

Susana Raquel Barbosa, Alan Matías Florito Mutton y Mariana Lucía Santander
(Compiladores)

**ACTAS DE LAS
VI JORNADAS NACIONALES
DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

**“Usos de técnica, razón e historia en la crítica a la modernidad”
Convergencias y Divergencias**



1era. Edición

Bernal, Septiembre de 2015

ISBN 978-987-544-663-2



Actas de las VI Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica : usos
de técnica, razón e historia en la crítica a la modernidad.

Convergencias y Divergencias /Compilado por Susana Barbosa ; Mariana Lucía Santander ; Alan Matías
Florito Mutton. - 1a ed. . - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015.

CD-ROM, PDF

ISBN 978-987-544-663-2

1. Antropología Filosófica. I. Barbosa, Susana, comp. II. Santander, Mariana Lucía, comp. III.
Florito Mutton, Alan Matías, comp.

CDD 128

ISBN 978-987-544-663-2



9 789875 446632

Índice

Presentación de las Actas	8
Razón tecnocrática y teoría crítica	12
Delia Albarracín	
El trabajador informacional y la subjetividad	21
María Cristina Alonso	
La desacralización de lo personal y lo colectivo en Simone Weil	27
Luis Alonso	
Escuchar el grito silencioso, ver la desgracia impersonal.....	31
Daniela Elisa Alvarez	
Tener un “Mundo”. La diferencia antropológica en Mc Dowell.....	35
Maximiliano Andiarana	
El dispositivo antropológico en Giorgio Agamben	39
Juan Cruz Aponiuk	
J. Butler y A. Honneth: convergencias y divergencias en torno a la relación entre la subjetividad, la normatividad, el reconocimiento y la exclusión, en el cruce entre la filosofía y la teoría social.....	42
Eduardo Assalone	
El sujeto político en la institución de lo conflictivo	47
Catalina Barrio	
Antropología filosófica y sacrificio (de lo) animal.....	51
Noelia Billi	
Políticas de la Antropología Filosófica: la “cuestión del otro” en	55
Alicia B. Bonilla	
Historia, razón y poder en el discurso filosófico de la crítica a la metafísica....	59
Elías Bravo	
Una biografía impersonal	63
María Adela Busquet	
Humanismo/posthumanismo: Heidegger/Sloterdijk	73
Carlos Alberto Casali	
Mediaciones sobre la pasión.....	85
Lucas Castaño	
La política y el concreto. Figura ritual: La esquina o el lugar <i>sentido</i>.....	89
José Jeremías Castro	89
El organismo como Idea Spinoza y Merleau-Ponty frente a la ontología mecanicista de las ciencias de la vida	93
Leandro Catoggio	

Código técnico del capitalismo. Aportes para una comprensión integral de los conflictos ambientales.....	98
Ayelén Cavalli	
Lo que queda del hombre, o una mirada acerca de los saberes de las ciencias humanas y la bio-política.....	104
Lautaro Colautti	
Saber, <i>ethos</i> y poder:.....	110
María Cecilia Colombani	
La experiencia estética en la filosofía crítica.....	115
Romina Conti	
La crítica foucaultiana a la “modernidad” del proyecto fenomenológico. ¿Hacia una liberación del “duplicado empírico-trascendental”?	119
Claudio Cormick	
Técnica y metafísica: la crítica a la racionalidad moderna en Heidegger	126
Carolina Donnari	
Sacrificar la experiencia para ser humanos.....	129
Nicolás Fagioli	
Educación en derechos humanos: ciudadanía y pedagogía de los sin parte..	133
Mónica Fernández	
La técnica y el dominio desde las perspectivas de Marcuse y Feenberg.	137
Nahir Laura Fernández	
Estructura política y cultura política: dos fenómenos fundamentales para la construcción de la nueva hegemonía emergente.....	141
Kali Ferrández Formoso	
Lo humano en la muerte del hombre	145
Julián Ferreyra	
Pensar una teoría crítica en <i>La busca de la certeza</i> de John Dewey.....	148
Alan Matías Florito Mutton	
Del hombre natural al hombre nuevo: desafíos antropológicos de los países emergentes ante la crisis del capitalismo global	153
María Alejandra Furfaro	
Sobre la problemática de la historicidad en la filosofía de la historia de Rodolfo Agoglia (1920-1985).....	156
Noelia Liz Gatica	
¿Cómo pensar una antropología no antropocéntrica?	160
Axel Gomes Morgado	
Consideraciones fenomenológicas en torno a la noción de hombre: sobre la finitud y la temporalidad en la crítica heideggeriana a la Antropología Filosófica.....	162
Mario Martín Gómez Pedrido	

