosofía".

Hay gritos que me hacen pensar en esta cuestión. Uno era el de los alumnos de la facultad: ¿de dónde la distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica? Otro es el de Deleuze, cuando en *Mil Mesetas* grita que a la multiplicidad hay que hacerla (Deleuze–Guattari, 2000:12). Hay gritos de Nietzsche: "soy dinamita". Pero también en lo gritado o en lo dicho, no siempre hay grito sino también lo no dicho en filosofía; lo que no dice Manuel: es mi vida.

¡Hacer filosofía! Tal es el grito, la tarea, la acción. Es otra decisión, con respecto a otra valoración. La filosofía se crea, crea conceptos, dice Deleuze, pero crear supone destruir, destruir no simplemente otras filosofías expuestas, sino las propias maneras de pensar, la doxa de quien puede llegar a pensar —y demoler— los ídolos, para que dejen de ser amenazantes.

La filosofía como grito en Deleuze, y la tarea: "encontrar el concepto de ese grito" (Deleuze, 2006:20) La filosofía grita, pero también susurra en el laberinto de las orejas de Ariadna, dice y no dice. ¿Qué nos dice y qué no nos confiesa? Manuel en sus clases dice y no dice muchas cosas, sólo acotaré que su vida está ahí.

La filosofía crea y destruye, construye y deconstruye concepto a concepto, oposiciones que se consideraban férreas, inamovibles, incommovibles, desanudables, indisolubles —todo esto: no libres—; todo ello puede ser deshilvanado y trastocado, mostrando sus inconsistencias; ahí quizá el peligro de una filosofía vital. Con ella —para decirlo groseramente— se nos cae la esterilidad, el mundo, las seguridades, y ya no tenemos ni "contención" —horrible término antifilosófico—. La filosofía así, se convierte en acciones peligrosas que todo contagia, todo demuele; nada queda en pie, salvaguardado de su

poder. Ya no tiene el punto de apoyo que buscaba Descartes. Pero en Derrida el peligro acecha más amenazante, porque derriba un saber que se construyó como fundado, autofundado; es más amenazante que Descartes al derribar la oposición entre teoría y acción, desconstrucción y resistencia. Muchas veces con él tocamos fondo, pero —a diferencia de Descartes—, no hay fondo que tocar. También en el sistema burocrático, del funcionario, hay líneas de fuga, de desterritorialización (Deleuze, 2007:36–37).

Por último, en cuanto a la tercera consigna, el lenguaje, la filosofía se expresa en un lenguaje, perogrullada si no entendemos el poder de la filosofía, el poder del lenguaje y el poder de lo no dicho. Pero Deleuze dice que el filósofo grita, y dice y no dice.

Otra vez oigo el grito: “¡hacer filosofía!”, y lo no dicho: “es mi vida”; y el puño que golpea sobre la mesa decidiendo lo indecible en Derrida, quien entiende la verdad y la justicia como promesa en relación a sus alumnos, quizá en una frase poco feliz, no se me ocurre otra: son ellos la promesa, o los filósofos del futuro, o del peligroso quizás, como dice Nietzsche; y hoy son el sentido de sus pesares. Serán ellos la creación, la destrucción, la desconstrucción, el hacer continuo, esperado, hoy son su apuesta, su sentido, su superación, son sus hijos amados; son partícipes de un juego; de una apuesta de vida, de vida filosófica, de quien juega callado, del maestro, del *filósofo educador*.

Bibliografía

- Deleuze, G.** (2002). *Diferencia y repetición*, Bs. As., Amorrortu editores. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece.
- (2006). *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Bs. As., Cactus. Trad. Equipo editorial Cactus.
- (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975–1995)*, Valencia, Pre-textos. Trad. José Juis Pardo.
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama. Trad. Thomas Kauf.
- (2000). *Mil mesetas*, Valencia, Pretextos. Trad. José Vázquez Pérez.
- Derrida, J.** (1989). *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra. Trad. Carmen González Marín.
- Nietzsche, F.** (1984). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza Editorial. Trad. Andrés Sánchez Pascual.

- (1993). *El ocaso de los ídolos*, Madrid, M.E. Editores S.L. Trad. Enrique López Castellón.
- (1999). *Más allá del bien y del mal*, Villatuerta (Navarra). Trad. Andrés Sánchez Pascual.

Humanismo y posthumanismo

Mirta A. Giaccaglia (FCE-UNER)

Vivimos tiempos de cambios profundos que emergen de la compleja relación entre las subjetividades, los procesos sociales-político-económicos y los cambios tecnológicos contemporáneos. El humanismo, esa inmensa ficción que el hombre occidental moderno inventó, está hoy en crisis. Ya no podemos pensar la condición humana de manera esencialista y fija.

En los siglos XVI y XVII el proceso de los cercamientos (cercar las tierras comunales, expulsar a los campesinos y otorgar títulos de propiedad a los nobles-landlords) fue clave en el proceso de surgimiento del capitalismo, en tanto produjo la desapropiación y proletarización de los campesinos, obligados a emigrar a las ciudades. Se produce así un hecho inédito en la historia, una ruptura, en tanto por primera vez se separa a los trabajadores de sus medios de producción. El capitalismo nace entonces de un "acto de producción de escasez" en tanto introduce en el ámbito de la propiedad privada bienes que antes eran disfrutados libremente por la comunidad. A partir de ese momento el nuevo modo de producción coloniza el mundo. Se inicia así el proceso de planetarización /globalización.

Hoy la expansión incesante de las fuerzas productivas se apropia de nuevos espacios. "Al generar escasez con la fuerza de las armas, de las leyes o de la persuasión, la economía se vuelve capaz de colonizar nuevos campos de la acción humana y de la naturaleza. Como la tierra, el agua, las materias primas o la actividad productiva de los seres humanos, también el espacio comunicativo es objeto de colonización económica". (Berardi, 2003:115) El capital transmutado en semiocapital (es decir, capital en su forma digital, reticular y fractal) no actúa ya sólo como modo de disciplinamiento social sino como regulador del intercambio semiótico entre los hombres y forma de control social. En este entorno la política, entendida como gobierno voluntario, pierde eficacia y potencia en tanto gran parte de los procesos sociales no son gobernados voluntariamente sino que están regulados por automatismos técnico-semióticos. El mercado se vuelve un "sistema infinitamente complejo" en el que "los procesos sociales y productivos dejan de ser secuencias volun-

tarias gobernadas por la decisión y el proyecto, para convertirse en réplicas potencialmente ilimitadas de secuencias semióticas incorporadas como automatismos independientes de la acción humana". (Berardi, 2003:151-152) Al mismo tiempo, el entorno de las nuevas redes sociales y los intercambios y relaciones que posibilita cobra un decisivo protagonismo en gran parte de los movimientos sociales que se gestan a fines de la primera década del siglo XXI.

1. Semiocapitalismo y Generación post-alfa

El filósofo italiano Franco Berardi analiza en su obra "*Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*" los profundos cambios que se producen en la condición humana a partir de las transformaciones tecnológicas que llevan a la constitución de una generación post-alfabética, que no tiene afinidades con la cultura escrita (en las formas habituales propias de la modernidad), y a nuevos modos de exclusión dentro del denominado semiocapitalismo, definido por este autor como modo de producción "predominante en una sociedad en la que todo acto de transformación puede ser sustituido por información y el proceso de trabajo se realiza a través de recombinar signos". (Berardi, 2007:107) Dentro de este modo de producción la acumulación de capital se lleva a cabo por medio de la producción y acumulación de signos que actúan sobre el psiquismo social, provocando una interrelación entre las leyes de la economía y el equilibrio afectivo y psíquico de la sociedad.

El momento actual, dominado por esta alianza entre capital recombinante y trabajo cognitivo bajo la ideología neoliberal (Berardi, 2007), se caracteriza por la reducción del proceso productivo a la elaboración e intercambio de informaciones: bienes inmateriales que actúan sobre la mente colectiva y el imaginario social; esto trae aparejado dos consecuencias: por un lado que el desarrollo de la economía influye en el equilibrio afectivo y psíquico de la sociedad y, por otro, que el equilibrio psíquico y afectivo propio de las sociedades actúa finalmente sobre la economía.

A partir de la RCT, con la difusión masiva de la televisión, la videocasetera, los video juegos, el CD, el videocelular, internet, el paso de la comunicación escrita a la comunicación videoelectrónica y en red, etc, se pone en marcha en los años '80 una mutación tecno-comunicativa que se despliega a nivel planetario con una rapidez inédita respecto de épocas anteriores, produciendo una profunda transformación en la constitución de las subjetividades. En la modernidad el surgimiento de nuevas técnicas modificaba las formas de pensamiento

y las prácticas cotidianas, pero cuando las tecnologías alfabéticas fueron reemplazadas por las tecnologías digitales las formas de aprendizaje e intercambio lingüístico se transformaron aceleradamente. La digitalización de las actividades humanas produce una nueva condición cognitiva global y nuevos modelos de sensibilidad, lo cual conlleva una mutación antropológica que tiene efectos en el psiquismo individual y social de las denominadas generaciones post-alfabéticas. Esto provoca dificultades en la comunicación entre las distintas generaciones dada la intraducibilidad de los sistemas tecno-cognitivos y los sistemas de referencia, y los efectos de esto en la constitución de las identidades.

En las últimas décadas del siglo XX la difusión de las tecnologías videoelectrónicas (cibernéticas) y celular-conectivas, junto con la incorporación masiva de las mujeres al trabajo, constituyen dos procesos complementarios que provocan profundos cambios antropológicos al alterar la relación lenguaje afectividad y producir modificaciones a nivel de la conciencia. La transformación producida por las tecnologías virtuales no sólo pone en crisis los fundamentos antropológicos de la democracia y la noción de universalidad humana sino que transforma las formas mismas de resistencia y lucha democrática. Un ejemplo de estas transformaciones lo constituye la movilización iniciada el 25 de enero en Egipto, la cual provocó finalmente la caída del dictador Hosni Mubarak. Fue una revolución con un alto componente digital, que convirtió al joven Wael Ghonim, ejecutivo de 30 años responsable del área de marketing para Medio Oriente de Google, en un vocero de los manifestantes. Su página de Facebook galvanizó la protesta al operar como principal acelerador de la movilización. Tras el triunfo de dicha movilización la CNN preguntó: "Túnez, Egipto, ¿y ahora qué?". "Pregúntenle a Facebook", respondió Wael Ghonim, secuestrado por el gobierno egipcio el 28 de enero y convertido en héroe nacional luego de ser unos días más tarde liberado por la presión internacional. Ghonim se convirtió en portavoz de una revuelta popular que carecía de líderes claros, en la que Facebook jugó un rol central. La caída de Hosni Mubarak fue vista, en gran medida, como un triunfo de la "cultura Google". Recordemos también que la revuelta egipcia está precedida por el asesinato del bloguero Khaled Said en Alejandría, quien en junio de 2005 fue torturado hasta morir. En torno a este hecho de barbarie se creó un grupo de Facebook que fue el punto de partida, al servir de lazo entre el profundo descontento social y la ausencia de representación política.¹

¹ Ver Entrevista al politólogo Khattar Abou Diab realizada en París por el periodista Eduardo Febbro, Página /12, 19 de febrero 2011.

1.1. Educación

Para Berardi la devastación psíquica que sufren las llamadas generaciones post-alfabéticas tiene sus orígenes en los cambios en el contacto corpóreo y afectivo, la modificación del medio ambiente comunicativo y la aceleración de los estímulos a los que está expuesta la mente. A lo largo de este proceso la mente construye nuevas potencias conectivas y competencias interactivas, pero al mismo tiempo, expresa Berardi, es atravesada por disturbios, sufrimientos y patologías (ADD disturbio preadolescente de la atención, DAP disturbio por ataque de pánico, miedo, etc.). Los niños de las nuevas generaciones tienden a ser más agresivos, y presentar problemas en sus capacidades de socialización y atención. En gran parte de los países de occidente maestros y profesores denuncian un colapso del sistema de enseñanza, un aumento de la violencia en las escuelas y de la agresividad adolescente, conjuntamente con el resquebrajamiento de la disciplina y la idea de autoridad.

El autor señala que estos trastornos más que una enfermedad constituyen los efectos del intento de adaptación del organismo sensible y consciente de un niño a un medio en el cual los contactos afectivos han sido sustituidos por flujos de información veloces y agresivos, donde la socialización se produce como efecto de un automatismo cognitivo más que como resultado de la transmisión de valores. "Ninguna decisión política, ninguna restauración del autoritarismo escolar podrá modificar la situación de los chicos que han crecido en un ambiente donde el aprendizaje del lenguaje ha quedado escindido del contacto físico con el cuerpo de la madre". (Berardi, 2007:76)

Dentro de este contexto cabe preguntarse si la escuela y la universidad están orientadas hoy a la formación de personas libres o, por el contrario, cada vez más encaminadas a la producción de terminales humanos compatibles con las necesidades de la economía. (Berardi, 2007:95)

1.2. Trabajo

Dentro del mundo del trabajo, en las últimas décadas, la recesión económica y la transformación del trabajo a partir de la revolución científico-tecnológica convirtieron la precarización laboral, hasta ese momento temporaria y marginal, en una forma predominante de las relaciones económicas. La precarización implica la ausencia de reglas fijas respecto de la relación de trabajo, el salario y la duración de la jornada laboral. Esto trae como consecuencia

la disolución de la identidad del trabajador como tal y la despersonalización del tiempo "El capital no recluta más personas, sino que compra paquetes de tiempo, separados de su portador ocasional e intercambiable". (Berardi, 2007:91). De este modo el mercado de capitales, también desregularizado, se mueve libremente por el mundo a fin de encontrar el fragmento de tiempo humano en disposición de ser explotado por el salario más miserable posible.

La digitalización del proceso de trabajo, homogeneizó casi todos los trabajos desde el punto de visto físico y normativo. Como señala Berardi hoy el trabajo tiene tendencialmente una característica física uniforme: "nos sentamos delante de una pantalla y movemos los dedos sobre un teclado, digitamos". (Berardi, 2007:83) En este proceso la sociedad post-industrial, a diferencia de la industrial, moviliza constantemente el deseo, entendido como campo en el que se entrecruzan fuerzas diferentes y conflictivas que son decisivas en la formación de la mente colectiva. La libido es puesta a trabajar, la creatividad se transforma en trabajo y el aumento de la productividad implica la aceleración del proceso info-nervioso (por ejemplo, en el esfuerzo de atención constante). El trabajador cognitivo considera al trabajo la parte más importante de su vida y accede a la prolongación de la jornada de trabajo. La des-erotización de la vida cotidiana y la prioridad otorgada a la adquisición de medios para el consumo, traen aparejadas el desplazamiento del deseo al trabajo, en tanto único lugar de confirmación del narcisismo de individuos que significan al otro según las reglas de la competencia más descarnada, lo cual anula toda forma de solidaridad.

La desterritorialización de los factores de la producción, la desregulación del mercado de capitales y del mercado de trabajo, y la flexibilización laboral, se convierten en el centro del proceso productivo, con los consecuentes efectos sobre el salario y la estabilidad personal, impidiendo de este modo la sedimentación de formas de organización social duraderas.

El interés fundamental del capital consiste en el aumento de la productividad y la aceleración del ciclo de intercambio y consumo para la realización y valorización del capital invertido. Este proceso de aceleración semiótica se vuelve patológico, cuando la disputa por la propiedad de la información desarrolla dentro del contexto económico formas salvajes de competencia. La búsqueda de ganancias a cualquier precio potencia las relaciones de poder, la violencia, el engaño y la agresividad, dando lugar en la década de los '90 a la llamada *Prozac-economy* o explosión psicofarmacológica. El pánico, la depresión, la confusión mental, la paranoia, se convierten en las enfermedades que acompañan al proceso económico. "Los efectos de la competencia, de la

aceleración continua de los ritmos productivos, repercuten sobre la mente colectiva provocando una excitación patológica que se manifiesta como pánico o bien provocando depresión. La psicopatía está deviniendo una verdadera epidemia en las sociedades de alto desarrollo y, además, el culto a la competencia produce un sentimiento de agresividad generalizado que se manifiesta sobre todo en las nuevas generaciones" (Gago, 2007).

La última década del siglo XX dominada por el fundamentalismo neoliberal desencadenó una "explosión farmacológica" (y una floreciente industria de psicofármacos) producida por la adicción de una parte importante de la sociedad al consumo de fármacos euforizantes y sustancias para la reprogramación. El exceso de velocidad de los significantes (del flujo semiótico en relación con la capacidad de interpretación), el estrés de atención constante y la consecuente reducción del tiempo libre para la afectividad, generan la proliferación de patologías de la hiperestimulación, como la dislexia, los trastornos de la atención, etc, reduciendo al mismo tiempo la capacidad crítica y el tiempo disponible para la elaboración emocional. Dentro del universo digital la *representación ocupa el lugar de la vida y la vida el de la representación*, generando una comunicación esquizofrénica (Berardi, 2003).

Berardi se pregunta: *¿Qué estrategias seguirá el organismo colectivo para sustraerse a esta fábrica de la infelicidad?* (Berardi, 2003:25). No cree este autor que sea posible una estrategia de desaceleración dado que en las sociedades humanas no se pueden eliminar las potencialidades desencadenadas. Quizá sea posible una "puesta al día" del organismo humano, una adecuación maquinal del cuerpo y el cerebro humano a una infosfera hiperveloz. Esta estrategia es la que Berardi denomina *posthumana*. Una estrategia, también posible, de alejamiento o de autonomía frente al mundo global sólo es dable seguir en pequeñas comunidades aisladas.

Por otra parte, el desarrollo de la globalización neoliberal y el semiocapitalismo producen profundas diferencias en las condiciones económicas y en las formas de vida a nivel planetario, nuevos modos de inclusión y exclusión que atraviesan los países y los continentes redefiniendo las formas de proximidad y lejanía, al mismo tiempo que la condición humana. La desregulación del mercado de capitales y de trabajo producen una masa de población excedente para la que pareciera no haber un lugar en el mundo. Como consecuencia de este proceso y de las migraciones masivas de población en busca de trabajo, vastos espacios del planeta parecen haber girado hacia la xenofobia (odio al extranjero y odio también al otro interno dentro de la frontera del Estado-Nación) y nuevas formas de darwinismo social. "...La red del trabajo

mundial, de hecho, es cada vez más integrada e interdependiente, desde el punto de vista de los resultados productivos. Pero desde el punto de vista de las condiciones sociales y salariales el ciclo internacional del trabajo nunca ha estado tan dualizado como hoy. Las condiciones de salario y de trabajo de las que goza la clase virtual están completamente separadas de las de la enorme masa de trabajadores industriales dirigidos por la red, pero ajenos a sus circuitos de decisión" (Berardi, 2003:165).

2 Algunas reflexiones

Sin duda estamos frente a un cambio de paradigma, a una profunda transformación cognitiva y emocional, un cambio civilizatorio. La cultura humanista que construyó la modernidad, con su sentido progresivo e iluminista, el ideal de una humanidad universal y de una irreductibilidad del individuo, está atravesando una crisis pareciera terminal. Nos preguntamos junto con Berardi si será necesaria la disolución de la identidad moderna en el flujo de la "neohumanidad post–alfabética y post–crítica" para fundar un nuevo paradigma crítico y recuperar la esperanza de una sociedad justa y solidaria. La revolución comunicacional, la privatización del sistema educativo y la desregulación del mercado de trabajo y de capitales corroen las bases mismas del humanismo. Pero el futuro es indeterminado y la relación técnica–cultura no es directa ni determinista. Berardi plantea la posibilidad de abrir una bifurcación, esto es, "reconstruir condiciones lingüísticas, comunicacionales, afectivas, que produzcan autonomía, incluso al interior de un modelo técnico transformado. Es el problema esencial del mediactivismo contemporáneo, del 'subvertizing', de la creación de red... No se trata de transferir mecánicamente nociones, memorias, sino que se trata de activar autonomía dentro de un formato cognitivo transformado..." (Berardi, 2003:17). Los productores semióticos pueden organizarse por fuera del circuito de la producción capitalista y crear espacios de autonomía de producción y circulación cultural: radios libres, redes de resistencia, blogs alternativos, televisión comunitaria, etcétera.

Dentro de este nuevo contexto, que abre una verdadera revolución en las posibilidades de la reproductibilidad técnica, el mismo concepto de propiedad privada intelectual pierde consistencia. "La comunicación es un proceso esencialmente gratuito ... cuando la economía se integra con la circulación de signos y cuando la economía se semiotiza, la gratuidad del proceso comunicativo entra en conflicto con el proceso de valorización del capital" (Berardi, 2003:139).

Berardi sostiene que mientras el discurso publicitario nos arroja a la promesa de felicidad a través del consumo, la realidad cotidiana nos muestra que el semicapitalismo es una "fábrica de infelicidad" tanto para los 'vencedores' como para los 'derrotados' del sistema, atrapados ambos por la angustia que produce la competencia, la culpa, el fracaso.

A los automatismos del semicapitalismo debemos oponer respuestas creativas-subversivas, al egoísmo individualista la solidaridad desapropiadora: "...la riqueza económica no es en absoluto una vida rica. Más bien, la vida rica consiste en lo contrario: en abandonar la necesidad de tener, de acumular, de controlar."² (Gago, 2007) Berardi nos propone repensar la riqueza como goce del tiempo y no como pulsión adquisitiva-apropiadora, repensar la política como acción terapéutica que cree las condiciones de posibilidad de una felicidad del existir con el otro. *La felicidad es subversiva cuando deviene un proceso colectivo*, afirma Berardi.

Bibliografía

- Bauman, Z.** (2008). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós.
- Berardi, F.** (2007). *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semicapitalismo*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Finkelkraut, A.** (1998). *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Barcelona: Anagrama.
- Gago, V.** (2007). *La felicidad es subversiva. Entrevista al filósofo Franco Berardi en Página/12*, 12 de noviembre de 2007.
- Sibila, P.** (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

² "La felicidad es subversiva". Entrevista al filósofo italiano Franco Berardi, Página/12, 12 de noviembre de 2007.

Consideraciones preliminares del proyecto de naturalización de la fenomenología

Ernestina Godoy (UNC-SECyT)

El proyecto de naturalización de la fenomenología ha surgido en los últimos años como el intento de hacer encontrar dos enfoques considerados opuestos: la fenomenología y las ciencias cognitivas. Se debió, entre otros factores, a la búsqueda, por parte de estas últimas, de definiciones de por ejemplo la conciencia, que no apelen sólo a su carácter procesual o funcional. Paralelamente el cuerpo y el mundo comienzan a ser vistos como factores relevantes en el proceso cognitivo, necesitando por ende repensar las nociones a ellos vinculadas. La fenomenología, específicamente, es la que ha construido su sistema sobre dichas nociones: recurrir a ella ha sido el punto de partida más evidente. Sin embargo, esto no implica que sea simplemente usada a modo de herramienta manteniéndose inmune ante los posibles interrogantes, sino que necesariamente ella también será afectada. Así, este proyecto no puede ser absorbido por ninguna de las dos orientaciones, sino que más bien adquiere el carácter de una concepción híbrida.

Claramente lo tomado de las ciencias cognitivas para llevar a cabo este proyecto no es su concepción clásica, sino aquellos desarrollos contemporáneos en los que se ve la influencia de —principalmente— Husserl y Merleau-Ponty. Por lo tanto para el proyecto de naturalización de la fenomenología cabe empezar por estos filósofos que no sólo han versado sus investigaciones en tópicos retomados por aquellos de las ciencias cognitivas, sino también porque en ambos (en Husserl por su impronta fundacionista y en Merleau-Ponty por tratarse de desarrollos contemporáneos a su tiempo) se contempla lo llevado a cabo en el campo de la ciencia, de la psicología, de la lingüística y demás disciplinas que armaron el suelo sobre el que hoy se encuentran las ciencias cognitivas.

En el presente trabajo puntualizaré algunos de los aspectos fenomenológicos para comprender las bases de este proyecto y su vinculación con el enfoque de las ciencias cognitivas. Luego revisaré algunos de los resultados que arroja este joven proyecto para, en vistas de lo dicho, plantear la continuidad de las investigaciones al respecto.

I.

El primer punto que Husserl defiende de la fenomenología es su carácter de trascendental. La entiende como aquella que al trabajar con esencias se posiciona en el ámbito de las intuiciones y de la certeza a diferencia de las ciencias llamadas empíricas. Estas últimas, según Husserl, versan sus investigaciones sobre hechos determinados, "acabados" en los que ha sido borrada la subjetividad de la conciencia que conoce. Esta impronta científica es considerada por Husserl como falsificadora de hechos, no sólo por el papel de la subjetividad, sino también por la idea directriz del conocimiento perfecto en continuo progreso. Es esto lo que lleva a una clausura de los hechos del mundo al considerar su sentido encerrado en una de sus manifestaciones, impidiendo lo que Husserl llama "aprehender su esencia en las sucesivas y nunca idénticas mostraciones".

Este es un rasgo compartido por las ciencias empíricas que, si bien poseen cierto nivel de justificación, no alcanzan el ámbito trascendental y por lo tanto la absoluta evidencia de sus investigaciones. Desde aquí Husserl construye su crítica al naturalismo de su época sintetizado en su afirmación: "El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas" (Husserl,1962:13). Este naturalismo es entendido como presuponiendo el mundo circundante ajeno al espíritu, llevando a que toda disciplina que de él derive crezca con este dualismo en su base que, en cuanto tal, conduce a un reduccionismo. Así también muestra cómo el olvido del costado subjetivo por parte de la ciencia constituye su piedra fundamental; atrás queda la posibilidad de que convierta al sujeto y a sí misma en temas de reflexión. Este olvido llega a producir un falseamiento de la experiencia: todo es visto como naturaleza, capaz de objetivarse y explicarse mediante leyes causales, acotando la investigación al ámbito empírico. Así se deriva en una naturalización de la conciencia, de las ideas, de la intencionalidad, considerándolas parte del ámbito psíquico; ámbito en el que no hay esencias, no hay leyes trascendentales ni absolutas, no se muestra la pertenencia del sujeto a un ámbito primero y, en conclusión, tampoco una vinculación absoluta y a priori del sujeto con el mundo: se erige así un abismo entre ambas regiones del ser que será el germen de las actuales problemáticas de la cognición.

La fenomenología en tanto considerada por Husserl como teoría analítica de la conciencia, está capacitada para mostrar el entretrejimiento del sujeto en el mundo. Mediante la *epoché* primeramente se suspende cualquier prejuicio

anclado en la actitud natural; se lo tematiza descubriendo el ámbito de la conciencia —un yo que da sentido y se dirige al mundo— sin apelar a juicios existenciales. La *epojé* se convierte así en una de las herramientas más importantes que garantiza el ámbito trascendental de la fenomenología según Husserl, logrando posicionarse como ciencia de esencias: "...con la *captación fenomenológica de la esencia*, se abre un campo infinito de trabajo y se presenta una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y de matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para *toda* la filosofía ulterior" (Husserl, 1962:73).

Si bien es clara una jerarquía entre las ciencias empíricas y la fenomenología, es de destacar que la primera no es absorbida ni anulada por la segunda sino que sólo se le ponen límites a su grado de validez para que no caiga en un reduccionismo.

Lo que es importante destacar para los fines de este trabajo es la premisa fundamental de la fenomenología de *partir de las cosas tal como se muestran a la percepción original* del sujeto que se halla en el mundo. Es por la necesidad de aclarar y buscar la fuente última de la legitimidad de tal percibir que se llega al ámbito trascendental, a las regiones puras, es decir: la fenomenología no puede llevarse a cabo prescindiendo de la relación sujeto–mundo ya que es sobre esto que se realiza un análisis estructural. En su mirada hacia lo vivido del individuo trata de que la experiencia por él relatada no sea falseada y conserve el carácter de escorzada, incompleta y tal vez algo confusa, que sintoniza con las limitaciones de este individuo espacio–temporal ubicado.

II.

El término "Ciencias Cognitivas" es el nombre que se le da a un conjunto de disciplinas con cierta orientación antes que a un enfoque con un objetivo y método propios; aquí se ubican (entre otras) la Inteligencia Artificial, la lingüística, la neurociencia, la psicología y la filosofía de la mente.

Tradicionalmente la Filosofía Analítica ha sido la gran opositora del método introspectivo —la orientación conductista en psicología es un claro ejemplo del intento de quitarlo de escena—. Emerge a partir de aquí una fuerte postura naturalista —en sentido husserliano— en la Filosofía Analítica que va tras la rigurosidad científica y la generalización de leyes que permiten predecir resultados sorteando el espacio y el tiempo; se ve una marcada inclinación a enfocarse

en el sujeto aunque empleando categorías del ámbito de los objetos mundanos borrando de este modo las huellas que el sujeto deje en él. En otros casos hasta se puede evidenciar la ausencia de un yo en el sentido de rector de la cognición, siendo reemplazado por un sistema autoorganizado del cual *emerge* la cognición. Las ciencias cognitivas heredaron dichos supuestos y críticas colocándose en el lado opuesto de las investigaciones fenomenológicas a pesar de tener el mismo objeto de estudio y las mismas inquietudes directrices. Lo heredado de aquel carácter científico, como ser la rigurosidad, la experimentación, la deducción y la causalidad, son algunos de los rasgos principales de un método común a ellas, donde los ingredientes de la cognición son considerados atómicamente, partes de un sistema autoorganizado de los que en sí cabe poco decir, haciendo hincapié en sus características funcionales.

De lo dicho anteriormente, se sigue que las ciencias cognitivas caen bajo el patrón de lo que Husserl denomina ciencia empírica; por lo tanto se les podría hacer extensiva la crítica al naturalismo arriba mencionada para hacer comprensible el surgimiento de los actuales interrogantes y baches explicativos que intentan solventar mediante la colaboración de la fenomenología.

III.

Hasta aquí se ha visto el surgimiento del proyecto de naturalización de la fenomenología a partir de problemas que las ciencias cognitivas han hallado puertas adentro, en especial a la hora de explicar o definir ciertos fenómenos.¹ Este movimiento de naturalización puede ser sintetizado en tres puntos: a) el interés por la conciencia fenomenológica a través de cuestionamientos sobre el abordaje científico de la conciencia y, por lo tanto, de la experiencia; b) el surgimiento de la consideración de la cognición como encarnada en oposición al modelo computacionista de la mente (aquí se reconoce a Merleau-Ponty como el ejemplo más claro de la incumbencia de la fenomenología para las ciencias cognitivas); c) los progresos en neurociencia que han llevado a que pueda observarse la actividad cerebral con una metodología no invasiva y, por lo tanto, dependiendo en gran parte de los reportes de la experiencia del sujeto de experimentación. Este último aspecto es el que considero de gran importancia puesto que ofrece una forma de pensar en el futuro del proyecto

¹ Un caso es el de la conciencia que parece exceder aquello que en una variante reduccionista se caracteriza como procesos cerebrales o neuronales.

de naturalización de la fenomenología. Los reportes de experiencia del sujeto se vuelven hasta cierto punto claves en esta orientación neurocientífica puesto que el cerebro no tiene huellas, siendo imposible saber acabadamente de la historia psíquica del individuo sólo con este tipo de datos que no poseen ilación con la experiencia —más allá de las características neuronales que en cierto modo condicionan un moverse en el mundo.

Varias propuestas han surgido a modo de articulación metodológica entre ambas orientaciones; aquí consideraré dos de ellas.²

Una es la desarrollada por Francisco Varela llamada Neurofenomenología y puede reunirse en tres puntos: el análisis fenomenológico de la experiencia, los sistemas de teoría dinámicos y la experimentación empírica en sistemas biológicos. El análisis de la experiencia continuaría con la tradición de la fenomenología husserliana y tendría el agregado del entrenamiento fenomenológico tanto del experimentador como el del sujeto sometido a experimentación. Este entrenamiento consistiría primeramente en practicar la *epojé*, en lograr que los sujetos describan su experiencia con la mayor claridad posible —a pesar de que su enfoque sea perspectivo— y lograr hallar lo invariante a lo largo de las reiteraciones del mismo experimento. Los reportes del sujeto en primera persona serían formalizados y sometidos a corroboración intersubjetiva, para luego ser insertados en el diseño de la experimentación evitando que las fluctuaciones de los resultados —debido a la variedad de sujetos— sean dejadas de lado como datos irrelevantes que sólo entorpecen la investigación. Aplicando el entrenamiento fenomenológico al experimentador se podría facilitar el reconocimiento de una actitud ingenua respecto de los datos que pueda perjudicar su manipulación, y lograr un cambio de actitud, una puesta entre paréntesis de esta mirada.³

La otra propuesta es la desarrolla por Shaun Gallagher llamada “Fenomenología de carga frontal”, en la que se considera a la fenomenología interviniendo en una etapa inicial del diseño de experimentos cuyo objeto de investigación incumba a la conciencia y a la experiencia. Esta vía consideraría no sólo la fenomenología husserliana sino también —y en mayor medida— los desarrollos de Merleau-Ponty que acentúan el aspecto encarnado de la

2 Ambas se encuentran sintetizadas por Shaun Gallagher y Dan Zahavi (2008)

3 Una objeción que podría realizarse a esta propuesta es hasta qué punto el sujeto es ingenuo y está despojado de todo presupuesto luego del entrenamiento fenomenológico; esta pregunta se retrotrae a un interrogante —aparentemente incluso— de la obra husserliana acerca del alcance *real* de la *epojé*.

cognición. La Fenomenología de carga frontal implicaría, además de la incorporación de conceptos y análisis fenomenológicos, una relación dialéctica entre ésta y experimentos o pruebas que especifiquen esos conceptos o análisis para su uso en investigaciones empíricas.⁴ Claramente aquí no interviene ningún entrenamiento fenomenológico como en la Neurofenomenología, ni por parte del sujeto ni por parte del experimentador, resultando óptimo para aquellos casos que no puedan incluir un entrenamiento semejante por su diseño o porque los sujetos bajo experimentación no pueden llevar a cabo dicho entrenamiento, como aquellos que prescinden de reportes de primera persona; aquí, la fenomenología haría algo más que desarrollar su capacidad interpretativa. Gallagher ofrece un ejemplo al respecto: fenomenológicamente se puede realizar una distinción entre el sentido de agencia del sujeto que realiza una acción y el sentido de propiedad del cuerpo y del movimiento. A pesar de que en la experiencia corriente —prerreflexiva— estos dos aspectos sean indistinguibles, reflexivamente⁵ puede realizarse dicha distinción. A partir de esto los neurocientíficos no podrían pasar por alto este dato y deberán considerarse como dos aspectos de un solo proceso, dando lugar a un paralelismo entre observaciones neuronales y reportes de experiencia que influyen considerablemente en el diseño de experimentos. Por lo tanto, por parte de la neurociencia y demás ciencias empíricas, se podría corroborar y especificar su correlato fenomenológico, haciéndose eco del estatus epistemológico de las ciencias empíricas presentado a lo largo del corpus husserliano.

IV.

Reconsiderando las propuestas de naturalización a la luz de la fenomenología husserliana es claro que ésta no permanecería intacta. Husserl posee un ímpetu científico cuando intenta hacer de la fenomenología una ciencia estricta, fundacional, trascendental, que posea leyes universales para proceder sin perder de vista el encastre en la fuente y origen de sus investigaciones: la experiencia, el mundo. Propone una ciencia fenomenológica cuyas pautas

4 Una forma de llevar esto a cabo puede verse con la noción de circulación categorial que propone Juan José Botero en *Fenomenología y ciencias (s) cognitivas (s)*

5 Debe distinguirse aquí la *reflexión* de *introspección*, términos usados indistintamente para objetar el método fenomenológico. Aquí se utilizará *reflexión* en sentido husserliano.

metodológicas constituyen el blanco de ataque de muchas de las ciencias cognitivas actuales.

Sin embargo, la crítica de Husserl al naturalismo no la considero un fuerte enemigo del proyecto de naturalización. Es contra una perspectiva naturalista–reduccionista antes que científica que Husserl dirige sus argumentos: la misma suerte corrieron el historicismo y el psicologismo. Como fue dicho más arriba, el naturalismo posee esa fuerza de filtrarse en la actitud natural, haciendo de ésta una actitud científica. Por esto es que la fenomenología no debe cerrar las puertas a una investigación empírica de su objeto de estudio, si sólo intenta desarticular el reduccionismo naturalista —y en definitiva todo reduccionismo.

Dicho esto cabe pensar que la fenomenología en este proyecto deba dejar de reclamar el estatus de ciencia trascendental si es que desea construir un diálogo honesto con las ciencias empíricas, y si este fuese el caso no considero que esta concesión signifique su fin. La reducción fenomenológica o *epojé* ha sido mostrada como uno de los ingredientes claves de cualquier enfoque que este proyecto origine. Por eso parece injustificado pretender que las ciencias cognitivas o la fenomenología se reduzca una a la otra ya que se dejaría de lado la riqueza de semejante modo de dar cuenta de la experiencia.

Es momento ahora de pensar en el futuro de este proyecto. Quiero destacar una vez más su importancia al interior de la historia de la fenomenología, ya que se trata de un enfoque en el que convergen caminos más que diversos entre sí y en los que no casualmente se reconoce la figura de Husserl.

Llegado a este punto no es menor actualizar las preguntas que dieron lugar a este trabajo.

Si, por un lado, se considera a la fenomenología como la corriente que aporta valiosas nociones o herramientas para su aplicación en otros ámbitos, esto es, si deja de ser considerada como trascendental para ser analizada por sus elementos, ¿cuán útil puede resultar para salvar ese bache explicativo que parecen seguir conservando las ciencias cognitivas? Es decir, el problema que motiva en gran parte este proyecto, ¿puede ser solucionado sólo cambiando algunos de los aspectos de su método? Esto parecería implicar que el mérito de la fenomenología se sustentaría sólo en las cuestiones de método.

Si, por otro lado, se conserva el carácter trascendental de la fenomenología, se puede pensar que al ser sus investigaciones trascendentales, al apelar a las esencias de la cognición, al ser universales, pudiera extenderse su validez —sorteando dificultades de lenguaje— a las ciencias cognitivas que se refieran a dichas esencias; en otras palabras, ¿cuál sería el principal impedimen-

to para construir un puente entre ambos enfoques si la fenomenología nos muestra lo esencial, aquello sobre lo que tienen que versar las investigaciones acerca de la cognición? ¿Por qué aceptar o rechazar determinado concepto de acuerdo a su grado de cercanía al ámbito trascendental si aún aquello que parece estar más "atado" al mundo se dirige hacia dicho ámbito una vez vuelta la mirada hacia él y si, a la inversa, no puede iniciarse ninguna investigación de principios y leyes universales sin comenzar por la originariedad del mundo de la percepción?

Ahondar en estos interrogantes para hallar respuestas quedará reservado para futuras investigaciones.

Bibliografía

- Botero, J.J.** (2009). "Fenomenología y ciencia (s) cognitiva (s)", en *Actas fenomenológica latinoamericana*. Vol. III pág. 19–29
- Depraz, N.** (1999). "The Phenomenological reduction as praxis", en Varela, F. y Shear, J. *The view from within. First-person approaches to the study of consciousness*, Imprint Academic, pag 95–110.
- (1999). "When transcendental genesis encounters the naturalization project", en Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., Roy, J. *Naturalizing phenomenology*, Stanford University Press, 1999, pags.464–489.
- Gallagher, S. y Zahavi, D.** (2008). *The phenomenological mind*. New York: Ed. Routledge.
- Husserl, E.** (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova. Elsa Taberning
- (1962). "La filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea", en Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Nova.
- Roy, J., Petitot, J., Pachoud, B. y Varela, F.** (1999). "Beyond the gap: an introduction to naturalizing phenomenology" en Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., Roy, J. *Naturalizing phenomenology*, Stanford University Press, pags. 1–80.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E.** (2005). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.