De la impotencia a la imposibilidad del concepto de persona	166
Alejandra Adela González	
La teoría actor-red como mecanismo etiológico en el nuevo paradigma científico.....	169
Ezequiel Pedro Jorge Carranza	
Entre el perspectivismo amerindio y la ontología de lo sensible: un diálogo antropológico-filosófico	173
Mariana Larison	
Situaciones de conflicto, mediación y ética de la convergencia	177
Celina A. Lértora Mendoza	
La construcción de la filosofía política según Paul Ricoeur	188
Marcelo Lobosco	
Simulacro: el fin de la ficción (o su triunfo).....	193
Sofía María López	
El fracaso de la Gran Promesa en relación a los modos de tener y ser: la crítica de Erich Fromm a la ilusión de lo ilimitado en la existencia	198
Daniel Román March	
Nancy: del abismo de la pre-suposición a la singularidad de la escucha	201
Horacio Medina, Victoria Larrosa, Fernando Montañez	
La categoría enfermedad: ¿encontrada o construida/biológica o antropológica?	204
Alejandro G. Miroli	
Usos de “historia” en Th. W. Adorno: la historia-natural	208
Carlos Federico Mitidieri	
La racionalidad convergente de Ricardo Maliandi frente a la tragedia de la conflictividad	213
Lucas E. Misseri	
Cartografías de un pensamiento nómada: Intuiciones para una ontología relacional.....	221
Sofía Mónaco	
La historia como disciplina injusta. Un encuentro entre F. Nietzsche y W. Benjamin	225
Rita Moreno	
Crítica al historicismo científico: atrofia de la acción en Nietzsche y Arendt..	229
Mariano Olivera	
La tensión entre lo universal y lo particular en la conducta humana.....	233
Dario Pelus	
Søren Kierkegaard frente a Hegel. El individuo frente a lo universal	237
Alejandro Peña Arroyave	

Modernidad, sujeto y capacidad.	240
Andrea Verónica Pérez	
Gajes del oficio.....	251
María Cecilia Pisarello	
La animalidad en Agamben y Derrida. Por un enfoque crítico de la modernidad	254
Ezequiel Posin	
Conversaciones entre Hegel, Baudrillard y Laclau: adyacencias de un imaginario histórico	258
Agustín Quinteros y Alejandro Pantó	
Un pensador de la escucha y la firmeza: Ricardo Maliandi	263
Luisa Ripa	
Técnica y salvación en la obra de Rodolfo Kusch	268
Juan Manuel Rizzi	
Ciencias sociales y sistemas complejos: el caso de la sociobiología	272
Sebastián M. Rodríguez Chiarini	
En torno al sujeto político en el pensamiento spinoziano.....	276
Stella Rosas	
La antropología filosófica de Ricardo Maliandi.	279
Gustavo Salerno	
Técnica, inmunidad y políticas en torno a la inseguridad.	282
Esteban Gabriel Sánchez	
El juego emancipador. De Schiller a Paul B. Preciado, teorías sobre la posibilidad de apropiación técnica del juego configurador de lo posible	286
Mariana Lucía Santander	
Conflicto entre diadas. Nietzsche y la moral histórica; Platón y la división fundamental del hombre	295
Iván Daniel Sastre.....	295
Cultura y conflicto: aportes a una concepción intercultural de la cultura	298
Federica Scherbosky	
Usos de “razón” en las <i>Investigaciones Filosóficas</i> de Wittgenstein	302
Carlos Segovia	
La retórica según el <i>Gorgias</i> platónico	307
Marta Cristina Simeone	
La ética kantiana en el pensamiento de Max Horkheimer	311
Fernando Turri	
Una hermenéutica de la existencia humana: la hermenéutica analógica de M. Beuchot como modelo para interpretar al hombre.	316

Leandro D. Uhrig	
Carne, materialidad y sufrimiento	319
Juan Matías Zielinski	
Epílogo	322
Apéndice	324
Libro de Resúmenes	324

Presentación de las Actas

Una vez más el grupo "El Fuelle", auto concebido como círculo informal de práctica cultural de la filosofía, converge en la organización de la VI edición de las Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica.

En esta ocasión la cita es en la Universidad Nacional de Quilmes y la convocatoria se realiza junto a la Cátedra de Antropología Filosófica de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata y el Programa de Investigación "Discursos, prácticas e instituciones" del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes.

Al igual que en años anteriores el encuentro se produce con el ánimo de propiciar un espacio de intercambio entre investigadores, académicos, estudiantes y diversas voces de la Antropología Filosófica, provenientes de un variopinto abanico de instituciones entre las que podemos mencionar a la Universidad de Morón, la Universidad Nacional de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Cuyo, la Universidad Nacional de Lanús, la Universidad Nacional de Mar del Plata, la Universidad Nacional de Quilmes, la Universidad Nacional de San Martín, la Universidad de Santiago de Compostela, la Universidad del Salvador, la Universidad de General Sarmiento, el Centro de Altos Estudios de Ciencias Exactas, la Universidad Nacional del Sur, la Universidad Nacional de Córdoba y la Asociación de Estudios Americanos.

La consigna, manteniendo el espíritu histórico de las jornadas, convoca a difundir las transmisiones de las prácticas de investigación en Antropología, para favorecer el intercambio de experiencias entre organizaciones académicas y culturales, y generar y fortalecer redes entre los diversos colectivos culturales.