Nietzsche: El Nihilismo y su superación

Jorge Raúl Hernández (UNL)

Su biografía documental nos enseña que durante sus últimos años su afán era editar un libro que titularía "Voluntad de Poder" (generalmente en mayúscula). La voluntad de poder es la condición de lo humano, animal y cultural, y al mismo tiempo su superación. Aún más, tal voluntad de vida es el Ser —por lo que es también el dinamismo del universo para todo ser—. Pero, la ocupación privilegiada es la cultura europea, el hombre y sus valores en el siglo XIX, y los posteriores. Por lo que su estimación del presente lo es en la medida en que se profetiza la condición del porvenir. De ahí que para Nietzsche todo concepto lo es en la medida en que está anticipado de futuro; todo concepto lo es en tanto que expresa el devenir. Todo concepto deviniendo es su propiedad esencial; todo presente lo es en la medida del porvenir; todo presente es porvenir siempre porvenir nunca colmado. El concepto es flecha, señal y entonces, la razón del presente —su sentido— es futuro. Toda determinación actual del presente es inmediatamente, esencialmente, determinación del futuro. Por eso, toda determinación actual de la voluntad encuentra su razón de ser en el porvenir.

Hay tres conceptos fundamentales de los que se ocupa: *la muerte de Dios*, *el nihilismo* y el *superhombre* (o la voluntad más allá de lo humano; la transvaloración de todos los valores vigentes). Estos tres conceptos íntimamente vinculados son la expresión de la voluntad. Cada uno de ellos se transforma en el siguiente por el dinamismo del devenir. Cada uno es la continuación transformada del anterior. No es un quiebre —no hay una nada que los separe—, sino su propio dinamismo que los lleva a recrearse. Todo concepto vector se dirige hacia su límite para vivirlo y superarse en otro. Así, la voluntad creó a Dios, su concepto devino en su límite: la muerte de Dios. Por siglos la voluntad de los hombres invirtió una enorme cantidad de energía y fuerza para vivir valorándose en el trasmundo, hasta su límite. La muerte de Dios es su límite, el reconocimiento de tal ilusión. Con ello, comienzan a destruirse todos los valores vigentes: la Verdad, el Bien, lo Absoluto, la Razón, etc. El sentido cristiano —en su platonismo— se derrumba (lo cual no es ninguna

metáfora arquitectónica). Por un lado se trata de no llevar más la carga de una vida que sólo tiene sentido en la medida que será juzgada más allá de ella, en otra vida. En palabras suyas: en proteger (justificar) todo lo malogrado y lo enfermo, en hacerlo reproducir. Pero, por otro lado —en su doble, una exigencia—, ¿en qué medida los hombres tendrán la voluntad activa, energía y fuerza, para crear un sentido que lo reemplace y lo supere? ¿Cuál es la prueba que todos y cada uno deberán afrontar?

Los hombres han asesinado a Dios pero aún no lo saben, menos incluso las consecuencias que de ello se siguen. Nietzsche es espectador de tal fenómeno, lo vive de tal modo que su singular voluntad lo erige en anunciador de tal proceso (el nihilismo y su catástrofe) y en profeta de su superación (el superhombre). Tal es su fuerza que en estos escritos intenta ser su acelerador, en destruir todo lo que debe ser destruido definitivamente por vacío de sentido: el filósofo del martillo.

Este proceso durará siglos; aquí y allá se manifestarán fenómenos solapados de continuidad —sobre todo en la mundanización de los antiguos valores, como nueva forma de los antiguos valores (por ejemplo, residuos cristianos en los sistemas socialistas y positivistas). Se generalizará su empobrecimiento—, habrá quienes se acomodarán a ellos y se resignarán a tal situación, y habrá quienes buscarán su destrucción, se animarán a ella para exigir nuevos valores. Para los primeros, “...Una vida totalmente común y corriente, burguesa, mediocre, etc.” (*Fragmentos Póstumos* [FP], 14(9), 1888:72. Trad. Germán Meléndez Acuña). Para los últimos (“los inmorales”), el nihilismo es su juego, el baño necesario de bastante ocio antes de la destrucción (FP, 16(30), 1888:73). En unos, el encaminarse a un generalizado estado de Nada universal; en otros, “...la aproximación a un estado de felicidad general...” (FP, 11(99), 1887–1888:62.)

Como se advierte tanto el nihilismo como su superación son dos vertientes, vinculadas y necesarias, del mismo proceso. El nihilismo es la voluntad de Nada; o la vida que encuentra sentido en no-ser; o lo que es lo mismo, el nihilismo es la falta absoluta de sentido. El nihilismo es el nombre para la época en que ya no hay “para qué”, en donde la vida se condena. Nietzsche, en un alarde de perspectivas, alude a los síntomas de tal voluntad negadora, reactiva:

- La disminución de la jovialidad natural
- La caducidad de la interpretación moral y religiosa
- La irracionalidad de la existencia, su angustia y amargura

- La sociedad democrática en que los individuos se convierten en funciones
- La falta de sensibilidad ante la crueldad, la venganza, la locura, la codicia, la ambición
- La creencia fanática "todo es falso"
- En política: la mediocridad, la mezquindad, la insinceridad, el oportunismo, etcétera.
- El nacionalismo, el anarquismo, etcétera.
- Se comprende que se está siendo burlado y, sin embargo, no se tiene poder para no permitirlo (resignación)
- Lo que reconforta, sana, calma, anestesia, aparece en primer plano bajo diversos disfraces, religiosos, o morales, o políticos, o estéticos, etc.
- El placer o displacer como sentidos
- El empequeñecimiento, la susceptibilidad al dolor, la intranquilidad, la premura, el tráfago crecen constantemente —que el *hacerse de presente* toda esta actividad y la llamada "civilización" resultan cada vez más fáciles, que el individuo claudica y se *somete* a esta enorme maquinaria
- Valoración de rebaño, la mayoría contra la excepción (FP, selección cronológica, primavera 1884 a mayo–junio 1888, recopilación [*Pesimismo y Nihilismo*]: 9 a 75).

Se escucha: son ecos mundanos del pasado. Es la inversión de los viejos valores, su perderse. ¿Qué es aquí la condición efectiva de tal inversión de valores? No ya realizados en el trasmundo, los valores se anclan en la tierra, socavándose de principios, hundiéndose en la nada por la pérdida de fundación. El mundo real deviene ficción. Un fragmento lo explicita: "El máximo peligro. "¿En qué relación se encuentran la veracidad, el amor, la justicia, con el mundo *real*?" ¡En ninguna en absoluto!" (FP, 2(131), 1885–1886, Resaltado por Nietzsche: 27).

Existe en este movimiento de negación al mismo tiempo, conjuntamente, el movimiento afirmativo de superación, el inicio de la transvaloración de todos los valores. En la hora del gran peligro afloran dos actitudes, dos decisiones contrarias: aquél que frente a la pérdida de sentido reniega de la vida y aquél que frente a la pérdida de sentido la afirma para crear nuevos valores. Es el tiempo ineludible de la selección frente a la prueba. La prueba se llama "el eterno retorno". Dice: "la existencia, tal y como es, sin sentido ni meta, pero retornando inevitablemente, sin un final hacia la nada" (FP, 5(71), 1887:34). Soportar, cargar su mensaje y volverla liberadora, es señal de

una voluntad y pensamiento poderosos, es osar a realizar la diferencia. Dice Nietzsche: "¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre nuestra vida!..." (FP, 11(159), 1881:168). Tal voluntad activa es el superhombre: el hombre más allá de lo humano. El eterno decir Sí a la vida. Una nueva "religión" para una nueva voluntad:

Esta doctrina es indulgente para con los que no creen en ella, no tiene infiernos ni amenazas. Quien no cree tiene en su conciencia una vida *fugaz*. (FP, 11(160), 1881, 169. Resalto de Nietzsche:169)

Entre los fragmentos encontramos el siguiente:

¿Quiénes habrán de evidenciarse como los *más fuertes*? Los más medidos, los que no *necesitan* de dogmas extremos, los que no sólo admiten una buena parte de azar y sinsentido sino que también la aman, los que pueden pensar al hombre dentro de una significativa reducción de su valor sin volverse por ello pequeños o débiles: los más ricos en salud quienes están en capacidad de hacer frente a más infortunios, y quienes, por consiguiente, no les temen tanto —hombres que *están seguros de su poder* y que representan con consciente orgullo la fuerza *alcanzada* por el hombre. (FP, 5(71), 1887:39–40)

En esta última época, Nietzsche destaca dos criterios complementarios de reconocimiento: fuerza–salud–creación–actividad frente a debilidad–enfermedad–resentimiento–reactividad. Ambos caracterizan a la voluntad de poder. La fuerza es la expresión diferencial de la voluntad mediante su acrecentamiento, su potencia activa de devenir en la superación frente a los obstáculos y resistencias que son siempre deseables para el *Uebermensch*. La salud viene indicada por una vida arrojada y experimentada en hipótesis y perspectivas (interpretaciones), y no arrodillada a una "fe" ni entregada al vano fanatismo; el valiente arrojado cualquiera sea la cualidad del resultado de la acción (FP, 25(515), 1884:185.). La creación hace directa relación al valor de la vida frente a su sentido, no sólo una perspectiva sino sobre todo la afirmación: *¡También es "nuestra" obra!* (FP, 26(284), 1884:185); vivir activa y positivamente el nihilismo. Tal actividad vital es arte, es la voluntad que deviene eternamente.

Tal es la tarea de la filosofía de la aurora y del mediodía: no ya lo uno, sino lo múltiple, no ya el ser, sino el devenir. Lo uno es lo múltiple y el ser

es el devenir. El eterno retorno de la diferencia selectiva. Múltiple, devenir y diferencia: nombres filosóficos para la voluntad de poder activa y afirmativa.

Bibliografía

Nietzsche F. (1993). *Fragmentos Póstumos* Bogotá, Norma. Traducción de Germán Meléndez Acuña.

La Revolución francesa y el concepto de fraternidad en Burke y Hegel

Anabel Hernández (UNR)

Introducción

Sabemos que hay un lazo ineludible entre las personas y la época a la que pertenecen; o, como dice Hegel en el *Prólogo* a la *Filosofía del Derecho*, "cada uno es hijo de su tiempo". Pero mucho más, si esos "hijos" se dedican a interpretarlo y a reflexionar sobre él filosóficamente. Porque, como dice allí también "el Hegel maduro", "la filosofía resume su tiempo en el pensamiento".

La Revolución francesa es el acontecimiento decisivo de la época que atraviesa el pensamiento filosófico más allá de las fronteras nacionales. Lo que sucede en Francia repercute tan expansivamente, podríamos decir, que llega a involucrar, por ejemplo, tanto la reflexión de un político irlandés de sesenta años, como la un seminarista alemán de dieciocho. El primero es el caso de Edmund Burke (1729–1797) y el segundo el de Georg. W. Hegel (1770–1831), cuyas lecturas y recepciones son opuestas. La del partidario del viejo liberalismo británico (*old whigs*) es claramente pesimista y "reaccionaria", la del joven Hegel, por el contrario, optimista y entusiasta.

Pero lo que acontece no sólo es "resumido", o *reasumido* por el pensamiento filosófico de la época, sino también impulsado por él. Dentro del complejo de motivaciones históricas que permiten comprender la Revolución Francesa, se encuentra la decisiva influencia de los conceptos o ideas-fuerza, muchas veces contradictorias¹ (Carozzi, 2011:62) que la dinamizan. Sobre todo, el concepto ilustrado de "emancipación" convertido en grito político; y los valores presupuestos: libertad, igualdad, fraternidad, convertidos en insignias.

Friedrich von Gentz (1764–1832), político romántico nacido en Berlín, primero jacobino y luego contrarrevolucionario, quien traduce al alemán la obra de Burke *Reflections on the Revolution in France* de 1790 (*Reflexiones*

1. La idea de "ciudadano pasivo" sería el "oxímoron de los nuevos tiempos" (Cf. Sazbón, José, "La Revolución francesa y los avatares de la Modernidad", citado por Carozzi, op. cit.)

sobre la Revolución en Francia) considera, efectivamente, que la Revolución francesa es "el primer triunfo práctico de la filosofía" (carta a Garve del 5/12/1790 citada en D'Hont, J, 2002:61).

De modo que, la revolución guarda relación interactiva con la filosofía. Por un lado, las ideas permiten poner en marcha las acciones —que desatan consecuencias más allá de las previstas—. Por otro, surgen las ideas que pretenden invalidarlas o justificarlas, desde su recepción crítica (*post fáctica*).

En este trabajo nos proponemos considerar el contraste de las recepciones filosóficas de la revolución francesa que llevan a cabo tanto Hegel —a su favor— como Burke —en su contra—. Y el concepto de fraternidad enlazado con ella/s y "eclipsado" según la interpretación de Doménech (Doménech, A, 2004).

1. La Revolución francesa y el concepto de fraternidad "eclipsado"

La Revolución francesa queda enlazada con la tríada de valores: "Libertad, Igualdad y Fraternidad", acuñada por el diputado *montañés* Maximilien Robespierre, miembro de la "canalla" o *tercer estado*² (discurso ante la Asamblea nacional del 5/12/1790). Allí propone dichos valores como estandarte e insignia de una nueva Guardia, no clasista, para la Comuna, que no excluya de Defensa armada a los jóvenes pobres que son considerados "ciudadanos pasivos" porque no pueden pagar un censo.

"El sentido político más característico que cabe atribuir a la alusiva consigna política revolucionaria de "fraternidad" a partir de 1790 (...) es: la plena incorporación a una sociedad civil republicana de libres e iguales, de quienes vivían por sus manos, del pueblo llano del viejo régimen europeo" (Doménech, A. 2004:74).

Pero también la fraternidad implica la posibilidad de emancipación de quienes, sin vivir de sus manos, dependen de algún *señor* que los incorpore como "familiares" o "preceptores"; como por ejemplo Kant, Rousseau, Hölderlin y Hegel.

2 Al comienzo de la Revolución Francesa la sociedad se divide en tres estamentos: el primero nobleza, el segundo el Alto clero. (Cf. Sieyès, E. J, *¿Qué es el Tercer Estado? precedido de ensayo sobre los privilegios*, Alianza Editorial, 2003.(1789). La burguesía no se había separado como "cuarto estado" o proletariado urbano industrial, sino hasta después de la Tercera República francesa (1848).

Hermanarse es, ahora emanciparse (Doménech, A. 2004:14). La metáfora familiar invierte completamente su sentido tradicional. Hermanos ya no son quienes forman parte de una misma familia y se reconocen bajo la misma tutela *patriarcal*, sino, quienes se liberan de ella para ser sólo hijos de la *patria*.

Por otro lado, la revolución queda enlazada también con el *terror* jacobino (1793–94). El mismo Robespierre, como miembro del “Comité de Salvación pública”, concibe que “el terror no es más que la justicia rápida, severa, inflexible”. Y esto implica que, la fraternidad o la emancipación de los *nuevos hermanos*, no impide cortar las cabezas de los excluidos de ella: los viejos y nuevos “enemigos”. Podríamos considerar al Terror como el “eclipse de la fraternidad”.

Sin embargo, no es a esta oscuridad a la que se refiere Doménech, al miedo del cadalso o la nueva injusticia.³ Su interpretación alude, en cambio, a la farsa de su devenir histórico. “Nunca una divisa política ha expresado de modo más feliz y colmado para sus bases sociales todo un ideario político y un entero programa de acción. (Ni nunca consigna política alguna ha sido tan malinterpretada por una posteridad decididamente resuelta a ignorar las circunstancias históricas que la alumbraron.)” (Doménech, 2004: 83–84).

Después de varios proyectos y debates, tras la toma de la Bastilla el 14 de julio, y junto con los decretos del 4 y 11 de agosto para la supresión de los derechos feudales, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* es votada por la Asamblea nacional constituyente del 26 agosto de 1789. En ella se establece que (Art. 1): “Los hombres nacen y permanecen *libres e iguales* en derechos”. Y que “las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la *utilidad común*”. Se definen derechos “naturales e imprescriptibles” como la libertad, la propiedad, la seguridad, la resistencia a la opresión... y la división de poderes “en presencia del Ser Supremo y bajo sus auspicios”. Pero no aparece el concepto de la fraternidad, como tampoco aparece en la Constitución estadounidense (1787) tomada como modelo. La “fraternidad” no aparece *declarada* allí. Sin embargo, la misma fue sancionada en la primera capital de Estados Unidos, “Philadelphia” que significa: “amor fraternal”. Aquella ciudad de Pennsylvania, fundada un siglo antes, por el británico cuáquero William Penn (en las nuevas tierras que “hereda” de su padre como pago de deudas por parte de la *Corona* británica) suponen el *transplante de*

³ Un ejemplo contundente del Terror en su doble aspecto de injusticia y de miedo es el de Olympe de Gouges, ejecutada en la guillotina el 3 de noviembre de 1793. Su hijo, Pierre Aubry, oficial del ejército de la República, firma una “profesión de fe cívica” en la que reniega de su madre diez días después.

la fraternidad, en el sentido de la tradición liberal anglosajona. Esto es, no declarada como una insignia política, sino entendida como un concepto fundante de *tolerancia religiosa*. Dicha tradición europea–insular, la misma a la que pertenece Edmund Burke, anhela la fraternidad como *libertad* de credos y la trasmite a la “colonización” norteamericana.

En cambio, la tradición europeo–continental (con sus variantes y ritmos nacionales) a la que pertenece Hegel, enarbola la fraternidad en el sentido robespierriano. Es decir, como consigna política que exige el destierro de las desigualdades del *Antiguo Régimen*, y trasmite a las “conquista” Iberoamericana (distinción hecha por Mariátegui de las dos tradiciones republicanas, cf. Doménech, 2004:15).

2. Algunos contrastes paradójicos entre Burke y Hegel

Burke: parlamentarista a favor de la tradición religiosa. Hegel: “seminarista” a favor de la innovación política. Dos acepciones distintas del concepto de fraternidad y dos recepciones opuestas de la Revolución francesa

En 1788, un año antes de que estallara la Revolución en Francia, Hegel, el incipiente filósofo alemán, y Hölderlin, el incipiente poeta –ambos nacidos en 1770– ingresan al Seminario Protestante de Tubinga. En 1790, ingresa también Schelling, con apenas dieciséis años. De algún modo, la tradición familiar los vincula al Seminario (los padres de Schelling y Hegel eran pastores protestantes. Y el padre de Hölderlin, muerto cuando tenía dos años, había sido administrador del Seminario de Lauffen. Cuenta la conocida anécdota que en el aniversario de la toma de la Bastilla, los tres plantan “el árbol de la libertad”. Comparten la misma habitación, una intensa *amistad*⁴ y un gran entusiasmo por lo que sucede afuera “(...) Se afiliaron en el *Stift* en un ‘club político’, pálida copia, pero significativa de los grandes clubes parisienses” (D’Hont, 2002:67). Se trata entonces de una experiencia *concreta* de fraternidad: entre ellos y para con el mundo, a través de la iniciativa del pueblo francés, adelantado frente la “decadencia del imperio alemán”.

En sus “Primeros fragmentos” sobre *La Constitución alemana*, Hegel considera, según lo resume Rosenkranz, que la “causa de la perdición no debe ser buscada en los individuos, sino en el mecanismo del todo (...). El edificio de la Constitución alemana es obra de siglos pasados y no es la vida de nuestro tiempo quien lo sustenta. (...). El edificio con sus pilares y sus arabescos

se encuentra en medio del mundo, aislado del espíritu de su tiempo" (...) una serie de derechos que, carentes de unidad y de principio, sólo pudieron formar más un montón que un sistema." (Hegel, 1978:387-388).

El pasado es pensado por Hegel como aquello a ser superado en una nueva forma. Lo político, debe entenderse orgánicamente, en función del todo, y no como derechos individuales acumulados. En su nuevo orden lo político se enlaza también con lo genuinamente religioso, que también exige ser cambiado.

En sus *Estudios de Frankfurt*, diez años después de la revolución, Hegel se concentra en *lo que sucede* y en interpretar el auténtico sentido de la religión, buscando la reconciliación real. Considera que los jesuitas y los cuáqueros, que trataron de tomar en serio a la Iglesia y al Estado terminaron eliminando sus diferencias específicas subsumiéndolas, más que reconciliándolas auténticamente.

La fraternidad *político-religiosa* a la que apunta Hegel no se funda en una convivencia de religiones positivas, como en Burke, ni en la eliminación de lo religioso por una ética del *deber*, como en Kant. Sino en su concepción de un vínculo viviente. El "*Reino de Dios*" no es para el joven Hegel, ni religión positiva tradicional, ni razón abstracta iluminista, sino "círculo de amor" (D'Hont, 1976: 540), como dice en el *Primer Programa de un sistema del Idealismo Alemán* (1797): "una ética" ...más allá del Estado y de la Religión. "Monoteísmo de la razón y el corazón. Politeísmo de la imaginación y del arte ¡Esto es lo que necesitamos!" (Hegel, 1978:220).

En *Amor y propiedad* (1798) Hegel sostiene:

El amor excluye todas las oposiciones: no es entendimiento cuyas relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad y cuyas uniones son oposiciones. No es razón que opone su determinación a lo determinado en general; no es nada limitador, nada limitado, nada finito. Es un sentimiento, pero no un sentimiento particular (...). En el amor lo separado subsiste todavía, pero no ya como separado, sino como unido, y lo viviente siente a lo viviente. (Hegel, 1978: 262-263)

"La filantropía universal es una invención hueca, pero característica de aquellas épocas que, ante la pobreza de su realidad, se ven forzadas a levantar exigencias ideales, virtudes a favor de un pensamiento para darse en tales objetos una magnífica apariencia (...) Un ente pensado no puede ser amado". (Hegel, 1978:337-338). La fraternidad no puede entonces pagar el precio de ser "un concepto abstracto" para ser universal, ni "particular" para ser con-

creto. Ha de ser universal concreto. El concepto de fraternidad fundado en el amor, supone, para el joven Hegel, una eticidad que excluye, el rigorismo ético kantiano y el dualismo deber–inclinación “El amor ha vencido” no significa lo mismo que “el deber ha vencido”, es decir, que ha subyugado a sus enemigos; significa más bien que ha sobrepasado a la enemistad”. Hegel, 1978:338). Pero no el ideal *emancipatorio* ilustrado y de la razón como superadora del pasado.

Más adelante Hegel abandona la idea romántica de crear una nueva “mitología de la razón”, para alimentar la necesidad de una nueva “ciencia de la experiencia de la conciencia” o *Fenomenología del Espíritu* que recoja en un “concepto universal concreto” la reconciliación histórica de estas dimensiones. Y critica en ella *el terror* de de la “libertad universal” atribuida a la revolución–cuya única obra y acto es la muerte (Hegel, 1982:346).

Burke, en cambio, es conservador,⁴ consolidado en la práctica de la militancia parlamentaria de la Cámara de los Comunes británica, versado en letras y distinguido en los discursos. Dispuesto a aceptar y activo propulsor de reformas moderadas.

Casi veinte años antes había publicado, a propósito de intentar reformar los abusos políticos del Imperio Británico sobre la India, desórdenes administrativos e intolerancia religiosa sus *Thoughts on the Cause of the Present Discontents (Pensamientos sobre la causa del descontento actual)* 1770.

La Revolución francesa, es motivo de su preocupación y *actual* descontento. Rápido se pronuncia en su contra. A modo epistolar, ya en octubre del mismo año, y al año siguiente de la revolución, dio a publicar sus críticas. Las mismas son dirigidas a Victor Dupont, quien luego traduciría al francés esas reflexiones. El joven francés, dice Burke, le “hizo el honor de solicitar su opinión acerca de los importantes acontecimientos que entonces y, a partir de entonces, han ocupado en tan grande medida la atención de todos los hombres” (Burke, 2010:27) Son, en dos partes, diecisiete reflexiones.

Cabe señalar lo que queda aquí reconocido por Burke. Por un lado, el alcance universal interpretado como amenaza y peligro, que implica la revolu-

4 El término “conservador” es una categoría nueva de la época. Fue introducido por F-R. Chateaubriand en 1819 para referirse precisamente a los oponentes a las ideas ilustradas y de la revolución. De modo que el “conservadurismo” es un movimiento producto de la revolución. El más reaccionario (continental) rechaza la democracia y el iluminismo. El más moderado (insular), el “conservadurismo–viejo liberal” de Edmund Burke, acepta la democracia como forma de gobierno.

ción "caos de ligereza y ferocidad, y de todas las especies de crímenes mezclados con toda clase de locuras" (Burke, 1980:53).

También representa una destrucción de la religión.

Al contrario de Hegel, quien ve en la religión positiva un modo falseado de concebir lo divino, y por lo tanto, un momento a ser superado, Burke sostiene que la religión es el elemento aglutinante de la sociedad y que debe ser preservado.

El joven Hegel apunta en los *Fragmentos republicanos*, en el año de la reacción thermidoriana, que: "La multitud ha perdido la virtud pública, yace tirada bajo la opresión, y necesita ahora de otros sostenes. (...) La certidumbre interior de la fe en Dios y en la inmortalidad tiene que sustituirse por seguridades externas" (Hegel, 1978:39).

Burke, en cambio, no concibe que sustituciones innovadoras radicales —de ruptura— puedan proveer seguridades, o resultar equilibradas. Para Burke *el pasado* significa, experiencia asentada, trayectoria y probidad, la experiencia y la moderación como clave histórica normativa.

La revolución, por ende, como ruptura violenta con la sabiduría, constituye una experimentación ímproba, abstracta, impuesta desde fórmulas ideales, no asentadas ni por las costumbres, ni por los sentimientos comunes arraigados en la tradición, e insensatos en la práctica.

La fraternidad es vista en Burke como continuidad de las instituciones en el tiempo y a través de las generaciones, que admiten reformas progresivas, parciales y cuanto más imperceptiblemente sucedan, mejor. En cambio, para Hegel, la fraternidad es el elemento vinculante de los pueblos particulares en sus eticidades concretas, que están destinadas a ser superadas en su particularidad por el Todo que las antecede en prioridad. Lo pasado es signo de caducidad, de la necesidad del movimiento de las nuevas formas (rupturas), que encuentran su motor en la negatividad y en la lucha.

La razón, para Burke, no debe anteponerse al hábito consolidado por la tradición y el sentido común. Lo empírico y contingente es la fuente de conocimiento.

Para Hegel la razón va consolidándose según su necesidad en la experiencia. La historia será la superficie de Idea, en la que la conciencia despliega su pathos. O, el escenario de "la astucia de la Razón", que va acabando con prejuicios individuales y contingentes, consolidados por la autoridad o la tradición¹. Por último, dentro de este contraste entre la postura de ambos autores, queremos mencionar que habría, según la tesis de D'Hont (Cf, D'Hont, 1972) un sentido esotérico de "fraternidad" que vincularía a Hegel con la francma-

sonería. Y, al parecer, encontramos que Burke también se habría vinculado con la Logia "Jerusalén No. 44 de Clerkenwell" de Londres, pero este aspecto no lo consideraremos aquí.

Conclusión

Para el joven Hegel "*el amor es más fuerte que el miedo*" (Hegel, 1978:264). Para Burke, por el contrario, "las pasiones propias de la conservación del individuo se relacionan preferentemente con el *dolor* y el *peligro*, son las pasiones *más poderosas de todas*" (Burke, 1757:29).

La lectura hegeliana permite festejar la Revolución. No *temer* el advenimiento de valores tales como la "Libertad", la "Igualdad" y la "Fraternidad", acorde al espíritu de los tiempos, aunque para ello haya que *negar* al otro y "luchar a muerte" para lograr el reconocimiento. Y aún cuando la misma desemboca en el terror y en la monarquía, la necesidad dialéctica parece justificarla, para bien del todo y el logro de la libertad.

En la lectura burkeana la revolución se asocia imprudentemente al peligro y al terror; así como lo sublime estético se asocia al terror sin peligro. "Cuando el peligro o el dolor acosan demasiado, no pueden dar ningún deleite, y son sencillamente terribles; pero a ciertas distancias y con ligeras modificaciones, pueden ser y son deliciosos, como experimentamos todos los días." (Burke, 2001:29). La situación francesa, prerrevolucionaria, no sería "tan terrible" como para justificar estos "medios" y "terrible" es entonces la revolución.

Burke propiciaría, aún con sus críticas y modificaciones, la fraternidad congregada por las campanas de las Iglesias. Y Hegel, la que resultaría de la necesidad de la libertad que está por detrás de la sangre y de los cañones. Aunque ambas posiciones resultan paradójicas: quien exalta el amor, admite a la vez la muerte y la guerra. Y quien exalta el temor, procura más bien el acuerdo pacífico.

Bibliografía

- Burke, E.** (1980). *Reflexiones sobre la Revolución en Francia y otros escritos.*, Buenos Aires, Dictio, Prólogo traducción y notas de Julio Irazusta.
——— (2010). *Reflexiones sobre la Revolución en Francia.* Prólogo traducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.

——— (2001). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Madrid, Tecnos. Traducción de Menene Gras Balaguer.

Carozzi, S. (2002). *Filosofías de la revolución*, Buenos Aires. Prometeo, 2011

D'Hont, J. (2009). *Hegel*, Barcelona, Tusquets.

——— (1976), *Hegel Secreto*, Buenos Aires, Corregidor.

Doménech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica.

Hegel, G.W.F. (1978). *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

——— (1982) *Fenomenología del Espíritu*, México Fondo de Cultura Económica.

Macpherson, C.B. (1984). *Burke*, Alianza Editorial, Madrid.

Prudencia, dilemas morales y respuesta correcta

Guillermo Lariguet (CONICET-CIFFYH-UNC)

Introducción

En este trabajo quiero ocuparme del tema de la prudencia o *phronesis* en el ámbito del Derecho. Como se sabe, se trata de una virtud intelectual que encarna la "sabiduría práctica". Según Aristóteles, permite dar con una respuesta correcta (Blum 1991:701-725) a nuestros problemas morales, jurídicos, etc. (Louden 1992:112; Aubenque 2010; Guariglia-Vidiella 2011:176)

Estoy interesado en ofrecer una pintura de contrastes entre esta pretensión de respuesta correcta de la prudencia, por un lado, y el conocido fenómeno de los dilemas morales que puede presentársele a jueces, por el otro. Los dilemas son problemas que precisamente ponen en cuestión la tesis según la cual todos nuestros problemas morales, jurídicos, etc, tienen siempre una respuesta correcta.

Para ofrecer esta pintura, en primer lugar, presentaré en qué sentidos puede entenderse la noción de respuesta correcta que es usual conectar con la prudencia. En segundo lugar, expondré qué entiendo por dilema moral y de qué manera creo que esta noción problematiza el presupuesto de respuesta correcta. Por último, brindaré algunas consideraciones finales.

Respuesta correcta y hombre virtuoso

Según Manuel Atienza (2009:18-19) "respuesta correcta" es una expresión que se dice de muchas maneras diferentes.

Con respecto a la virtud de la prudencia la idea es la siguiente. Si el agente (pongamos por caso un juez) es un hombre prudente no se generará a sí mismo situaciones dilemáticas. Su rasgo de prudencia le evitará, precisamente, desembocar en encrucijadas morales suscitadas por él mismo; es decir, no será como aquel hombre que al prometer matrimonio a varias mujeres a la

vez tiene luego el dilema de que no puede cumplir simultáneamente con todas las promesas que efectuó. No obstante ello, si pese a su prudencia, el mundo le ofrece situaciones de dilema trágico, al prudente le quedan estos caminos (Hurtshouse 2001:cap. 1):

1. Escoger el mal menor.
2. Escapar entre los cuernos del dilema.

Deseo afirmar que 1) implica la posibilidad —discutida en algunos casos de filosofía moral— de cuantificar, graduar y comparar males. Por ejemplo, sacrificar a un inocente para evitar que mueran muchos podría para algunos filósofos justificarse a título de “mal menor”; sin embargo, para una postura ética deontologista esto implicaría una intuición controvertida ya que los individuos no son meramente intercambiables. 2) es quizás la alternativa más promisorio —aunque más exigente— pues involucra la posibilidad de encontrar una vía media que evite violar normas morales en juego. Se trata del truismo según el cual, cada vez que hay un conflicto, el virtuoso es capaz de armonizar las normas en juego evitando que alguna sea lesionada por el no cumplimiento.

Ahora bien, el optimismo que nos forjamos en torno a la prudencia debería ser contrastado con el desafío de los dilemas morales, situaciones escurridizas a una respuesta correcta. Es en esta justipreciación donde se nos abre un problema casi de fe: tenemos que confiar en que el prudente es el que encuentra siempre la respuesta correcta para un caso dilemático serio. Pero quizás aquí valga la pena hacer una importante inflexión. Porque los éticos de la virtud también admiten que, a veces, dado el carácter “trágico” de cierto caso, al virtuoso no le queda más remedio que sentir pesar por una mala decisión que no pudo evitar tomar (Greenspan 1995:11–28;188–210). Esta es una forma de admitir que hay casos de conflicto que tienen respuestas inevitablemente malas. Otra importante inflexión surge de admitir que para los éticos de la virtud una alternativa para evitar ensuciarse las manos en los casos trágicos es la de “autosacrificarse”. Se trata de una admisión fuerte porque comporta la posibilidad de no hacer lo que el agente está forzado a hacer pagando las consecuencias negativas que de ellos deriven.

Ahora bien, independientemente de estas inflexiones uno podría pensar que a lo mejor lo que el prudente puede ofrecer en el contexto de dilemas trágicos no es “la” respuesta correcta sino “la mejor respuesta posible” dadas las circunstancias. Por lo que se puede observar, en general, esta “mejor respues-

ta posible dadas unas ciertas circunstancias" será la opción por el mal menor; especialmente cuando los males se dejen graduar y comparar.

Justamente, la mejor respuesta posible es la que daría un hombre prudente templado (*sophrosyne*) y esforzado por hacer lo mejor (*spoudaios*). Éste podría ser un sentido promisorio de prudencia que conjugara a la vez, la intuición de mejor respuesta posible con la aceptación del fenómeno de los dilemas. Ello es así porque esta mejor respuesta posible involucraría optar por un mal menor, pero mal al fin.

Dilemas morales, conflictos de conciencia y prudencia

Se puede decir que, en general, una situación de dilema moral se puede detectar en el marco de los llamados "conflictos de conciencia". Para un aristotélico como Tomás de Aquino, nuestro primer deber es para con la conciencia (Cfr. Aparisi Miralles 2008:211). No sólo el Aquinate opina así. En los llamados "decálogos de ética profesional" hay autores como San Ivo que sostiene que "ningún abogado aceptará la defensa de casos injustos, porque son perniciosos a la conciencia..."; Ossorio que señala "no pases por encima de tu estado de conciencia"; San Alfonso María de Liguori indica que "por honor y conciencia no patrocinar jamás una causa injusta", etc. (Citados por Andruet 2001: 223; 228; 230). Pero la temática de la conciencia juega un importante papel no sólo en los decálogos de ética profesional. Un prestigioso filósofo moral como Jonathan Bennett (1974:123-134) plantea en un artículo titulado "The Conscience of Huckleberry Finn" hipótesis dilemáticas donde un agente moral puede sentirse tironeado por lo que el autor llama una "mala moralidad", esto es, por principios morales susceptibles de ser considerados incorrectos, y la "simpatía", un sentimiento que tira al agente a decidir con cierta orientación. Con estas dos categorías Bennett examina los casos de Huckleberry Finn y Heinrich Himmler. El primero ha incorporado una mala moralidad (la que justifica la esclavitud) que lo tironea a no ayudar al esclavo Jim a huir y por el otro una simpatía, un sentimiento que le dice que tiene que ayudarlo, que es lo que finalmente hace. En el caso de Himmler las cosas funcionan exactamente al revés. Él tiene una percepción repulsiva sobre lo que hace con los judíos pero no le hace caso a este dato. Es en realidad su mala moralidad (la que le dicta obediencia a Hitler) la que lo guía acerca de lo que tiene que hacer. Frente a estos casos uno podría barruntar la posibilidad de que hubiese dos significados de conciencia, uno vinculado a juicios y creen-

cias sobre cierta moralidad incorporada y otro vinculado a un sentimiento moral experimentado por el agente moral (por ejemplo, la simpatía de Bennett). El problema es que estos dos sentidos de conciencia, como argumenta Bennett, pueden estar en franco conflicto.

Precisamente, los casos de dilema moral pueden ser revelados mediante casos de conflicto de conciencia. El agente se enfrenta a dos cursos de acción incompatibles. El problema es que en los dilemas lo que falta justamente es la respuesta correcta acerca de cuál curso de acción debe ser preferido (Cfr. Lariguet y Martínez 2008). El tema es que en los dilemas ambos cursos de acción son igualmente válidos pero incompatibles. Y cuando las consecuencias inevitables de tales cursos de acción son malas y hay un sacrificio importante de un valor considerado esencial, se dice que tales casos de dilema son "trágicos". Los dilemas morales y casos trágicos han sido olímpicamente subestimados por la literatura filosófico-moral (Cfr. Lariguet 2011). Un ejemplo de esto lo ofrece Andruet, (2001:16) quien piensa que los dilemas son simplemente "solucionables". Afirma:

...por ello es que nuestra preocupación no es sólo clasificar exigencias deontológicas abogadiles existentes —de lo que de hecho se ha ocupado buena parte de la literatura especializada—, sino pensarlas también como clave de dilemas éticos que se pueden presentar en la realización profesional y a los que sí, como todo dilema ético, habrá que solucionar con base en algún conjunto de criterios prácticos que puedan asegurar igualmente una línea coherente de aplicación continua.

Como se puede reparar, para este autor es claro que existen inequívocos "criterios prácticos" de solución y estos garantizan nada menos que una "línea coherente de aplicación continua". Esto último significa que si se ha resuelto un dilema en un tiempo t_1 , por descontado que tal dilema deja de ser tal para el futuro, en tanto se presupone una línea coherente de aplicación continua.

Esta afirmación del autor resulta por demás extraña cuando se sabe que los dilemas son casos particulares que exigen una solución muy sensible al contexto concreto de un caso determinado. De hecho, la misma prudencia es entendida como un estricto juicio sobre particulares donde la prevalencia que hoy se le da a un valor en conflicto con otro, podría ser revisable a futuro, por lo cual, la "solución" al dilema es sólo válida "prima facie". A contrapelo de esto, Andruet (op.cit:17) no vacila en alegar que "...para mejor solucionar

dichos dilemas éticos puede ser de valorable ayuda tener alguna formulación previa respecto a prevalencias de dichas exigencias deontológicas concretas".

El punto es que en los casos de dilema el balance entre exigencias contrapuestas se efectúa "in concreto": no existe algo así como una "formulación previa respecto de dichas exigencias deontológicas concretas". El propio Andruet, en su código de ética modelo para magistraturas provinciales lo reconoce —en contradicción con las ideas vertidas en el libro citado— cuando sostiene en el punto 902, apartado 2, (Cfr. Pertile 2005:76) que "...aun cuando existan notables semejanzas entre los casos, cada asunto es una realidad única e irrepetible y que como tal, no merece un tratamiento genérico sino siempre aquél que como tal lo individualice en un aquí y ahora, histórico, social y político".

Los casos dilemáticos trágicos muestran una seria discrepancia valorativa entre el juez y las normas jurídicas que éste tiene el deber de aplicar. A diferencia de Andruet, para un positivista jurídico duro como Bulygin (2006: 106), la situación no puede ser más dramática pues "el juez tiene la obligación jurídica de aplicar la norma jurídica pertinente. Pero al mismo tiempo él cree que su deber moral es no aplicarla. En esta situación, haga lo que haga el juez, siempre violará alguno de los deberes".

La existencia de un deber que queda como "residuo normativo" a resultas de la decisión de un agente moral es un recordatorio de la que la decisión es "incorrecta".

Ahora bien, muchos casos de conciencia conflictiva frente a un dilema surgen en aquellos casos de percepción de que las leyes que hay que aplicar son injustas.