Los invitados especiales de los paneles, los ponentes individuales y los grupos de trabajo pondrán en res crítica distintas aproximaciones filosóficas en torno a la consideración de las tres claves conceptuales propuestas para pensar la época moderna.

En la presente introducción pretendemos presentar un comentario sucinto de las distintas comunicaciones que participan de estas jornadas, a través de una serie de preguntas centrales que ayudarán a ordenar el recorrido propuesto.

Las Jornadas abren esta edición con una mesa que se interroga acerca de los desafíos contemporáneos de la Antropología Filosófica. ¿Cuáles son las preguntas fundamentales que esta disciplina debe hacerse en los inicios del nuevo siglo? ¿Qué nuevos problemas emergen? ¿Qué lazos y qué rupturas pueden tenderse con la tradición anterior? Las comunicaciones presentadas aquí proponen la centralidad del problema de la corporalidad. Según esta posición urge reconceptualizarla tanto en su vínculo con la opresión, la responsabilidad y la liberación, como con la cuestión de la memoria y la comunidad.

La tradición fenomenológica será recuperada, para dialogar con la perspectiva de los estudios trans, en virtud de lograr encontrar alternativas subjetivas no antropocentradas, teniendo a la vista las operaciones epistemológicas, que desde el diseño teórico, producen lo humano.

Son patentes los aportes que la filosofía práctica puede hacer con respecto al problema antropológico, es así que los trabajos que se interrogan sobre las contribuciones e interfaces que pueden establecerse entre estas dos ramas del pensamiento, ocupan no uno sino dos espacios discontinuos de debate.

Lecturas antropológicas humanistas, como la de Erich Fromm, en la que el ser humano no se deja definir mediante una ontología de la posesión sino en torno a una profunda búsqueda del ser, se encuentran con problemas tan cruciales como el de la experiencia, que parece estar sacrificada a la hora de establecer la especificidad del hombre.

La cuestión estética en la filosofía crítica, y al análisis horkheimeriano de la razón kantiana, serán retomados, para culminar en la revisión del uso del concepto de historia en Theodor Adorno.

Así y todo, con el fin no adjudicar a los teóricos de la denominada escuela de Frankfurt la exclusividad del rol crítico, nos encontraremos también con pensadores como John Dewey, Jean Baudrillard, Simone Weil y Beuchot que, cruzados con la crítica heideggeriana a la razón moderna, introducirán diversos colores en el análisis del problema de lo humano.

Y si la praxis tiene un papel central a la hora de discutir nuestro objeto de estudio, habrá que hacer lugar también a los postulados de la técnica. Esta vez la pregunta se enmarcará en las observaciones que, del problema técnico, pueden hacerse en la historia moderna y posmoderna.

La interfaz conflictiva que se produce entre el código técnico del capitalismo y el medioambiente, será indagada a través de la teoría de Andrew Feenberg. La histórica preocupación humana por la salvación se abordará desde la perspectiva de Rodolfo Kusch. Sloterdijk y Esposito, abrirán mediante la noción de antropotécnica al pensamiento sobre el problema de la infección y la inmunidad. Y el concepto de juego tejerá una red propicia para la posibilidad de una intervención técnica, creativa y emancipada del hombre en las ficciones somatopolíticas que el status quo fija para él.

En otro orden de cuestiones, una mesa intentará pensar desde una matriz crítica las relaciones que pueden establecerse entre la filosofía y la historia.

Nos encontraremos allí con el ineludible planteo hegeliano que inaugura la pertinencia de este vínculo, pero revisado a partir de los innumerables cuestionamientos que caben hacerle a una teoría que, desde una postura teleológica, pretende totalizar el sentido.

Foucault, será recuperado en un trabajo que pone de manifiesto los importantes aportes que su recorrido genealógico ha realizado, a los fines de descubrir los efectos de poder y los de diversos tipos de racionalidad que, a partir del siglo XVI, se han ido sedimentado en Occidente.

Otro trabajo propondrá reencontrarse con la propuesta teórica de Hannah Arendt, quien apelando a la revalorización del modelo helénico de historiografía, denuncia los peligros que contiene el historicismo científico del siglo XIX, en tanto, produce como efecto la pérdida de la acción.

Benjamin, encontrará oportunidad para denunciar, una vez más, las injusticias cometidas por el 'ardid de la razón' y el sistema de necesidades hegeliano. Finalmente la equivalencia y la diferencia de Laclau y Mouffe, y el concepto multifacético de seducción en Baudrillard, se aunarán en un paisaje común que sin reducirse a la mera reflexión discursiva, intentará fluir sobre el campo estético.

Otro interrogante planteado a lo largo de varias exposiciones se cifrará en las relaciones que pueden establecerse entre las nociones de saber, poder y conflicto.