La injusticia de las leyes era un tema relevante para Aristóteles. Recordemos que para él (2005:154) la justicia "...es la más sobresaliente de las virtudes; además, ni el lucero vespertino ni el matutino son más admirables". Para el Estagirita la justicia es la "única de las virtudes que es para un bien ajeno", es decir, que involucra un juicio sobre la relación entre partes.

Para John Finnis (2000:387) el vocablo "*lex injusta non est lex*" significa que una ley jurídica es sólo ley en un sentido "desviado" o "pervertido" de su significado focal. Una ley puede ser injusta o bien desde un punto de vista distributivo o bien desde un punto de vista conmutativo.

Ahora bien, hablar de la sensibilidad del jurista por la virtud de la justicia no es una cuestión en la que estén ausentes los problemas. Los juristas "reaccionan" a la (in) justicia de una ley por diversos motivos no todos ellos compartidos, lo cual daría pábulo a la idea kelseniana (1987) acerca del carácter

relativo y subjetivo de la justicia). No todos los juristas estarían de acuerdo en que un juez repunte injusta una ley porque permita el aborto dentro de los tres primeros meses, admita la eutanasia activa o legitime las uniones homosexuales. Esto es lo que piensan, por ejemplo, ciertos juristas católicos cuando siguen en esto a Juan Pablo II que en la encíclica *Evangelium Vitae* ha sostenido (Aparisi Mirralles 2008:364, nota a pie de página 35) que "...frente a leyes gravemente injustas, como por ejemplo aquellas que legalizan el aborto o la eutanasia, no existe ninguna obligación de acatarlas. Por el contrario, "establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia"

El problema grave con esto no es sólo que habrá juristas —no católicos— que considerarán que seguir el *Evangelium Vitae* comprometería con lo que Bennett llama una "mala moralidad", sino que la "objeción de conciencia" para jueces resulta en sí mismo algo problemático. Como señala Aparisi Miralles (op.cit:383, nota a pie de página 96) en España, por ejemplo, "la posición más generalizada rechaza la relevancia jurídica de la objeción de conciencia de los jueces. La razón de este rechazo se apoya en el especial deber de fidelidad a las leyes de estos funcionarios, y especialmente, en el carácter básico de los servicios que prestan al Estado estos profesionales".

Como he puesto de manifiesto en otro lugar (Lariguet 2007:51-78) el problema con los jueces que experimentan dilemas morales por la aplicación de leyes presuntamente injustas es que ellos representan lo que podría denominarse la "dimensión institucional" del Derecho. Esta dimensión significa no sólo que el juez está constreñido por el Derecho a usar ciertas piezas, argumentos y procedimientos jurídicos especiales, sino que el mismo Derecho es "una razón excluyente" para actuar "independiente" de consideraciones morales que no formen parte de dicha dimensión institucional o autoritativa.

Ahora bien, en un caso de conflicto entre ley y justicia, ¿cómo saber si el virtuoso encarna la moralidad "buena" y no la "mala"? Esta pregunta es importante porque en el discurso católico es habitual encontrarse con argumentos en favor de la existencia de virtudes y jueces virtuosos. ¿Cómo lograr una concepción no relativista y única de las virtudes más allá de los argumentos de católicos y laicos sobre virtudes que son francamente incompatibles?

Las preguntas que acabo de efectuar son ineludibles. Ello es así porque, aunque pueda sonar extraño, un adalid del llamado positivismo jurídico excluyente, como Joseph Raz (2009:183), ha sostenido que si los jueces "no son morales" nada lo es. Pero, ¿cómo interpretar la moralidad de los jueces cuando existen concepciones rivales sobre la misma? Puntualmente, la ética y ju-

risprudencia de la virtud demandan que, frente a casos dilemáticos, los jueces activen la virtud de la "prudencia". El logro de esta virtud será una exigencia verdaderamente alta cuyo éxito habrá que evaluar considerando que en el Derecho, (Raz 2009:299–322) se da una combinación —a veces tensa— entre "autoridad y continuidad y pluralismo e innovación". El juez virtuoso tiene que hacer malabares entre su deferencia a la ley y a sus convicciones morales. Del péndulo entre ambas opciones dependerá nuestro juicio sobre cuánto nos pueda decir la virtud de la prudencia en estos casos.

Consideraciones finales

En este artículo me he ocupado de la prudencia y su ligazón problemática con una respuesta correcta siempre para todos nuestros problemas. Esta ligazón es problemática cuando se logra contrastar la pretensión inequívoca de respuesta correcta con la existencia de dilemas morales.

Lo que he querido transmitir es que en el Derecho conviven ambos fenómenos (la pretensión de respuesta correcta —vía la prudencia— y los dilemas morales). He sugerido que una manera de reconciliar la virtud con lo trágico es mediante dos importantes inflexiones: la admisión de pesar por parte del agente moral y la idea de autosacrificio. También he argumentado que un intento de amalgama puede ser aquel que sostiene que el virtuoso hace lo mejor posible dadas unas ciertas circunstancias. Y que, tratándose de dilemas, lo mejor posible puede coincidir con la opción por el mal menor. Sin embargo, esta opción no parece ser exitosa siempre. Esto es así especialmente por el hecho de que no tenemos en todos los casos acuerdo acerca de si "x" es un mal susceptible de graduación y comparación con otros males involucrados.

Bibliografía

- Andruet, A.** (2001). *Ejercicio de la Abogacía y Deontología del Derecho*. Córdoba, Argentina: Alveroni.
- Aparisi Miralles, Á.** (2008). *Ética y Deontología para Juristas*. EUNSA. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Aristóteles.** (2005). *Ética a Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de José Calvo Martínez. Madrid: Alianza.

- Atienza, M.** (2009). "Sobre la Única Respuesta Correcta". *Jurídicas*. Vol. 6. N° 2. Universidad de Caldas, pp. 18–19.
- Aubenque, P.** (2010). *La Prudencia en Aristóteles*. Traducción de Lucía Ana Bello-ro. Bs. As: Las Cuarenta.
- Bennett, J.** (1974). "The Conscience of Huckleberry Finn". *Philosophy*. 49, pp. 123–134.
- Blum, L.** (1991). "Moral Perception and Particularity", *Ethics*. Vol. 1. N° 4, pp. 701–725.
- Bulygin, E.** (2006). *El Positivismo Jurídico*. Cátedra Ernesto Garzón Valdés. México: Fontamara.
- Finnis, Jh.** (2000). *Ley Natural y Derechos Naturales*. Traducción de Cristóbal Orrego con la colaboración de Raúl Madrid Ramírez. Bs As: Abeledo Perrot .
- Greenspan, P.** (1995). *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions and Social Norms*. Oxford: Oxford University Press.
- Guariglia, O y Vidiella, G.** (2011). *Breviario de Ética*. Bs As: Edhasa.
- Hurtshouse, R.** (2001). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kelsen, H.** (1987). *¿Qué es la Justicia?* Traducción de Leonor Calvera. Bs As: Leviatan.
- Lariguet, G. y Martínez, D.** (2008). *Els Dilemas Morals*. Barcelona: Edición de la Universidad Oberta de Catalunya.
- Lariguet, G.** (2007). "El Desafío de Billy Budd. Dilemas Morales y Dimensión Institucional del Derecho". *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 39. N° 116, pp. 51–78.
- Lariguet, G.** (2011). *Encrucijadas Morales. Una aproximación al impacto de los dilemas en el razonamiento práctico*. Madrid: Theoria Cum Praxi. Plaza y Valdés.
- Pertile, F.** (2005). *Ética del Juez y del Funcionario Judicial*. Córdoba: Advocatus.
- Raz, J.** (2009). "Interpretation: Pluralism and Innovation", en J. Raz. *Between Authority and Interpretation*. Oxford: Oxford University

Walter Benjamin: el fenómeno del aura y el carácter conservador

Santiago Lo Vuolo (UNL)

I. Benjamin, Nietzsche y Marx

Para Benjamin la tarea del pensamiento moderno, el del siglo XX, era clara: disolver la mitología y descubrir el verdadero rostro (surrealista) de las cosas.

Las mitologías se caracterizan, según Benjamin, como construcciones abstractas con las que, por medio del lenguaje instrumental y la lógica, se niega la relación concreta del hombre con el mundo.

Lo primero que se destaca allí es una especie de tesis subrepticia de Benjamin: la cuestión política, la cuestión de la historia de la opresión, se juega en el terreno del *carácter*: el carácter conservador y el carácter destructivo.

La mitología es lo que adormece los sentidos. Y una determinada relación con la naturaleza y con lo divino se expone en ese adormecimiento. Apuntando a lo oculto afirma un "espiritualismo". En cambio, el materialismo es un *despertar*: a la materia, a la inmanencia.

En el pensamiento de Benjamin la *socialización* es una consecuencia inmediata de la afirmación de la inmanencia, de la negación de la trascendencia, de la superación del nihilismo: una vez que cae lo puro, lo que es inmune a las condiciones de fuerzas, la *exposición* es el único valor. La exposición es el estado de lo abierto. Lo mítico, en cambio, se supone no expuesto: se supone como eternamente lejano, inaproximable, inaccesible. Así, la afirmación del devenir es la afirmación de lo colectivo.

En la obra de Benjamin acontece un acercamiento entre Nietzsche y Marx. La afirmación del materialismo no es sino un pensamiento que quiere la superación del nihilismo: fuerza reactiva de un modo de vida que niega la vida misma en la postulación de algo trascendente. El materialismo es la dirección hacia la inmanencia, la singularidad y la diferencia de lo existente. Es afirmar las potencias de la vida. La dirección materialista es, con esto, no sólo la crítica a toda experiencia definida por lo sagrado, lo oculto, el misterio, la genialidad, sino también la apuesta por las fuerzas inmanentes de la lucha de clases

en la masificación de la producción social. Y así ingresa el costado marxista a la inversión del platonismo nietzscheana.

Ahora bien, la teoría de Marx no aparece en Benjamin defendiendo una idea de la historia como lucha de clases en perpetuo movimiento dialéctico. Más bien, lo dialéctico cobra un sentido temporal más radical (cualitativo, ya no cuantitativo): se comprende la historia en la imagen *en suspenso*. Lo dialéctico es la suspensión del movimiento continuo de la historia para irrumpir inesperadamente. Y lo moderno no es sólo la desacralización del arte y del pensamiento: la muerte de dios es la muerte del valor trascendente (expresión de la propia "ilustración humana") de una forma de vida política como la del capitalismo. Lo moderno es entonces la afirmación de la socialización de las fuerzas más valiosas de la humanidad: liberación de las formas artísticas, sociales, deseantes.

II. El fenómeno del aura y el carácter conservador

La experiencia del aura caracteriza, en los textos de Benjamin, el pensamiento clásico, humanista conservador. Pero se trata de un fenómeno que confunde al lector porque está descrito con tanta dedicación y belleza literaria que parece expresar en el autor una nostalgia que, ciertamente, no tenía. Por eso es preciso intentar una descripción tomando algunas de las referencias que dan la clave del fenómeno.

Aura significa en griego clásico: *soplo de aire, brisa*. (En latín, además de ese significado, se agregan, entre otros: el de *emanación, brillo, incluso inspiración*). Benjamin toma una definición en particular del fenómeno del aura: *aparición irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)*. Esta definición agrega, a la definición nominal, el elemento cultural: el misterio, el velo en el que aparece lo que aparece. La aparición es única, la aparición es de una lejanía: *aquí* lleva lejos. Ambas definiciones, la nominal y la cultural, se relacionan en el ejemplo que trae el pensador en uno de sus escritos:

Seguir con toda calma en el horizonte, en un mediodía de verano, la línea de una cordillera o una rama que arroja su sombra sobre quien la contempla hasta que el instante o la hora participan de su aparición, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama. (Benjamin, 2007:194)

Tenemos allí la descripción de una percepción natural. Pero, ciertamente, es difícil de comprender el fenómeno del aura en sí, más bien Benjamin toma la influencia de lo aurático en la concepción del arte tanto de teóricos como de artistas.

Hacia el final del penúltimo capítulo del ensayo *Sobre algunos temas en Baudelaire* tenemos una indicación sobre la percepción de aura:

... en la mirada se halla implícita la espera de ser recompensada por aquello hacia lo que se dirige. Si esta espera... se ve satisfecha, la mirada obtiene, en su plenitud, la experiencia del aura. "La perceptibilidad, dice Novalis, es una atención". La perceptibilidad de la que habla no es otra que la del aura. La experiencia del aura reposa por lo tanto sobre la transferencia de una reacción normal en la sociedad humana a la relación de lo inanimado o de la naturaleza con el hombre. Quien es mirado o se cree mirado levanta los ojos. Advertir el aura de una cosa significa dotarla de la capacidad de mirar (de alzar la vista)". (Benjamin, 1999:79)

Es decir, al seguir con la mirada la línea de una cordillera o una rama, etc., se aspira su aura si se percibe en ella una perceptibilidad: que devuelve la atención al que la mira; de algún modo "mira" a su vez.

La mirada encuentra respuesta cuando alcanza el extraño entramado de espacio-tiempo, el aquí y ahora de ese objeto: "...el instante o la hora participan de su aparición" (Benjamin, 2007:194).

En esa percepción espacio-temporal se supone un vínculo entre el hombre y la naturaleza a través de la mirada, que es justamente lo que constituye todo vínculo humano. En el caso del aura, en el caso de la mirada de un objeto natural, la mirada viene desde lejos. Lo que aparece en esa mirada no es un par de ojos sino una presencia invisible, presencia en un velo: se manifiesta una lejanía. Una lejanía puede ser el misterio del vínculo armónico preestablecido entre el hombre y el cosmos.

En una nota al pie dice allí:

Cuando el hombre, el animal o lo inanimado, enseñados por el poeta, levantan la vista, lo llevan hasta lejos; la mirada de esa naturaleza así despierta sueña y arrastra al poeta tras sus sueños. (Benjamin, 1980:163)

Benjamin afirma en *Oniokitsch* que el sueño está encadenado supersticiosamente a la naturaleza: a la amenidad de un paisaje anecdótico. Es la su-

perstición de la sabiduría, que se halla en el fondo de una lejanía: la flor azul del idealista mágico, Novalis y su *Enrique de Ofterdingen*.

Según lo que venimos siguiendo, aspirar el aura de una cosa es dotarla de la capacidad de mirar: mirándola, la cosa mira, lleva lejos, absorbe al que mira. Benjamin decía que se transfiere una reacción social humana —una comunicación, un vínculo humano que se da en la mirada, a la relación del hombre con algo no humano. Si al seguir con la mirada una cordillera o la sombra de una rama se aspira el aura de esa cordillera o de esa rama, lo que se supone es un vínculo con esos objetos naturales, un vínculo eterno, lejano, inalcanzable, entre la naturaleza y el hombre, manifestado —acaecido— en ese aquí y ahora, en ese momento en el que se mira allí. Lo azul es lo lejano: el misterio del ser, de la presencia de lo bello. Como ejemplos de lo mismo podemos pensar en algunas imágenes clichés: el misterio de la melancolía, la piel que se eriza, una lágrima ante un acaecer que estremece la sensibilidad. El misterio de estar ahí ante eso. La belleza de esa casualidad: ese instante único e irrepetible al que “justo” atendemos, del que “justo” tenemos experiencia —y no podemos salir del asombro.

Y bien: es la aparición de una lejanía porque lo que constituye tal fenómeno es algo que no aparece sino en un velo; esto significa que tenemos una extraña composición de presencia y ocultación en el fenómeno. La experiencia de ese misterio del aparecer/ocultarse se funda en el supuesto de un vínculo entre el hombre y la naturaleza, un vínculo humano: como el de la mirada; un vínculo de continuidad sin fisuras: sin lo inesperado, sin enigmas, puro misterio. En el fenómeno del aura funciona la mentalidad burguesa que no puede sino diluir lo problemático, lo inesperado; la mentalidad del sentido común, que diluye todo lo que no es comunicación normal, y comprende en el buen sentido sólo lo que se da como comunicación sin interrupciones, sin cortes, sin interferencias, sin desvíos.

Además, como experiencia de una lejanía, de un misterio, el aura se apodera del que la mira (ver *Obra de los Pasajes*, M 16 a, 4). Le hace perderse soñadoramente en la lejanía: en el velo en que se manifiesta la belleza contemplada, la armonía preestablecida. Una contemplación que, a la vez que se da en una presencia viva, lleva más allá de la experiencia concreta. Ese acontecimiento es irrepetible, es único, porque el vínculo acontece de un modo presencial: de repente aquello me devuelve la mirada, en el momento en que “el instante o la hora participan” de la aparición de la cosa mirada. Es decir, la lejanía acontece en la mirada: la cosa devuelve su mirada sólo en un “cuerpo a cuerpo”, no en una reproducción. Hay un momento en que levanta la vista: no

es algo que pueda fijarse. El fenómeno es frágil —como un segundo, pero se funda en la eternidad de un vínculo armónico. Por esto es un tiempo de recogimiento, de adentrarse en uno mismo para perderse en lo mirado. No es un tiempo de dispersión, es un tiempo sin interrupciones. El tiempo de la experiencia del aura es, así, el tiempo de la presencia en la mirada: y es un tiempo cargado de algo más allá del tiempo, algo no fugaz, algo fuera del tiempo.

Esta carga de misterio en un aparecer, este aparecer en un velo, está transpuesto a la experiencia de la *obra de arte* comprendida en la experiencia del culto, del ritual. En este caso, la obra de arte es la manifestación irreplicable de una lejanía: la lejanía de lo bello. Lo bello como inaccesible, inabordable, es lo esencialmente lejano. Aquí, el objeto devuelve una mirada al que la contempla porque reproduce una belleza que viene de lejos, una belleza que no le pertenece sino veladamente. Tras el objeto mira al hombre la belleza. En un velo aparece el objeto, en el velo del misterio de lo bello.

El misterio de lo bello se manifiesta en una paradoja que Benjamin señala sobre su aparecer. Como aparición de una lejanía la apariencia de lo bello tiene un carácter aporético: el objeto no es simplemente un objeto, sino que es bello. Es lo que es porque es algo que no es lo que él mismo es. La identidad del objeto está en un velo: no está en sí misma sino en algo que la cubre de misterio. El objeto bello no es sí mismo (lo que es) sino veladamente. La aporía está en que esa apariencia es irreplicable y es entonces irreproducible: la semejanza entre lo bello y su reproducción no es hallable. Dice Valéry: "Se copia servilmente algo indefinible". Y agrega Benjamin: no hay copia del aura. Finalmente, cita una vez más a Valéry para decir que esta apariencia es: "un aquí en el que lo insuficiente se hace acontecimiento" (Benjamin, 1980:156).¹

El carácter aporético de lo bello nos ilumina mejor sobre su carácter cultural: lo que es esencialmente lejano es inabordable. Se encuentra envuelto en un velo: al abrigo de toda crisis. Es decir, fuera de la fugacidad del tiempo, está en relación con una vida anterior. Ver en la naturaleza símbolos: signos que observan al que la contempla, es tener una experiencia de un objeto natural como bello; es ver un objeto en correspondencia con otros objetos en un tiempo que no es el de la fugacidad de lo terreno, sino el de "...una tenebrosa y profunda unidad", como dice Baudelaire en su poema "Correspondencias".

"Las cosas que exhalan un hálito de prehistoria tienen aura" (Benjamin, 1980:158). Este encuentro con una vida anterior es la experiencia del estar

¹ Cito el texto de Benjamin *Sobre algunos temas en Baudelaire* alternando entre la edición de Taurus y la edición digital de elaleph.com en razón de preferencias de la traducción de cada pasaje.

inmerso en sí mismo. Es la experiencia de "todo lo que existe sólo por el alma que el hombre le agrega" (Benjamin, 1980:158): ámbito de lo impalpable y lo imaginario; como así también el ámbito de la fantasía: el deseo inagotable que se alimenta de la contemplación de lo bello. Inagotable porque se relaciona con la imagen de un mundo anterior:

En cuanto el arte mira a lo bello y lo "reproduce", por simple que sea esa reproducción, lo re-evoca (como Fausto a Helena) desde las profundidades del tiempo. (Benjamin, 1999:78)

"El instante de este logro, agrega Benjamin en una nota, queda marcado a su vez como único e irrepetible" (Benjamin, 1999:78). Tenemos allí los elementos culturales en la apariencia de lo bello en una obra de arte: lejanía que se manifiesta en un instante irrepetible.

Emparentado a la percepción aurática está un estilo de pensamiento. Un pensamiento que apunta a una sabiduría escondida, oculta, en la imaginación, en el alma, en el aire: *pneuma*. Quizás la metafísica que comienza con Platón, la que elige lo puro, lo más volátil porque es espíritu ajeno a las contingencias del no-ser, o: a la realidad bárbara; quizás esa metafísica contra la que se eleva el pensamiento de Nietzsche, quizás ése sea el pensamiento emparentado con la percepción aurática. Se trataría de distintas manifestaciones del espíritu *conservador*, de la filosofía a la poesía y a la percepción misma: sólo lo *estable* puede devolver un aura, puede "tener un alma" —de hecho, la percepción del aura precisa de una estabilidad espacio-temporal para captar el vínculo con lo que percibe. Sólo en lo estable el pensamiento humano puede *reconocerse* como universal, fundado, sujeto a la verdad, la belleza, en sus expresiones más puras. Quizás, entonces, la inversión del platonismo sea lo que descubre Benjamin en la trituración del aura, la atrofia de la experiencia, en la vida moderna: la percepción fragmentaria de las vivencias entre la multitud de las ciudades industriales, las nuevas técnicas de reproducción, el arte de masas, el surrealismo. En definitiva, el materialismo como afirmación de la decadencia, la fugacidad, la muerte de Dios-Hombre-Razón.

El pensamiento conservador, porque ve un vínculo humano en todo lo existente, sostiene su pensamiento como *una corriente* que no mira ni al costado ni atrás. Benjamin caracterizaba en su escrito sobre Kafka a este pensamiento con la *ambición* que se dirige hacia adelante; la ambición de expansión en "buen sentido", su buena y única dirección. El pensamiento de mediodía, en el que ingresa Zarathustra, es el que no alimenta esa ambición y sentido

común (que se valen de la abstracción del alma humana en la naturaleza), sino que vuelve sobre la concretud de las cosas y detiene la vanidad del pensar llevándolo hacia el límite de lo pensable. El límite es lo inconciente, el deseo, la liberación de las fuerzas automáticas, singulares, que no se transmiten en una tradición porque son la tradición de lo oprimido, es decir, lo que no queda conservado en la historia. En vez de seguir la orientación de lo conservador —y un vínculo anímico entre lo humano y lo no humano es un tal Oriente del pensar—, el pensamiento que quiere pensar profundo se detiene, se desvía y retorna. En vez de seguir las abstracciones, los auto-engaños del espíritu cómodo en su propio interior, —se expone—. Es un materialismo que atiende a lo singular, dado que las generalidades que ordenan el mundo tradicional *dejan pasar lo más importante*.

Benjamin ve en la destrucción de lo conservador, que podemos entender como inversión del platonismo, ve en la muerte de Dios-Hombre, un materialismo que se expresa en el socialismo, en el arte de masas. El deterioro del material de trabajo, característica del dadaísmo y el surrealismo, tiene su expresión política en una liberación de las fuerzas políticas. El aura es el pensamiento conservador también en un sentido político: es la opresión de los vencedores, el dominio de los que conservan y expanden su culto sometiendo a las clases menos poderosas.

Bibliografía

- Benjamin, W.** (1989). *Discursos interrumpidos*, Madrid: Taurus, trad. Jesús Aguirre.
- (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires: Terramar ediciones, trad. Murena y Vogelmann.
- (1980). *Poesía y Capitalismo*, Madrid: Taurus, trad. Aguirre.
- (1999). *Sobre algunos temas en Baudelaire*, (en línea), Toronto, Canadá, elaleph.com. Disponible en línea: <http://www.scribd.com/doc/52728405/Benjamin-Walter-Sobre-algunos-temas-en-Baudelaire>, 4/11/2011
- Buck-Morss, S.** (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires: Interzona, trad. Mariano López Seoane.

Kant y Hegel. De las posibilidades del "saber de" a la autodeterminación del "saber se".

Diana María López (UNL)

Tempranamente, Hegel había definido a la filosofía, a saber, precisamente en el primero de sus escritos publicados, la *Differenzschrift*,¹ como "autoconocimiento de la razón". Esta definición es concebida de modo tal que coincide con la tesis sostenida en obras posteriores de que la historia de la filosofía es la única exposición adecuada del proceso en el que la razón se conoce a sí misma. Esta concepción le sirvió, ante todo, al propio Hegel, dado que se relaciona de manera natural con su concepto específico de razón. En tal sentido, el discurso de la historia de la filosofía como autoconocimiento de la razón tiene, en el contexto del pensamiento hegeliano, tanto sentido como se puede asociar al sentido de su concepción de la razón.

Ahora bien, ¿qué entiende Hegel por razón? En principio, el concepto hegeliano de razón se distingue porque Hegel le confiere una connotación ontológica junto a una epistemológica: "razón" ya no es para él sólo el nombre de una capacidad humana de conocimiento que debe especificarse exactamente en sus rendimientos (esto sería la connotación epistemológica), este concepto señala al mismo tiempo aquello que es propia y eminentemente real (esto, la connotación ontológica). La razón es real, y sólo es "propiamente" real, lo que es racional. Esta conocida afirmación programática del prólogo a los *Principios de la filosofía del Derecho*² es el pensamiento fundamental que determina la completa posición sistemática de Hegel³.

1 Hegel, G.W.F.: *Jenaer Kritische Schriften (I). Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Hg. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Felix Meiner. Hamburg G.W: Band 4. 1968. Trad. esp. de María del Carmen Paredes Martín. Edit. Tecnos. Madrid. 1990.

2 Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Trad. esp. De Juan Luis Verma, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 23.

3 Mirando retrospectivamente a la *Ciencia de la lógica* de Nuremberg y a la vez anticipándose a la lógica enciclopédica, Hegel distingue categorialmente el concepto de realidad (*Wirklichkeit*) de aquello que llama, p.e., ser-determinado (*Dasein*) y apariencia (*Erscheinung*), pero también de lo casual y de lo posible. (Cfr. H.C.Lucas, *Wirklichkeit und Methode in der Philosophie Hegels. Der Einfluss Spinozas*. Diss. Köhl, 1974. G. Baptist: *Il Problema della Modalità nelle Logiche di Hegel. Un itinerario tra el possibile e il necessario*, Génova, 1992). De acuerdo con la definición nominal tradicional de verdad como "*adaequatio intellectus et rei*" considera, con alguna reserva, a la "concordancia con la realidad y la experiencia" como una "piedra de toque, al menos externa, de la verdad

Algunos años antes defendía esta tesis contra los ataques de sus contemporáneos.⁴ Esta defensa desemboca finalmente en una crítica de las exigencias que el deber plantea a la realidad, sostenida por la ilustración del entendimiento y el kantismo. Ya en la "Introducción" a la *Enciclopedia*⁵ de 1817, critica el mal uso del nombre de filosofía (& 7 y nota, antes & 3 nota), luego se señala la necesaria superación del ámbito de los objetos finitos (& 8), para finalmente mostrar el pensar especulativo como el pensar "propiamente filosófico" (& 9). Éste, sin embargo, sólo puede encontrar su verdadera exposición "dentro de la filosofía" (& 10): "Una explicación *provisoria* debería ser, por la expresión misma, una (explicación) no filosófica, como un tejido de presuposiciones, aseveraciones y raciocinios". Con esto Hegel se dirige contra la concepción kantiana de una teoría del conocimiento aislada (como lo hizo en 1817 por primera vez en el Concepto previo, & 36 nota).

Kant consumará lo que ha dado en llamar "el giro copernicano", la "revolución del pensar". Sin embargo, la "escisión" de la razón entre receptividad y espontaneidad será admitida por Hegel como *punto de partida* del "venir a sí" de la conciencia, no como una división estática e irrebasable sino como la marcha misma del devenir del Espíritu, donde ya no se trata de los límites de una razón finita —detenida al borde de la línea de "las posibilidades del saber de" sino de la errancia ontológica de la autoderminación del "saberse-se" de lo absoluto.

Nos proponemos presentar en este trabajo algunos aspectos del tránsito de la teoría del conocimiento kantiana a la teoría de aquel principio unificador y activo tal cual se presenta en el pensamiento de Hegel, atendiendo al papel de la "historia", aspecto que suele soslayarse cuando se considera sólo

de una filosofía" (GW 19, 31-32; GW 20, 44). Hegel evita el círculo que se insinúa en esta tesis de la concordancia con una anticipación consciente a la idea de sistema como un círculo, desarrollada a partir de 1827 en el # 15 de la "Introducción" a la *Enciclopedia*. En este sentido, "la reconciliación de la razón autoconsciente con la razón *que es*, con la realidad", se torna para Hegel en el "más alto fin de la ciencia" *qua* filosofía (GW 19, 32; GW 20, 44). Este párrafo añadido por primera vez en la Introducción en 1827 llegó a ser como ampliación, especialmente llamativo, porque recurre aquí a la tesis más disputada de su "Prefacio", de los *Principios de la filosofía del derecho*, i.e. al doble principio, famoso y desacreditado a la vez, de la realidad de lo racional y de la racionalidad de lo real.

⁴ Cfr. la colección de reseñas de los *Grundlinien* en M. Riedel: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Bd. 1. Frankfurt a.M., 1975. En part. El comienzo de la nota se dirige evidentemente contra la crítica de su antiguo amigo H.E.G. Paulus.

⁵ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hg. Wolfgang Bonsiepen y Hans Christian-Lucas. Felix Meiner, Hamburg. GW: Band. 20. 1991. Trad. esp. De Ramón Valss Plana. Ed. Alianza, Madrid, 1997.

el lado “epistemológico” del problema en el sentido de las posibilidades de la metafísica como “ciencia”.

I.

En el prólogo a la *Crítica de la razón pura*,⁶ Kant hacía programáticamente hincapié en el carácter objetivo de su planteamiento sobre el cual no dejaba ninguna duda en el curso de la deducción de los conceptos puros del entendimiento. Según él, la objetividad —la del conocimiento y la de la suma de todo lo conocido— está subjetivamente mediada. El principio identificador que todo lo unifica y que equipara a sí mismo cuanto hay, está siempre del lado del sujeto, configurándose claramente en esta visión comprensiva del proceso de conocimiento la función de la razón: cerrar el proceso del conocer conduciendo su pluralidad a la suprema unidad del pensar. Tal unidad no existe si no es mediada por la subjetividad: las unificaciones, unidades o síntesis anteriores no contienen la unidad definitiva. Ésta sólo está dada por la razón, asumiendo la pluralidad de conocimientos en la unidad del pensar. En este contexto, la doctrina kantiana de las categorías debe fundar la objetividad, la cual significa en el sentido de la *Crítica de la razón pura*, conocimiento válido según leyes, y, por lo tanto, universal y necesario. De este modo, la meta del análisis del conocimiento de Kant se configura bajo la forma de la producción de la identidad. La fuente de esa identidad, la mismidad, no puede buscarse más que en el pensamiento subjetivo mismo, el cual se reduce a tal momento de unidad. Lo expresa así en un pasaje de la *KrV*: “La razón pura no se ocupa en realidad más que de sí misma, y no puede tener otra ocupación, porque a ella no le son dados los objetos en orden a la unidad del concepto de experiencia (...) La unidad de la razón es la unidad del sistema” (A 680, B 708).

En este contexto, la razón no es algo “con lo cual”, como un medio auxiliar, llevamos a cabo actos de conocimiento ni la lógica trascendental trata de legalidades a las que se somete el pensamiento en sí, sino de legalidades que valen para relacionar el pensamiento a un contenido cuyo supuesto es el de la unidad de la razón misma, siendo ésta “el yo mismo, su vida espiritual”.⁷

⁶ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, recogida en los vol. III y IV de la *Theorie-Werkausgabe*, edición de Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968. Trad. esp. De Mario Caimi: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

⁷ Fink, E., *Todo y nada*. Trad. esp. de N. Álvaro Espinosa, Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 56.

La operación del entendimiento sin la cooperación de la sensibilidad, conduciría a un juego vacío de formas lógicas, sin materia, sin contenido. Produciría construcciones intelectuales de un rigor lógico irrefutable, pero no podría producir nunca una referencia a objetos, justificada y certificada por la crítica. A diferencia del entendimiento, la razón no legisla para objetos ni es movida por intereses de la objetividad, sino que legisla para el sujeto y es movida por irreductibles intereses de la subjetividad.⁸ Por lo tanto, si el entendimiento en el nivel del conocimiento objetivo opera por o según reglas, la razón lo hace según máximas o por principios, con lo cual se señala no sólo la diferencia que la separa del entendimiento, sino también el carácter discursivo y no intuitivo de la razón (B 356). Por conocimientos a partir de principios entiende Kant "aquellos donde conozco lo particular en lo general mediante conceptos" (B 357). Y consideremos con todo rigor el "mediante conceptos", porque con ello se dejan de lado los datos, ya que, si los conceptos se conjugan con datos, nos retrotraemos al nivel del conocimiento objetivo; y se tratará de un conocimiento *ex datis*, con lo cual, en terminología de Kant, estaríamos en el plano de un *conocimiento histórico*.

Por eso las cuestiones que nos plantea la razón no vienen impuestas desde los objetos, sino desde la razón misma, debiendo ella darles la respuesta—explicación que la "autososiegue" (*Proleg.*, &56.AA,IV,349), ya que la experiencia no puede sosegar jamás a la razón. Si bien el sujeto objetivante se contrae al punto de la razón abstracta —no se puede mirar afuera—, y lo que estaría más allá sólo aparece en los materiales y categorías interiores, la razón dialéctica sigue el impulso de trascender el contexto natural debatiéndose en la tensión entre la coerción subjetiva de las reglas lógicas y la imposibilidad de éstas de imponer su dominio. Si bien es cierto que en toda síntesis opera la voluntad de identidad, también lo es que "A" debe ser lo que no es todavía, con lo cual aquella se redefine como descomposición contra construcción. El sujeto que presuntamente es en sí está en sí mediado por aquello de lo que se separa, la conexión de todos los sujetos. Es conforme a su concepción de la razón práctica como la verdaderamente "pura", es decir soberana frente a todo material, que la voluntad se constituye en la quintaesencia de la libertad.⁹ La

⁸ Cfr. Teichner, W.: *Die Intellegibile Welt. Ein Problem der teoretischen und praktischen Philosophie. I. Kant*. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1967, p. 76.

⁹ Habrá que tener muy en cuenta la distinción entre la *razón práctica*, que determina mediante conceptos nuestro querer y nuestro obrar, y la *razón teórica especulativa*, que es la que básicamente acabamos de caracterizar (B 804); pero no hay que tomarlas como dos razones distintas, sino como simple distinción de ámbitos y modos de aplicación de una misma razón.

misma conciencia pura —la “lógica”— es algo devenido y algo válido en lo que su propia génesis ha desaparecido.

No hay dificultad en afirmar, como Kant lo hace, que la razón va más allá de lo que la experiencia puede alcanzar —*weiter geht, als Erfahrung reichen kann* (A 662; B 690). Esto se traduce en que la razón no se relaciona directamente con la experiencia, sino que su relación directa es con el entendimiento, y sólo a través de él tiene proyección regulativa en el campo de la experiencia (A 302; B 359), proyección que se concreta en el ideal de ordenación sistemática. La razón se configura así como el ámbito más autónomo del dinamismo humano: crea sus propios “objetos” aunque con una creación que responde a las imposiciones de su propia naturaleza. Proyecta hacia fuera, concretamente hacia el mundo de la experiencia objetiva, los principios rectores de su propia creación. En este contexto, la libertad se convierte en una propiedad de la causalidad de los sujetos vivos, ya que está más allá de las causas ajenas que la determinan y se reduce a aquella necesidad que coincide con la razón, la cual se permite no preocuparse ya de ninguna demostración de la interdependencia causal: la precisa determinación del objeto inteligible es una determinación objetiva y necesaria. Sólo que su necesidad no es lógica, sino práctica: es la necesidad que emana del mandato incondicionado de la ley moral. Se trata del momento de la reconciliación entre espíritu y naturaleza, razón e historia.

II.

Si nos dirigimos ahora hacia los textos de Hegel, podremos descubrir que la convicción en la que confluye el pensamiento fundamental de la razón como estructura primaria de lo real, pone de manifiesto la recuperación y crítica del pensamiento de Kant. La convicción del despliegue de lo real como un proceso de autoconocimiento, conduce a la posición tan característica de la empresa sistemática hegeliana, de que no puede haber sin dinamización de la ontología ninguna teoría adecuada de la realidad. La fórmula que Hegel desde los trabajos tempranos de Jena utiliza para la caracterización de este proceso remite muy claramente al papel dominante que le asigna a lo que denomina “razón” en su posición sistemática, establecida en el desarrollo de su pensamiento fundamental: este proceso es descrito como “autoconocimiento de la razón” (Cfr. GW 4, 30 ss.). En esta fórmula Hegel intenta integrar diferentes aspectos de su concepto de razón. En primer lugar, se trata de interpretar a la razón

como una estructura primaria dotada de un carácter esencialmente dinámico. Se alude con esto a que el elemento de la autorrealización pertenece a los momentos que distinguen la estructura primaria del concepto de razón, que en un proceso de desarrollo cuasi-orgánico debe realizar la unidad del pensar, constitutiva de su concepto, para poder exponerse como real o como realidad.

El segundo aspecto que quiso señalar Hegel, al referirse al "autoconocimiento de la razón", tiene que ver con la autorrealización de la razón como proceso de conocimiento. Sólo esta caracterización toma en cuenta el *factum* de que, lo que allí se realiza, justamente la razón, debe ser interpretado como algo que *sensu strictu* no es ninguna otra cosa que pensar en el sentido de conocer. Ciertamente, el modo de realización de la razón queda todavía poco determinado, si no se une la tesis de la razón, en última instancia, como la sola estructura primaria ontológica de lo real con el programa de su realización. La inclusión de esta tesis conduce, entonces, directamente a la descripción teleológicamente determinada del proceso de realización de la razón como un despliegue de autoconocimiento. Si es cierto que solo hay razón —entendida como unidad de pensar y ser—, y si es cierto que pertenece esencialmente a este concepto de razón el programa de su realización en la forma de un proceso de conocimiento, entonces, este proceso ha de estar dirigido sólo al conocimiento mismo de la razón, porque no hay nada fuera de ella. Dado que este desarrollo tiene por finalidad entender que sólo la razón tiene realidad, su exposición debe tener, según Hegel, la forma de un sistema en el que cada modo de manifestación de la realidad dé cuenta de su carácter racional. La filosofía de Hegel pretende de hecho desarrollar este sistema. Aquí el desafío es exigente pues se trata de "reconciliar" la toma de consideración de lo real y el esfuerzo de la inteligencia unificadora que es preciso desplegar en esta toma de consideración. Todo lo cual supone un *tempo* que es el del sistema y es el de la filosofía que en su historia se piensa a sí misma lejos de todo autismo o solipsismo.

Verdadero depósito de posibilidades, ciertamente la concepción de Hegel de la historia configura el carácter "abierto" del sistema entendido ahora como composición que rememora, como trama articulada en acción capaz de entrar en diálogo históricamente involucrando al pasado en la controversia y diversidad de sus interpretaciones a la vez que manteniendo rigurosamente el punto de vista del concepto. Esta perspectiva es no sólo interesante bajo el punto de vista de su función sistemática, sino también, y sobre todo, en cuanto que ella asume la forma de una discusión crítica directa con un presupuesto central de la filosofía de la historia de Kant.

Para la filosofía de la historia kantiana, como ha sido expuesta por él en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) y en el escrito *Sobre la paz perpetua* (1795), podemos pensar un sujeto que actúa según fines, pero no lo podemos conocer como tal y esto significa que no podemos atribuirle realidad objetiva. Ahora bien, se puede interpretar la filosofía de la historia de Hegel como el intento de asumir las características kantianas, a excepción del supuesto de que no se podría atribuirle a este sujeto algo así como realidad objetiva.

Para Kant, esta limitación respecto del *status* objetivo del sujeto de la historia se desprende de la convicción acerca de que deba considerarse la representación de la naturaleza que actúa según fines, como una idea que "ciertamente está fundada según su realidad" (AA VIII, 362) sólo desde un punto de vista práctico-moral. La limitación de la legitimidad de esta idea al ámbito práctico tiene el sentido de excluir la posibilidad de que ella pueda ser considerada como principio constitutivo del conocimiento. Para la historia, esto significa, a los ojos de Kant, que si bien hemos de considerarla como un complejo de fenómenos ordenados en vistas a un fin, sin embargo, esta representación de un ordenamiento conforme a fines tiene en definitiva solo un valor heurístico. Esto pues, porque esta representación presupone el supuesto de una naturaleza, por decirlo así, "racional", como instancia que establece el fin, pero sin que nosotros podamos sostener de manera alguna precisamente este supuesto por objetivamente válido. La práctica moral se constituye, en definitiva, en el dominio en el cual aquellos intereses metafísicos de la conciencia que no pueden ser satisfechos en el campo del conocimiento serían reorientados y encontrarían una expresión crítica válida. Es por el ideal histórico-moral, establecido y proyectado por la conciencia libre del hombre, que la existencia del mundo mismo puede encontrar su justificación y "fin final".

Conclusión

El logro de Kant parece ser la realización de la finitud de la razón. Reconocidos sus límites, el pensamiento kantiano integra como primordial, el interés metafísico que ha operado en la razón humana a través de su evolución y que conduce a sus productos de vuelta a su origen en la conciencia trascendental.

Hay una unidad en el pensamiento de Kant que se nos escapa cuando leemos la *Crítica de la razón pura* (y vemos a Kant como un epistemólogo) o cuando leemos los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres* y la *Crítica de*

la razón práctica (y lo asociamos con un teórico moral) o la Parte I de la *Crítica de la facultad de juzgar* (y lo vemos como un esteta). Pero tampoco acertamos a comprender, cuando consideramos las obras publicadas en su "período crítico" tomadas en su conjunto, como la formulación explícita de un sistema filosófico bien integrado. Esta unidad en el sistema de Kant viene a consistir en un desarrollo determinado por un problema, y no en un sistema pre-concebido y estático. Este problema habrá de traducirse en el anhelo de no tenerse que conformar con el veredicto kantiano sobre el saber de lo absoluto. Se trata de establecer los términos de una crítica del pensamiento kantiano que no implique retroceder a un momento pre-crítico. Se trata de capitalizar sus logros, trascendiéndolos.

Una razón que proceda tal como la representa Kant tiene, según su propio sentido, en aras de su incontenible ideal cognoscitivo, que ir más allá de lo que le está permitido, como si estuviera bajo una tentación natural e irresistible. Esto implica entender que la causalidad debe surgir no en los objetos y sus relaciones, sino más bien en la coacción subjetiva del pensamiento. En otras palabras, si bien es cierto que cognoscitivamente no podemos ir más allá de la experiencia, al mismo tiempo, está claro para Kant, que "la experiencia jamás da satisfacción completa a la razón" (*Proleg.*, & 57)

En este contexto, podría decirse que comprender la filosofía de Hegel es llevar a cabo el vasto intento de adueñarse de la experiencia espiritual total, y no sólo de su esqueleto, tanto si éste consiste en los mecanismos de captación sensible como en los mecanismos de pensamiento. Incluso aquellos más puros implican experiencia. En esta línea, es para Hegel, a partir de la totalidad que se inicia el proceso de pensamiento: el *logos* se expone, *Logik, speculative Logik*.¹⁰ Al preguntar por "lo lógico",¹¹ se pone en marcha de modo

¹⁰ Cf. *Enz*, &18 donde Hegel, dice: "la idea se hace patente como el pensar simplemente idéntico a sí mismo y éste se hace patente igualmente como la actividad de ponerse ante sí para ser para sí, y, en este otro, estar sólo cabe sí". En esta fórmula extraordinariamente condensada, estar cabe sí en lo otro, se resume la doctrina hegeliana sobre identidad y distinción, la lógica del desarrollo del concepto y toda la filosofía del espíritu como libertad o autodeterminación en la interdependencia. También con el & 19 en el que expresa: "La lógica es la ciencia de *la idea pura*, esto es, de la idea en el elemento abstracto del *pensar*". Y su Nota: "Se puede desde luego decir que la lógica es la ciencia del *pensamiento*, de sus *determinaciones* y *leyes*, pero el pensamiento en cuanto tal constituye solamente la *determinidad universal* o el *elemento* en el que está la idea en cuanto lógica. La idea es el pensamiento no en cuanto formal, sino como la totalidad que se desarrolla a sí misma de las determinaciones y leyes del pensamiento, (totalidad) que él se da a sí mismo, no que la tenga (ya) y la encuentre en sí (mismo)". Finalmente, con el & 20 donde la estrecha dependencia del último Hegel respecto de la doctrina del entendimiento activo de Aristóteles: "El *pensar* en cuanto *actividad* es por ende lo universal *activo* y precisamente lo que se activa, siendo lo hecho o producido también lo universal

¹¹ Al referirse Hegel, en la *Enz* &238 N, a los momentos del método especulativo, dice: "ya que lo lógico es inmediatamente tanto universal como ente, es tanto lo que se presupone por el concepto como es también inmediatamente el concepto mismo".

necesario, eso lógico en su exhibirse; lo cual requiere la entrega a la actividad especulativa misma.

La forma de la exposición de una *experiencia* de lo absoluto —como lo pretende Hegel— disuelve el concepto de exposición como representación de un acontecimiento que se halla presente ante nuestros ojos. La experiencia de lo absoluto es distinta de la experiencia dentro de campos de objetos determinados y fijados de antemano: no se puede representar tal experiencia como un estado objetivo de cosas, pues quedaría petrificado en las fijaciones y presuposiciones de la construcción teórica.¹² De este modo, el estudio del destino de la razón —es decir, de su necesidad— lleva a proponer lo absoluto, lo lógico, no sólo como referencia, sino como saber. La pregunta por esto último implica penetrar ya en el destino de la razón misma, que se tiene que hacer patente en el carácter ahora "transitivo" de aquellas categorías que han recorrido la totalidad de la historia de la metafísica y que, en este contexto, operan una transformación —más aún, "superación" (*Aufhebung*)— del modelo tradicional: que el ser se convierta en nada, que la nada a su vez se vuelva ser, que del aniquilamiento del ser y de la resurrección de la nada surja el devenir; que la "reflexión" sufra los avatares que se siguen de su propia negatividad hasta convertirse en el desarrollo inmanente de lo lógico (*der Sache selbst*), dejando de ser el mero movimiento del entendimiento enfrentado a ello, y eliminando todo enfrentamiento y reconciliando todo lo separado; que la sustancia *aparezca* como una categoría resultante de la reflexión de la esencia, y, por fin, que el concepto sea no sólo "inmediatez devenida" sino la "verdad" del ser y de la esencia, configuran el fluir dialéctico de un proceso por el cual el pensamiento de Hegel abre el acceso a la metafísica que se oculta en tanto la aferra en su trasvasarse a la lógica, reducirse a ella y ampliarse en ella, al tiempo que da cuenta de la eclosión ontológica: la aparición (*Erscheinung*) y exposición de lo absoluto mismo concebido no sólo como sustancia, "sino también y en la misma medida como *sujeto*" (*Phä*, Prol.II,1,1, 19/15).

¹² Esto avalaría la interpretación académica del "idealismo especulativo" como "teoría" de lo absoluto y de Hegel como del filósofo que somete "la" realidad a una reconciliación definitiva y prematura que no deja lugar a la experiencia de lo otro del concepto.

Bibliografía

- Kant** (2007). *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, recogida en los vol. III y IV de la *Theorie–Werkausgabe*, edición de Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968. Trad. esp. de Mario Caimi: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue.
- (1999). *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Proleg.)* vol. V de la ed. de Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968. Trad. esp. de Mario Caimi: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Itsmo (edición bilingüe).
- Hegel** (1990). *Jenaer Kritische Schriften (I). Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Hg. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Felix Meiner, Hamburg (GW) Band 4, 1968. Trad. esp. de María del Carmen Paredes Martín, Madrid, Tecnos.
- (1968 ss.). *Gesammelte Werke* (edición de la Rheinisch–Westphälischen Akademie der Wissenschaften en unión con la Deutsche Forschungsgemeinschaft) Hamburg: Felix Meiner (cit. GW)
- (1975). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Trad. esp. de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana.
- (1991). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hg. Wolfgang Bonsiepen y Hans Christian-Lucas. Felix Meiner, Hamburg (GW) Band 20. Trad. esp. de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997.
- (1988 ss.). *Phänomenologie des Geistes*, Hg. Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. Felix Meines, Hamburg, (GW) Band. 9. Trad: W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Baptist, G.** (1992). *Il Problema de la Modalità nelle Logische di Hegel. Un itinerario tra el possibile e il necessario*, Génova.
- Fink, E.** (1964). *Todo y nada*. Trad. esp. de N. Álvaro Espinosa, Sudamericana, Buenos Aires.
- Lucas, H.C.** (1974). *Wirclichkeit und Methode in der Philosophie Hegels. Der Einfluss Spinozas*. Köhl, Diss.
- Riedel, M.** (1975). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. I, Frankfurt a.M.
- Teichner, W.** (1967). *Die Intellegibile Welt. Ein Problem der teoretischen und praktischen Philosophie. I. Kant*. Verlag Anton Hain, Meinsenheim am Glan.

Lo imperativo en el espectáculo

Jorge Malachevsky (UNL)

*...Dar a ver es siempre inquietar al ver, en su acto, en su sujeto.
Ver es siempre una operación de sujeto,
por lo tanto una operación hendida, inquieta, agitada, abierta
(Didi-Huberman, 2006: 47)*

El Psicoanálisis lacaniano ubica a la verdad en función de causa, al afirmar que ella habla en las formaciones del inconsciente y en los síntomas. Mediante el discurso analítico puede alcanzarse un *saber en el lugar de esa verdad*, y en el progreso de una cura se producen *efectos de verdad* que son beneficiosos al sujeto. Sin embargo, el *saber en lugar de la verdad* y los *efectos de verdad*, no son la verdad. Ella aparece ligada más bien a una imposibilidad, cubierta por un velo irreductible: se devela y se esconde a la vez. En el esfuerzo por alcanzarla no se hace más que «mediodecirla» en su estructura de ficción, reconociéndose al mismo tiempo que se abisma en algo extraño e inhumano, algo que Lacan ligará a “lo real” y al “goce”.

En cuanto a la preocupación de la clínica psicoanalítica por el abordaje de las afecciones subjetivas y las formas de malvivir en la civilización actual, cobra relevancia el problema de cómo esas formas responden al emplazamiento de una sociedad del espectáculo. Si la cuestión de la verdad se analiza ahora en ese emplazamiento, es para constatar cómo las tecnologías del poder tienden a la domesticación general y a las servidumbres voluntarias, haciendo aparecer las cosas de una manera que es conveniente que aparezcan, y no tras la procura de alguna verdad posible. Necesaria referencia a un régimen que dispone de sus propios procedimientos en la enunciación y en la generación de visualidad, “produciendo un verosímil que no admite réplica” (Debord, 2008: 23). Interpelado el psicoanálisis como praxis por los efectos subjetivos inducidos por ese régimen, procura explorar qué tratamiento posible puede hacerse de él. Cómo abordar aquello que efectivamente de ese régimen opera sobre los modos de goce en la civilización. Atento a esos modos de goce es que se define finalmente sus operaciones sobre la verdad.

En oposición a una concepción de espectáculo que se tiene ante los ojos (realidad ideológica, imaginaria, ficcional o factual) Freud sugirió en la figura de la *Otra escena* una realidad íntima ligada a la pulsión sexual. En esa línea Lacan más tarde asigna al espectáculo un carácter omnívoro y "extimo"¹ respecto del cual el sujeto para constituirse como sujeto debe tomar posición. También Lacan da consistencia a la categoría de "lo real" en su carácter intrusivo, algo que no entra en escena, que cae de ella o la desbarata exhortando a las potencias subjetivas a procurarse respuestas. Si el espectáculo acciona en la dirección de instalar demandas pulsionales, en la realidad percibida se inmiscuye a su vez lo subjetivo, bajo la forma de una puja por el reencuentro con una continuidad de satisfacción. ¿Qué correlaciones pueden suponerse entre las condiciones impuestas por una sociedad del espectáculo, el emplazamiento de visibilidades y el apetito de los ojos?

Tomemos el término "espectáculo" como eje de reflexiones. Que siempre los hubo, no hay dudas. Pero en cuanto al emplazamiento del espectáculo en la tardomodernidad, pueden hacerse al menos cuatro indicaciones, que conjugadas, atribuyen a éste particularidades que no se hallan en otro momento de la historia. El espectáculo se generaliza, adquiere un carácter coactivo, se alía a una fórmula única y globalizada de concebir la mercancía y pasa a constituir una manera predominante de regulación de lo social. Si los regímenes de visibilidad y enunciación modernos remiten a una cierta voluntad de verdad, es preciso indagar qué es posible decir de esa voluntad hoy, cuando las apariencias parecieran dominar y actuar como relevos del funcionamiento simbólico. Esto es, en el cumplimiento de su función civilizadora tanto como en la producción de malvivir, las condiciones instaladas por lo simbólico hoy parecen estar originadas en una regulación por el espectáculo. Así, los simulacros ocupan un lugar privilegiado en la instauración de lo verdadero y lo verdadero tiene al goce como su referencia última. Ferrer indica que Guy Debord llama espectáculo "al advenimiento de una nueva manera de disponer de lo verosímil y de lo incorrecto mediante la imposición de una separación fetichizada del mundo de índole tecnoestética" (Debord, 2008:10). Siguiendo la dirección propuesta por Marx en *El Capital* —para quien la mercancía interviene en la producción de relaciones sociales, Debord propone que

¹ El neologismo "extimidad" en Lacan refiere a una topología que apunta a comprender cómo la intimidad subjetiva tiene sus pasadizos con cierta exterioridad, figurada esta última en este caso por el carácter espectacular de lo social.

esas formas de relación fetichizadas² impuestas por la mercancía, encuentran en el espectáculo una vía de generalización. Agreguemos que la parafernalia montada por la sociedad espectacular, está destinada a captar la mirada, y siguiendo este propósito distribuye sus propias maneras de regular las ideas y los cuerpos. Abordar esa regulación es preguntarse como se componen la normativización y el emplazamiento de modos de satisfacción pulsional. Cómo es que se instalan en los sujetos ciertos empujes, tendencias, disposiciones que llegan a traducirse en imperativos íntimos. De allí, que el sesgo por el cual se buscará correlacionar en este escrito al espectáculo —en la sociedad del espectáculo— con el apetito del ojo, consiste en indagar qué de “imperativo” hay entre ellos. ¿Cómo es que el espectáculo asume ese carácter? Intentemos responder en términos de visualidades, virtualidades, simulacros, mostraciones y credulidades.

1. Visualidades

Los objetos visibles o las visualidades hoy se multiplican, incluso hasta la saturación. Las imágenes se imponen con inusitada fuerza en nuestro universo cotidiano. Esta multiplicación coincide con la proliferación de dispositivos de visibilidad, que hacen que el espectáculo pensado en su extensión, coincida con variaciones de la cantidad y calidad de lo que se ve. Esta extensión se plasmaría subjetivamente en dos sentidos: la ilusión de alcanzar la totalidad de lo real por la representación y la pasión por verlo todo. En cuanto a esa ilusión, alude a un afán de conquista cognitiva, búsqueda de visualidad de todo para sumar sentido, percepción de las caras ocultas de las cosas y puesta de sentido a todo lo visible. Se nutre del sondeo expansivo de lo macro o lo micro. Desde las imágenes del último satélite que escrudiña el espacio abierto o las del planeta que tramo por tramo amplifica el Google Earth, hasta la visión en nanoescala de moléculas y átomos. La intimidad del cuerpo y sus procesos es también expuesta por ecografías de la evolución fetal, tomografías que dicen identificar la actividad neuronal ante estímulos específicos, o cateterismos recorriendo venas y arterias. La exploración de las posibilidades

² La expresión “relación fetichizada” no lo entendemos aquí literalmente sino en tanto alusiva de las variantes que puede asumir la satisfacción subjetiva al asimilar disposiciones de voluptuosidad o sacrificio contenidas en la cultura.

y alternativas de lo real a partir de las tecnologías —principalmente las digitales— parece no tener límite.

A la vez, casi toda práctica social pretende alcanzar una visualidad por medio de la propaganda, la publicidad o la información apelando a diversos soportes; la ciudad se abarrota de anuncios, carteles y volantes. Cámaras y pantallas con funciones variadas están presentes en todos los espacios, inclusive se lleva a cuestras la posibilidad de captar instantáneas y transferirlas a distancia en simultaneidad. El espectáculo define itinerarios urbanos, tematiza y modaliza la comunicación.

En cuanto a la pasión por verlo todo, más que a una modificación epistémica, hay que referirla al atrevimiento profano de las imágenes por mostrar las variantes de lo que antes no podía verse: lo impúdico, la verdad desnuda. Lo privado obscenamente público. La ostentación alterna con la exhibición de lo que no marcha y el malestar, enarbolando la fascinación por la figura de la víctima. Caída de velos que deja al descubierto la imagen más cruda en su valor traumatizante y genera como plus, la necesidad de volver a contemplarla. La pasión por verlo todo guarda afinidad con el hecho de que allí donde estés, siempre algo captura tu mirada.

2. Virtualidades

Consignemos que las “simulaciones virtuales” son parte constitutiva de las visualidades y aceptemos a la virtualización de lo real en los términos propuestos por Philippe Quéau ligada a una alteración del poder que la categoría “lugar” ha tenido tradicionalmente para dar cuenta de la realidad. Así es como lo ostensible–verificable —ir a ver los hechos, es desplazado por lo conectable— relación entre hechos, condición propia de la virtualidad. La virtualización facilita la conectividad, pero también, la conectividad sólo es eficaz en función de una alta virtualización de la realidad. Se suscita entonces el problema en términos de una “extensión de lo virtual”.

Debord argumenta que el capitalismo tardío produce un nuevo modo de entender la mercancía, virtualizándola, haciéndola imagen. Todo lo que era directo —directamente vivido, directamente intercambiado— se aleja, se vuelve virtual. En cuanto a lo que a nosotros nos interesa, la noción de “virtualidad” resalta una retirada del sujeto del campo de la vida, un desprenderse de la experiencia más directa de las cosas. Por más que sepamos que no hay vivencia sin mediación imaginaria, las experiencias en tanto quedan

cooptadas por la lógica del mercadeo, llevan a deponer primero la mirada en tanto sostenida en la idea de lugar, y luego, otras miradas posibles sobre las cosas. Lo virtual es precisamente el modo de existencia de donde surgen tanto la verdad como la mentira (Levy, 1999:117), sin embargo en tanto la virtualización desrealiza lo actual, y lo asimila al tipo de relaciones que instala la mercancía, su exceso no es sin consecuencias. La hegemonía de la percepción que se despliega a través de los medios de comunicación y las redes virtuales, hacen que el mundo se convierta en imágenes que promueven la organización de un mundo separado, y porque no, de un goce concomitante. La información y la instrucción reemplazan a la formación. La permanencia frente a la pantalla retira al sujeto de otras prácticas sociales. La telespectación ocupa el lugar de la experiencia o la experiencia está mediada por ella. La misma comunicación entre personas queda referenciada al espectáculo y el vínculo entre los hombres es confundido por el intercambio de bienes.

Un primer acercamiento entonces, al carácter imperativo del espectáculo, nos permite ubicar que a su generalización se corresponde —digamos del lado subjetivo— una sobre-exposición a lo visible: es imposible no ver. Es como si los dispositivos de visibilidad difundieran imperativamente un “no puedes dejar de contemplar”, y elementos propios de la intimidad del sujeto responderían con su consentimiento “veo-miro-gozo”, aunque también apelando a reacciones adversas a esta coacción pues al disfrute del espectáculo se le impone también un “no querer mirar más que lo que se tiene delante de los ojos”, lo que Didi-Huberman asimila a una imaginación lastimada.

3. Mostraciones y simulacros

Las relaciones sociales siempre son mediadas por imágenes. Los imaginarios siempre participan en la construcción de ilusiones colectivas tanto como, de los mecanismos que las horadan. Ello sucede teniendo como marco, sustratos simbólicos que ordenan las reglas de juego. Dicho de otro modo, en el mundo social las apariencias tienen cierta garantía en un campo de funcionamiento simbólico más o menos estabilizado, de tal manera que cualquiera sea la máscara que se lleve puesta, siempre hay algo detrás que la respalda. Ahora, se podría pensar que hay algo nuevo en el modo en cómo funciona lo simbólico hoy, cierta debilidad de las palabras. ¿Qué se puede esperar cuando los símbolos son endeble? Los imaginarios adquieren un carácter extremo, tomando las riendas, regulan las cosas. Se produce un distanciamiento del

sujeto respecto de las relaciones simbólico–existenciales y una exacerbación de las apariencias como centros de referenciamiento. Las apariencias señalan lo que es más real. Virilio lo expresa diciendo: “nos encontramos hoy ante una empresa de las apariencias sensibles, que bien podría ser la forma de una perniciosa industrialización de la visión” (Virilio, 1997:119). Sin trasfondo simbólico confiable, simular, hacer como sí, pasan a ser los modos precisos en los que se producen los vínculos. La regulación por el espectáculo erige la afirmación de las apariencias por las apariencias mismas, radicalizando todo lazo social como visualidad en la que “lo que aparece es bueno, y lo que es bueno aparece” (Debord, 2008:34). Mostrarse es el modo de consistir.

De lo dicho, el sistema de regulación de lo social responde al espectáculo cuando la modalidad de los intercambios sociales se caracteriza por la mostración. Importa entonces el complejo de semblantes que ella involucra: el cuerpo que se porta, lo que se viste y calza, los gestos que se despliegan, las palabras que dicen, las fuerza que se exhibe, los objetos que se poseen, las personas con las que uno se relaciona. En términos de una teoría de rol, el sujeto está más ocupado–preocupado en generar imágenes (de rol), antes que conductas de rol.

Una manera de develar el significado de “consumir”, es pensar que se consumen imágenes. Un producto vale más por su marca que por su valor de uso. Es su embalaje —su packaging— lo que le otorga virtudes independientemente de su calidad. Ahora también, considerando que las mercancías y los vínculos se homologan en su funcionamiento, lo dicho vale para cualquier producto, por tanto para el lazo social. Lo audiovisual tiene un notable papel en la construcción de lo social. El diseño está en la base de cualquier cosa y las empresas de las apariencias sensibles ocupan un lugar destacado en su promoción. Hoy podemos hablar de un control audio visual que no se liga solamente a la presencia acentuada de cámaras o pantallas, sino que se instala como presión social que insiste en que los lazos respondan a ciertas simulaciones.

El imperativo ubica un mostrar–ser, junto a “se puede decir y mostrar todo”. De hecho el sujeto queda reducido a puro “dado a ver”, y si lo que se trata de dar a ver es el propio goce, no hay vergüenza sino una tendencia —parafraseando a Eric Laurent— a exhibir ese goce e incluso a reivindicarlo. Concomitantemente el otro modo de reacción posible a una conminación a ocupar un lugar en la vidriera, aparece como la tendencia a desaparecer de

ella en la actitud fóbica que busca escabullirse de un mundo omnivoyeur. Hay que dar la razón a lo que Lacan enseñaba: no vemos las imágenes, ellas nos miran. El mundo omnivoyeur es como Lacan sitúa al espectáculo del mundo, en tanto presencia de una mirada elidida respecto de la cual el sujeto se ve obligado a jugar posiciones, para poder representarse, para reconocerse o para evitar quedar ennegrecido por la pura luminosidad.

4. Credulidades

Si esta equivalencia entre mercancía y vínculo valen, las imágenes, las visualidades, las virtualidades y los lazos sociales también son arrastrados por una cualidad del consumo actual, que se liga más bien a un asunto de dinámica. De dinámica del tiempo. En las vías del propio mecanismo de construcción de ilusiones colectivas sometido al desenfreno del consumo —y no a la búsqueda de estabilidad social, la producción requiere de imaginarios efímeros. La eficacia de ese mecanismo se sustenta entonces en la precariedad y en lo transitorio. Las imágenes proliferan pero están sometidas a permanente cambio y además el espectáculo resulta ser crítico, paródico de sí mismo. Hay en los sujetos una habituación a estas formas de inestabilidad, un consentimiento a esa dinámica pulsional dictada por un discurso que sólo reconoce la carencia de goce para recrearla sin cesar.

En el imperio de una ideología de la visibilidad (evaluación, clasificación, producción de sentido) uno podría esperar el refuerzo de la potencia de la creencia o la credulidad. Y esto es así no sólo en cuanto al contenido de lo que se cree, sino en que no se puede dejar de creer. Sin embargo, hay que entender que la alternancia entre la fascinación y el rápido desencanto es parte de la dinámica, de allí sus efectos: una variedad de la descreencia —no creer nada de lo que vemos, o sólo lo que tenemos en el momento delante de nuestros ojos— o también una cierta afectación de la credibilidad manifiesta en cinismo ideológico y trivialización de las cosas. La idolatría, la iconografía y la iconoclastia son respuestas efusivas a tanta desestabilización. Didi-Huberman dice que jamás se ha adorado tanto a las imágenes como se las sujetó a censuras y destrucciones. Jamás nos han mentido tanto solicitándonos nuestra credulidad. La faz imperativa de la regulación por el espectáculo tal vez deba ser leída entonces, como una dinámica de lo efímero ligada a una estética de la parodia.

Si seguimos lo antes dicho, la consolidación de lo verdadero, de eso verdadero que involucra la impostura, ya no se dirime sólo por el juego de mecanismos argumentativos o por la dominancia de sentidos hegemónicos. Sin dudas algo llega a imponerse e imperar como verdad para un sujeto o para una época, por instituirse como beneficio o por haber adquirido carácter gozoso.

Bibliografía

- Debord, G.** (2008). *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires: La marca Editora,.
- Didi-Huberman, G.** (2006). *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires: Manantial.
- Dufour, D-R.** (2009). *El arte de reducir cabezas. Sobre la nueva servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E.** (2000). *Psicoanálisis y Salud Mental*, Buenos Aires: Tres Haches.
- Lacan, J.** (2005). *El Seminario. Libro X. La angustia*, Buenos Aires: Ed. Paidós,.
- Lévy, P.** (1999). *Qué es lo virtual*, Buenos Aires: Ediciones Paidós.
(files.edwinsepulveda.webnode.com/.../levy-pierre-que-es-lo-virtual.pdf)
- Miller, J-A.** (2010). *Los divinos detalles*, Buenos Aires: Paidós.
- Quéau, P.** (1995). *Lo virtual. Virtudes y vértigos*, Barcelona: Paidós.
- Virilio, P.** (1997). *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires: Manantial.

Intervención técnica y condición biológica: la cuestión del hombre entre el conocimiento científico y la reflexión crítica

Martín Maldonado (FCE-UNER-CONICET)

1. La técnica y la condición biológica

Desde hace algunos años venimos asistiendo a la constitución de un nuevo discurso de verdad sobre lo viviente a partir del cruce entre teoría de la información e investigación en biología, y del consecuente despliegue de diversos dispositivos de intervención sobre lo viviente vinculados con las biotecnologías. Una nueva manera de concebir lo viviente desafía al pensamiento contemporáneo. La filosofía y las ciencias humanas se han hecho eco de estas formas de intervención sobre lo viviente, reflexionando sobre sus implicancias socioculturales y políticas. Jürgen Habermas (2000) ha señalado, en virtud de la posibilidad de clonar seres humanos, que la copia de la dotación genética debe ser condenada y que para esta condena no es necesario replegarse en concepciones religiosas del mundo, sino que la "repulsa arcaica que sentimos ante un fiel retrato clonado tiene un núcleo racional" (Habermas, 2000:207). Se entiende que la dotación genética de un ser humano es un destino, una circunstancia contingente con la cual uno debe vivir, afrontar y, eventualmente, enfrentar. La superación técnica de la contingencia biológica destruye el supuesto básico de la acción responsable. Si se decide sobre el programa genético de un sujeto se rompe con esta condición destinal y con este carácter propio de la condición biológica: el clon puede descansar en la responsabilidad de aquel otro que ha prefigurado su propia dotación genética.

Ciertamente, siempre hasta ahora hemos sido dependientes de los programas genéticos. Pero no podemos hacer responsable del programa mismo a ninguna persona que esté obligada a dar cuenta de ello. El clon se asemeja al esclavo en la medida en que puede relegar en otras personas una parte de la responsabilidad que el mismo debería soportar. Para el clon, en la definición de un código irrevocable se perpetúa un juicio que otra persona ha impuesto sobre él antes de su nacimiento. (Habermas, 2000:208)

Desde un ángulo diferente, Peter Sloterdijk (2001) ha señalado que las tecnologías genéticas abren un campo novedoso en el proceso de deconstrucción del sujeto de la metafísica tradicional y que el problema de la intervención técnica de la condición biológica no debería ser abordado a través de una discusión sólo sobre los peligros de ciertos desarrollos particulares, sino desde una perspectiva que enfoque este cambio metafísico fundamental. El desarrollo de la biología contemporánea, a través del principio de información, quiebra la oposición clásica entre naturaleza y cultura. La noción de información exhibe la caducidad de las dicotomías que estructuran la metafísica. La información transita entre materia y espíritu, entre alma y cuerpo, entre sujeto y objeto. Los objetos culturales son espíritu, reflexión y/o pensamientos embebidos en soportes materiales. Una crítica del poder que busque comprender los procesos implicados en las tecnologías genéticas tiene que intentar sopesar estos desarrollos técnicos en articulación con una reflexión sobre el ser humano. En este sentido, Sloterdijk señala un cambio en la forma del hacer técnico. La concepción clásica de la técnica supone una disposición en términos de sujetos libres que ejercen poder sobre una materia servil y esclavizan ontológicamente las cosas. Esta imagen trabaja violenta y contra-naturalmente, utiliza la materia con fines indiferente a la materia misma. Aquí no deja de resonar la concepción heideggeriana (1983) de *técnica moderna* como aquello que provoca la naturaleza y que dispone de ella en términos de reserva constante de energías. Esta imagen de la técnica es denominada alotecnología. Sin embargo, a partir del principio de información entramos en el período diferente donde los dispositivos técnicos se configuran según una ontología y una lógica que permiten romper las dicotomías de la metafísica clásica y ya no actúan de manera violenta sino según una operatividad no-dominante, a través de operaciones que avanzan en la no-violación de los entes y que tienen en cuenta su resistencia. A esto, Sloterdijk llama los dispositivos homeotecnológicos.

El problema de la intervención sobre lo viviente no se tensa en la cuestión de cómo la técnica moderna ha venido a horadar la singularidad específica del ser humano sino en el terreno de una disputa entre diferentes concepciones de la técnica: entre alotecnologías y homeotecnologías. Se podría decir que para Sloterdijk la actitud que con mayor franqueza nos permite enfrentar la cuestión de la intervención técnica de lo viviente (más que una crítica automática y un antitecnologismo apocalíptico) es la sospecha expectante. Sospecha que se funda en la posibilidad cierta de que sujetos bastos dominen y produzcan una nueva revolución industrial tomando los genes como materia

prima; expectativa, que se sostiene en la propia naturaleza informacional de las biotecnologías: "Las biotecnologías y las nootecnologías nutren, por su propia naturaleza, a un sujeto refinado, cooperativo, y con tendencia a jugar consigo mismo. Este sujeto se da forma a sí mismo por medio de la interacción con textos complejos y contextos hipercomplejos. La dominación ha de avanzar hacia su propio fin, pues es su propia condición basta lo que la hace imposible." (Sloterdijk, 2001: 12).

2. Biotecnologías y posthumanismo

La disputa entre alotecnologías y homeotecnología es también una disputa en torno al humanismo. Sloterdijk afirma que sólo en el espacio de pensamiento posthumano abierto por Heidegger (2000) es posible comprender el sentido de esta problemática. Heidegger afirma que la tradición metafísica occidental se apresura en responder la pregunta por el ser humano al considerar al hombre como *animal rationale*. Su análisis ontológico-existencial cuestiona esta figura de un animal cuya peculiaridad radica en la capacidad de raciocinio. Muy de otro modo, entre animal y ser humano hay una diferencia ontológica: "...el modo de ser de lo humano difiere, tanto en esencia como en sus rasgos ontológicos básicos, del de todos los demás seres vegetales y animales, puesto que el hombre tiene mundo y está en el mundo, mientras que la planta y el animal se limitan —según Heidegger— a estar puestos en la tensión de sus entornos respectivos." (Sloterdijk, 2000:43-44) En esta diferencia ontológica se funda tanto la especificidad del lenguaje como en su tarea histórica en tanto pastor del ser.

Si bien Sloterdijk rescata el gesto heideggeriano no acuerda sistemáticamente con sus postulaciones. Una de las cuestiones fuertemente criticadas la figura del *pastor del ser*. Ésta figura ubica al hombre en una actitud de humildad y serenidad que es incompatible con aquella otra del amo que domina la naturaleza. En su guardar al mundo, el hombre custodia las circunstancias que lo constituyen, escuchando de manera expectante aquello que el ser tiene para decirle. El hombre se recoge en el claro del bosque, en una humildad serena que impide toda posición de privilegio y toda vocación de dominio. Este ejercicio de humildad ontológica permitiría romper el principio de subjetividad y su voluntad de dominio de lo existente. Pero esta figura de recogimiento en la humilde serenidad del claro del bosque olvida la historia política que ha permitido la constitución del hombre a partir del animal y oculta los rasgos

de amansamiento y domesticación propios de la aventura de la hominización. Este proceso se despliega a partir de un nuevo género de seres nacidos prematuramente que salían a su entorno con creciente exceso de inmadurez animal. "Aquí se lleva a cabo —dice Sloterdijk— la revolución antropogénica: el estallido que hace añicos el nacimiento biológico y lo convierte en el acto de llegar—al—mundo. El claro del bosque es un acontecimiento fronterizo entre la historia natural y la historia cultural, y el acto de llegar—al—mundo por parte del ser humano adquiere desde muy pronto los rasgos de una llegada—al—lenguaje." (Sloterdijk, 2000:54) Este proceso es, sobre todo, un proceso de amansamiento y domesticación: "Desde ese momento ya no sólo se dejan cobijar por sus lenguajes, sino también amansar por sus viviendas. En el claro del bosque se alzan las casas de los hombre (incluidos los templos de sus dioses y los palacios de sus señores) como sus más llamativas demarcaciones". (Sloterdijk, 2000:57)

En sus aspectos históricos el claro del bosque, donde el heideggeriano hombre posthumano habría de recogerse en la humilde serenidad a la escucha del ser, delata su horizonte problemático. Porque la historia del claro es ante todo la historia del fracaso animal que desencadena el devenir humano. Pero además, es la historia política de la gestión del sedentarismo donde el hombre aprende a protegerse de su fracaso animal reconociéndose en la casa del lenguaje, al tiempo que reconoce los templos de sus dioses y los palacios de sus señores. El claro es un campo de batallas donde el hombre amansa y se deja amansar; donde las casas que los albergan son sólo construidas luego de la selección de los aptos arquitectos, donde la gestión del sedentarismo implica la elaboración de teorías. Más aún, el claro del bosque es el lugar donde la construcción de la casa, la selección de sus arquitectos y la elaboración teórica no han dejado de cruzarse de manera incesante.

Sloterdijk señala que el humanismo puede entenderse como un gran dispositivo antropotécnico que ha confiado en la domesticación educativa de la lectura dando vuelta la cara a sus propios aspectos selectivos. Heidegger abre el espacio del pensamiento posthumano pero es Nietzsche quien permite formular sin rodeos la pregunta de la época. Una reflexión sobre el lugar del ser humano debe ser practicada en la huella que se abre tras esta pregunta ¿qué habrá de domesticar al hombre ante el fracaso del humanismo?

3. Lo humano: entre el saber y la reflexión

La polémica por el ser que se dice humano ha sido una de las problemáticas que con mayor insistencia ha recorrido la filosofía moderna. Se podría decir que, al tiempo que se desdibuja definitivamente aquella idea del hijo creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre se ha visto en la necesidad de deambular por la historia a la búsqueda de otra imagen que venga a saldar esa orfandad. O en todo caso, como si esta orfandad constitutiva haya fundado, justamente, la posibilidad de la historia. Miguel Morey (1987) considera que una de las particularidades de esta cuestión es el diálogo constante que la filosofía entabla con los dominios científicos que van abriendo diferentes dimensiones y construyendo novedosos contenidos sobre el ser del hombre. El hombre aparece en la tensión constante entre saberes positivos y reflexión crítica: entre las ciencias y la filosofía, la historia se ha visto poblada de imágenes que intentan cristalizar el espacio de lo humano. Esta particularidad no deja de ser problemática: si esas imágenes humanas se construyen a través de una transposición de contenidos científicos, ¿qué principio guía la articulación de enunciados pertenecientes a dominios discursivos heterogéneos que, sin embargo, pretende un discurso unitario? Morey observa que se corre el riesgo de hacer una trasposición acrítica de los contenidos científicos positivos al campo de la reflexión filosófica, de hacer un uso ideológico que no explicita los criterios de selección de los dominios científicos desde los cuales se extrapola el saber:

...creemos que se da utilización a-crítica de los contenidos científicos cuando se importan fuera de su dominio específico y se presentan como enunciados que se pueden sentar (o a partir de los cuales es posible sentar) un sentido de lo humano, y no la verdad de un funcionamiento positivo —cuando se usan para arropar una Idea de hombre. Se da utilización a-crítica cuando se importa al dominio filosófico lo que respecto al hombre *se dice* en un dominio científico, olvidando todo protocolo de control respecto de este *se dice* —poniéndolo como mero hecho sobre el que encaramarse hacia una Idea de hombre, sin sospechar que si tal Idea se halla finalmente es porque ya estaba implícita en los modos de decir del científico. (Morey, 1987:17)

A partir Kant, dice Morey, la problemática del hombre recorre la filosofía a través de una ambigüedad constitutiva. Lejos de posibilitar un conocimiento positivo que dé respuestas a la pregunta por el ser humano o que permita

dilucidar el lugar del hombre en el cosmos, la relación con sus congéneres o su existencia finita, Kant señala que el hombre es, al mismo tiempo, sujeto y objeto: "La gran dificultad que rodea al problema del ser del hombre hay que buscarla, para Kant, en esa irremediable distancia de un ser que es, a la vez, sujeto y objeto, sujeto determinante condición de posibilidad de conocimiento y sujeto determinado como yo, objeto de representación —en esa fractura que abre el ser que dice <<soy>>, entre un yo que es sujeto y un yo que es predicado." (Morey, 1987:29). Heidegger intenta resolver este carácter obligadamente paradójico a partir de un análisis de la finitud. Morey señala que esta finitud fundamental es lo que le hace desdeñar toda antropología y buscar la salida en una ontología fundamental que responda a la pregunta por el ser del hombre en tanto *Dasein*. Existe una relación intrínseca entre finitud y razón en la manera en que Kant actualiza las preguntas de la filosofía clásicas: el que pregunta qué es lo que puedo enuncia con ello una finitud; la razón humana es finita no sólo porque pregunta *qué puedo*, sino sobre todo porque en esa pregunta le va su esencia

Por su lado, Foucault (2002) analiza el modo en que esta estructura de la finitud se embebe y se despliega en la configuración histórica de saberes concretos como la biología, la economía política y la lingüística. Pero el gesto foucaultiano no sólo se distancia del análisis ontológico heideggeriano en favor de una reflexión historiográfica sino que además asume el riesgo de analizar esa ambigüedad constitutiva sin verse en la necesidad de su recusación definitiva: su perspectiva histórico-filosófica denuncia, en todo caso, la configuración de dispositivos de gobierno de los hombres a partir de dominios de saber y formas de regulación del poder que en la historia de *nuestra modernidad* se han abierto a partir de la finitud. La historia de la medicina clínica le permite señalar el cambio que implica esta modificación en la estructura de lo finito:

Para el pensamiento clásico, ésta [la finitud] no tenía otro contenido que la negación del infinito, mientras que el pensamiento que se forma a finales de siglo XVIII le da los poderes de lo positivo: la estructura antropológica que aparece entonces desempeña a la vez el papel crítico de límite y el papel fundador del origen. Esta vuelta es lo que ha servido como condición filosófica para la organización de una medicina positiva; a la inversa, en el nivel empírico, ésta ha sido la primera abertura hacia esta relación fundamental que ata al hombre moderno a su originario fin. De ahí el lugar fundamental de la medicina en la arquitectura de conjunto de las ciencias humanas: más que otra, está ella cerca de la estructura antropológica que sostiene a todas. (Foucault, 2003:277)

Lejos de ser rechazada como el destino errante de un pensar que olvidó la pregunta fundamental por el ser, la finitud que la perspectiva kantiana lega para la filosofía moderna es evaluada en función de una historia política del conocimiento, historia de los saberes y los poderes, de las ciencias humanas, de los dispositivos disciplinarios y de regulación biopolítica de las poblaciones que han condensado otras tantas imágenes humanas en el devenir de aquella orfandad constitutiva. Enfrentado a la cuestión del hombre, más que una recusación ontológica de la pregunta, Foucault ofrece una politización de la respuesta.