Un trabajo abordará dos cuestiones básicas que pueden plantearse a partir de las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein: ¿qué nos pasa con el lenguaje? y ¿qué pasa en el lenguaje?, lo que esperamos del lenguaje se confunde con el uso que hacemos de él y en esa distinción cifra lo que podemos hacer con él.

En la teoría de Rancière, hallaremos la clave necesaria para abordar la problemática local de la pedagogía. Las políticas educativas perspectivizadas hacia el enfoque de los derechos humanos, pueden, si son adoptadas regionalmente, lograr que tanto el marco teórico como el método pedagógico lleguen a fundamentarse en la política del reparto de los que no tienen parte.

Por su parte, Jaspers, aportará la posibilidad de pensar la tarea de la investigación desde tres ejes: uno antropológico, que de cuenta de la exclusividad humana de la praxis, uno ético, que supone pensar al investigador como responsable de esa praxis, y uno político.

El problema de la subjetividad en la política, también estará presente, a través de reflexiones como las de John Mc Dowell, quien afirma que la diferencia antropológica se cifra en la capacidad lingüística del hombre, en tanto que le permite elevarse por encima de su entorno para vivir en un “mundo” con un comportamiento libre y distanciado.

El pensamiento político de Merleau-Ponty ofrecerá la posibilidad de conciliar en el plano de lo contingente al lenguaje y al cuerpo; a lo sentido y pensado; a lo percibido y sedimentado. Más adelante, tanto Honneth como Butler asumirán la mediación social de la subjetividad como algo necesario, pero mientras el primero considera que la raíz de los conflictos sociales se encuentra en la ausencia de reconocimiento intersubjetivo en determinados casos, la segunda entiende que las normas del reconocimiento intersubjetivo son necesariamente excluyentes. Así la necesidad de un entramado normativo fundado en el reconocimiento intersubjetivo resultará tan fundamental como la redefinición permanente los términos de dicho reconocimiento.

En la misma línea problemática, una mesa emprenderá la tarea de reflexionar acerca de la posibilidad o imposibilidad del concepto de persona.

Allí ubicamos el hecho de que, en tanto tal concepto fue erigido desde su matriz ontoteológica y jurídica, como fundamento del personalismo cristiano, pero también de perspectivas liberales como el garantismo, cabría esperar su posibilidad. Sin embargo, el mismo ha demostrado su impotencia para sostener una teoría de los derechos humanos genuina. Su inclusión en el marco conceptual será propuesta como problemática y abordada, en consecuencia, desde diversas teorías filosóficas entre las cuales cabe mencionar la de Spinoza y la de Kierkegaard.

No muy lejos de aquí daremos con la puesta en común de la teorías de Agamben, Foucault y Derrida mediante del concepto del dispositivo antropológico.

El supuesto agambeniano de que toda política occidental es biopolítica obliga al cruce de la pregunta antropológica con la pregunta por la vida. Si la nuda vita define lo antropológico, desde la diferencia con lo animal y lo divino, en la política se cumple la articulación entre lo viviente y el logos.

Desde esta misma posición encontraremos un trabajo que piensa a Auschwitz como el no lugar donde el límite entre lo humano y lo inhumano se funden en una línea de indeterminación. Y, también, con el llamado derrideano a pensar lo animal para dirimir las problemáticas humanas.

También habrá lugar, en las Jornadas, para la situación, epistemológicamente complicada en que se hallan las ciencias biológicas, ¿podemos hablar de ellas como ciencias híbridas? Una mesa que reúne trabajos individuales, pero pertenecientes a un mismo grupo de investigación, propondrá que la biología humana esta cada vez más intervenida por variables antropológicas, razón por la cual es necesario pensar la ontología de los dominios disciplinares como sistemas materiales complejos y reflexivos, que contienen entre sus efectores a las propias visiones que los agentes tienen de sí y de su medio. Los sistemas con compromiso antropológico se alejan, particularmente, del modelo de sistema material simple y las ciencias convocadas al conocimiento y la intervención en tales sistemas, deben exhibir esa especificidad. Todo intento de desarrollar una pura reflexión biológica sobre los sistemas complejos y reflexivos sólo da lugar a una reducción extrema. Por otro lado, el enfoque hermenéutico-intencional no provee por sí solo ni del vocabulario ni de las categorías que permitan un abordaje mínimo estos sistemas. Se propone, entonces, la reflexión y la reconstrucción de aquellos elementos que permitan considerar una biología –y fisiología- humana que integre tales sistemas materiales complejos y reflexivos, una ciencia de entidades híbridas.

Finalmente, seis trabajos escritos en torno a la obra de Ricardo Maliandi, pondrán de manifiesto la importancia del pensamiento del filósofo a quien están dedicadas las presentes jornadas. Subtítulo elegido para las cuales recoge las nociones de “divergencia” y

“convergencia” en agradecimiento al aporte que este autor realizara en su “Ética convergente”.