Puede decirse que Sloterdijk encamina su reflexión en esta política del conocimiento. La idea de antropotécnicas homeotecnológicas permite hacer visible una modificación en los procedimientos de intervención técnica de la condición biológica sin caer en el fatalismo propio del conservadurismo antitécnico. Por muy estremecedor que parezca el paisaje que se abre detrás de la ingeniería genética, una reflexión que intente aprehender este paisaje de manera crítica no debiera hacerlo según una recusación sino, ante todo, a través de una estrategia teórico-política que conozca los nuevos contenidos positivos implicados en esos desarrollos técnicos y científicos. Quizá la tarea política del conocimiento consista en el riesgo de surcar nuevamente la ambigüedad que atañe a la cuestión del ser humano. Puede que el planteo de Sloterdijk se vea encandilado por luces biotecnológicas y haga un uso ideológico del principio de información. En todo caso, ese exceso encefalizador quizá sea constitutivo del vértigo filosófico que mantiene a raya la cuestión del hombre entre la reflexión crítica y los saberes positivos: toda vez que la tempestad de una revolución científica parece correr los límites del ser humano, la tradición filosófica actualiza la pregunta por el hombre; toda vez que el anquilosamiento de la tradición fija una imagen humana como una figura en los límites del mar, nuevos contenidos positivos vienen a la carga como marea en alza.

Bibliografía

- Best, S. y Kellner, D.** "En el camino hacia el posthumanismo". Traducción de Carlos Gómez de "On the road to the posthuman", capítulo del libro *The Postmodern Adventure: Science, Technology and Cultural Studies at the Third Millennium*, Guilford, EE.UU.U, 2001. Link: <http://iteso.mx/~cgomez/En%20el%20camino%20hacia%20el%20post-humanismo.doc>.
- Habermas, J.** (2000). "Un argumento contra la clonación de seres humanos. Tres réplicas" en *La constelación postnacional*, Barcelona: Paidós.

- Hayles, K.** (1999). *How we became posthuman. Virtual bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heidegger, M.** (1983). "La pregunta por la técnica" en *Ciencia y tecnología*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- Heidegger, M.** (2000) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Ferreira, J. (2007). "La bestia humana. Reflexiones deleuzianas en torno a la polémica sobre el humanismo". En revista *Pensamiento de los confines*, Nro. 20. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M.** (2003). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI
- (2002). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Morey, M.** (1987). *El hombre como argumento*, Barcelona: Anthropos.
- Sloterdijk, Peter (2000). *Reglas para un parque humano. Una respuesta a "Carta sobre el humanismo"*. Madrid: Ediciones Ciruela.
- Sloterdijk, P.** (2001). "El hombre operable. Notas sobre el estadio ético de la tecnología génica". En revista *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, Nro. 4. Buenos Aires, edición del Seminario de Informática y Sociedad (UBA). Link: http://www.revista-artefacto.com.ar/pdf_notas/91.pdf

Aristóteles, acerca de la utilización de conocimientos físicos en la ética

Gerardo Medina (UNL–UADER)

Una de las virtudes de la enorme cantidad de estudios realizados sobre Aristóteles a lo largo del siglo veinte, es justamente haber permitido poner en el centro de reflexión su particular modo de proceder, que sigue animando múltiples discusiones. Este mismo, nos muestra que lejos de proponer una matriz teórica a la que la realidad debe adaptarse inflexiblemente, ocurre de un modo inverso: la teoría se construye a partir de concienzuda observación de la realidad y de aquellas opiniones en torno a la misma que por diferentes motivos (poner cita de tópicos), han llegado a tener crédito entre los hombres. De tal modo es así, que aún cuando en sus obras intuimos un enorme esfuerzo por construir un saber acerca de todo lo cognoscible, ese saber total, si es posible de ser alcanzado, jamás será al precio de forzar la realidad a decir lo que ella no es. Un índice claro de ello, por ejemplo, es la distinción trazada por el pensador entre diferentes tipos de saber, que todavía en algunos contextos utilizamos, entre ciencias teóricas, prácticas y productivas. El criterio del que se vale el pensador para establecer esta distinción residiría en el modo de ser propio de aquello que se investiga, cuestión que se complica si una misma cosa puede ser abordada desde diferentes manifestaciones suyas que no pueden ser estudiadas de la misma manera. Otra de las cuestiones importantes residiría en si entre estos diferentes saberes puede existir mutua influencia, y si esta podría llegar a tener un carácter problemático. En el presente trabajo quiero detenerme puntualmente en algunos pasajes que sugerirían que en la construcción de su *Ética* —me refiero a la *Ética a Nicómaco*— Aristóteles se habría valido de ciertos conocimientos tomados de su Psicología, que es una disciplina física, para proporcionar al menos su definición de la Felicidad, como también para establecer los diversas clases de virtudes, tarea que sería propia de la filosofía práctica. Ello abre a ciertas preguntas como: ¿en qué medida ese modo de proceder es lícito? ¿Hasta qué punto? O dicho sin rodeos, ¿podría concebirse su ética sin apoyarse en su física? Plantear estos problemas es lo que haremos aquí.

Un buen modo de comenzar sería detenernos a considerar la distinción entre esos distintos modos de saber a los que hemos aludido. Si bien las menciones a esto aparecen en varias de sus obras (*tóp.* 145^a15-6; *Phys.* 192^b 8-12; *DC.* 298^a 27-32) el lugar clave y en general más citado es *Met.* 1025^b 25. Allí dice:

Al ser la física una ciencia que trata de un determinado género de seres —pues se ocupa de las sustancias que tienen en sí el principio del movimiento y del reposo—, es evidente que no es ni una ciencia práctica ni productiva. Pues el principio de toda producción está en el que produce —esto es, o en la razón, o en el arte o en alguna capacidad, mientras que el principio de la acción está en el que actúa— la elección por la que algo es hecho y aquello que es elegido, son lo mismo.

Veamos esto con detenimiento. La física y todas aquellas ciencias que caen bajo este rótulo, están volcadas al estudio de algo que, al poseer el principio en sí mismo, escapa a toda posibilidad de modificación de nuestra parte, esto es, las cosas que son de una manera y no pueden ser de otra. Así, no podemos modificar el acontecimiento de los fenómenos de la naturaleza, pero podemos buscar formas de apaciguar sus consecuencias, como hacer terraplenes contra las inundaciones, diques para almacenar agua previendo épocas de sequía, etc. Del mismo modo, no podemos evitar sentir miedo o ira, pero podemos escoger entre diferentes modos de reaccionar ante estas pasiones según el caso. De allí que el primer tipo de ciencias sean llamadas “teoréticas o contemplativas” dado que su interés es conocer los principios de las cosas que cambian; y a las otras productivas y prácticas, porque buscan establecer modificaciones en lo que es, unas mediante la producción técnicas, utensilios u obras, las otras, mediante la conducción y orientación de la acción; pero en estos últimos dos cosas, tratando algo que es de una manera, pero nada quita que sea de otra manera.

Yendo al caso particular de la ética, que según el pensador busca esclarecer qué es el bien humano, a los fines de llegar a ser buenos; y ello porque tanto las acciones, como las elecciones, las artes y las investigaciones que los hombres realizan, parecen dirigirse hacia una suerte de punto de realización o fin, que es lo que en general se entiende por bien. Dado que este tipo de cosas carecen del carácter necesario que manifiestan los fenómenos naturales, esto es, son cosas que ocurren de una manera pero nada quita que puedan ser de otra, inmediatamente Aristóteles aclara que “hemos de darnos por contentos

con mostrar la verdad toscamente (*pachylós*) y como en un esquema (*typo*)” (*EN 1094b 20*). Y es que ellas “parecen ser sólo por convención (*nomos*) y no por naturaleza (*physei de me*)” (*EN 1094b 16*). Siendo esto así, el análisis que realiza el pensador, se centrará no sólo en las acciones que los hombres efectúan, sino también en aquellas opiniones (*doxai*), que dados múltiples motivos, han alcanzado un rango tal de influencia sobre los hombres que llegan a ser consideradas “calificadas o acreditadas”; tal el caso de las *Éndoxas*. De tal manera, y con la meta de alcanzar una definición lo más precisa posible del Bien humano último, si es que tal cosa es posible, Aristóteles evalúa como en tantas de sus otras obras de modo dialéctico, tanto algunas de las más importantes definiciones —entre las que sobresale la de Platón— como así mismo, sobre los diferentes modos de vida de los hombres, que presuponen una identificación del Bien, ya con los placeres, ya con los honores, con la riqueza o la contemplación. Finalizado este análisis, y volviendo a replantear el problema con un giro bastante particular suyo pero ahora en relación a lo investigado, “Volvamos de nuevo al bien que buscamos para preguntarnos qué es” (*EN 1097^a 15*), se dispone a dar una definición de este bien último, que según ya se ha asentado, “casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto al nombre” (*EN 1095^a 17*), a saber, la felicidad. Llegamos con esto a uno de los pasajes centrales a los que se ha aludido. Y en esto, debemos estar bien atentos al modo de proceder de Aristóteles.

El criterio elegido aquí para definir la felicidad, es el “acto” o “acción” del hombre (*ergon tou anthropou*), ya que dice el pensador “en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien, está en el acto” (*EN 1097b 27*). De esta manera, se procede a buscar el acto que es “propio” del hombre, o se deberá asumir que él es “naturalmente inactivo” (*argón péphyken*). Inmediatamente, se continúa como en una suerte de proceso de decantación en el que se busca distinguir aquello que es común al hombre y a otros seres, y aquello que sería propio de éste sólo. En primer lugar, se ve a las claras que la alimentación y el crecimiento es algo compartido con las plantas y los animales; lo mismo ocurre con la sensación, que parece común al hombre y a todos los animales; queda, dice el pensador, “cierta vida práctica propia de aquello que tiene *lógos*” (*EN 1098^a 3*). Pero este acto es distinguido en dos sentidos diferentes: “en tanto que obedece al *lógos* y en tanto que lo posee y piensa”. De tal modo, el acto propio del hombre es definido como “una actividad del alma y acciones razonables y la del hombre bueno estas mismas cosas bien, y primorosamente, y cada una se realiza bien, de acuerdo a la virtud adecuada” (*EN 1098^a 13*), lo que claro está, le lleva a definir el bien

humano o Felicidad “como una actividad del alma conforme a la virtud” y a la posterior dilucidación de cuáles son las virtudes y qué son, de modo de poder alcanzar esta meta. Nosotros hemos de atender ahora a esta distinción que se hace del acto propio del hombre, cuando que dice que posee lógos en tanto le obedece, y en tanto lo posee y piensa. Ciertamente, la misma es realizada a los fines de discriminar dos modos de abordaje posible. En esta investigación en particular, Aristóteles está claramente poniendo su mirada en el primer sentido apuntado; cuando se dice que el hombre obedece al lógos, se está poniendo mientes en el hecho particular de que los hombres hablan entre sí, se persuaden, argumentan a favor de una posición o en contra de otra; se toman su tiempo, frente a una situación dada, y tras deliberar consigo mismos, o con otros, deciden realizar esta acción o aquella otra. Este es un fenómeno que nosotros habitualmente observamos en otros y en nosotros mismos –aunque nuestra época no parezca ser la norma en ello. De modo que como se dijo antes, este tipo de investigación repara tanto en las acciones humanas, como así también en las opiniones constituyen el juego de la vida comunitaria. El otro sentido, el de que tiene lógos y piensa, parecería orientarnos a otro tipo de investigación, a saber, a una de tipo físico–psicológica, que no parece venir a cuento aquí. Visto de esta manera, no tendríamos nada que preguntar u objetar a Aristóteles. Pero ¿qué pasa si nos detenemos a analizar el procedimiento mediante el cual se llega a establecer el “acto” propio del hombre? Porque una cosa es edificar un aparato conceptual apoyándonos exclusivamente sobre la consideración directa de aquello sobre lo que recae la labor de la Filosofía práctica o de las cosas humanas, a saber, las cosas que son de una manera pero que nada quita que puedan ser de otra, y algo distinto es hacerlo presuponiendo una peculiar concepción del alma humana, como parece ser aquí el caso. Lo que quiero decir, es que una cosa es observar que los hombres cuando actúan, o antes de hacerlo realizan un acto que no observamos en otros seres, y otra muy distinta es manejar ciertos conceptos que aluden a actos anímicos, los cuáles son discriminados entre propios de hombre o comunes entre éste, y los animales y las plantas. Se puede argumentar que Aristóteles no invoca aquí ni explícita ni implícitamente a ninguna concepción del alma; pero lo que no se puede ignorar es que para poder establecer el criterio utilizado, a saber, el acto propio del hombre, a los fines de definir el bien humano, no se puede eludir esbozar al menos una precaria concepción del hombre y del alma. Que el pensador aquí la utiliza aunque no explicitándola, es algo manifiesto. De modo que la pregunta que nos sale al ruedo sería: ¿podría construirse una ética, sin una concepción antropológico–psicológica, o por lo

menos ésta ética? Uno hubiese esperado, teniendo en cuenta la orientación general con que empieza el tratado, arribar a una definición de la felicidad que haya sido capaz de superar lo más airoosamente posible una discusión dialéctica; por ello no deja de sorprender la introducción de estos elementos provenientes de la psicología. Christopher Shields es taxativo a este respecto, "Aunque los lectores actuales no siempre aprecian esto, la filosofía práctica y la teoría política de Aristóteles (...) presuponen las teorías metafísicas y psicológicas desarrolladas por las ciencias teoréticas" (Shields, 2007:33). Es por ello también que no comparto la opinión de Barnes (1980:494), de que el método de la ética sea el "dialéctico", si bien es cierto que este ocupa la mayor parte de la obra.

Pero antes de sacar cualquier conclusión, es preciso considerar todavía otro pasaje mucho más importante. Este se halla íntimamente vinculado al anterior, pues aborda en parte la misma problemática y comparte su enfoque.

El pasaje en cuestión es sumamente importante porque trata de establecer las diferentes clases de virtudes, que no solo constituyen el análisis de la mayor parte de los libros que vienen a continuación, sino también porque permite echar luz en torno a la felicidad. Tras señalar la importancia que este estudio tiene para el verdadero político y para la ciencia política, deja en claro que se trata de la virtud humana y además del alma y no del cuerpo. Para llevar esto adelante, Aristóteles volverá a recurrir a conocimientos tomados de la psicología; pero a diferencia de lo que había ocurrido en el capítulo séptimo en relación al propósito de definir la Felicidad, aquí él hará mención explícita de esto. Y mucho más aún, sugerirá que el político, preocupado por el bienestar de la ciudad y sus conciudadanos, debería ocuparse, al menos hasta cierto punto de aquél otro tipo de investigación, a saber, la de la naturaleza. Veamos esto:

es evidente que el político debe conocer en cierto modo lo referente al alma, como el que cura los ojos también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina (...) también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar en vista de estas cosas y en la medida suficiente para lo que buscamos, pues examinar esta cuestión con más detalle es acaso demasiado laborioso para nuestro propósito. (*EN* 1102^a 18ss)

La referencia es más que clara. Ciertamente Aristóteles no se está refiriendo a un político cualquiera, pero si a un verdadero político, esto es, a uno preocupado por el bien de la ciudad. Pero lo valioso de este dato, es que la exigencia de este conocimiento de otro orden de cosas, no sólo es referido como algo

necesario, digamos, al que realiza "ciencia política", sino a aquél que ejerce el poder de modo efectivo. Es claro que no le exige ser un físico, pero si el estar al tanto de los conocimientos de estas ciencias que pueden serle útiles en su función propia. Que esto es así al menos para la ciencia política, lo deja en claro en las primeras líneas del presente libro, cuando en relación al carácter directivo de la misma afirma, "en efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué punto" (*EN* 1094^a 27). Pero falta una referencia fundamental; y es cuando afirma, "Además en los tratados exotéricos se estudian suficientemente algunos puntos acerca del alma, y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte de ella no tiene lógos, y la otra lo tiene" (*EN* 1102^a 26ss). A esto sigue una pequeña disquisición en relación a la parte que no tiene lógos, cuyo objetivo es mostrar que la virtud de la parte vegetativa es común a todos los seres que la poseen y que lo que se busca aquí es la virtud humana, abriendo así la puerta al análisis de la parte apetitiva. Vemos entonces claramente cómo los últimos pasajes citados vuelven a decirnos, ahora de un modo explícito, que esta ciencia práctica, la ética, necesita auxiliarse —aunque de un modo relativo— con conocimientos físicos. De no ser así podemos preguntarnos, ¿cómo alcanzaríamos la definición de felicidad que nos da Aristóteles? ¿En qué se apoyaría la distinción entre virtudes dianoéticas o del pensamiento, y éticas o del carácter, si no pudiéramos referirlas a partes específicas del alma, de las que ellas son perfecciones?

El problema que subyace aquí por cierto es, si es admisible que una ciencia cuyo objeto de estudio es ontológicamente diverso del de otra, utilice estos conocimientos para construir sus propios razonamientos. Pues en ese caso, no estaríamos hablando entonces de distintos tipos de saber, como el teórico, práctico y productivo, sino de una subordinación, al menos del segundo tipo, al primero. Y si esto es así, debería entonces pensarse, como según vimos lo hace Shields, que la filosofía práctica y la teoría política suponen los desarrollos de las ciencias teóricas. Pero la resolución de esta cuestión requeriría una ardua investigación y mi propósito fue sólo presentarlo como problema.

Bibliografía

- Aristóteles.** (1995). *Física*, Madrid, Gredos. Traducción revisada por Alberto Bernabé Pajares.
- (1981). *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. Traducción de María Araujo y Julián Marías.
- (1982). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid, Gredos. Traducción de V. García Yebra.
- (2007). *Tratados de Lógica*. Madrid, Gredos. Traducción de Miguel Candel Sanmartín.
- Barnes, J.** (1980). "Aristotle and the methods of ethics", en *Revue Intenationale de Philosophie*, Vol. 133/ 134; págs 490–511.
- Shields, C.** (2007). *Aristotle*. London and New York. Routledge Taylor & Francis Group.

Arquitectónica del pensamiento, pensamiento de la arquitectónica

Manuel Navarro (UNL)

Los problemas que nos proponemos analizar en este texto conciernen, por una parte, a lo que hemos denominado "arquitectónica del pensamiento", entendiendo por esa expresión el gesto por el cual la filosofía se ha apropiado de la arquitectura para ponerla a funcionar como metáfora, es decir, según los principios fundantes de la metafísica. Por otra parte, son también motivo de análisis las cuestiones relativas a las posibilidades de un "pensamiento de la arquitectónica", queriendo significar con este enunciado la búsqueda de un espacio que puedan compartir por igual la arquitectura y el pensamiento. El "pensamiento de la arquitectónica", sin embargo, no es simplemente una inversión de la "arquitectónica del pensamiento"; se postula más bien como una radicalización de esa inversión. En esta introducción como en los análisis que siguen, expondremos una lectura de distintos textos de Jacques Derrida en los que se han rastreado los problemas relacionados con el quiasmo del título.

Una de las hipótesis de Jacques Derrida acerca del problema del pensamiento arquitectónico consiste en afirmar, en primer lugar, que la arquitectónica sería una posibilidad intrínseca del pensamiento, a diferencia de la metáfora arquitectónica, que sólo advendría como posibilidad extrínseca. En una entrevista del año 1986, proponía dicha hipótesis en los siguientes términos:

Consideremos el problema del pensamiento arquitectónico. Con ello no pretendo plantear la arquitectura como una técnica extraña al pensamiento y apta quizá, entonces, para representar en el espacio, para constituir casi su materialización, sino que intento exponer el problema arquitectónico como una posibilidad del pensamiento mismo. [...]. Pienso que, en el momento en que se diferencia entre *theoría* y *praxis*, la arquitectura se percibe como una mera técnica apartada del pensamiento. No obstante, quizá pueda haber un camino del pensamiento, todavía por descubrir, que pertenecería al momento de concebir la arquitectura, al deseo, a la invención. (Derrida. 1999:133)

Especificando la misma hipótesis, Derrida señalaba lo siguiente:

Previamente, me gustaría bosquejar cómo la tradición filosófica ha utilizado el modelo arquitectónico como metáfora de un tipo de pensamiento que, en sí mismo, no puede ser arquitectónico. [...]. Es evidente que la referencia arquitectónica es útil para la retórica, para un lenguaje que en sí mismo no ha conservado ningún carácter arquitectónico. (Derrida. 1999:133 y 134)

La clave parece estar contenida en el carácter de lo arquitectónico, en sus predicados mínimos o esenciales. Sin duda, esos predicados no pueden ser los predicados del pensamiento de la tradición filosófica ni los del lenguaje de la retórica. Volvemos al texto de la entrevista de Derrida para encontrar allí esos predicados:

Si cada lenguaje sugiere una *especialización* —cierta disposición en un espacio no dominable sino sólo accesible por aproximaciones sucesivas— entonces es posible compararlo con una especie de colonización, con la apertura de un camino. (Derrida. 1999:134)

Uno de los predicados proviene de la acción de hacerse de un espacio en un espacio no sólo ingobernable sino también inabordable, salvo acercándose según distintos momentos o sucesos. Que no es un espacio a descubrirse sino a hacerse, viene a ser otro predicado. Que ese hacerse de un espacio es un rasgo reconocible en la arquitectura, se agrega como un nuevo predicado. Sin pausa, sólo restaría añadir que ese hacerse de un espacio de la arquitectura es comparable a abrir una ruta, un camino, al estar en camino. Esta referencia al "camino" en este fragmento, es por medio de la cual Derrida intenta pensar la posibilidad de un vínculo entre pensamiento y arquitectura, con anterioridad a que se la reduzca a una técnica y se sancione la separación entre ella y el pensamiento. Esta posibilidad ha sido dificultada por la tradición filosófica —Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel— quienes hicieron de la arquitectura una metáfora para pensar las ideas de saber, de fundamento, de sistema. Elaboraron un pensamiento arquitectónico cuya circunscripción se delimitaba según las determinaciones de los filosofemas clásicos: *eidós*, *arché*, *telos*, *ousía*, *aletheía*, etc. Esas escisiones parecen provenir de la división entre teoría y práctica, trabajo intelectual y trabajo manual:

Cuando Aristóteles quiere poner un ejemplo de teoría y práctica, cita al *architekton*, al que conoce el origen de las cosas: es un teórico que también puede enseñar y que tiene bajo sus órdenes a trabajadores que son incapaces de pensar de forma autónoma. De este modo se establece una jerarquía política. (Derrida. 1999:134)

Derrida subraya la inscripción del término griego *arché*, origen, principio, en *architekton*, explicitando de esta manera la significación de mando, de jerarquía política. Se contraponen así el pensamiento que *de hecho* deviene en su otro, la materia, con la posibilidad, *de derecho*, de que con anterioridad a la distinción entre θεωρία y πράξις, el pensamiento arquitectónico tenga lugar como invención. En atención a la relación entre la imagen y lo real, es decir, lo que ella supuestamente procuraría representar, es posible reencontrar reproducido un análisis similar. Si le prestáramos todo el crédito que este presupuesto demanda desde su elaboración en la metafísica del realismo platónico, es la forma, creemos, de encontrar articulaciones con otras referencias que hoy podemos proponer. Dice Jacques Derrida:

Lo que se perfila en esta reflexión (de la arquitectura moderna y posmoderna) puede ser entendido como la apertura de la arquitectura, como el inicio de una arquitectura no representativa. En este contexto podría ser interesante recordar el hecho de que, en sus comienzos, la arquitectura no era un arte de representación, mientras que la pintura, el dibujo y la escultura siempre pueden imitar algo de cuya existencia se parte. (Derrida. 1999:137, 138)

Esta referencia no deberíamos tomarla aisladamente. Está dirigida a destacar, creemos, el hecho de que la arquitectura griega antigua era un arte, entre otros, para el propio Platón, productiva, y no imitativa. El otro cabo lo provee de nuevo Derrida:

(...) Heidegger, quien señala que *ódos*, el camino, no es el *méthodos*; que existe una senda que no se puede reducir a la definición de método. La definición del camino como método fue interpretada por Heidegger como una época en la historia de la filosofía que tuvo su inicio en Descartes, Leibniz y Hegel, y que oculta el "ser camino" del camino, sumiéndolo en el olvido, mientras que, de hecho, tal "ser camino" indica la infinitud del pensamiento: el pensamiento es siempre un camino. Por tanto, si el pensamiento no se eleva sobre el camino o si el lenguaje del pensamiento o el sistema lingüístico pensante no se entienden como un

metalenguaje sobre el camino, ello significa que el lenguaje es un camino y que, por lo tanto, siempre ha tenido una cierta conexión con la habitabilidad. Y con la arquitectura. Este constante *estar en camino*, esta habitabilidad del camino que no nos ofrece salida alguna, nos atrapa en un laberinto sin escapatoria; o, de un modo más preciso, en una trampa, en un artificio deliberado como el laberinto de Dédalo del que habla Joyce. (Derrida. 1986:135)

Esta última referencia introduce un punto de vista que hasta ahora en nuestras investigaciones no había tenido un lugar asignable: la idea de que el *métodos* se constituye en un metalenguaje del *ódos*. Por una parte, es claro que si el 'método' responde a una determinación metalingüística, la desconstrucción no puede ser considerada un método; pero a la vez, y en razón de que Derrida no ofrece lugar alguno a la duda respecto de este punto —como luego se podrá ver por su insistencia—, la tachadura del valor del metalenguaje hace comprender también que por otra parte nos diga que la desconstrucción no es ni un *análisis* ni una *crítica*, tanto como tampoco un *acto* o una *operación*. Habiendo quedado interdicta la posibilidad del metalenguaje —al menos para la filosofía y la arquitectura posmodernas—, ¿cómo no entenderlo a Derrida cuando rechaza el uso que habría hecho la tradición filosófica de la 'metáfora arquitectónica' para determinar "un tipo de pensamiento que, en sí mismo, no puede ser arquitectónico"? A la metáfora le alcanzarían al menos dos de las objeciones que lo alcanzan al metalenguaje: el método "oculta el 'ser camino' del camino, sumiéndolo en el olvido". Y por otra parte:

Para hablar de la imposibilidad de una objetivación absoluta, vamos a ir desde el laberinto hasta la torre de Babel. También ahí debe conquistarse el cielo en un acto de *eponimia*, acto que permanece aún indisolublemente ligado a la lengua materna. Una estirpe, los semitas, cuyo nombre significa un *nombre* —una estirpe, pues, que se llama un nombre [Sem, su epónimo]—, quiere construir una torre para alcanzar el cielo, para —así está escrito— "lograr un nombre". Esta conquista del cielo, ese logro de un punto de observación [*rosh*: cabeza, jefe, inicio] significa darse un nombre; y con esta grandeza, la grandeza del nombre, de la superioridad de una metalengua, pretende dominar a las restantes estirpes, a las otras lenguas: colonizarlas. Pero Dios desciende del cielo y desbarata esta empresa pronunciando una palabra: Babel. Y dicha palabra es un nombre propio similar a una voz que significa confusión [de *balal*, confundir]; y con ella condena a los hombres a la multiplicidad de lenguas. Ellos deben renunciar a un proyecto de dominio mediante una lengua universal. (Derrida. 1986:138)

La objeción alcanza otro tenor: el metalenguaje es un proyecto de dominación. Lo era ya en ese otro proyecto moderno que es el método: el metalenguaje, o la metalengua, reproduce los mismos efectos, no persigue otra finalidad que la de neutralizar el carácter laberíntico del "estar en camino" de la filosofía y la arquitectura, del lenguaje. Es significativo que la construcción de la torre se interrumpa: ¿significaría el fracaso de todo proyecto centrado en la apetencia de universalidad, en la pretensión de valores axiomáticos? La intervención divina se realiza sobre una construcción, subraya Derrida, que es tanto como decir que se interviene también en la desconstrucción. De allí la conclusión:

Si la torre de Babel se hubiera concluido, no existiría la arquitectura. Sólo la imposibilidad de terminarla hizo posible que la arquitectura así como otros muchos lenguajes tengan una historia. Esta historia debe entenderse siempre con relación a un ser divino que es finito. Quizá una de las características de la corriente posmoderna sea tener en cuenta este *fracaso*. (Derrida. 1999:139)

¿El fracaso de la axiomática de la arquitectura? Retomando el conjunto de valores invariantes que la constituyen, tendríamos:

1. (...) la obra arquitectural habría sido destinada a la presencia de los hombres y de los dioses.
2. Centrada, jerarquizada, la organización arquitectural habrá debido ordenarse a la anamnesis del origen y al asiento de un fondo.
3. Esta economía es todavía necesariamente una teleología del habitat. Ella suscribe todos los regímenes de la finalidad.
4. Este orden depende, en fin, de las bellas artes, cualquiera que sea la moda, la edad o el estilo dominante. El valor de belleza, de armonía, de totalidad debe todavía ahí reinar. (Derrida. 1987:481, 482)

Sin intentar otra cosa que glosarlos, estos cuatro axiomas —en tanto no los podemos suponer sino constituyéndose simultáneamente según una formación del sentido y una sedimentación del sentido— no parecen responder a otra institución más que a la metafísica, o como lo dice Derrida, no serían sino los pilares que mejor resisten aún a la desconstrucción de la metafísica.

Si fuese lícito imaginarse el conjunto de los axiomas en el sentido de una estructura, diríamos que, aún respondiendo a distintas edades, representa este sistema la reunión de los valores del antropomorfismo: *arkhé* y *telos*,

juntamente con el valor de la beatitud, al servicio de la escala de la presencia del hombre:

(...). Estos cuatro puntos de invariancia no se yuxtaponen. Desde los ángulos de un cuadro, ellos diseñan la carta de un sistema. No se dirá solamente que ellos se reúnen y permanecen inseparables, lo que es verdad. Ellos dan lugar a una cierta experiencia de la reunión, esa de la totalidad coherente, de la continuidad, del sistema. (Derrida. 1987:482)

Es conocido el análisis de Derrida de la distribución en yuxtaposición, que sería la que la desconstrucción privilegia a fin de interrumpir las posibilidades de la dialéctica o la clausura de un sistema. Veamos, por último, el apartado ocho de *Point de folie–Maintenant la architecture*, al que sólo comentaremos oralmente (ofrecemos una traducción del grupo de investigación):

8. El concepto de arquitectura, él mismo un “constructum” vivido, una herencia que nos comprende antes incluso que intentemos pensarlo. A través de todas las mutaciones de la arquitectura, las invariantes permanecen. Una axiomática atraviesa, impasible, imperturbable, toda la historia de la arquitectura. Una axiomática, es decir un conjunto organizado de evaluaciones fundamentales y siempre presupuestas. Esta jerarquía está fijada en la piedra, ella informa en adelante todo el espacio social. ¿Cuáles son esas invariantes? Yo distinguiría cuatro, la ley un poco artificial de cuatro rasgos, decimos más bien de cuatro puntos. Ellos traducen un sola y misma postulación: “la arquitectura debe tener un sentido, ella debe “presentarlo” y por ello “significar”. El valor significativo o simbólico de ese sentido debe ordenar la estructura y la sintaxis, la forma y la función de la arquitectura. Él debe ordenarlos desde el “exterior”, desde un principio (arché), un fundamento o una fundación, una trascendencia o una finalidad (telos) de los cuales los lugares mismos no son arquitecturales. Tópico an-arquitectural de ese semantismo del que derivan infaliblemente cuatro puntos de invariancia.

“La experiencia del sentido debe ser la “habitación”, la ley del oikos, la economía de los hombres y de los dioses. Sin su presencia no representativa que, a diferencia de las otras artes, parece no remitir más que a ella misma, la obra arquitectural habría sido destinada a la presencia de los hombres y de los dioses. La disposición, la ocupación y la inversión de los lugares deben medirse por esta economía. Es a ella que llama todavía Heidegger en el momento en que interpre-

ta la ausencia del en–sí (Heimatlosigkeit Heitmatlosigkeit: apatridad) como el síntoma de la onto–teología y más precisamente de la técnica moderna. Tras la crisis de la vivienda, él nos invita a pensar propiamente la verdadera angustia, la indigencia, la necesidad del habitar mismo (die eigentliche Not des Wohnens). Los mortales deben primero aprender a habitar (sie das Wohnen erst lernen müssen), entender lo que los llama a habitar. Esto no es una deconstrucción sino el llamamiento a repetir el fundamento mismo de la arquitectura que nosotros habitamos, que nosotros deberíamos aprender a habitar, el origen de su sentido. Bien entendido, si las “locuras” piensan y dislocan este origen, ellas no deben no más abandonarse al júbilo de la tecnología moderna o al dominio maníaco de sus poderes. Eso sería ahí un nuevo giro de la misma metafísica. De donde la dificultad de lo que justamente —maintenant— se anuncia.”

Centrada, jerarquizada, la organización arquitectural habrá debido ordenarse a la anámnesis del origen y al asiento de un fondo. No solamente desde su fundación sobre el suelo terrestre sino desde su fundamento jurídico–político, la institución que conmemora los mitos de la ciudad, los héroes o los dioses fundadores. Esta memoria religiosa o política, este historicismo no ha abandonado, a pesar de las apariencias, la arquitectura moderna. Esta guarda la nostalgia, ella es guardiana por destinación. Nostalgia siempre jerarquizante: la arquitectura habrá materializado la jerarquía en la piedra o en la madera (hylé), es una hylética de lo sagrado (hieros) y del principio (arché), una arqu–hierática.

Esta economía es todavía necesariamente una teleología del habitat. Ella suscribe todos los regímenes de la finalidad. Finalidad ético–política, servicio religioso, finalización utilitaria o funcional, se trata siempre de poner la arquitectura en servicio, y al servicio. Este fin es el principio del orden arqu–hierático.

Este orden depende, en fin, de las bellas artes, cualquiera que sea la moda, la edad o el estilo dominante. El valor de belleza, de armonía, de totalidad debe todavía ahí reinar.

Estos cuatro puntos de invariancia no se yuxtaponen. [...] Ellos ordenan, pues, una red de evaluaciones, ellos inducen e instruyen, fuese eso indirectamente, toda la teoría y toda la crítica de la arquitectura más especializada o más trivial. La evaluación inscribe la jerarquía en una hylética, en un espacio también de una distribución formal de valores. Pero esta arquitectónica de puntos invariantes ordena también todo lo que se llama la cultura occidental, mucho más allá

de su arquitectura. De donde la contradicción, el "double bind" ("Double bind": doble ligadura) o la antinomia que a la vez moviliza e inquieta esta historia. De una parte, esta arquitectónica general "borra" o "rebasa" la especificidad aguda de la arquitectura, ella vale para las otras artes y para las otras regiones de la experiencia. De otra parte, la arquitectura representa la metonimia más poderosa, ella le da su consistencia más sólida, la sustancia objetiva. Por consistencia, yo no entiendo solamente la coherencia lógica, esa que compromete en la misma red todas las dimensiones de la experiencia humana: nada de obra de arquitectura sin interpretación, incluso sin decisión económica, religiosa, política, estética, filosófica. Pero por consistencia yo entiendo también la duración, la dureza, la subsistencia monumental, mineral o leñosa, la hylética de la tradición. De donde la "resistencia": la resistencia de los materiales como la resistencia de las conciencias y de los inconscientes que instituye esta arquitectura en última fortaleza de la metafísica. Resistencia y transferencia. Una desconstrucción consecuente no sería nada si ella no tuviera cuenta de esta resistencia y de esta transferencia; ella haría poca cosa si no tomara a la arquitectura tanto como a la arquitectónica. Se toma de ella: no para atacarla, destruirla o descarrarla, criticarla o descalificarla. Sino *pensarla* en efecto, desprenderse bastante para aprehenderla con un pensamiento que se ponga más allá del teorema —y haga obra a su turno. (Derrida. 1987:480–482)

Bibliografía

- Derrida, J.** (1999). *La metáfora arquitectónica*, en *No escribo sin luz artificial*. Madrid. Cuatro.ediciones.
- (1987). *Maintenant la architecture*, en *Psyché*. París. Galilée.
- (1987). *Lettre à un ami japonais*, en *Psyché*. París. Galilée.
- (1989.) *Entre corchetes*. Madrid. Anthropos. N° 93.

Democracia y postsecularismo. Notas aclaratorias acerca de (parte de) los fundamentos de la actual concepción habermasiana del estado de derecho

Santiago N. Prono (UNL-CONICET)

Introducción

En este trabajo me propongo analizar la conceptualización del estado de derecho que Habermas adopta últimamente en su teoría política (I). La idea es mostrar que tal conceptualización se vincula con presupuestos prepolíticos sobre los que se sustenta el estado de derecho, reconociendo la importancia que al respecto adoptan las tradiciones religiosas. Por supuesto, esto hay que entenderlo en el marco de un pensamiento postmetafísico como el que continúa sosteniendo Habermas pero, digamos, "renovado", porque si bien sostiene que toda pretensión de validez planteada mediante un discurso argumentativo sólo puede fundamentarse apelando al concepto de racionalidad comunicativa (teoría del discurso), esto no excluye sin embargo la presuposición de que es posible, y acaso necesario, una superación de la tradicional dicotomía entre fe y razón, en donde la filosofía y las tradiciones confesionales se muestren dispuestas a formar parte de un procedimiento de aprendizaje recíproco (II). Las conclusiones finales solo estriban en un breve comentario de los temas analizados (III.)

I. Democracia deliberativa. Consideraciones generales

La teoría de la democracia deliberativa de Habermas adopta un carácter normativo y procedimental (pero también substantivo) cuyo principio básico es el principio del discurso, que establece que las decisiones políticas solamente son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de razones en busca de

un consenso. De acuerdo con esto esta teoría política se basa en las reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento (y en última instancia de la estructura de la comunicación lingüística) que son reconstruidas por la pragmática universal del lenguaje (Habermas, 1994:359–360, 1999:240). De este modo se expresa el carácter reconstructivo que comporta esta teoría política, como así también parte del correspondiente trasfondo filosófico sobre el que Habermas basa el concepto de la democracia deliberativa para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho, adoptando a partir de aquí un sentido procedimental e intersubjetivo y discursivo para la toma de decisiones.

La democracia deliberativa también pretende articular el desempeño de las instituciones formales del estado de derecho, que constituyen el contexto en el que se justifican y toman decisiones, con los aportes de las organizaciones de la sociedad civil, que ocupan un lugar preponderante con pretensiones de influir en el ámbito de la política democrática, en el sentido de que constituyen el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global que tienen que ser analizados por aquellas instituciones formales de la democracia. En efecto, sobre la base del reconocimiento institucionalizado de los presupuestos de la interacción discursiva, esta teoría establece una conexión entre los espacios públicos formales e informales de la política. Por esto mismo, y a fin de ubicar conceptualmente la democracia deliberativa de Habermas, cabe señalar que la misma se sitúa en una posición equidistante entre las concepciones liberal y republicana de la política, sirviéndose de algunos principios de cada una y diferenciándose de otros para integrarlos de una forma nueva y original en base a sus propios presupuestos filosóficos, por lo cual no se trata de una mera combinación entre ambos puntos de vista.

II. Postsecularismo y presupuestos del estado democrático de derecho

En el marco de su teoría de la democracia deliberativa últimamente Habermas explicita y subraya que la misma comporta principios sustantivos que subyacen a su planteo teórico, los cuales resultan acordes con los presump-

tos modernos de la Ilustración europea.¹ Esto es particularmente evidente al menos desde *Entre naturalismo y religión* (2005), y se mantiene en sus escritos más actuales como "Ein Bewußtsein von dem, was fehlt" (2008), donde el autor da cuenta de una concepción del estado de derecho que se abre a los aportes que con (en ciertos casos a su entender) "legítimas pretensiones cognitivas" pueden provenir desde lo religioso.

Habermas se interroga cómo es posible dar estabilidad normativa a una sociedad pluralista en términos cosmovisionales mediante la presuposición de un consenso de fondo, y señala que aun cuando sea posible despejar esta duda, "permanece el hecho de que los ordenamientos político-liberales dependen de la solidaridad de sus ciudadanos cuyas fuentes podrían agotarse completamente como consecuencia de una secularización 'descarrilada'" (Habermas, 2006; 107). Lo que se plantea en este punto el filósofo, es la cuestión motivacional de ciudadanos del Estado que presupone ciertas virtudes o fuentes pre-políticas, esenciales para la democracia, como el hecho de aceptar sacrificios en nombre del interés general (Habermas, 2006; 111). Estas fuentes prepolíticas a las que refiere Habermas comportan dos tipos de consideraciones diferentes pero estrechamente relacionadas. Por un lado estas tienen que entenderse en el sentido de que ellas son las que en su opinión contribuyen al hecho de que entre los ciudadanos se funda una solidaridad que en última instancia depende de presupuestos valorativos: "entre ciudadanos sólo puede surgir una solidaridad, como siempre abstracta y jurídicamente mediada, si (por ejemplo) principios de justicia encuentran acomodo en el entramado más denso de orientaciones axiológicas de carácter cultural" (Habermas, 2006; 112). Y tales orientaciones, y este es el segundo sentido en el que cabe comprender aquellas fuentes prepolíticas a las que refiere Habermas, se encuentran ligadas a presupuestos que se enmarcan en el contexto de tradiciones religiosas que han sido apropiadas por la filosofía bajo la forma de conceptos normativamente revestidos que han transformado el sentido religioso original, aunque sin dejarlos vacíos, tales como "responsabilidad", "autonomía", "individualidad", "comunidad", "igualdad", y para lo cual ha ejercido un papel fundamental la idea de un Dios respecto del cual el hombre está hecho a su imagen y semejanza. Se trata pues de conceptos normativos

¹Ya en *Faktizität und Geltung* se evidencia claramente que la democracia deliberativa no es valorativamente neutral debido a los presupuestos inherentes al procedimiento democrático de generación legítima de normas jurídicas, puesto que en el principio democrático operante entran en juego presupuestos comunicativos de la teoría del discurso que no son valorativamente neutrales: simetría, respeto recíproco, autonomía, etc. (cfr. Habermas, 1994:139).

que, como dice Habermas, son resultado de una traducción que expande el significado y el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al otorgarles autonomía en el campo de lo político (Habermas, 2006:150).²

Habermas, para quien "la filosofía tiene razones para mantenerse *dispuesta al aprendizaje* ante las tradiciones religiosas", ha venido últimamente mostrándose abierto a este tipo de reconocimientos y a no rechazar *in toto* los presupuestos religiosos y su importancia, limitada, para el ordenamiento socio-político de sociedades postseculares. En este punto el filósofo concibe a la soberanía en el marco de un ordenamiento socio-político que implica una concepción del estado liberal según la cual este es dependiente de una integración política entre los ciudadanos que vaya más allá del mero *modus vivendi*, que no se limita a una adaptación sin pretensiones cognitivas por parte del *ethos* religioso a las leyes de la sociedad postsecular. No sólo los creyentes no deben esperar el reconocimiento universal de sus convicciones y valores, sino que en una cultura política liberal también se exige asumir la misma actitud de igual trato frente a los creyentes a los ciudadanos carentes de oído para lo religioso: "La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión secularista del mundo" (Habermas, 2006:117).³

Esta concepción habermasiana del ordenamiento político no implica un rechazo a los presupuestos del pensamiento postmetafísico que caracteriza su filosofía práctica, pues cuando se trata de la fundamentación de las decisiones, por ejemplo políticas en las sociedades plurales, como son las sociedades modernas, parece difícil poder negar con fundamentos debidamente argumentados que el criterio para la validez de los procedimientos de legitimación no se puede ya más apoyar en convicciones sustantivas de contenido cuya fundamentación se sustraiga a la discusión pública o se dé por presupuesta, pues solamente los procedimientos mismos del discurso racional pueden ser fundamento de legitimación. Así, en su teoría de la democracia y del derecho, como así también en su teoría de la ética del discurso, la aceptación de las

2 En tal sentido también afirma aquí el autor que "incluso aunque ya no sea posible mantener en términos históricos la tesis de Jellinek acerca de la génesis de los derechos humanos a partir de la noción de libertad religiosa, existe, no obstante, un *nexo conceptual* entre una fundamentación universalista del derecho fundamental de la libertad religiosa, por un lado, y el fundamento normativo de un Estado constitucional, es decir, la democracia y los derechos humanos, por el otro" (Habermas, 2006:257).

3 Cfr. Habermas, 2008:32.

normas que son reconocidas como legítimas depende de que se comprenda la validez de las razones que las fundamentan. Ahora bien, aun cuando desde *Facticidad y validez* (1994) Habermas se posiciona teóricamente en el marco de una tradición de pensamiento moderno, acorde con los presupuestos socio-culturales de la Ilustración europea y explicitados mediante un procedimiento reconstructivo de tipo histórico-hermenéutico,⁴ lo cierto es que mientras allí el filósofo hablaba de sociedades "completamente secularizadas", postradicionales, y de una razón procedimental en el sentido de un pensamiento postmetafísico de fundamentación sosteniendo una comprensión radicalmente antiplatónica según la cual además de una razón procedimental "no hay nada más alto ni más profundo a lo que podríamos apelar, nosotros que nos encontramos en nuestras formas de vida lingüísticamente estructuradas" (Habermas, 1994:11), en *Entre naturalismo y religión* adopta una concepción respecto de los fundamentos del ordenamiento socio-político del estado democrático de derecho que se vincula con el derecho natural porque en esta obra señala que tal ordenamiento, concebido en términos liberales, se abre a los aportes de los ámbitos confesionales reconociéndoles pretensiones cognitivas y la posibilidad, acaso necesidad, de un diálogo marcado por el reconocimiento mutuo como una de las características fundantes de las sociedades contemporáneas, ahora llamadas "postseculares".⁵ No se trata por cierto de tributar elogios públicos al punto de vista de las religiones por sobre el de la razón, sino de promover un diálogo entre ambas partes como medio para contribuir al desempeño de actitudes deseables; esto, afirma Habermas, "abre paso a que la 'modernización de la conciencia pública' abarca de modo asincrónico tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas *y las modifica de modo reflexivo*" (Habermas, 2006:117). Ambas partes deberían de concebir este proceso como complementario y beneficioso en lo que respecta al tipo de aprendizaje que permita contribuir a la formación de la opinión para temas relevantes o controvertidos de la esfera pública.⁶ Así, Habermas

4 En Habermas este procedimiento reconstructivo también se expresa en su teoría del lenguaje (pragmática universal), de la sociedad (teoría de la acción comunicativa), y de la moral (ética del discurso).

5 Últimamente también otros autores se han interesado en la importancia de los valores religiosos para el análisis de la sociedad y la política. Cfr. Lafont, 2009, y Benhabib, 2010.

6 En un lenguaje habermasiano ya antiguo, pero quizá aún no del todo extinguido u obsoleto para dar cuenta de sus concepciones filosóficas de fondo, aquí tal vez podríamos hablar de una relación *dialéctica* entre fe y razón, que si bien en una primera instancia se muestran en una relación de "tensión de fondo", en realidad esta desaparece cuando se adopta un punto de vista que supone, no una preferencia por alguna, sino la superación de tal relación en tanto que conflictiva a partir de asumir una tercera posición teórica que, más allá de la tradicional oposición entre ambos puntos de vista,

intenta compatibilizar ahora su concepción de pensamiento postmetafísico con las creencias religiosas inherentes a la sociedad contemporánea.

No hay entonces contradicción con lo señalado en *Facticidad y validez* respecto de la erosión experimentada por el derecho natural racional a lo largo del siglo XIX, y hasta mediados del siglo XX, causada por el hecho de que “toda tentativa teórica de fundamentar el derecho privado y público a partir de *deducir* de una vez por todas principios superiores tenía que fracasar debido a la complejidad de la sociedad y de la historia” (Habermas, 1994: 592). No se trata de una contradicción porque Habermas continúa por cierto rechazando, en el marco de su pensamiento postmetafísico que caracteriza a la teoría del discurso (presupuesta por la democracia deliberativa), la posibilidad de deducir directamente, desde presupuestos dogmáticamente aceptados, determinados principios para regir los ordenamientos socio–políticos de los estados de derecho contemporáneos. Lo que el filósofo sí subraya ahora, en cambio, que al menos no reconocía abiertamente en aquella última obra citada, son los presupuestos que subyacen al estado de derecho como trasfondo cultural ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando, y determinando, la cultura occidental. El problema del reconocimiento de los derechos que el hombre en tanto que tal posee en virtud de su propia “naturaleza”, derechos abiertamente reconocidos en los ordenamientos constitucionales contemporáneos y que la democracia deliberativa explícitamente también reconoce, comporta una concepción antropológica que en última instancia nos remite a la tradición judeo–cristiana; se trata de un problema que ha acompañado el nacimiento, el desarrollo y la afirmación del estado de derecho.

Lo que Habermas ha abandonado no es el pensamiento metafísico como tal, sino el fundamentalismo que pretendía poder derivar sistemática y deductivamente de la metafísica como filosofía primera los principios fundantes de todos los otros campos del saber. Esta, si se quiere, “desestructuración” de la forma sistemática de la filosofía, “es lo que produce una nueva auto-comprensión de su posición en el contexto del conjunto de las ciencias y de la cultura. De lo que se trata entonces, en última instancia, es de mostrar una predisposición hacia la apertura al diálogo entre diferentes campos discipli-

encuentra su punto de apoyo en el concepto de estado de derecho que sostiene Habermas en el marco de su teoría de la democracia deliberativa. Esta manifestación del núcleo hegeliano–marxista de su pensamiento que se muestra en su teoría de la democracia, también se evidencia cuando tematiza su tesis acerca de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular. Cfr. Habermas, 1994:151 ss., Habermas, 1996:231 ss., Habermas, 2001:133 ss.

nares, y de cómo el abandono del dogmatismo metafísico no trae aparejado el escepticismo ni la pérdida de solidez y firmeza de las convicciones más profundas" (De Zan, 2001:32 ss.).

Aun cuando se refiera a los fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho, los señalamientos de Habermas al respecto tienen implicancias para la organización política y el poder estatal que se establezca en el marco de una cultura política liberal (Habermas, 2008:32-33). Frente a la conciencia profana de una lastimada solidaridad a nivel mundial, frente a una conciencia de lo que falta, la razón práctica carece de determinación suficiente si ya no tiene más la fuerza para despertar y mantener vivo el interés con que se sostiene.

Ciertamente que para el filósofo la constitución del estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente, a saber: administrando en la argumentación recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas; sin embargo "aun dando por sentada esta premisa, subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional". Precisamente por esto es que Habermas sostiene que el estatus de ciudadano político se constituye en el marco de una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, "prepolíticas" (Habermas, 2006:110-111).

III. Conclusión

La teoría de la democracia deliberativa se posiciona por cierto en el contexto de lo que se caracteriza como "pensamiento postmetafísico", en el que se apela al principio del discurso para la fundamentación de las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas, y estriba en un procedimiento de búsqueda de consensos en el que sólo se reconoce la "fuerza de coacción" que ejercen los mejores argumentos. Ahora bien, esto no es incompatible con una concepción del estado de derecho reconocedora de los presupuestos sobre los que en parte se basa. En una sociedad postsecular estos presupuestos se conectan con tradiciones religiosas profundamente arraigadas en la cultura occidental, y cuyas "traducciones" se expresan en determinados principios fundantes de dicha concepción del Estado, tales como "libertad", "igualdad ante la ley", etc., que se enmarcan en un contexto de valores culturalmente admitidos. Por esta razón es posible concluir que la recepción por parte de la teoría habermasiana de la democracia respecto de conceptos fundamentales del republicanismo, como es el caso del concepto de soberanía popular, o del

liberalismo, en lo que respecta por ejemplo a la autonomía, no hay que entenderla en un sentido meramente procedimental, sino en un sentido valorativo que comporta el tipo de presupuestos señalado. Esta es una cuestión no debidamente desarrollada hasta el momento, y si bien requiere de mayores análisis, la misma permite una profundización en la comprensión del estatus teórico de la concepción habermasiana de la política deliberativa.

Bibliografía

- Benhabib, S.** (2010). "The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey", en *Philosophy & Social Criticism*, N° 36, 2010: 451-471.
- Bobbio, N.** (1991). *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema.
- De Zan, J.** (1991). *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Almagesto.
- (2001). "La desestructuración del campo disciplinario de la filosofía", en Michelini, D. (et.al.), *Saber, poder, creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA.
- Habermas, J.** (1990). *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- (1996). *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- (1994). *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (2006). *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- (2001). *Zeit der Übergänge*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (2008). "Ein Bewußtsein von dem, was fehlt", en Michael Reder (et.al.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Lafont, C.** (2009). "Religion and the Public Sphere. What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?", en *Philosophy Social Criticism January/February*, vol. 35 no. 1-2: 127-150.

Una mirada sobre el arte a partir del desecho

María de los Ángeles Ramírez Barbieri (UNL)

La presente investigación tiene como objetivo fundamental seguir explorando las hipótesis que se plantearon en un trabajo anterior titulado "La función de lo bello en la obra de Jacques Lacan", el cual fue presentado en las Jornadas de filosofía del año 2009. Allí se trabajó la función que la belleza tiene en la obra de Lacan, más específicamente en el Seminario VII donde encontramos que esta noción junto a la idea de Bien, son tomadas por el psicoanalista como dos categorías que nos resguardan del horror y de la muerte. Por lo tanto estas deben ser respetadas y cuidadas.

En esta oportunidad se intentará indagar en la categoría de belleza que consideran las vanguardias artísticas del siglo XX con la intención de enlazarlas como tradición a obras contemporáneas de artistas argentinos, tomando siempre como marco de análisis el psicoanálisis lacaniano.

No obstante resulta necesario retomar las preguntas planteadas con antelación: ¿Tiene el arte que ser bello? ¿Por qué algunas obras que no son bellas nos atraen? ¿De qué gozamos cuando no podemos dejar de ver algo que se nos presenta como repugnante?

Para comenzar a trabajar estas cuestiones decidimos partir de las ideas que el crítico americano de arte Arthur Danto expone en su libro *El abuso de la belleza*.

Danto considera que hasta el siglo XX el arte estuvo regido por la estética de lo bello, incluso la belleza era la condición que posibilitaba a los hombres diferenciar el arte de aquellos objetos que no eran dignos de entrar en esa categoría.

Durante el Renacimiento y de forma más manifiesta en el siglo XVIII, la belleza era una categoría que remitía necesariamente a la idea de felicidad. Esta fue la razón principal por la cual el arte fuera un campo destinado a unos pocos elegidos, capaces de *embellecer* los objetos del mundo.

Podemos hablar aquí de las estéticas y definir las como: "La ciencia de lo bello, a la que se agrega el estudio de la esencia del arte, de las relaciones con la belleza y los demás valores" (Baumgarten) o también podemos pensarla

como los "marcos" desde los cuales se codifica la realidad, la estética como un dispositivo que visibiliza ciertas cuestiones, dejando a otras en penumbras.

A tal punto era esto así que se consideraba que un cuadro era bello si los espectadores contaban con un saber determinado, es decir, con las suficientes herramientas teóricas pertinentes para poder apreciarlo: "La Olympia de Manet, abucheadada en 1865, era un tesoro mundial un siglo después..." (Danto:74).

Siguiendo las ideas de Danto, podemos decir que la estética dominante de la modernidad no hacía ninguna diferencia entre el arte y la naturaleza; más bien, por el contrario, el arte estaba obligado a reflejar de la forma más fiel posible la belleza pura de la naturaleza. Por ello, la belleza pasaría a ser considerada una categoría universal, porque ningún ser humano no elegiría la belleza: la felicidad. Lo bello nos agrada y pretende el asentimiento universal, por lo tanto atentar contra la belleza es sinónimo de atentar contra la moral y la humanidad misma. El axioma sería el siguiente: "El arte debe producir placer".

1. Dime quién eres y te diré que estética mereces

Danto nos recuerda que Kant pensaba a la ilustración como la mayoría de edad de una civilización, al mismo tiempo que considera que esta máxima kantiana fue la que desató (entre otras cuestiones) la ira de las vanguardias artísticas del siglo XX.

"¿Cómo una de las civilizaciones más evolucionadas (una civilización que hace rato conquistaba su mayoría de edad) pudo perpetrar las guerras más salvajes?" La respuesta que encontraron las vanguardias a esta pregunta fue terminante: una sociedad inmoral no merece un arte bello. Se inicia así un esfuerzo por desligar al arte de la estética de lo bello.

Podríamos decir que todo comenzó con los *ready-made* de Duchamp; recordemos el famoso mingitorio que fue sacado de un corralón cualquiera, autografiado y ofrecido como obra de arte en una sala de exposiciones. Otro ejemplo son las obras reproducidas en serie por Andy Warhol, donde el artista deja al descubierto la pregunta sobre qué distingue una obra de arte de un objeto común y corriente.

Hoy podríamos decir que la misión de las vanguardias fue cumplida, al punto de que la belleza, en los términos planteados por la Ilustración, ha sido finalmente destronada. Incluso se llega a desconfiar de una obra que se esfuerza por ser bella, dando lugar así a un nuevo axioma en el arte: "todo lo que la belleza toca se trivializa". Si una obra de arte es bella habrá que desconfiar.

2. Al final el primer premio resultó ser basura

En mayo de este año, en la edición número veinte de la feria de arte ArteBA, el premio mayor le fue otorgado a un artista plástico rosarino llamado Carlos Herrera. La obra ganadora se llamó "Autorretrato sobre mi muerte" con el subtítulo "Un clip en vivo sobre la descomposición y la muerte".

La misma consistía en una bolsa de plástico semi-transparente depositada en el piso, la cual contenía un par de zapatillas, una remera y un par de medias pertenecientes al autor, acompañados por dos calamares en estado de putrefacción. Obviamente el olor era repugnante e invadía toda la sala, incluso acompañaba a los visitantes un rato más como recuerdo en sus narices.

En una entrevista reciente, se le preguntó al artista sobre lo que había realmente dentro de la bolsa, a lo cual Herrera, tras pasar revista a los distintos elementos que componían su obra, respondió que la propuesta de "Autorretrato sobre mi muerte" era la de estar seis días muerto en la feria (tiempo que duraba la exposición) y al séptimo ser basura. En definitiva, la obra ganadora de los cincuenta mil pesos fue naturalmente a parar a la basura.

Es necesario decir, y es nuestra manera de proceder a partir de la obra de Herrera, que el psicoanálisis lacaniano establece con el arte una relación de contemplación: son los artistas los que nos enseñan a pensar en categorías psicoanalíticas. Un ejemplo de esto es el texto del psicoanalista francés Jacques Allain-Miller titulado, "La salvación por los desechos". Aquí encontraremos algunas coincidencias con lo establecido por Danto y sus premisas nos ayudarán a su vez a pensar también la propia obra de Herrera.

Para Miller, hasta la aparición del surrealismo, el arte se regía por los ideales. El arte clásico tenía como objetivo principal la mimesis, la posibilidad de alcanzar una reproducción lo más perfecta posible de lo que se observaba en la naturaleza, de la belleza sublime de la misma. Pero con la llegada del surrealismo se inaugura, dice Miller, otra vía, la de los desechos.¹

Hemos esbozado entonces una respuesta a la pregunta inicial en el primer trayecto de este trabajo: después de las vanguardias modernas ya no es posible pensar a la belleza como condición necesaria del arte. Pero nos queda pendiente aún la reflexión sobre el resto de los interrogantes: ¿qué es lo que

¹ Decimos nosotros que se inaugura también con el psicoanálisis otra forma de ver la obra de arte y la vida, ya que Freud construyó él mismo toda su teoría del inconsciente a partir de los retazos de la vida psíquica, es decir, a partir de los desechos: los sueños, los lapsus, los actos fallidos.

nos atrae de esta obra?, ¿qué nos llama la atención de una simple bolsa nauseabunda tirada en el piso?

El psicoanálisis freudiano y el procedimiento surrealista nos muestran que se puede crear algo a partir de eso que a simple vista no nos dice nada y que es mero objeto informe. Miller nos dice que este es el procedimiento de los artistas: "la estetización del desecho es hacer pasar el desecho al registro de lo estético". En Freud el concepto que indica esta tarea llevada a cabo por los artistas es el de sublimación, el cual define como actividades en donde la pulsión (como empuje sexual) es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, transformando la pulsión sexual en objetos socialmente valorados, incluso como objetos de intercambio.

En cambio para Lacan la sublimación consiste en elevar el pequeño *objeto a* a la dignidad de la Cosa, este es el proceder del arte. Pero para Miller esta noción ya no puede satisfacernos, porque cuando decimos elevar ya estamos frente a un tratamiento del goce, hay algo que ya fue elevado a una instancia superior, a la dignidad de la Cosa.

Siendo un tanto ambiciosos podríamos pensar que la obra de Herrera le devuelve al goce lacaniano su lugar, como ese goce que no se deja elevar, que más bien tira para abajo, el goce como autista, encerrado en si mismo imposible de hacerlo circular. "Autorretrato sobre mi muerte" deja abierta la posibilidad de pensar la sublimación en otros términos, porque todo parece indicar que la obra de Herrera no apunta a embellecer nada, más bien nos presenta al desecho mismo, exhibiéndolo como objeto de arte.

Sin embargo este desecho se nos vuelve absolutamente atractivo, todos queremos saber, y con ello volvemos a la pregunta que hace el periodista al artista: ¿Qué hay realmente adentro de la bolsa?

Nosotros podríamos responder que la obra de Herrera pone a jugar la pulsión escópica, la fantasía de ver ahí lo que ocurre con nuestro cuerpo después de muertos. Hay algo que goza en nosotros cuando nos encontramos con la posibilidad de estar cara a cara con la muerte, con la pulsión de muerte diría Freud, o con el goce crudo, desnudo, señalaría Lacan.

En términos del psicoanálisis lacaniano podríamos decir que este artista no teme cruzar la barrera de la belleza, aquella que nos protege de eso real que esta ahí agazapado y que si aparece sin aviso se nos vuelve horroroso. Más bien diríamos que ese es su material de trabajo y Herrera lo deja al descubierto, él nos ofrece el desecho mismo como objeto de arte y como si esto fuera poco se lleva el primer premio.

Bibliografía

Allain-Miller J. (2009). "La salvación por los desechos": Barcelona, Revista de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, N°16.

Danto A. (2005). "El abuso de la belleza, la estética y el concepto de arte": Buenos Aires, Paidós.

Lacan J. (2009). Seminario VII "La ética del psicoanálisis": Buenos Aires, Paidós.

——— (2003). Seminario VIII "La transferencia": Buenos Aires, Paidós.

Laplanche J.; Pontalis J.-B. (1999). "Diccionario de Psicoanálisis": Buenos Aires, Paidós

www.wikipedia.org: Alexander Gotlieb Baumgarten.

Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo: sus antecedentes veterotestamentarios

Néstor Rodríguez (UNL)

Introducción

“Más correcto es decir que en el paraíso, Aureliano supo que para la insondable divinidad, él y Juan de Panonia (el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona”. (Borges, 1989:556)

Han pasado ya más de setenta años desde que el estudioso del Cristianismo Primitivo, Walter Bauer escribió su influyente obra titulada *Ortodoxia y Herejía en el Cristianismo Primitivo*. Este libro centra su interés, contra lo esperado por sus lectores, no en los contenidos doctrinales que perfilan a ambos conceptos, sino en una apertura del horizonte de comprensión de aquel fenómeno histórico religioso de los primeros siglos de nuestra era. Es decir, las intuiciones de Bauer, muchas de ellas todavía vigentes y decididamente sugerentes, apuntan a la posibilidad de analizar críticamente la idea dominante que sugiere que las herejías se desarrollan como *desviaciones* del eje de la ortodoxia. La visión clásica se resume en tres etapas sucesivas: la experiencia de la iglesia primitiva se movería desde la incredulidad (*Unglaube*), a la que sigue la creencia recta (*Rechtglaube*) y, a continuación, la creencia errónea (*Irrglaube*). Por tal razón, donde encontremos herejía, necesariamente, debemos pensar en la pre-existencia temporal de la ortodoxia. Para la lectura impuesta, entonces, la ortodoxia constituye la más pura tradición.

Ante esta posición tradicional, el texto propone una crítica que sostiene que la ortodoxia es simplemente una más entre las varias ‘sectas’ del cristianismo primitivo, un fenómeno que ahora sabemos diverso en extremo. Entonces, la llamada proto-ortodoxia deja de ser la corriente principal, para ser de hecho la única que prevaleció. En otras palabras, “ortodoxia” refiere a aquella rama del cristianismo antiguo (siglo II) que logró imponerse durante

el siglo III y con el paso del tiempo llegaría a ser la forma establecida del cristianismo a finales del Imperio romano. Como lo expresa sintéticamente el especialista español Antonio Piñero: "La doctrina verdadera, como procedente de Jesús, es lo primigenio, lo primero cronológicamente. La falsa doctrina, la herejía o heterodoxia, es siempre un producto posterior, una deformación de una ortodoxia anterior en el tiempo". (Piñero, 2008:37)

Aquí resuenan las palabras de Tertuliano en su *Prescripciones contra todas las herejías*, donde leemos: "Así también, las herejías (proceden) de nuestro tronco, pero son de nuestra familia; (han nacido) de la semilla de la verdad, pero (se han hecho) silvestres por la mentira". (*Praes.*, 36,6)

Ahora bien, nuestra preocupación al abordar este riquísimo tema que nos propone la Patrística es reconocer, identificar y entender los antecedentes del par ortodoxia y herejía. Intentaremos sacar algunas conclusiones a la luz de la comprensión de textos de la Antigua Alianza, especialmente en el libro del profeta Amós, y de su experiencia de la verdad de Dios como preludeo a la expresión de la fe cristiana. En otras palabras, el trabajo se sumerge en el preguntarse por la verdad dentro del campo de las religiones.

1. Ortodoxia y Ortopraxis: un antecedente antiguo-testamentario

Hay reconocimiento casi unánime entre los estudiosos acerca de la imposibilidad de hablar de una Teología del Antiguo Testamento. La lectura de estos antiguos textos destaca la falta de un sistema global de doctrina, es decir, aquello que posibilitaría una articulación racional de la experiencia de Israel con Dios. En su lugar lo que encontramos es la perspectiva del pensamiento hebreo discurriendo a través de tradiciones históricas que mantienen su primacía sobre lo racional o teórico. A diferencia de la mentalidad griega y su afán de comprensión universal, su búsqueda de principios o fundamentos de todas las cosas, aquí lo que predomina es la repetición narrativa de la experiencia histórica de la actividad de Yahvéh con el pueblo de la Alianza.

La concisa afirmación de la carta a los Hebreos, según la cual Dios habló desde antiguo a Israel "muchas veces y de muchas maneras" (Heb 1,1) indica ya la dificultad enorme de un desarrollo apropiado de los testimonios veterotestamentarios. En contraste con la revelación de Cristo, la revelación de Yahvéh en el AT se descompone en una larga serie de revelaciones aisladas y con contenidos muy

distintos. Parece que les falte un centro común capaz de explicar el significado de esa multitud de actos aislados y determinar sus relaciones mutuas.

Así pues, sólo podemos hablar de la revelación veterotestamentaria como de una multitud de actos reveladores, distintos por su forma y contenido. (Von Rad, 1982:160)

Por lo tanto, no parece existir un núcleo o centro desde donde la variedad de voces se reúnan en una sola reconociendo la palabra del único y verdadero Dios; no parece existir un canal conector revelador de la doctrina verdadera y vinculante que posibilite el proceso de separación entre la ortodoxia y la herejía. Lo que encontramos es un tránsito a través de diferentes tradiciones rumbo al discurso normativo sobre Dios. A diferencia del Nuevo Testamento y su núcleo central en la obra y persona de Jesús, el Antiguo Testamento no posee tal estructura.

Retomando los elementos diferenciadores que explican este campo de estudio, los hombres que escribieron estos textos no fueron muy inclinados a la abstracción, como si podemos reconocer en los pensadores griegos. Para expresar su percepción de lo divino nunca se les ocurrió exponer una idea de la naturaleza o de las cualidades de Dios; por el contrario, prefirieron narrar su propia historia, recoger su sabiduría o referir a las exhortaciones de sus profetas. Si se desea captar la concepción israelita de Dios, del hombre o del mundo hay que ir tras sus huellas sobre el telón de fondo de una literatura que tiene ante todo un significado práctico.

En base a lo anteriormente sumariado, nuestra tarea consistirá en visitar algunos de los testimonios relevantes respecto a la 'recta opinión' a través de ejemplos encontrados en los libros proféticos de la Antigua Alianza.

2. ¿Acaso sólo con los sacerdotes habla Yahvéh?

Ortodoxia y ortopraxis en los libros proféticos

2.1. Profetas contra Sacerdotes

La pregunta retórica que encabeza esta sección es una variación de una expresión del libro de Números. Allí leemos sobre una rebelión contra la voz autorizada de Moisés por parte de sus hermanos y de varios representantes del pueblo. La pretensión de poder y autoridad del profeta Moisés es cuestionada en profundidad y muestra los inicios de la lucha por la competencia para hablar en nombre del Dios del Sinaí. "María y Aarón murmuraron contra

Moisés... Decían: ¿Es que Yahvéh no ha hablado más que con Moisés? ¿No nos ha hablado también a nosotros?". (Nm 12,2)

El conjunto de escritos agrupados en torno a la denominación de "profetas" nos permite visualizar el problema del hablar correcto sobre Dios en su enfrentamiento con otro grupo religioso determinante: los sacerdotes. Esta dinámica entre el movimiento profético y el movimiento sacerdotal (aún vigente dentro del Cristianismo) enriquece la otra dinámica que nos interesa, la existente entre la ortodoxia y la herejía. La batalla entre estos grupos posibilita aproximarnos a la discusión acerca de la verdad sobre el discurso sobre Dios. ¿Existía una jerarquía de las competencias de la verdad en Israel? La respuesta es afirmativa; por un lado, estaban los sacerdotes y profetas de la corte y del templo con su obstinada defensa de su competencia religiosa en unión con el poder político; por otro, estaban los profetas escritores que acusaban a los anteriores de no cumplir con su principal tarea: investigar y transmitir acerca del saber de Dios.

El fenómeno del gran profetismo en Israel en su época real o monárquica se presenta como un grito de protesta de unos hombres libres que no admiten el uso que hacen los hombres poderosos, reyes y sacerdotes de las tradiciones religiosas de su pueblo: en nombre de Yahvéh, como sus únicas voces autorizadas, aplastan a los débiles y se creen ellos mismos invulnerables. Estos hombres no pretenden suprimir dichas tradiciones, sino reinterpretarlas deduciendo otra manera de considerar las relaciones entre Dios y su pueblo. Un gran especialista en estos temas bíblicos, Walter Brueggemann nos confirma este perfil del movimiento de una manera precisa:

Aunque los profetas sean de algún modo "adivinos", sólo se preocupan por el futuro en la medida en que afecta al presente... La tarea del ministerio profético consiste en propiciar, alimentar y evocar una conciencia y una percepción de la realidad alternativas a las del entorno cultural dominante... Por una parte, la conciencia alternativa que es preciso propiciar sirve para *criticar*, desmantelándola, la conciencia dominante. Por otra parte, dicha conciencia alternativa sirve para *dinamizar* a personas y comunidades con su promesa de un tiempo y una situación diversa, hacia los que puede encaminarse la comunidad de fe. (Brueggemann, 1986:12)

"Quien quiera conocer a un profeta debe leer a Amós". (Wolff, 1984:9)
Justamente es a éste texto al que nos dirigiremos. El libro del profeta Amós es una clara muestra de esta lucha por la posesión y ejercicio de la palabra

divina. El frontal encuentro es notable. La política del rey está en juego y sus sacerdotes salen en defensa contra este sorprendente desconocido venido del campo, gritando a viva voz en medio de la corte y advirtiéndolo al rey: "Amós conspira contra ti en medio de la casa de Israel; ya no puede la tierra soportar todas sus palabras". (Am 7,10)

La tierra no soporta la aparición de algo nuevo, sorprendente y alternativo. El *establishment*, respondiendo a su razón de ser, debe enfrentar la amenaza de la *Irrglaube* y exige al aparecido que vuelva a su tierra, coma su pan y profetice allí y no aquí. La respuesta heterodoxa, ante el choque dialéctico, reclama hablar de parte de Dios desde una posición muy particular, diciendo: "Yo no soy profeta ni hijo de profetas, yo soy vaquero y picador de sicómoros. Pero Yahvéh me tomó de detrás del rebaño. Yahvéh me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel. Y ahora escucha tú la palabra de Yahvéh". (Am 7,14-16)

Entonces, por si fuera poco, quien critica al movimiento sacerdotal completo es un laico o seglar, el cual solamente puede ser comprendido y reconocido por la intervención de Dios. Él mismo confiesa no pertenecer al gremio, no venir del centro del poder y, menos, ser encasillado dentro de los perturbadores políticos. Nada de profesionalismo, nada de proyecto personal, nada de dones naturales, más bien, el foco apunta al Dios que llama y cuya interpelación no puede ser resistida.

Así esas cosas memorables que se exponen en pocas palabras hacen dirigir la mirada al acontecimiento esencial que obliga a un pastor a actuar como profeta. Nada se explica partiendo de los hombres, sino que todo se explica a partir de aquello que se opone a lo que él quiere. (Wolff, 1984:21)

La presencia de quien habla en nombre de Yahvéh marca un "ahora" inesperado y molesto ya que quienes hablaban a partir de este momento deben escuchar. Se produce un cambio de la dirección de la voz autorizada. Al igual que en épocas posteriores, entre ellas la Patrística, comprobamos la presencia y accionar de "sectas" o "grupos" dentro de la religión que tensionan la expresión concreta del llamado divino y muestran diversidad en medio de la identidad.

2.2. Profetas contra el Templo

En la perspectiva sacral, el reino del sacerdocio, el Templo era signo visible de la elección de Israel, y el culto que en él se desarrollaba era necesariamente

eficaz: hace al hombre contemporáneo de los acontecimientos fundantes y le da las energías que necesita para vivir. Las palabras del profeta solitario ante la religión establecida son radicales:

Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, no me gusta el olor de vuestras reuniones. Si me ofrecéis holocaustos... no me complazco en vuestras oblacones, ni miro a vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados. Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas. (Am 5,21–23)

Pues bien, el profetismo como movimiento propone una alternativa poco ortodoxa ante la caída total del sistema sagrado; la misma estaba basada en la justicia, la rectitud, el amor y la misericordia. Esto es expresado por el pastor de Tecoa de manera brillante e inolvidable: "Que fluya el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne". (Am 5,24)

Los conceptos utilizados para aclarar las demandas divinas son de enorme riqueza. El Dios de Israel exige de su pueblo 'juicio' y 'justicia'. El primer término es *mishpat*, el cual significa el juicio dado por el *shofet* (juez), es decir, estamos ante la norma, ordenanza, derecho o ley. Por su parte el otro término es *tzedek*, traducido por justicia o rectitud. Si bien las diferencias entre estos conceptos son mínimas, hay consenso en considerar que justicia es un modo de accionar, mientras que rectitud es una cualidad de la persona. La justicia apunta a un estado de equilibrio al que se llega por dar a cada uno lo que le corresponde con exactitud; la rectitud implica la bondad, la generosidad y la benevolencia. Sin dudas, debemos pensar en el campo de la práctica humana donde la justicia siempre se inclinaba hacia la misericordia para con los menos favorecidos. Siguiendo las líneas fundamentales del libro de Brueggemann recordamos que en los profetas no hablamos de lo que hoy llamaríamos "acción social" sino de imaginación profética y conciencia alternativa, es decir, de una contra-cultura a partir de la imagen bíblica de Dios.

Otro personaje epocal hablará con la misma dureza y desde la misma perspectiva, es decir, desde la dinámica profética inescindible de crítica y propuesta. En ese orden dirá Oseas:

Por eso les he hecho trizas por los profetas, los he matado por las palabras de mi boca, y mi juicio surgirá como la luz. Porque yo quiero misericordia, no sacrificios, conocimiento de Dios, más que holocaustos. (Os 6,5–6)

La liturgia tenía que poner al oferente en contacto directo y automático con la divinidad; sin embargo, para Amós y Oseas la injusticia cometida en la vida cotidiana, la mala praxis, no colma esa distancia. En otras palabras, es la distinción entre lo sagrado y lo profano la que se rechaza. El encuentro decisivo con Yahvéh se lleva a cabo en el ámbito de las relaciones sociales y políticas, en la vida profana, sin que se concentre en la doctrina y en el culto. Las conclusiones del escritor Abraham Heschel sobre este tema son brillantes:

Esto constituye sin duda, una paradoja, y como toda paradoja su opuesta es una posición ortodoxa... Para agregar la paradoja al sacrilegio: toda esta grandeza y solemnidad es secundaria, de menor importancia, si no odiosa para Dios, mientras que los actos de bondad, la preocupación por las necesidades materiales de viudas y huérfanos, cosas triviales, asuntos simples, son exactamente lo que el Señor de los cielos y la tierra exige!... Lo que atacaban era, repetimos, de una venerabilidad suprema: una esfera inconfundiblemente sagrada; una espiritualidad que tuviera forma y sustancia, que fuera concreta e inspiradora; una atmósfera que abrumara al creyente: pomposidad, escenario, misterio, espectáculo, fragancia, canción y exaltación. Ante la experiencia de una santidad tan cautivante, ¿quién podría dudar de la presencia de Dios en la forma de un templo?. (Heschel, 1973:72–73)

Pues bien, esto hicieron aquellos hombres de la Antigüedad: dudaron, criticaron y propusieron. De los libros proféticos, entonces, podemos extraer dos conclusiones provisionales: por un lado, su énfasis en la unión entre la recta opinión y la recta práctica; no existe una sin la otra; por otro, la posesión de la recta opinión es, como mínimo, problemática y sólo se visualiza en medio del acontecer histórico. Cuando los profetas hablan en nombre de Dios, cuando proclaman su Palabra la clave del consejo es: "¡Oh hombre! bien te ha sido declarado lo que es bueno y lo que de ti pide Yahvé: hacer justicia, amar el bien y caminar en la presencia de tu Dios". (Miq 6,8)

El sentido profético de la relación entre lo divino y lo humano muestra una cara impensada: despoja al hombre religioso de todas sus seguridades. Todo lo que permitía a Israel situarse tranquilamente como nación escogida, beneficiaria eterna de las promesas divinas queda relativizado: ni la doctrina, ni el culto, ni el Templo, ni el poder político monárquico, ni el recuerdo de las acciones de Yahvéh ofrecen una garantía incondicional y automática. Solamente el "hacer justicia", es decir, la ortopraxis indica el camino hacia Dios.