Los trabajos se enfocarán en problemas tales como la escucha, la firmeza, la conflictividad trágica y la racionalidad como mediación convergente, nociones todas que dan cuenta de la originalidad que este autor tuvo al momento de concebir la racionalidad y el sujeto racional. Su relación con la filosofía kantiana dejará plantear, en alguna de las comunicaciones aquí publicadas, que la racionalidad convergente establece sus propios límites, en virtud de los cuales es posible decir que el aspecto trágico de esta teoría del conflicto reside en la anulación de la conflictividad. Una facultad que mediante principios resuelve los conflictos prácticos y busca moderar los perennes conflictos trágicos, está a la altura del contraste que podría establecerse con otras propuestas contemporáneas como la de Jürgen Habermas y John Rawls.

Razón tecnocrática y teoría crítica

Delia Albarracín
(Universidad Nacional de Cuyo)

Introducción

Es frecuente en la investigación sociológica presentar a Habermas como filósofo sociocrítico que prosigue la orientación crítica que Horkheimer diera a la teoría al asumir en 1931 la dirección del Instituto de Investigación Social. En el presente trabajo nos proponemos marcar las diferencias sosteniendo que no se trata sólo de reflexiones y modulaciones que Habermas realice al interior de un pensamiento con el que comparta los supuestos epistemológicos sino de un enfoque que más bien confronta con el de la anterior generación. Para ello seleccionamos los escritos referidos a su discusión con el sociólogo Niklas Luhmann por tratarse de artículos donde asume una posición en algún sentido similar a la teoría crítica en cuanto se opone al enfoque sistémico luhmanniano y lo califica como tecnocrático. El análisis infiere que los insumos sistémicos que Habermas toma de la sociología lo llevan a formular un modelo de teoría que difiere de la teoría crítica en las concepciones de realidad, razón, historia y verdad entre otros.

Como es sabido uno de los insumos claves de la formación intelectual de Habermas es su paso, a los veinticinco años de edad, por el Instituto de Investigación Social de Frankfurt para desempeñarse como ayudante de Adorno a poco de que éste regresara de su exilio en Estados Unidos. De acuerdo a Gil Martín (2004), los estudios que realiza allí sobre Marx y el marxismo lo llevan a sostener que a partir de la ruptura que Marx realiza del pensamiento de Hegel transitamos una racionalidad posmetafísica, una época de realización al mismo tiempo que de abolición de la filosofía en vistas a la realización de un mundo racional anticipado que ve venir más bien de la mano de la actividad de las ciencias sociales.

Las disidencias que Habermas tuvo con Horkheimer y Adorno lo llevaron a alejarse del Instituto de Investigación Social en 1959 y esa es quizás el motivo por el cual no rindió su habilitación docente en Frankfurt, sino en Marburgo con el politólogo y jurista Wolfgang Abendroth. Lo hizo en base al importante trabajo realizado durante su ayudantía “Cambio estructural de la opinión pública. Investigaciones de una categoría de la sociedad burguesa”, el cual publica en 1962 bajo el título *Historia y crítica de la opinión pública*. En esta obra Habermas muestra confianza plena en el derecho como núcleo del modelo normativo de lo que cabe esperar como realización de los ideales ilustrados por la vía del estado social.

Otra influencia clave en la formación de Habermas proviene de su ingreso como catedrático extraordinario en la Universidad de Heidelberg entre 1962 y 1964, donde trabajó con dos pensadores que influyeron profundamente en su obra: Karl Löwith y Hans G. Gadamer. Con estas lecturas, reseñas y estudios publicados Habermas pasa a desempeñarse como catedrático en la Universidad de Frankfurt entre 1964 y 1971 adquiriendo gran proyección internacional especialmente a través de la publicación en 1968 de “Conocimiento e Interés”. Otro aporte importante para la formación de Habermas fue su desempeño como codirector del Instituto Max Planck en Stanberg, entre 1971 y 1983, junto al físico Von Weizsäcker, donde muestra su interés por vincular la filosofía con la investigación científica, el valor que da a esa vinculación en su propuesta teórica¹ y al reconocimiento institucional de la misma. Se dedica por más de una década a trabajos de fundamentación de las ciencias en obras como *La lógica de las ciencias sociales* en 1970, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* en 1973 y, luego de otras obras intermedias, culmina con la publicación en 1981 de

¹ Es pertinente destacar que el Instituto Max Planck en el período que Habermas estuvo en la codirección constaba de dos alas: la originaria, a cargo de Weizsäcker, estaba conformada por dos equipos de economistas, un equipo de sociólogos de la ciencia y uno de especialistas en cuestiones bélicas. El ala más nueva, dirigida por Habermas, estaba compuesta por filósofos, sociólogos y psicólogos, dedicados a investigar las condiciones de vida del mundo científico-técnico.

su *Teoría de la acción comunicativa*, reconocida como la obra que divide su pensamiento en dos períodos.

Hemos señalado muy brevemente lo que a nuestro criterio constituyen hitos en la construcción de su pensamiento y marcan diferencias con la teoría crítica en cuanto a la relación de la filosofía con las ciencias, recorrido que como veremos, lleva a Habermas a alejarse de la dialéctica histórico-crítica y a realizar un giro a la pragmática formal.

1. El debate de Habermas con Luhmann: préstamos y crítica

Para la primera edición de *La lógica de las Ciencias Sociales*, prologada en Francfort del Meno en septiembre de 1970, Habermas se hallaba en un proceso de discusión con Niklas Luhmann, sociólogo alemán que vivió entre 1927-1998, célebre por la formulación de una teoría social de sistemas que reconstruye en base a aportes de diferentes ciencias. Habermas realizó una lectura atenta de la obra luhmanniana y discutió su racionalidad a la vez que asumió algunas aspectos claves.

En la segunda edición de *La lógica de las Ciencias Sociales*, prologada en agosto de 1981, Habermas realiza una reestructuración de los trabajos que ilustra su recorrido teórico hasta llegar a “liberarse de la concepción de la filosofía de la conciencia, de las categorías básicas de la tradición filosófica que se remontan a Kant y a Hegel” (Habermas, 1990: 13) o “del paradigma mentalista” (Habermas, 2004: 21). A las cuatro secciones principales titula respectivamente “Disputa sobre el positivismo”, “Hermenéutica”, “El funcionalismo en las ciencias sociales” y “Teoría del conocimiento y filosofía de la historia”. En la tercera de las secciones mencionadas incluye como único trabajo la discusión que había mantenido con Luhmann en 1971 “¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”.

Una nueva confrontación con Luhmann aparece en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, obra de 1973 donde utiliza términos técnicos de la teoría de sistemas que son resignificados desde un propósito que será central en su teoría definitiva, la articulación de los subsistemas en crisis, pero que carece de sentido en la teoría de sistemas de Luhmann.

Ya en una obra madura, posterior a su giro pragmático *El discurso filosófico de la modernidad* de 1984, Habermas se refiere a la teoría social de sistemas en la lección 12 titulada “El contenido normativo de la modernidad”, especialmente en el apartado III (pp. 411-422) y en el “Excurso sobre Niklas Luhmann: apropiación de la herencia de la filosofía del sujeto en términos de la teoría de sistemas” de la misma obra (pp. 434 - 453).

Cuando Habermas publicó sus discusiones con Luhmann tenía ya los trazos iniciales de una herramienta fundamental en su construcción teórica, el proyecto de una pragmática universal o teoría de la competencia comunicativa, que lo alejará definitivamente de Adorno y de la teoría crítica. Estas discusiones presentan un estilo similar a estudios de Habermas sobre otros pensadores, realizando en este caso una crítica interna de la teoría de Luhmann en la cual reconoce el valor de algunas categorías que utilizará luego para construir su propia teoría y una crítica externa, desde sus intereses y lineamientos previos que lo llevan a marcar contradicciones o límites en vistas de superarlos.

De la exposición bastante extensa sobre la obra de Luhmann en *La lógica de las Ciencias Sociales* y la versión más resumida del *Discurso Filosófico de la Modernidad*, nos interesa destacar las construcciones conceptuales motivadas a la vez en el análisis crítico de la teoría luhmanniana que lo llevan a construir él también una megateoría social, la teoría de la acción comunicativa alejada definitivamente de la dialéctica crítica frankfurtiana.

Habermas comparte con Luhmann la pretensión de la gran tradición de entender a la sociedad en su conjunto y la idea de que el sentido debe ser el concepto básico de la sociología, oponiéndose en esto, ambos autores, al objetivismo de la teoría analítica de la ciencia (Habermas, 1990: 331-332). Acepta también las ventajas de una visión holística de la realidad social y el interés por entender la dinámica de la sociedad del capitalismo tardío. Valora el enfoque sistémico frente a todas las modalidades de teoría sociológica de la

acción que no dan cuenta de la complejidad de las sociedades modernas señalando, desde sus propios propósitos, que "el plexo de las normas vigentes va más allá del sentido que los agentes que actúan bajo esas normas atribuyen subjetivamente a sus acciones" (Ibídem: 403-404).

Por otro lado Habermas mantiene puntos en común con la teoría crítica frankfurtiana en cuanto al interés por pensar el presente a la luz de los principios de humanización que proclamara la Ilustración, aunque hay una gran distancia entre el análisis dialéctico sobre cómo el proceso moderno de ilustración había caído en la barbarie obstaculizando la emancipación de los primeros y la confianza habermasiana en que sobre la base de los logros de la ciencia moderna se alcancen niveles moralmente más elevados para la especie humana.