Las verdaderas exigencias ortodoxas reclaman justicia, o sea, tocar al hombre es tocar a Dios.

Conclusión

La aproximación al concepto de ortodoxia, de la correcta doctrina en el horizonte veterotestamentario, o sea desde la confesión de fe de Israel, muestra que, dentro de la variedad de expresiones de tal acontecimiento, una supuesta ortodoxia que atenta contra la vida humana no puede ser verdadera. Aceptar dogmas y guardar silencio sobre la inhumanidad no es el camino señalado. Es decir, la verdad en tal religión estaba íntimamente vinculada a la relación indisoluble entre ortodoxia y ortopraxis, y no a la conservación y transmisión de una doctrina canonizada. En tal sentido, el ejercicio disciplinante experimentado en los primeros siglos del cristianismo no encuentra aquí un antecedente, sino un profundo llamado de atención. Para la cosmovisión hebrea la palabra de Dios se acrisola en la infinita variedad de la vida y adquiere en ella matices siempre nuevos. De tal manera se da esto que puede leerse en el Deuteronomio contra la supuesta apropiación conservadora y excluyente de la doctrina, un desafío perenne que orienta la búsqueda de lo divino:

Porque estos mandamientos que yo te prescribo hoy no son superiores a tus fuerzas, ni están fuera de tu alcance. No están en el cielo, para que hayas de decir: ¿quién subirá por nosotros al cielo para buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica? Ni están al otro lado del mar, para que hayas de decir: ¿quién irá por nosotros al otro lado del mar a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica? Sino que la palabra está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica. (Dt 30,11-14)

Estas palabras hacen comprensible y vigente el juicio de Nietzsche sobre quienes dejan de buscar en los cielos, en el otro lado del mar y en su propio corazón, es decir, sobre los supuestos ortodoxos, para quienes elección es elección perversa:

¡Oh! Hermanos míos, ¿quién representa el mayor peligro de todos para el futuro del hombre? ¿No son, por ventura, los buenos y los justos? Pues ellos dicen y sienten en sus corazones, nosotros ya sabemos lo que es bueno y justo, nosotros ya lo poseemos; ay de los que, entre nosotros, todavía buscan. (Nietzsche, 2000:297)

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén** (1971). edición española dirigida por José Ángel Ubieta, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Borges, J.L.** (1989). *El Aleph*, Bs. As., Emecé.
- Brueggemann, Walter (1986), *La imaginación profética*, Santander, Sal Terrae.
- Heschel, A.** (1973). *Los Profetas. Concepciones históricas y teológicas*, Bs. As., Paidós.
- Piñero, A.** (2008). *Los cristianismos derrotados*, Madrid, EDAF.
- Nietzsche, F.** (2000). *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial.
- Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, Introducción, texto crítico, traducción y notas de Salvador Vicastillo, Ciudad Nueva, España.
- Von Rad, G.** (1982). *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Salamanca, Sígueme.
- Wolff, H.W.** (1984). *La hora de Amós*, Salamanca, Sígueme.

Liberalismo y Derechos Humanos. Consideraciones en torno a *Derecho de Gentes* de John Rawls

Julio Sales (UNL)

Nicolás Alles (UNL–CONICET)

1. Introducción

Uno de los últimos esfuerzos teóricos de John Rawls estuvo orientado a pensar las condiciones de una teoría de la justicia para el ámbito internacional. Dentro de este proyecto se encuentra una original y polémica reflexión en torno a los derechos humanos. Esta interpretación que el autor de *Liberalismo Político* propone sobre esta cuestión no ha pasado inadvertida; por el contrario, ha generado discusiones y acalorados debates. Rawls representa una particular forma de entender la relación entre derechos humanos y liberalismo; más precisamente, el tratamiento de los derechos humanos se enmarca dentro de una concepción del liberalismo que pretende desligarse de cualquier noción o concepción comprehensiva, es decir, un liberalismo propiamente *político* o *independiente*. Para esclarecer esta relación proponemos un análisis que tenga en cuenta los siguientes interrogantes: ¿Cuál es la justificación de los derechos humanos en la propuesta de Rawls? ¿Es posible pensar una concepción universalizable de los derechos humanos en el liberalismo rawlsiano? ¿Cuáles son los alcances de los derechos humanos en la perspectiva rawlsiana?

Para dar cuenta de estas cuestiones intentaremos, primero, aclarar los aspectos centrales de la concepción que Rawls elabora del liberalismo político en sus últimas obras. En segundo lugar, nos centraremos en la discusión propia en torno a los derechos humanos y tematizaremos el problema de la universalidad de los derechos humanos en esta propuesta. Por último, nos ocuparemos de las críticas al minimalismo en Rawls y las implicancias en torno a la justificación de los derechos humanos.

2. Política, no metafísica: el liberalismo político del último Rawls

La preocupación por los derechos humanos en Rawls se encuentra tematizada en el último momento de producción de la obra, más precisamente en el contexto de la reformulación de su teoría de la justicia como equidad para el ámbito internacional. Creemos que esta reflexión sobre los derechos humanos se encuentra influida por el viraje que Rawls le intenta imprimir a su obra. Nos referimos precisamente a la reformulación de la que es objeto la justicia como equidad en los escritos posteriores a *Teoría de la Justicia*. Para dar cuenta de esta situación expondremos someramente las características de este último período de la obra rawlsiana.

Teoría de la Justicia es considerada una de las obras de filosofía política más importantes del siglo XX. Sin embargo, no estuvo exenta de críticas y objeciones. Estas críticas —que el propio Rawls consideró en algunos casos acertadas— motivaron las modificaciones incorporadas en su producción posterior. De esta manera, se comienza a gestar la propia versión del liberalismo que propone Rawls: un liberalismo político. Esta nueva concepción podría caracterizarse por tres elementos: en primer lugar, un intento de formular una concepción política de la justicia independiente de concepciones morales generales, en segundo lugar, una atención al fenómeno del pluralismo que caracteriza a las sociedades contemporáneas y, por último, la preocupación por la estabilidad de las democracias. Un breve comentario sobre estas preocupaciones alcanzará para definir las características del liberalismo que Rawls tiene en mente.

La reformulación de Rawls comienza con un diagnóstico. Las sociedades democráticas contemporáneas se encuentran marcadas por el signo del pluralismo. Las democracias actuales se caracterizan por contener en su interior una pluralidad de doctrinas comprensivas (religiosas, filosóficas y morales) razonables sostenidas por los ciudadanos, pero incompatibles entre sí. Se trata del *pluralismo razonable*. Esta situación se revela como irreductible y permanente de la cultura política pública de las democracias modernas: no puede razonablemente esperarse que en un futuro una doctrina comprensiva sea abrazada por todos los ciudadanos, ni siquiera por la mayoría. Cabría agregar un aspecto más: esta pluralidad de doctrinas no es sino el resultado del normal desarrollo de la razón humana en el marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático.

Pero, ¿qué quiere decir precisamente Rawls cuando se refiere a una *doctrina comprensiva razonable*? Una doctrina comprensiva razonable tiene, según Rawls, tres rasgos principales. En primer lugar, se trata de un ejercicio de la razón teórica que alcanza a los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la vida humana de una manera más o menos coherente: expresa una concepción inteligible del mundo organizando valores reconocidos, destacando entre ellos los que son especialmente significativos y proporcionando criterios que permitan sopesarlos cuando entran en conflicto. En segundo lugar, constituye un ejercicio de la razón práctica dando cuenta de una noción de bien, se trata de una concepción que implica la consecución de un determinado fin. Por último, una doctrina comprensiva razonable suele pertenecer o derivar de una tradición intelectual y doctrinal precisa, la cual tiende a evolucionar en el tiempo de acuerdo a lo que aparecen como razones buenas y suficientes dentro de su perspectiva. Rawls se encarga de definir las doctrinas comprensivas razonables a partir de sus elementos formales, el contenido de estas doctrinas, por su parte, viene dado por la articulación de un conjunto de valores no políticos que expresan una determinada concepción del individuo y de la realidad. Entre éstos podemos encontrar referencias a valor de la vida humana, ideales de virtud, de carácter de la persona, e ideales con respecto a las relaciones familiares y asociativas, los cuales hacen referencia, en última instancia, a la totalidad de nuestra vida.

La situación del pluralismo conecta directamente con la otra preocupación de Rawls en su último período: la estabilidad de las democracias contemporáneas. En *Liberalismo Político* se planteará una pregunta que servirá de *leitmotiv* para todo el desarrollo posterior de la obra rawlsiana: “¿[C]ómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?”(Rawls, 1996:21). La intuición de Rawls es clara: las doctrinas comprensivas razonables tienen la capacidad de producir, en el ámbito de lo político, divisiones entre los ciudadanos, las cuales podrían afectar directamente a la estabilidad de los regímenes democráticos. De allí que nuestro autor se proponga desarrollar una concepción política de la justicia independiente de las concepciones comprensivas. Esta preocupación comienza a plantearse ya en las formulaciones que hiciera en “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical” cuando se preocupaba por la necesidad de formular una concepción política de la justicia, la cual deba permitir la diversidad de doctrinas y concepciones del bien sostenidas por los ciudadanos de las democracias existentes.

3. Liberalismo político, derechos humanos y universalidad

Como mencionamos previamente, Rawls se ocupa de los derechos humanos en el contexto de una de sus últimas obras, *El derecho de gentes*, la cual constituye el proyecto de reformular su teoría de la justicia para el ámbito internacional. Antes de avanzar conviene realizar una concisa descripción sobre el proyecto general de la justicia internacional que Rawls tiene en mente. La teoría de la justicia internacional de Rawls aspira a constituir una "Sociedad de los Pueblos". El elemento primordial de la teoría de la justicia global que propone Rawls es el concepto de "pueblo" mediante el cual Rawls se propone remarcar algunas características ausentes en la definición del Estado. Estas características residirían en el hecho de que los pueblos tienen un talante moral y una naturaleza razonablemente justa o decente, es decir, los pueblos justos están bien preparados para brindar a los otros pueblos el respeto y el reconocimiento como iguales. La tipología que Rawls presentará como unidades de análisis en el tratamiento del derecho de gentes comprende cinco tipos de sociedades posibles: 1) pueblos liberales razonables, 2) pueblos no liberales decentes, 3) Estados proscritos, 4) Estados lastrados por condiciones desfavorables y 5) Absolutismos benignos. Sólo los dos primeros tipos de pueblos responden plenamente a la definición de pueblo y serán los actores de la "Sociedad de los Pueblos".

La formulación del problema de los derechos humanos encuentra, en algunos puntos, continuidades interesantes con lo planteado en *Liberalismo Político*, similitudes que vienen a confirmar la impronta que Rawls quiere darle a la segunda parte de su obra. Más precisamente, así como la concepción política de la justicia debía ser formulada en términos independientes de doctrinas comprensivas, los derechos humanos son también considerados desde la perspectiva de la independencia de cualquier instancia trascendente. En una versión preliminar de *El derecho de gentes* puede leerse:

Primero, estos derechos [humanos] no dependen de ningún doctrina comprensiva o concepción filosófica de la naturaleza humana en particular, como por ejemplo, aquella que sostiene que los seres humanos son personas morales y tienen igual valor, o que tienen ciertos y particulares facultades morales e intelectuales que los habilitan a tener esos derechos. (Rawls, 1999b:551. La traducción es nuestra)

En la formulación definitiva se vuelve sobre esta idea: "Las doctrinas generales, religiosas o no, pueden fundar la idea de derechos humanos en una concepción teológica, filosófica o moral de la naturaleza humana. El derecho de gentes no sigue esta vía." (Rawls, 2001:95). El motivo de esta restricción reside en que las sociedades jerárquicas no puedan rechazar a esta concepción por ser muy liberal, democrática u occidental. Por lo tanto, continúa Rawls, se debe tomar un abordaje diferente y decir que los derechos humanos básicos expresan un requisito mínimo de las instituciones bien ordenadas para todos los pueblos que pertenezcan a la sociedad de los pueblos. Como vemos, los derechos humanos intentan ser formulados bajo criterios estrictamente políticos, desentendiéndose de cualquier vinculación moral, religiosa o filosófica. Se trata de derechos políticos, no comprensivos. Este gesto es interesante ya que Rawls parece percatarse de un pluralismo a nivel internacional, compuesto no por sujetos que sostengan distintas doctrinas comprensivas, sino ahora por Estados diferentes al estado democrático liberal. Este enfoque propiamente político es lo que le permite a Rawls proponer la universalidad de los derechos humanos. Una concepción puramente política permitiría una aceptación por todos los miembros de la "Sociedad de los Pueblos".

Los derechos humanos respetados por los regímenes liberales y jerárquicos deben ser considerados como derechos humanos universales en el siguiente sentido: son intrínsecos al derecho de gentes y tienen un efecto político y moral aunque no se cumplan en cada lugar. En otras palabras, su fuerza política y moral se extiende a toda la sociedad y obliga a todos los pueblos, incluidos los Estados criminales o proscritos. (Rawls, 2001:95)

Los derechos humanos son universalizables solamente en virtud de la función que cumplen en la "Sociedad de los Pueblos": ser un estándar mínimo de decencia de las instituciones. Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

4. El minimalismo de Rawls en torno a los derechos humanos

No pocas han sido las críticas a los aspectos que hemos mencionado de la obra de Rawls. Más precisamente, la concepción de los derechos humanos tal como la presenta nuestro autor cae en alguna forma de minimalismo. Pero, ¿en qué consiste precisamente el minimalismo que le adjudican a Rawls? Básicamente, las críticas que creen ver una concepción minimalista en la pro-

puesta de Rawls se centran en dos aspectos: por un lado, la reducida lista de derechos humanos que el autor de *Teoría de la Justicia* considera y, por otro, el tipo de justificación que propone para esos derechos. En lo que sigue intentaremos dar cuenta de estas dos objeciones.

La lista de derechos humanos que Rawls presenta en *El derecho de gentes* es sensiblemente menor a los que aparecen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948 y las convenciones subsiguientes. Se trata más bien de un subconjunto de los derechos proclamados por aquellos documentos. Rawls señala como derechos humanos:

[E]l derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad); el derecho a la libertad (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, y la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión); el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar) (Rawls, 2001:79)

Además de la protección de los grupos étnicos frente al genocidio y la masacre. Esta situación llama la atención, sobre todo si consideramos el conjunto de la obra de Rawls. Tal como lo destacó Alistair Macleod si optásemos por una mirada que abarcara tanto al primero como al último Rawls, veríamos que el principio de libertad, el de igual oportunidad y el de diferencia podrían ser citados como defensa de casi todos los derechos mencionados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Es decir, de la propia obra de Rawls sería posible deducir una lista más importante de derechos humanos de aquella por la que finalmente opta nuestro autor (Cfr. Macleod, 2006:136). Samuel Freeman también destaca la particularidad de esta situación, sobre todo, si tomamos en cuenta que deja de lado algunos de los tópicos más caros a la tradición liberal que bien podrían ser considerados dentro de los derechos humanos tales como los derechos a la participación política, la libertad de expresión y la libertad de asociación (Cfr. Freeman, 2007a:265, 2007b:435). Sin embargo, la respuesta a esta limitación se encuentra en el rol particular que los derechos humanos cumplen en la perspectiva rawlsiana: son concebidos como una especie particular de derechos que determinan el estándar mínimo que deben cumplir las instituciones políticas decentes. En palabras del propio Rawls: "Lo que se ha dado en llamar derechos humanos se reconoce como condición necesaria de cualquier sistema de cooperación social. Cuando éstos se violan de manera habitual, tenemos órdenes coercitivas, un sistema esclavista u ninguna cooperación." (Rawls, 2001:82)

Grace Kao considera que otro elemento del minimalismo en lo tocante a los derechos humanos lo constituye la estrategia de justificación estrictamente política, la cual considera a los derechos humanos como conceptualmente independientes de cualquier concepción comprensiva (Cfr. Kao, 2011:62). En el ámbito de la "Sociedad de los Pueblos", los miembros deberán mantenerse dentro de este tipo de justificación política, sin embargo, domésticamente los pueblos pueden apelar a cualquier tipo de justificación de los derechos humanos. Este minimalismo en la justificación responde al reconocimiento del pluralismo en el ámbito internacional. En palabras de María Victoria Costa, "Rawls evita ofrecer argumentos filosóficos en defensa de los derechos humanos urgentes porque éstos serían controvertidos, y confía en que el carácter intuitivo de su lista alcance para justificarlos" (Costa, 2009:157)

De esta manera podemos apreciar que la concepción de los derechos humanos en Rawls está moldeada por restricciones en elementos centrales: la lista de derechos que considera y los elementos a los que es posible apelar en su intento de justificación. Se trata de una versión *mínima* de los derechos humanos, de ahí su calificación de minimalista. Queda todavía una pregunta: ¿la perspectiva rawlsiana de los derechos humanos representa al enfoque liberal del tratamiento de los derechos humanos? El espacio del que disponemos no nos permite desarrollar esta cuestión en el detalle que merece, diremos, sin embargo, que la perspectiva de Rawls es típica de aquel liberalismo que pretende adoptar una independencia desde el punto de vista comprensivo, la cual queda patentizada en su estrategia de justificación, como acabamos de ver.

Conclusiones

El tratamiento de los derechos humanos de Rawls se caracteriza por mostrar una tensa relación con el liberalismo. Mientras que en algunos aspectos es posible evidenciar una coherencia con su versión particular del liberalismo, es posible encontrar otras facetas no del todo coincidentes con aspectos centrales de la tradición liberal. Los distintos aspectos de lo que los comentaristas consideran su minimalismo son el escenario donde pueden evidenciarse estas tensiones.

La continuidad con el liberalismo político que propone Rawls en otros trabajos vendría dada por la estrategia de justificación propiamente *política* de los derechos humanos que postula nuestro autor. En otras palabras, el intento de desvincularlos de cualquier noción comprensiva es coherente

con el espíritu de independencia y neutralidad que signa toda su segunda etapa. El aspecto inconsistente del tratamiento de los derechos humanos con el espíritu del liberalismo lo constituye el otro elemento del minimalismo: la lista reducida de los derechos humanos que Rawls considera. Al circunscribir la lista de los derechos humanos tal como lo hace, Rawls deja de considerar varias e importantes libertades valoradas por el liberalismo los derechos a la participación política, la libertad de expresión y la libertad de asociación. Si bien pueden ser consideradas como libertades incluidas en el primer principio de justicia, al no considerarlas desde la perspectiva de los derechos humanos no adquieren el rango de constituir un mínimo de decencia para las instituciones.

Como mencionamos previamente, el tratamiento que hace Rawls de los derechos humanos es coherente con un liberalismo que pretende dar cuenta de una neutralidad comprensiva. En este aspecto particular, creemos, conviene buscar los aportes y los límites de la propuesta de nuestro autor.

Bibliografía

- Costa, M.V.** (2009). "Los derechos humanos en la teoría de la justicia internacional de Rawls" en Montero, J y Garreta Leclercq, M. (comps), *Derechos humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional*, Buenos Aires: Prometeo
- Freeman, S.** (2007a). *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press
- Freeman, S.** (2007b). *Rawls*, New York: Routledge
- Kao, G.** (2011). *Grounding Human Rights in a Pluralist World*, Washington: Georgetown University Press
- Macleod, A.** (2006). "Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights" en Martin R. y Reidy, D., *Rawls's Law of Peoples. A realistic Utopia?*, Malden: Blackwell
- Rawls, J.** (1999a). "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical" en Freeman, S. (ed) *Collected Papers*, Cambridge (MA): Harvard University Press
- Rawls, J.** (1999b). "The Law of Peoples" en Freeman, S. (ed) *Collected Papers*, Cambridge (MA): Harvard University Press
- Rawls, J.** (2001). *Derecho de gentes*, Barcelona: Paidós, Barcelona, 2001
- (1996). *Liberalismo Político*, Madrid: Cátedra

Posibilidad y límites de la razón práctica. La confrontación de Schopenhauer con el Estoicismo

Luciana Samamé (UNC-SECYT)

Introducción

El estoicismo ocupa, sin dudas, un lugar significativo en la obra de Schopenhauer. Es la única escuela de la antigüedad a la que éste concede un tratamiento diferenciado, dedicándole una sección especial tanto en el primer como en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*. Ciertamente, sus escritos están plagados de referencias a los estoicos, con lo cual manifestaba no sólo conocerlos muy bien, sino incluso acordar en ciertos aspectos con ellos. En varias ocasiones se permite citar pensamientos de Séneca, Horacio o Cicerón, tan sólo para apoyar los suyos. Sin embargo, es claro que también fue desarrollando en paralelo una mirada decididamente crítica. Este trabajo se propone abordar, precisamente, tales críticas, aunque no sólo aquellas planteadas de manera *directa* al estoicismo, sino también aquellas otras que, creemos, le plantean *indirectamente* determinados presupuestos de su filosofía. Así, presentaremos dos instancias de crítica diferenciada: en primer lugar, los aspectos del estoicismo reprobados en forma directa; en segundo, las objeciones que de manera indirecta, le plantea la filosofía de Schopenhauer, dada una incompatibilidad radical entre sus postulados básicos.

1. Las objeciones directas

1.2. La apreciación doble del estoicismo. Límites de la razón práctica

Schopenhauer se conduce ambivalentemente frente al estoicismo, al apreciarlo tanto positiva como negativamente. En favor de lo primero, aduce lo siguiente: en la historia de la filosofía, nadie ha valorado tanto las potencialidades de la razón como la escuela fundada por Zenón de Citio. En virtud de

ello, se vuelve digna de atención. Uno de los pasajes más laudatorios parece ser el siguiente:

El desarrollo más perfecto de la *razón práctica* en el auténtico y genuino sentido de la palabra, la cumbre más alta a la que puede llegar el hombre gracias al mero uso de su razón y que muestra más diáfananamente su diferencia del animal, es presentado como idea en la *sabiduría estoica*. Pues la ética estoica no es originaria ni esencialmente una doctrina de la virtud, sino una simple indicación para la vida racional, cuyo objetivo y meta es la dicha gracias al sosiego del espíritu. (Schopenhauer, 2005a:175)

En este pasaje resaltan al menos tres cosas: 1) que la idea de razón práctica —o *prudentia*—,¹ es desarrollada ejemplarmente por los estoicos; 2) que su ética no consiste sustancialmente en una doctrina de la virtud, como puede parecer a primera vista, sino en una indicación para la vida racional;² ya que 3) su objetivo último es alcanzar la dicha a través de la aplicación de la razón.³ Estos tres puntos están claramente interconectados y nos ofrecen en buena medida la interpretación que Schopenhauer hace del estoicismo. En dicho pasaje encontramos a un tiempo las razones por las que el mismo es tanto valorado como criticado.

Examinemos el primer aspecto: la apreciación del estoicismo por haber elevado la razón práctica a perfección. ¿En función de qué hace Schopenhauer semejante consideración? Precisamente por la tentativa de emplearla para elevar a los seres humanos por encima del sufrimiento. Ello convierte, en su opinión, a la ética estoica en un ensayo muy estimable y digno de atención (Cf. Schopenhauer, 2005a:178–179). Sin embargo, esta afirmación queda matizada inmediatamente después, tras objetarse dicha posibilidad: "(...) pese a ello dista mucho de alcanzarse cierta perfección en este sentido y que la razón correctamente utilizada pueda despojarnos realmente de todo pesar y sufrimiento conduciéndonos a la felicidad" (Schopenhauer, 2005a: 179) El filósofo alemán considera que un dominio tan poderoso sobre el sufrimiento, tal como

1 Schopenhauer considera que la razón práctica queda bien designada a partir de la palabra latina *prudentia* (Schopenhauer, 2005a:622). Con esto toma evidente distancia de Kant, para quien la razón práctica se diferencia estrictamente de toda consideración de orden prudencial. Sin embargo, coincidirá con éste en que las razones de orden prudencial carecen de significación moral.

2 Sobre la interpretación schopenhaueriana de la ética estoica, ha llamado la atención Irwin (1993:248)

3 Tal afirmación parece recibir apoyo del siguiente pensamiento de Séneca: "La vida feliz reside únicamente en esto: en que la razón esté perfectamente desarrollada en nosotros" (Ep. 92 2–3). Citado por Guariglia (2002:31)

lo pretende el estoicismo mediante el *autodominio racional*,⁴ no cabe encontrarlo sino raras veces o nunca (Cf. Schopenhauer, 2005a: 411–412) Tal aseveración se vuelve inteligible a la luz de la tesis schopenhaueriana según la cual el dolor constituye un rasgo inextirpable del mundo, o en todo caso, incapaz de ser completamente erradicado mediante el uso de la razón.⁵ De esta suerte, y aunque éste empieza valorando la tentativa estoica —lograr inmunizarnos mediante la razón—, termina por considerarla una alternativa impotente, o en el mejor de los casos, difícilmente practicable. Los límites de la razón práctica están trazados por la naturaleza del mundo, impermeable e indomeñable en última instancia para aquélla. Lo que en principio aparece entonces como fortaleza del estoicismo, termina por mostrarse una empresa endeble.

1.2. Schopenhauer contra el eudemonismo y el ideal estoico de “renuncia”

Existe otra razón de peso por la que Schopenhauer no puede aceptar la perspectiva estoica, y ahora su rechazo se fundamenta en su eudemonismo. Alineándose con Kant, nuestro filósofo piensa que la reflexión ética no puede sustentarse sobre el *telos* de la felicidad o *eudaimonia*, ya que dicha motivación, al remitir en última instancia al egoísmo, vicia a toda acción de significación moral. *Ergo*, toda doctrina cuyo propósito sea instruir al ser humano para alcanzar la felicidad, no puede ser estrictamente moral. De aquí que Schopenhauer considere a la ética estoica no tanto una doctrina de la virtud cuanto una instrucción para la vida racional, en cuyo horizonte la virtud, más que un fin en sí, se presenta como un medio para alcanzar la felicidad.⁶

4 Enfatizamos la expresión “autodominio racional”, ya que la negativa schopenhaueriana no se refiere tanto a la plausibilidad de la *ataraxía* —ese estado exento de dolor—, cuanto a la posibilidad de lograrla mediante operativos racionales.

5 La clarificación de este argumento merecería una discusión más detallada, pero todo parece indicar que este rechazo se explicaría por su controversial tesis según la cual, la medida del sufrimiento *ya* está determinada en cada persona por su carácter inteligible, cuya esencia es inmodificable. La excepción a esta regla está dada por aquellos infrecuentes casos en que alguien “logra” modificar su carácter mediante la supresión de la voluntad. Pero consecuente con sus presupuestos, Schopenhauer explica ese giro en términos de una conversión o acontecimiento místico, no en términos de un proceso dirigido por la razón. De este modo, ese estado exento de dolor al que llega el asceta, no es presentado como el resultado de un ejercicio de auto-gobierno racional.

6 Guariglia (2002:33) parece acordar al respecto: “al menos para el estoicismo medio y tardío, la felicidad entendida como apatía y equilibrio, ausencia de temor y desprecio de la fortuna (...) era el bien último, y la virtud sólo un camino para llegar a él (...) los estoicos debilitan fatalmente la concepción aristotélica de la virtud como actividad que tiene su fin en sí misma”.

En conexión con esta última idea, Schopenhauer desarrolla su crítica más mordaz al estoicismo: esta vez, en relación con su ideal de sabio. El ideal de sabio estoico encarna, a su parecer, cierta artificialidad, llegando incluso a compararlo con un "rígido maniquí hecho de madera", exento de vida y veracidad poética (Cf. Schopenhauer, 1988: 247–248). Con esa imagen contrasta notablemente la del verdadero asceta, quien renuncia al mundo sin propósito ulterior alguno. La diatriba deslizada en este sentido, se relaciona con el papel *instrumental* que los estoicos conceden a la idea de *renuncia*, al no ser elegida por sí misma, sino como medio de asegurar la felicidad. (La renuncia o negación de la voluntad vendría a ser para Schopenhauer el "bien supremo") En este contexto, la crítica se concentrará en la teoría estoica de los *adiafora*.⁷ Para los estoicos —dice aquél— no se requiere necesariamente privarse de todo cuanto sea prescindible, siempre y cuando tales cosas no sean estimadas como auténticos bienes. Uno puede, así, tener y disfrutar de todo, a condición de no perder nunca de vista su fragilidad, su dependencia, en último término, de la fortuna: cuando ésta eventualmente nos prive de ellos, se sabrá renunciar con indiferencia a los mismos. El sabio estoico —continúa Schopenhauer— al ser consciente del valor neutral o indiferente de los bienes de la fortuna, afrontará impasiblemente su pérdida, ya que considera factible reducir todo a un esquema mental. Sin embargo:

(...) Hicieron caso omiso de que todo hábito se convierte en una necesidad y que por ello sólo puede renunciarse a él con *dolor*, que la voluntad no consiente que se juegue con ella, que no cabe disfrutar sin *apegarse* al goce (...) que entre desear y renunciar no hay un *término medio*. Sin embargo, ellos creían ajustarse a sus principios porque, al sentarse ante una lujuriosa mesa romana sin perdonar un plato, aseveraban que todo eso serían meras cosas irreprochables, mas no verdaderamente buenas; o para decirlo en castellano, comían, bebían y se corrían juergas, pero no sabían dar gracias por ello al amado Dios, sino que

⁷ Para los estoicos, y a diferencia de Aristóteles, quien reconocía una multiplicidad de bienes, sólo existe una cosa incondicionalmente buena: la virtud. Lo que se opone a ella se denomina vicio, y aquellas cosas que no constituyen ni virtud ni vicio, son indiferentes —*adiafora*—. Los estoicos pretendían independizar al máximo la *eudaimonia* de los poderes de la fortuna. De esta suerte, los denominados "bienes del cuerpo" y "bienes externos", que para Aristóteles condicionaban y formaban parte de la vida feliz, serán considerados indiferentes en cuanto a su contribución a la *eudaimonia*. Entre las cosas indiferentes, los estoicos distinguían: 1) indiferentes preferidos, como la vida, salud, riqueza, belleza, fuerza física, honor, etc., 2) indiferentes dispreferidos, esto es, sus contrarios: muerte, enfermedad, pobreza, fealdad, etcétera.

más bien ponían cara de fastidio y aseguraban bravamente que les importaba un comino toda esa comilona. Tal era el expediente de los estoicos: eran meros fanfarrones (...). (Schopenhauer, 2005b:154-155)

Tales son sin duda las palabras más duras con las que Schopenhauer se refiere al estoicismo. La clave de esta objeción parece residir en lo siguiente: que entre desear y renunciar, entre querer y no-querer, no existe un término medio. Con esto los estoicos nos estarían proporcionando, según Schopenhauer, un cuadro inexacto de la *psique* humana, un cuadro en el que ésta, mediante el autodomínio racional, sería capaz de experimentar indiferencia aún en medio del disfrute y la posesión de bienes, o incapaz de experimentar dolor al verse privada repentinamente de ellos.

La concepción schopenhaueriana de la voluntad imposibilita la admisión conjunta de dos postulados: 1) que ésta pueda ser satisfecha —por ejemplo a través de un exquisito manjar que colma su apetito, o la adquisición de un bien que sacia su codicia— *sin que* 2) se genere, a partir de semejante satisfacción, una dependencia de la voluntad respecto de su objeto. Ante ello, sólo caben dos alternativas: o el deseo se satisface, implicando el *goce* de la voluntad, o no se satisface, suponiendo su aflicción. Aquí no hay lugar para una tercera alternativa: mantenerse indiferente *mientras* la voluntad se satisface o se ve privada de su objeto. La impassibilidad requiere, para Schopenhauer, el abandono definitivo de la voluntad, la renuncia completa a la satisfacción del deseo.

2. Objeción indirecta: la inadmisibilidad del postulado teocrático

En esta sección se procurará exponer la razón más poderosa por la que Schopenhauer se enfrenta, a nuestro juicio, con el estoicismo, si bien no aparece expresa ni específicamente formulada como una objeción al mismo. Esta objeción adicional se desprende de una incompatibilidad radical entre postulados básicos de sus sistemas filosóficos. Varios estudiosos del estoicismo han insistido en que una correcta comprensión de su ética requiere ser contextualizada en su concepción teológica y cosmológica respectivamente. Aquélla se caracterizaría así por formar parte de un sistema metafísico global, donde el cosmos se erige como una totalidad regida por el *logos* divino. Ésta es claramente la posición defendida por Long, quien apunta en tal dirección dos

rasgos esenciales asumidos por la ética estoica: por un lado, la creencia en el gobierno divino del orden natural, que al mismo tiempo presenta una conexión con la racionalidad humana; por el otro, la creencia de que la felicidad coincide con ese plan natural o divino para los seres humanos. En tanto este segundo aspecto, sostiene Long, se encuentra ya ampliamente difundido en la tradición socrática y cínica, el primero de ellos parece irrumpir con el estoicismo, identificándolos de un modo característico. Este rasgo peculiar al estoicismo estaría dado por el denominado "postulado teocrático" (Cf. Long, 1996:185-186)

Conforme al postulado teocrático, el cosmos se encuentra comandado por un *logos* divino que lo estructura racionalmente, tornándose, simultáneamente, prescriptivo para los seres humanos. Éstos, al tomar parte de ese *logos* a través de su razón, se hallan en condiciones de captar el orden cósmico y conducirse en consecuencia. Es en este contexto que debe ser interpretado, sostiene Long, el controversial principio estoico según el cual es menester vivir conforme a la naturaleza para alcanzar la virtud y la *eudaimonia*. Desde tal perspectiva, la vida buena consistirá en seguir la recta razón que fluye a través de todas las cosas y que se identifica precisamente con la divinidad o Zeus; o en otros términos, en armonizar la propia naturaleza racional con la de la providencia. De esta serie de ideas se desprende lo siguiente: dado que el mundo presenta un orden racional y necesario, sabiamente dispuesto por el *logos* divino, es preciso aceptar y abrazar esa jerarquía existente. La ética y la metafísica confluyen en un plano de perfecta inmanencia: el mundo está bien tal como está, y por eso, ajustarse al compás de su divina marcha se erige como el máximo ideal ético. Sobre este entramado de presupuestos, parece adquirir ahora pleno sentido el cometido estoico del auto-gobierno racional.

No cabe imaginar ninguna idea a la que Schopenhauer se oponga tanto como a ésta. Para él, en efecto, el mundo es cualquier cosa menos una teofanía. En su opinión, el panteísmo es totalmente insostenible frente a las peores facetas del mundo (Cf. Schopenhauer, 2005b: 571). El filósofo alemán dedica varios pasajes de su obra a fustigar los sistemas panteístas, y si bien no hace especial referencia al estoicismo, sus críticas podrían hacerse perfectamente extensivas al mismo. No por casualidad, Schopenhauer critica particularmente en tal contexto a Spinoza, quien, entre los filósofos modernos, evidencia una de las más claras conexiones con el estoicismo (Cf. Long, 2003: 369-379). No obstante, Schopenhauer admite coincidir con el panteísmo en un punto: en la aceptación del principio helénico "uno y todo" (Cf. Schopenhauer, 2005b:624), es decir, en la postulación de una misma y única esencia

que cohesiona la totalidad de los fenómenos y se manifiesta a través de ellos. Aunque el acuerdo es sólo parcial, dado que la discrepancia se volverá evidente al precisarse el carácter de esa entidad metafísica.

Ciertamente, uno de los axiomas básicos que funda a la vez la ética y la metafísica schopenhaueriana, se encuentra en las antípodas exactas del estoicismo, y surge justamente a partir de la caracterización última de lo real: esa fuerza motriz que preside la naturaleza no es una potencia racional ni divina, como pretendía aquél, sino contrariamente, una potencia ciega, carente de todo propósito o meta: la voluntad. Con esta concepción, no sólo se reniega del estoicismo sino también de toda la tradición racionalista de occidente. Ahora bien, ¿qué consecuencias se desprenden de semejante comprensión metafísica en el contexto de su enfrentamiento con los estoicos? Precisamente una recomendación práctica de cualidad opuesta: lejos de invitarnos a vivir en conformidad con la naturaleza, Schopenhauer llama a renegar de ella. La forma en que éste concibe el bien supremo, supone la lucha encarnizada con aquello que hay de natural en nosotros. En efecto, la negación de la voluntad, debe ser conquistada en términos de “una decisiva oposición a la naturaleza” (Schopenhauer, 2005b:611)

Las razones de este rechazo pueden ser explicadas a partir del punto en que Schopenhauer se opone más vehementemente al panteísmo: no es Dios quien rige el mundo, confundiéndose con su orden, sino una potencia que difícilmente pueda ser caracterizada como una divinidad benévola. La voluntad, al ser identificada como la raíz universal del dolor, es definida en términos morales (Cf. Cartwright, 1989:55–56), a saber, en cuanto mal (Cf. Schopenhauer, 1997:196); consiguientemente, como algo que debiera no ser. Esta tesis comporta una perspectiva que aleja decisivamente a Schopenhauer del optimismo panteísta, y por extensión, de la cosmología estoica. Si el orden del mundo no es ni bueno ni divino, entonces la realización del máximo valor ético dependerá necesariamente de su estricto apartamiento. Puede verse así que el bien supremo para aquél termina exigiendo una condición enteramente opuesta a la requerida por el estoicismo, ya que para éste el cumplimiento del bien supremo —la *eudaimonia*— dependía del vivir en conformidad con la naturaleza. Esta diferencia entre ambos ideales éticos y sus condiciones, se deja explicar, en suma, por la aceptación o rechazo del postulado teocrático. El primer caso corresponde a los estoicos, mientras el segundo, claramente, a Schopenhauer.

A modo de cierre

Hemos presentado distintos argumentos que Schopenhauer antepone al estoicismo. En el primer grupo de objeciones, se consideraba que el objetivo estoico de la *ataraxia* no podía alcanzarse sobre la base de ese híbrido entre desear y renunciar, porque es imposible que en tal condición la voluntad no resulte de alguna manera afectada. Ésta no admite ser subyugada mediante un puro entrenamiento mental por el que podría permanecer indiferente en medio del placer o el dolor. Conforme entonces a los argumentos schopenhauerianos, o la renuncia es completa, o no lo es en absoluto. Además, a éste le resultaba inaceptable el rol instrumental que dicho ideal adquiriría entre ellos, al estar supeditado al logro de la *eudaimonia*: al comportar una perspectiva eudemonista, la ética estoica carece a sus ojos de valor moral. Estas críticas, a su vez, adquieren mayor claridad, creemos, en conexión con la última objeción analizada, a saber, la oposición tajante al postulado teocrático. Si la ética estoica descansa por completo sobre este último, y Schopenhauer se rehúsa a aceptarlo, entonces su desacuerdo es radical, y no meramente incidental. Este desacuerdo radical estaría dado por el papel que la razón desempeña en ambos sistemas filosóficos, donde la ética y la metafísica constituyen un todo. El autogobierno racional desempeña para los estoicos el ideal ético por excelencia, puesto que se moldea sobre el trasfondo, a su vez racional, del mundo. En contraste, en el ideal ético postulado por Schopenhauer, se desdibuja sustancialmente el papel de la razón, en la medida en que ésta no es constitutiva de lo real. De semejante concepción se desprende una consecuencia crucial: la razón práctica no sólo pasará a desempeñar un papel muy limitado, sino que será despojada en su empleo de valor moral.

Bibliografía

- Cartwright, D.** (1989). "Schopenhauer as Moral Philosopher. Towards the actuality of his ethics", en *Schopenhauer-Jahrbuch* 70, pp. 54-65.
- Guariglia, O.** (2002). "Eudemonismo y Virtud en la Ética Antigua: Aristóteles y los Estoicos", en *Revista Diálogos* 80, pp. 1-47.
- Irwin, T.** (1993). "La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad", en *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Manantial, pp. 211-250.