Habermas no tiene inconvenientes en superponer categorías provenientes de los filósofos y científicos de distinta procedencia que ha estudiado ni de resignificarlas en una articulación a veces forzada. Así puede verse en la siguiente cita donde utiliza categorías procedentes de sus análisis de Weber, Parsons y Marcuse en busca de una precisión de conceptos como "sistemas cibernéticos", "información" y "sistemas orgánicos" que a su entender le posibilitan la formulación de una teoría de la comunicación:

Sobre todo, entre el marco institucional y los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se da una interdependencia, que genera más problemas (y que resuelve más problemas), que los que los individuos o incluso los grupos sociales pueden abordar temáticamente"...."Los sistemas sociales se distinguen de los sistemas orgánicos porque los procesos de aprendizaje suprasubjetivos discurren y están organizados en el marco de la comunicación en el lenguaje ordinario. Un concepto de sistema utilizable en ciencias sociales no puede tomarse de la teoría general de sistemas, tiene que ser desarrollado en conexión con una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario, que clarifique la relación de intersubjetividad y la relación entre identidad individual e identidad grupal. Sólo entonces podrá satisfacerse la exigencia de un funcionalismo de orientación histórica... (Ibídem: 404).

Como vemos Habermas se introduce en la jerga técnica de la teoría de sistemas y la toma como apoyo para sus fines teóricos. Las afirmaciones de que habría dependencia entre el *marco institucional* y los *subsistemas* de acción racional con arreglo a fines; que *se generan más problemas que los que los individuos o incluso los grupos sociales pueden abordar temáticamente* y que *Los sistemas sociales se distinguen de los sistemas orgánicos porque los procesos de aprendizaje suprasubjetivos discurren y están organizados en el marco de la comunicación en el lenguaje ordinario* articulan categorías de enfoques incompatibles, puesto que Luhmann rompe con la tradición de la Ilustración al no considerar al hombre como parte del sistema social, sino como entorno del mismo.

¿Por qué Habermas no realiza sólo una crítica externa, mostrando los lugares diferentes desde donde es pensada la realidad social? En la crítica externa a Luhmann el autor desenmascara la conciencia tecnocrática a que da lugar el funcionalismo sistémico de su sociología, cuestiona su antihumanismo metodológico, destaca la exclusión del problema de la intersubjetividad y la burla de Luhmann ante las tentativas de la filosofía del sujeto de desarrollar una identidad racional.

Para poder entender con más claridad la crítica tener de Habermas a Luhmann realizaremos una muy concisa referencia a los aspectos fundamentales de su teoría.

2. Una breve aproximación a la teoría social de sistemas de Luhmann

Desde la primera formulación de la TGS por el biólogo Ludwig von Bertalanffy (1891-1972) estuvo la pretensión de trasladar este modelo al estudio de la sociedad. La perspectiva teleológica holística de este autor definía el sistema por su apertura al intercambio energético con el entorno con el fin de alcanzar estado de equilibrio. Caracterizó los sistemas abiertos con conceptos que pasaron a ser parte de la teoría social de sistemas

(TSS) como interrelación, negentropía y sinergia, entre otros. Otras contribuciones teóricas a la TSS se encuentran en la teoría cibernética de Wiener, la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster, la teoría matemática de la comunicación de Shannon, la teoría de la comunicación humana de Bateson, la teoría de la organización de Katz y Kahn y los aportes decisivos sobre sistemas autopoieticos de los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela formulados en 1972 como *teoría de la autopoiesis*. Estas teorías son reconstruidas en la teoría general de la sociedad de Niklas Luhmann.

Berthier, (2001), al resumir los aportes de Maturana y Varela que inciden en la teoría de Luhmann, destaca que la concepción de sistema como organización cerrada en sí misma de estos autores es central. Siempre que podamos identificar una red de elementos de una misma naturaleza cuyas relaciones evidencian una estructura, un orden de autogeneración que prescinde de cualquier forma de determinación externa, hay un sistema. Se trata de una cadena de elementos autoproducidos cuyos estados internos sólo se determinan en el sistema, siendo esta la condición bajo la cual puede relacionarse con el entorno. Los cambios de estado en el sistema no pueden ser generados desde fuera, sino que es el sistema el que "traduce" la complejidad del entorno a su propia *complejidad* y determina sus propias operaciones. La diferencia entre el sistema y su entorno es una diferencia de *complejidad*, el entorno es siempre más complejo que el sistema y éste estabiliza diferentes niveles de complejidad, haciéndola manejable y abordable. Entre sistema y entorno aunque hay *acoplamiento* y ambos pueden *co-evolucionar*, no una relación de causalidad, la *clausura* es justamente cierre a cualquier intervención externa. A esa autodeterminación y autoproducción de la estructura bajo la condición de su clausura con respecto a cualquier intervención externa Maturana la designa como *autopoiesis*.

Para Luhmann además, a partir de un sistema se produce la formación de subsistemas por diferenciación, por fijación de límites internos. Cada subsistema generado repite la unidad del sistema que los ha generado, es adecuado al segmento de la complejidad que debe reducir o al aspecto de la *función* que debe cumplir (Izuzquiza, 1999: 168). Los subsistemas vienen a ser dimensiones de la unidad mayor que los constituye.