- Long, A.** (1996). "Stoic Eudaimonism", en *Stoic Studies*. New York: Cambridge University Press, pp. 179–201.
- (2003). "Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler", en *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 365–92.
- Schopenhauer, A. (2005a) *El Mundo como Voluntad y Representación. Vol. 1*. Madrid: FCE. Trad. Roberto Aramayo.
- (2005b). *El Mundo como Voluntad y Representación. Vol. II*. Madrid: FCE. Trad. Roberto Aramayo.
- (1997). *Sobre la Voluntad de la Naturaleza*. Barcelona: Altaya. Trad. Miguel de Unamuno.
- (1988). *Manuscript Remains Vol. 1*. Oxford: Berg Publishers.

Entre la servidumbre voluntaria y la libertad de pensamiento. La Boétie y Montaigne frente a la obediencia

Manuel Tizziani (UNL-CONICET)

1. Callar, decir, insinuar

Como ha señalado Michel Foucault en sus textos acerca de la *parrhèsia*, dirigir un lenguaje franco y directo a quienes detentan el poder implica un riesgo vital; he ahí el auténtico valor de quien, frente al disimulo y la adulación, se atreve a decirlo todo. Por otro lado, Stefan Zweig sostiene que persona que, viviendo en un régimen de opresión, desea mantener su libertad, no debe reducir sus posibilidades de resistencia a este riesgoso *franc parler*. A diferencia de Foucault, Zweig nos propone tres alternativas:

Cada vez que un gobierno o un sistema reprime por la fuerza la libertad de pensamiento, los que no quieren someter su conciencia sólo tienen tres caminos que tomar: o bien combatir abiertamente el terror gubernativo y llegar al martirio. [...] O bien conservar la libertad interior y a la vez la vida, sometiéndose en apariencia y encubriendo su propia opinión. [...] O bien, como tercer camino de escape, emigrar, trasladando sana y salva la libertad interior desde el país en el cual es perseguida y proscrita a tierras extrañas, donde pueda respirar libremente. (Zweig, 1937:86).

Atendiendo a estas reflexiones, intentaremos señalar en qué medida, los dos autores a los que en lo siguiente referiremos, adaptaron sus opiniones y su conducta, de una u otra manera, a estas posibilidades de resistencia. En ese sentido, podemos afirmar que tanto Michel de Montaigne como Étienne de la Boétie, cada uno a su modo, centraron sus reflexiones en la libertad y en la obediencia.

La Boétie, en un panfleto político titulado *Discours de la servitude volontaire* (1548), intentó desentrañar los orígenes y fundamentos sobre lo que sostiene el poder de los gobernantes, llegando a postular que todo el anda-

miaje del naciente Estado moderno no se apoya sino sobre la complicidad y el oculto deseo de servidumbre de los súbditos. Así, una vez desenmascarados esos resortes secretos, y la perversión que implica para la naturaleza humana dicho carácter servicial, La Boétie, dirigiendo sus palabras a los hombres de *esprit clairvoyant*, postulará un remedio original: la desobediencia civil¹. Según sus palabras, al hombre, ser naturalmente libre, no le es necesario realizar ninguna acción para volver a recuperar aquella condición propia e inalienable. Por el contrario, la sola omisión, el solo hecho de rehusar la obediencia, lo depositará nuevamente sobre ese sagrado suelo originario.

Montaigne, por su parte, regó sus reflexiones a lo largo y lo ancho de sus *Essays* (1580). Y su obra, mirada desde una perspectiva integral, no es sino un ejercicio de libertad de pensamiento. Sin embargo, en un sentido estricto, podemos decir que la osadía de los dichos de Montaigne no fue extrema; quizás por prudencia, el perigordino mostró ciertos reparos a la hora de decirlo todo, al momento de contradecir abiertamente el *status quo*, o de postular una plena libertad en el campo de la acción política. Por tal motivo, muchos de sus críticos, no sin cierta razón, lo han clasificado dentro del bando de los conservadores. Ahora bien, en tanto una primera lectura de sus *Essays* puede muy bien dejarnos esa sensación, una mirada más profunda puede revelarnos algunos elementos dignos de ser tenidos en cuenta. En tal sentido, quizás sea posible desentrañar, detrás de todo ese aparente conservadurismo, una insinuación; un espacio para la duda, la crítica y la libertad.

He ahí el objetivo del presente trabajo: reconstruir brevemente las argumentaciones de La Boétie y de Montaigne, con el fin de señalar dos diferentes opciones que la libertad posee frente la obediencia.

2. La Boétie, o el llamado a la desobediencia

Existen millones que, como si estuvieran embrujados, se hallan dispuestos a entregarse, a dejarse denigrar y aun ultrajar; cuanto más exija de ellos el predicador de la nueva ideología, tanto mayor será el número de adeptos. Lo que hasta ayer era su mayor placer [i.e. la libertad], lo abandonan gustosos por él, para

¹ Si bien el tópico de la sumisión fue objeto de múltiples reflexiones a lo largo de la historia, el concepto de *desobediencia civil* fue adoptado por teoría política recién en el siglo XIX, luego del clásico ensayo de Henry David Thoreau (*Civil disobedience*, 1849). Ahora bien, aun a riesgo de incurrir en un anacronismo conceptual, creemos legítimo aplicar dicha categoría a la propuesta política que presenta La Boétie.

dejarse conducir sin oponer ninguna resistencia; así se cumplen de nuevo las antiguas palabras de Tácito: *ruere in servitium*. Los pueblos, en una ardiente embriaguez se someten voluntariamente a la esclavitud, ensalzando el azote que cae sobre sus espaldas. (Zweig, 1937:18).

Estas palabras, que Zweig refiere a la actitud de los ginebrinos respecto del liderazgo de Calvino, expresa con claridad la idea central que La Boétie nos presenta en su *Discours*. Dando por supuesto el carácter natural de la igualdad y la libertad, el autor se pregunta: ¿por qué los seres humanos han caído en la servidumbre?; aún más, ¿por qué se esfuerzan en ser sometidos, como si encontraran en ello su salvación? La Boétie se sobrecoge ante el espectáculo de la sumisión, y no puede comprender cómo ni por qué los hombres, siendo libres e iguales por naturaleza, se encuentran aprisionados por todas partes. Cómo y por qué, pudiendo vivir a su libre arbitrio, se someten por propia voluntad, se ponen el yugo en el cuello y se disponen a servir.

Son el espanto y la incompreensión los que lo incitan a llevar adelante su indagación; luego de la cual arriba a las siguientes conclusiones: la obediencia, hecho tan inverosímil como antinatural, se instituye de dos maneras, o por engaño o por fuerza, y se sostiene a causa de otras tres razones principales: la costumbre, la cobardía y la superstición. Por medio de esta búsqueda La Boétie intenta dar cuenta de ese *monstruoso vicio* "que la naturaleza niega haber hecho y la lengua se rehúsa a nombrar" (La Boétie, 1948:46). Ahora bien, todos los elementos hallados a partir de este análisis sólo sirven, en palabras del autor, para someter al pueblo llano, a la gente vulgar; en ese contexto, La Boétie intenta develar el *fundamento místico* de la autoridad, sacar a relucir el resorte secreto sobre el cual se sostiene el poder absoluto de los tiranos. Así llega a la conclusión de que es imposible que un solo individuo, por fuerte o inteligente que sea, domine a miles o a millones, y por tanto, igualmente inviable que cualquier régimen pueda sostenerse en pie sin el interés velado de un número creciente de súbditos; quienes, merced a su connivencia con quien los domina, obtienen un rédito particular. Ahora bien, La Boétie no se queda allí, en la mera constatación de lo dado. Por el contrario, a este régimen de sumisión, en donde la *virtud* principal es la complicidad, opone la posibilidad de fundar una sociedad diferente; una que se condiga con el verdadero ser natural del hombre: con la igualdad y la libertad. Y, del mismo modo en el que al régimen de sumisión se opone una sociedad igualitaria, a la complicidad se opone la amistad; a la violencia, la palabra; a la sumisión complaciente del vulgo, el sentimiento inextinguible de la libertad que to-

davía brilla en algunos hombres que poseen *l'esprit clairvoyant* (La Boétie, 1948:68). Éstos, por más tiempo que transcurra, jamás dejan de sentir sobre sus hombros el peso del yugo, jamás dejan de recordar su primitivo ser, ni de experimentar y saborear, al menos en privado, su libertad. Ellos, que ven más allá de sus propios pies, que pueden recordar ese ilustre pasado y proyectar un futuro de redención, son capaces de imaginar esa otra sociedad, la que se basa en la amistad, en la fraternidad. En ella, la sinceridad y el don de la palabra alcanzarán su apogeo, en ella todo podrá ser dicho. Allí, cada uno podrá reconocer en el otro a un igual, a un ser libre, a un compañero, a un hermano; y, sobre ese acto de reconocimiento, se fundará una sociedad fraternal. Al estado de sujeción que se apoya en la complicidad y en el interés egoísta, La Boétie opone esta sociedad libre, de seres iguales y fraternos, desobedientes de todo poder inicuo, de toda autoridad ilegítima. Es a ellos, a los amigos, a los hombres de entendimiento que conforman aquella comunidad universal², a los espíritus libres, a los que desde siempre y por siempre odiarán la tiranía, a los que en definitiva dirige estas palabras:

A este único tirano no es necesario combatirlo, no es necesario destruirlo; él mismo se destruye, con tal de que el país no se disponga a servirlo; no es preciso quitarle nada sino no darle nada. [...] Decidíos, pues, a dejar de servir, y seréis hombres libres. No pretendo que os enfrentéis a él, o que lo tambaleéis, sino simplemente que dejéis de sostenerlo. Entonces veréis cómo, cual un gran coloso privado de la base que lo sostiene, se desplomará y se romperá por sí solo. (La Boétie, 1948:48-50).

He aquí condensada la teoría de la desobediencia de presentada por La Boétie: en tanto la libertad es una semilla natural que puede encontrarse en cada uno de los seres humanos, su reactualización y recuperación es tan simple que, con sólo desearse, ya se posee. No es necesario que los hombres inicien una revolución, se opongan al tirano y conquisten su libertad merced a las armas. Él camino es mucho más corto, y tanto más simple: consiste en

2 Esta es una vieja idea de los estoicos, ya presentada por Plutarco, y retomada por Montaigne: "Sé que la amistad tiene los brazos bastante largos para sujetarse y unirse de una o otra esquina del mundo... Los estoicos tienen razón cuando dicen que el vínculo y la relación entre los sabios es tan grande que aquel que come en Francia alimenta a su compañero en Egipto; y que sólo con que uno alargue el dedo en cualquier sitio, todos los sabios que hay sobre la tierra habitable sienten su ayuda." (Montaigne, 2007:III.9:1453-1454).

desobedecer, en negarse, en rehusar la obediencia. En una palabra, en aprender a decir *no*.

3. Montaigne, o la libertad de la trastienda.

En el prefacio de sus *Ensayos*, Montaigne realiza dos breves afirmaciones acerca de su obra. En la primera sostiene: "Lector, éste es un libro de buena fe"; en la segunda: "Así, lector, soy yo mismo la materia de mi libro." (Montaigne, 2007:5) Ahora bien, ¿cuál es el significado de estas dos frases inaugurales?, ¿por qué resultan cruciales para entender sus intenciones? La respuesta es simple, pues, según puede inferirse de ellas, los *Ensayos* pretenden erigirse en un libro que diga *la verdad, sólo la verdad y nada más que la verdad* acerca de quién los escribe. Es el mismo Montaigne quien reafirma esta idea, asegurando que mediante sus escritos no ha buscado dotarse a sí mismo de un falso prestigio:

Si [este libro] hubiese sido escrito para buscar el favor del mundo, me habría adornado mucho mejor, con bellezas postizas. Quiero que me vean en mi manera de ser simple, natural y común, sin estudio ni artificio. Porque me pinto a mí mismo... Y de haber estado entre aquellas naciones que, según dicen, todavía viven bajo la dulce libertad de las primeras leyes de la naturaleza, te aseguro que me hubiera gustado muchísimo pintarme del todo entero y del todo desnudo. (Montaigne, 2007:5)

Ahora bien, *malgré lui*, Montaigne no ha nacido entre los caníbales de América, en aquellas tierras donde existen todavía la libertad natural y la posibilidad de mostrarse *por entero y al desnudo*; por el contrario, habita en medio de una civilización signada por las buenas maneras y el disimulo, donde las reglas de etiqueta adquieren un valor primordial. En tal sentido, cabría preguntarse qué significado podríamos atribuir a otra afirmación que el ensayista desliza en este mismo aviso "Al lector": "[En los *Ensayos*] mis defectos se leerán al natural, mis imperfecciones y mi forma genuina en la medida en que la reverencia pública me lo ha permitido" (Montaigne, 2007:5). ¿Cuáles son los límites que "la reverencia pública" han impuesto al afán expresivo del ensayista?, ¿cuán lejos ha quedado la posibilidad de decirlo todo de sí? En ese contexto, ¿es completamente cierto que los *Ensayos* han sido escritos con total *buena fe*? ¿No nos es legítimo dudar al menos por un momento de

esta *honestidad brutal*? Y si la duda se nos permite, ¿podríamos considerar a Montaigne como a *un pensador de la trastienda*, que expresa de un modo velado ciertas reflexiones inconvenientes en su contexto histórico, político y religioso?

“Debemos reservarnos una trastienda del todo nuestra, del todo libre, donde fijar nuestra verdadera libertad y nuestro principal retiro y soledad” (Montaigne, 2007:I.38:327), nos dice el ensayista. Quizás se trate de eso, de apropiarse de una *arrière–boutique* que sea completamente propia, en donde puedan ser expresados, sin peligros, los pensamientos más audaces, sólo transmisibles a un pequeño número de personas; a los *hombres de entendimiento*, es decir, a aquellos capaces de comprenderlos, y más aun, de tolerarlos.

Según Montaigne, el sabio no sólo es aquel que poseyendo buenas disposiciones naturales ha logrado pulir sus ideas a través del estudio y la reflexión, sino también quien conoce cuán peligrosas e intolerantes puede ser las personas que dejan arrastrarse a diestra y siniestra por todas sus pasiones; quien advierte los riesgos que corre quien enfrente a esa *turba*. En una palabra, el sabio sabe disimular. Conoce la importancia de actuar, exteriormente, como la mayoría, y de reflexionar, interiormente, como una pequeña fracción de individuos.

El sabio debe por dentro separar el alma de la multitud, y mantenerla libre y capaz de juzgar libremente las cosas; pero, en cuanto al exterior, debe seguir por entero las maneras y formas admitidas. A la sociedad pública no le incumben nuestros pensamientos; pero lo restante, como acciones, trabajo, fortuna y vida, debemos cederlo y entregarlo a su servicio y a las opiniones comunes. (Montaigne, 2007:I.22:143–144)

La *trastienda* se convierte así en un lugar estratégico, y Montaigne la posee. Su biblioteca, situada en el tercer piso de la torre de su castillo señorial, cumple ese rol fundamental: da a nuestra interpretación un sustento físico. “Aquí —señala el ensayista— tengo mi morada. Intento adueñarme de ella por completo, y sustraer este único rincón a la comunidad conyugal, filial y civil... ¡Qué miserable es, a mi juicio, quien no tiene en su casa un lugar donde estar a solas, donde hacerse privadamente la corte, donde esconderse!” (Montaigne, 2007:III.3:1237) ¿Encondarse de qué? De un siglo tortuoso, de las agitaciones de la Reforma, del ocaso del Renacimiento, de las guerras que desangran a Francia, del accionar censor de la Inquisición tras el concilio de Trento (1545–1563)...

En ese contexto, ¿cuáles son los límites del *franc parler*? ¿Qué puede decirse, qué debe callarse, qué debe ser simplemente insinuado? Evidente es que no todo puede ser dicho sin perjuicio para uno mismo; Montaigne lo sabe. Del mismo modo que sabe que la "ley de la resolución y de la firmeza no comporta que no debamos protegernos, en la medida de nuestras fuerzas, de los males e infortunios que nos amenazan, ni, por consiguiente, que no debamos tener miedo de que nos sorprendan. Al contrario, cualquier medio honesto para defenderse de las desgracias es no sólo lícito sino loable" (Montaigne, 2007:I.12:62).³

Ahora bien, cabría pensar que, conociendo esos peligros, Montaigne quizás haya optado por dejar ciertas señas, ciertos guiños, ciertas marcas de sentido que podrían habilitar una lectura más audaz. Sus *Ensayos*, tal vez, posean un sentido íntimo, oculto, sólo abierto a los lectores sagaces; al pequeño y selecto grupo de los *hombres de entendimiento*, de amigos. Es Montaigne mismo quien parece avalar nuestra tesis:

Ahora bien, en la medida que el decoro me lo permite, hago notar aquí mis inclinaciones y afectos; pero con más libertad y de más buena gana por mi boca a cualquiera que desee informarse sobre ello. En cualquier caso, en estas memorias, si se mira bien, se encontrará que lo he dicho todo, o indicado todo. Lo que no puedo expresar, lo señalo con el dedo. (Montaigne, 2007:III.9:1465)

El ensayista sabe que "el lector capaz descubre a menudo en los escritos ajenos otras perfecciones que las que el autor ha puesto y ha advertido en ellos, y les presta sentido y aspectos más ricos" (Montaigne, 2007:I.23:157); que existe una complicidad entre quien escribe solapadamente y quien lee de manera atenta, pues "b| la mitad de la palabra pertenece a quien habla, la otra mitad a quien escucha" (Montaigne, 2007:III.13:1626). El texto queda incompleto, trunco, sin aquel destinatario que pueda descubrir su verdadero sentido, sin aquel que aporta la otra mitad, reactualizando el significado de la palabra escrita.

En conclusión, del mismo modo que Pierre Charron, Montaigne concibe "una doble libertad. La verdadera, la del espíritu, está en manos de cada uno y no puede ser despojada ni perjudicada por nadie, ni siquiera por la fortuna. [...] [La otra], la libertad corporal, es un bien que debe apreciarse mucho,

³ A esta afirmación anterior, y como su complemento, podríamos agregar la siguiente máxima: "La valentía tiene sus límites, como todas las demás virtudes". (Montaigne, 2007:I.14:67)

pero que depende de la fortuna” (Charron, 1948:I.44:240).⁴ Es por eso que nunca tuvo reparos para actuar en conformidad con las leyes del país en el que habitaba, pues entendía que la verdadera servidumbre no es la que nos oprime las manos, sino la que nos atenaza el entendimiento.

Bibliografía

Charron, P. (1948). *De la sabiduría*. Buenos Aires: Losada.

Foucault, M. (2003). “Coraje y verdad”, en ABRAHAM, T. *El último Foucault*, Buenos Aires: Sudamericana, pp.263–400

La Boétie, É. (1968). *Discurso sobre a servidumbre voluntaria*, Rosario: Centro Editores de Estudios Sociales.

Montaigne, M. (2007). *Los ensayos*. Barcelona: El Acantilado.

Zweig, S. (1937). *Una conciencia contra la tiranía. Castello contra Calvino*, Santiago de Chile: Ed. Ercilla

⁴ Tanto Montaigne (2007:III.9:1421) como Charron (1948:I.44:240), recurren a la misma sentencia de Cicerón para referir esta doble libertad, y la auténtica servidumbre; la anímica: *Servitus obedientia est fracti animi et abjecti, arbitrio carentis suo*.

Emociones deliberativas. Racionalidad práctica y deliberación pública

Graciela Vidiella (UNL–UNLP–UBA)

El supuesto antropológico que subyace a la concepción más difundida de la democracia, la agregativa o de mercado es el hobbesiano *homo economicus*, autointeresado, socializado por obligación, racional a la hora de maximizar sus intereses. Bajo éste la legitimidad es entendida como un equilibrio de intereses organizados en torno a algún mecanismo de decisión, como por ejemplo la regla de la mayoría, y la política, exclusivamente como la negociación que llevan a cabo los líderes de los partidos de la oposición, el partido en el gobierno y los grupos sociales y económicos que tienen el poder de ejercer presión y la capacidad para imponer sus intereses sectoriales. La participación de la ciudadanía se reduce a ejercer un control negativo sobre los políticos, castigando o premiando sus actuaciones en los actos electorales. Sin embargo, suele ocurrir que los ciudadanos no sienten que sus intereses están verdaderamente representados por sus elegidos y es frecuente que los resultados de las negociaciones difieran considerablemente de las plataformas políticas presentadas en las campañas electorales.

Desde hace algunos años este modelo viene siendo desafiado por los defensores de una concepción deliberativa de la democracia que han hecho del problema de la legitimidad su foco de atención. Si bien la mayoría es un referente inevitable de la decisión colectiva, su status legitimador es un tema complejo. Como agudamente mostró Tocqueville, toda decisión que afecte a una pluralidad de personas puede convertirse en una tiranía; ¿por qué, entonces, una consideración meramente numérica merece ser tomada como criterio de legitimidad? ¿Por qué una cuestión de hecho debe dar lugar a derechos? Por tanto, es necesario encontrar razones adicionales que justifiquen que *todos* cumplan —o estén obligados legítimamente a cumplir— con lo que la mayoría decida. De modo que, si bien los deliberativistas no dejan de aceptar el principio mayoritario como un indicador presuntivo y necesario de la existencia de un mecanismo de decisión democrático, no consideran que constituya una condición suficiente de legitimidad política. Como es bien conocido, los deliberativistas han hecho de la deliberación y del ideal normativo de la razón

pública la condición central de la legitimidad democrática: las decisiones que atañen al ejercicio del poder son legítimas si pueden ser entendidas como el resultado de un proceso deliberativo basado en un libre intercambio de razones entre todos los afectados. Dicho en otros términos, quienes actúan en política deben presentar o responder a razones, o demandar que sus representantes lo hagan, con el propósito de justificar las leyes y las políticas públicas. En un contexto deliberativo de tales características el solo hecho de tener una preferencia, interés, convicción o ideal, no es razón suficiente para que resulte validada. Por ello los cambios de preferencias juegan aquí un rol importante. Asumido el compromiso de que las propuestas deben justificarse públicamente, si, durante el proceso de deliberación se descubriese que las razones que avalan un determinado propósito no resultan convincentes, es de esperar que las preferencias que lo han motivado se modifiquen.

La propuesta deliberativa ha sido criticada por idealista, utópica e ignorante de la política tanto por los liberales "ortodoxos" como por los schmitianos de uno u otro signo. Los primeros porque, adhiriendo a una antropología de tipo hobbesiana, solo conciben la razón como instrumental, como maximizadora de los intereses; los segundos porque sostienen que los deliberativistas postulan un ideal de discusión pública más propia de los académicos que de la vida política, desconociendo el rol motivador que tienen las pasiones en la vida humana en general y en la política en particular. En lugar de ignorar la existencia de las pasiones en la vida política, sostiene Chantal Mouffe (Mouffe, 1993:8) es necesario proveer el terreno propicio para que puedan ser movilizadas alrededor de objetivos democráticos.

En lo que sigue, adoptaré dos estrategias para hacer frente a las críticas referidas. En primer lugar (I) sostendré que los defensores de la concepción agregativa han naturalizado una idea de hombre unidimensional, el *economicus*, que los conduce a desconocer la irreductible heterogeneidad de las motivaciones humanas. En segundo lugar (II) concederé a los schmitianos que los demócratas deliberativos han descuidado el rol que desempeñan las pasiones en la política y que esto supone un déficit que la teoría debería subsanar. A tal efecto, y sirviéndome del amplio desarrollo que ha tenido el tema de las emociones en los últimos años, esbozaré un enfoque de estas que considero apto para ser integrado a una concepción deliberativa de la democracia.

(I) El *homo economicus* es el supuesto motivacional de la teoría económica hegemónica. Para mostrar los problemas de motivación que dicho modelo acarrea me desviaré un momento hacia la teoría de los juegos. Asumiendo que los individuos están motivados por el autointerés y que harán todo lo

posible para maximizar sus ganancias, los economistas suelen diseñar juegos que intentan reproducir condiciones de la vida real con el objetivo de conocer cómo la gente asigna recursos. Uno de los juegos mejor estudiados es el del *ultimátum* que habitualmente se juega entre dos individuos, uno de los cuales desempeña el rol de proponente y el otro de respondedor – de aquí en más P y R. El proponente tiene cien pesos. El juego comienza cuando ofrece a R una parte de esa suma. A continuación R acepta o rechaza la oferta. Si la acepta se queda con la cantidad ofrecida y P, con el resto. En caso de que la rechace, ambos se van con las manos vacías. Si, tal como dan por sentado los economistas, los jugadores son agentes maximizadores, lo racional es que P haga la menor oferta posible, y que R acepte cualquier oferta, por mínima que sea. Sin embargo, en la mayoría de las experiencias realizadas, esta predicción no se confirma (es interesante advertir que tales experiencias fueron realizadas en países con culturas muy distintas, como Estados Unidos, Japón y grupos indígenas de Papúa y Nueva Guinea). Lo que en verdad ocurre es que los proponentes suelen ofrecer sumas equivalentes a unos cincuenta pesos; y los que responden rechazan sumas inferiores a los veinte pesos. Cuando se pregunta a los oferentes por qué no han realizado el ofrecimiento mínimo, suelen responder que temen que se la considere injusta y se la rechace como un modo de castigarlos por su renuencia a compartir (Hauser, 2008:107) cuando se pregunta a los respondientes que recibieron una oferta baja por qué la han rechazado, siendo que es mejor obtener algo que nada, responden que la consideran injusta.

Estas y otras investigaciones interdisciplinarias emprendidas por antropólogos, psicólogos evolucionistas y neurocientistas han destronado al *homo economicus* o, al menos, lo han obligado a compartir su trono con un tipo humano menos egoísta, el *homo reciprocans*. Este reflejaría de modo más realista los rasgos de la sociabilidad humana. En efecto, parece que en la vida real las personas suelen mostrarse más generosas de lo que supone la mayoría de los economistas y, además, suelen dar muestras de un arraigado sentido de la equidad y de la justicia retributiva. Para Samuel Bowles y Herbert Gintis (Bowles y Gintis, 2001:180), lo que diferencia al *homo economicus* del *reciprocans* es el tipo de cooperación en la que se involucran; la del primero se asienta en una reciprocidad débil, la del segundo, en una fuerte. Un ejemplo típico de la reciprocidad débil es el intercambio del mercado, es decir, la cooperación incentivada por “doy esto, obtengo aquello”, tanto sea en el momento como en el mediano o largo plazo. La reciprocidad fuerte, en cambio, impone costos sin que se espere necesariamente un reembolso, ni siquiera

en el largo plazo; es este el tipo de reciprocidad que se manifestaría en el juego del ultimátum. Nótese que el *homo reciprocans* no es un altruista, está dispuesto a cooperar pero —como bien parece haber intuido Rawls— solo en términos equitativos, y está dispuesto a castigar a los *free riders* sin esperar un beneficio personal. No debe entenderse que la propuesta del *homo reciprocans* pretende concluir que no existen personas con motivaciones egoístas o auto–interesadas; en todo caso viene a impugnar el reduccionismo motivacional supuesto en el modelo del *homo economicus*, tan extendido en ciencias sociales, en teoría de la democracia y en ciertas concepciones de filosofía práctica. Como conclusión de este apartado, considero que hay evidencia empírica que permite afirmar lo siguiente: el sujeto maximizador de intereses postulado por la democracia agregativa no es idóneo para ofrecer un modelo de agente político porque peca de reduccionismo, de modo que su presupuesto antropológico debe ser revisado. De esto se sigue, asimismo, que el principio de reciprocidad postulado por las concepciones deliberativas no es un supuesto normativo carente de verosimilitud y, bajo ciertas condiciones favorables, puede convertirse en un ideal conquistable.

(II) En varios de sus trabajos Chantal Mouffe critica las propuestas deliberativas porque, en su afán de buscar consensos racionales, desconocen el elemento pasional que caracteriza a la política. Es una verdad de Perogrullo que la política es el terreno que se presta con mayor docilidad a la manipulación de las pasiones, como bien claro tenían los sofistas y que tan brillantemente analizó Aristóteles en *El arte de la retórica*: “La elocución adecuada a las pasiones persuade el asunto, pues el espíritu del oyente se engaña creyendo que el orador habla con verdad, porque en tales casos los hombres se comportan de esa manera. Por consiguiente, creen que las cosas son como dice el orador, aunque no sea así, y el oyente experimenta siempre las mismas pasiones que el que habla patéticamente, aunque este nada diga de valor” (Aristóteles, *Ret.* 1378 a). Sin embargo, Aristóteles pensaba también que las pasiones no son meras fuerzas ciegas e ingobernables sino que, en el hombre virtuoso pueden aliarse a la razón —algunas de ellas, al menos—: “(...) en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión (...) caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero sí (“está bien”) cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente y en ello consiste la virtud” (Aristóteles, *EN.1106b*) Lejos estaba el estagirita de la *apatheia* estoica.

Por mi parte, aunque coincido con Mouffe en que las pasiones son un componente innegable de la política, creo que privilegiarlas sobre las razones y la argumentación, como hace la autora, obtura cualquier consideración convincente que se pretenda defender sobre la legitimidad de la democracia. A mi juicio, una alternativa más estimulante consiste en tratar de integrar una concepción adecuada de las pasiones a la racionalidad práctica; este sería un camino promisorio para tratar problemas motivacionales de la acción colectiva poco considerados en las propuestas deliberativas de la democracia.

La naturaleza de las emociones y el rol que desempeñan en los múltiples aspectos de la vida humana es un tema muy complejo que viene siendo objeto de profusas discusiones en los últimos años, tanto por parte de filósofos como de psicólogos cognitivos y neurobiólogos. Pese al desacuerdo existente entre las diferentes posiciones, hay consenso en que considerar la razón y las emociones como antagonistas no es sino un prejuicio debido, en gran parte, a la idea dominante de racionalidad instrumental, es decir, al modelo de racionalidad económica anteriormente caracterizado. Me referiré brevemente a las conclusiones ofrecidas en dos libros seminales en la reconsideración entre razón y emociones.

En *The Rationality of Emotions*, publicado en 1987, Ronald de Sousa sostiene que cuando el cálculo racional se vuelve demasiado complejo, solo puede tener éxito con la contribución de las emociones, de otro modo nuestras deliberaciones se perderían en un océano de objetos, demandas y posibilidades que nos impedirían prestar atención a lo que verdaderamente importa y tomar decisiones exitosas. Este punto de vista es respaldado por evidencia empírica: el trabajo con pacientes con lesiones en determinadas zonas del cerebro, específicamente en el lóbulo frontal, llevaron al neurobiólogo Antonio Damasio a observar que, aunque dichos pacientes conservaban sus facultades de memoria, lenguaje, inteligencia y atención inalteradas, como lo probaron los test a que fueron sometidos, varios de los cuales incluían dilemas morales, eran incapaces de tomar decisiones adecuadas en su vida diaria; algunas de estas personas, incluso, habían tenido una vida social exitosa y se habían destacado en su ámbito laboral, pero en su vida post-trauma fracasaban ante la tarea más sencilla, como, por ejemplo, calcular el tiempo para ordenar un fichero o decidir el día de la próxima visita al médico; una característica común a estos pacientes consistía en una marcada disminución de la reactividad emocional (Damasio, 1994:72). Estas observaciones condujeron a Damasio a sostener la hipótesis de que existe una estrecha interrelación de los sistemas que subyacen a los procesos normales de racionalidad, emoción y toma de de-

cisiones que contradice la tesis clásica de los neurólogos; esta postulaba que el raciocinio y la volición se alojan en la neocorteza, la parte más evolucionada del cerebro. Según Damasio, en cambio, esta parte no funciona sin la regulación biológica de la subcorteza límbica, la más antigua de nuestro cerebro, la que compartimos con el resto de los mamíferos, las aves y los reptiles, y cuyo rol es comandar las emociones; la conclusión que extrae el investigador es que las emociones actúan muchas veces como guías cognitivas.

¿Por qué debería interesarse la teoría moral y política por estos aportes provenientes de la neurobiología? Durante buena parte del siglo veinte el panorama de la ética normativa estuvo dominada por posiciones universalistas filokantianas y utilitaristas. Común a ellas es la idea de que para justificar la moralidad de un acto es necesario subsumirlo bajo principios pasibles de ser universalizados bajo el supuesto, según el caso, de una racionalidad deontológica o teleológica. Ha sido la teoría kantiana, a través de Habermas y Rawls, la que más ha influido en los teóricos de la democracia deliberativa para argumentar a favor de un consenso argumentativo. Sin embargo, ni el kantismo ni el utilitarismo consiguen explicar satisfactoriamente por qué el agente moral se sentiría motivado a actuar según el mandato de la razón cuando este le demanda dejar de lado sus intereses. El problema se traslada a la esfera de la deliberación pública: aquí cabe preguntar ¿es atinado suponer que los agentes estarían dispuestos a cambiar sus preferencias, dadas ciertas condiciones favorables, solo gracias al trabajo persuasivo de la razón? Según sospecho, lo que está a la base de estos problemas de motivación es el presupuesto subyacente de un sujeto escindido entre una razón universal y amiga de la moral y del mundo social y unas pasiones ingobernables y disolventes; nuevamente sale al cruce el sujeto hobbesiano.

Sin embargo, tanto las conclusiones de Damasio como las tesis de de Sousa han contribuido a impulsar estudios interdisciplinarios sobre la naturaleza de las emociones ayudando a desdibujar esta férrea línea de demarcación que cierta tradición filosófica ha trazado entre razones y emociones.

En primer lugar es importante tener en cuenta que las emociones son intencionales, se dirigen al objeto o estado que las provoca. En segundo lugar, debido justamente a este carácter intencional, tienen un componente cognitivo relacionado con la creencia acerca de determinado objeto: Otelo estaba celoso porque creía que Desdémona lo había engañado. Este rasgo es fundamental porque posibilita diferenciar las emociones razonables de las irrazonables (Nussbaum, 1998:103). Así como una creencia puede ser falsa pero racional, ya que, aunque Desdémona no lo había engañado, podemos considerar ra-

cional la creencia de Otelo basada en las "pruebas" proporcionadas por Yago, y también razonables sus celos; habría sido irrazonable que hubiera seguido estando celoso de haber descubierto el engaño de Yago antes de apretar sus negras manos alrededor del blanco cuello de su esposa, por supuesto.

En tercer lugar las emociones presentan otra característica importante relacionada con la captación del valor: sin ellas no podríamos captar los valores de las cosas, personas y situaciones, no tendríamos ninguna preferencia, nos moveríamos en un mundo monocorde; esta dimensión valorativa descubre el carácter afectivo propio de las emociones, es decir, la capacidad que nos permite ser afectados por ellas.

Resumiendo los rasgos señalados, en tanto favorecen la captación de situaciones y contextos provocando nuestra atención, es posible considerarlas racionales o, al menos, auxiliares de la elección racional. Sin ellas, como demostraron, entre otras, las experiencias realizadas por Damasio, nos resultaría imposible diferenciar entre lo importante y lo intrascendente, responder a las demandas del mundo o presentar las nuestras; enfrentados a una decisión moral no podríamos actuar como agentes imparciales ya que seríamos moralmente indiferentes. No quiero dar a entender, ni mucho menos, que todas las emociones ayudan a tomar las decisiones adecuadas, resulta obvio que muchas veces su guía nos conduce a los mayores desastres. Solo destaco que es necesario tenerlas en cuenta para elaborar un concepto de racionalidad práctica menos unidimensional, más próximo a lo aristotélico y a Hume que a Kant.

¿En qué sentido puede contribuir un enfoque de las emociones en la dirección de lo hasta aquí considerado, a una teoría de la democracia deliberativa? Para concluir, esbozo una propuesta programática.

Creo que su principal aporte estaría, como ya insinué, en los aspectos motivacionales. Una de las discusiones más álgidas en torno a la motivación moral se plantea en los términos de un partido jugado por kantianos y humanos: ¿basta la razón, fría e imparcial, para motivar la acción o siempre es necesaria la intermediación de un deseo, caliente y subjetivo? Sospecho que lo que vuelve irresoluble esta discusión es la reducción de la motivación a creencias y deseos: ¿El agente desea realizar *p* porque cree que *p*? o ¿Cree que *p* porque lo desea? Y: ¿cómo explicar cuando el agente cree que debe realizar *p* pero no desea realizarlo y por tanto no lo hace? ¿Corresponde, como hacen, por ejemplo, Richard Hare o Alan Gewirth, calificarlo de irracional?

En cambio, si incluimos un componente emocional en la razón la cuestión puede enfocarse de otra manera: cuando el filántropo de Kant "está envuelto en las nubes de su propio dolor, que apaga en él toda conmiseración hacia

el prójimo" y, pese a esta negra disposición de ánimo "sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, solo por deber" (Kant, 1967:35), no *hubiera sabido* desasirse de esa "inmortal insensibilidad" sin el elemento afectivo que aporta la emoción –en este caso un sentimiento de simpatía o benevolencia, o como corresponda designarlo. Su ausencia le hubiera impedido captar la situación de ese prójimo que necesita de su filantropía, situación que lo condujo a *sentir* que debía cumplir con su deber aunque no lo deseara, o, aunque hubiera *entendido* que su intervención se hacía necesaria, desprovisto de emoción no hubiera podido cumplir con su obligación porque se habría perdido en un sinfín de elucubraciones sobre el momento adecuado, el cuánto, el cómo, el dónde.

Trasladando estas ideas a la deliberación pública, el primer paso consistiría en diferenciar tres instancias en que las emociones acompañan el proceso deliberativo: al inicio, para explicar la disposición de los participantes a comprometerse en la situación dialógica; en el proceso, para explicar por qué y bajo qué condiciones estarían motivados a cambiar sus preferencias y posiciones iniciales si en el debate surgieran razones que no pueden rechazarse y, hacia el final, para explicar de qué modo se sentirían dispuestos a acatar los resultados del debate.

El segundo paso sería indagar qué emociones pueden constituirse en aliadas de la razón, ya que, obviamente, muchas no lo son; es decir, habría que indagar cuáles son razonables y favorables a la deliberación pública, diferenciar, para decirlo con el lenguaje de Hume, entre las pasiones violentas y las serenas. Aquí hago un gesto vago al propio Hume y a Adam Smith y al espectador simpático de esta último: la razón práctica dialógica requiere emociones que contribuyan a alcanzar un punto de vista imparcial, emociones descentradas del yo que ayuden a adoptar la perspectiva del otro.

Finalmente, y esta sería con toda probabilidad la parte más difícil, habría que imaginar qué diseño institucional sería el más propicio para favorecer la formación de este tipo de racionalidad práctica destinada al ámbito público.

Soy enteramente consciente de que este trabajo es sólo un esbozo de una futura línea de investigación. Sé que los hobbesianos que pudieran leer estas líneas calificarían al proyecto de pasión completamente inútil, pero, si es cierto que el *homo economicus* no es el único que nos habita, y si, bajo ciertas condiciones favorables, puede pensarse en la democracia deliberativa como una "utopía realista" (Rawls, 2004:27), entonces el proyecto puede tener algún sentido.

Bibliografía

- Aristóteles.** (1981). *Ética a Nicomaco*, Madrid, Centro de estudios constitucionales.
——— (1966). *El arte de la retórica*, Buenos Aires, Eudeba.
- Bowles, S. y Gintis, H.** (2001). "¿Ha pasado de moda la igualdad?", en Gargarella, R. y Ovejero, F. *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós.
- Damasio, A.** (1994). *El error de Descartes*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Hauser, M.** (2008). *La mente moral*, Barcelona, Paidós.
- Mouffe, Ch.** (1993). *Reihe Politikwissenschaft. Political Science Series*, No 72, pp.1-17.
- Nussbaum, M.** (1998). *Justicia Poética*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Rawls, J.** (2004). *Justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2004.