Por su parte la cibernética de segundo orden de von Foerster aporta a la TSS la idea de que la cognición es un mecanismo de construcción de realidades de segundo orden que permiten la adaptación del agente cognitivo a su entorno. Todo conocimiento es producto del cálculo recursivo de descripciones sucesivas realizadas por observadores que *distinguen e indican*. El sistema es un observador que opera distinciones, descripciones y autogenera su propio ambiente reintroduciendo constantemente las descripciones (observaciones) anteriores". Es un constructor de realidades de segundo orden (Berthier, 2001: 3).

El sociólogo estadounidense T. Parsons había desarrollado un análisis de la acción social riguroso al que aplicó la teoría clásica de sistemas. Pero la teoría de sistemas de Luhmann, si bien surge de la unión de la teoría clásica de sistemas con el estructuralismo funcional, no se interesa por el estudio de la acción social, se aleja decididamente de la filosofía del sujeto y de todo componente de intencionalidad, finalidad y axiología, para tomar como tema central el estudio de la organización social.

Para Luhmann la teoría de sistemas es una herramienta a la cual a la vez él le aporta algunas perspectivas nueva; un aparato conceptual que brinda a la sociología descripciones complejas y le permite no depender en las observaciones de instancias cuya naturaleza es ajena al sistema, en este caso previa o paralela a la sociedad, como serían para Luhmann los sistemas orgánicos o los sistemas psíquicos.

El punto de partida de la TSS de Luhmann es que los sistemas existen y se definen por diferencia y alusión a su entorno, siendo éste siempre más complejo que aquél. Los seres humanos son entorno del sistema social, participan de la sociedad pero no pueden constituirse en principio explicativo de lo social, cuestión que para Luhmann es la meta de la sociología. Para hallar el principio explicativo de lo social,

se debe tomar la decisión de aislar un elemento al cual pueda atribuirse un carácter eminentemente social. Este elemento es la comunicación ya que presupone al menos dos conciencias dispuestas a comunicarse y a participar de un orden que no puede reducirse a

un proceso psíquico, orgánico ni de ningún otro tipo. La comunicación es un excedente que emerge a partir de estados pretéritos (naturaleza, organismo, conciencias dispuestas a comunicar), pero que al estabilizarse genera la suficiente certidumbre sobre sí misma como para poder aislarse de su entorno y constituirse en un orden autónomo inagotable. Los individuos no ofrecen esta garantía de estabilidad debido al alto grado de contingencia que presentan sus decisiones y sus acciones. Muy difícilmente las conciencias pueden coincidir, para ello se requiere de un elemento intermedio que establezca e indique las orientaciones posibles reduciendo así la contingencia de las decisiones individuales a un nivel que pueda ofrecer mayor garantía de estabilidad. Ese elemento es la comunicación, una ganancia adquirida por vía evolutiva que restringe las condiciones de participación individual en la sociedad a través de un orden de sentido. (Berthier, 2001: 4)

La sociedad es entonces para Luhmann un *sistema de comunicación* que se aísla de estados previos, se clausura de modo que ningún elemento externo pueda determinarla, sino sólo la propia comunicación. Lo que el sistema social observa y distingue en su entorno lo hace en la forma de *comunicación*. La comunicación es la forma de *sentido* del sistema social. Cabe consignar que entre estos estados previos respecto de los cuales se clausura para reducir la complejidad se encuentran los sistemas psíquicos o conciencias, que son su entorno.

En cuanto a la relación sistema/entorno, la forma primigenia de relación es la *observación*. Mediante la *observación* el sistema *distingue* dos lados y *señala, indica o selecciona* uno de los lados (Becerra, 2013). Los sistemas psíquicos y sociales según Luhmann se caracterizan por poder observar el mundo a través de múltiples *distinciones* y *selecciones*. Para ellos el mundo adquiere una forma de dos lados y de este modo realizan recorridos que los llama *sentidos*. El *sentido* es un producto de las distinciones y recorridos que realizan los sistemas, siendo la *comunicación* la forma particular de sentido en los sistemas sociales. El sistema social sociedad abarca todas las comunicaciones porque la *comunicación* es una operación con la capacidad de autoobservarse. La sociedad es el sistema social omníbarcador, no conoce sistemas sociales más allá de ella, por lo tanto no puede ser observada desde fuera, pero sí autoobservarse. Las conciencias o sistemas psíquicos que constituyen el entorno del sistema social sociedad, “irritan” al sistema y éste lo “tolera” en cuanto sin el entorno no sería lo que es. Para Luhmann hay entre éstos *acoplamiento estructural*, la comunicación está estructuralmente acoplada a la conciencia y esto se hace posible a través del lenguaje. Pero la sociedad no está conformada por seres humanos, sino por códigos comunicables. Si preguntamos qué papel tienen las personas humanas en la sociedad como sistema social de comunicación Luhmann, respondería que:

“no es el hombre quien puede comunicarse; sólo la comunicación puede comunicar.... No existe la comunicación de conciencia a conciencia y no existe ninguna comunicación entre el individuo y la sociedad. Si se quiere comprender con suficiente precisión la comunicación, es necesario excluir tales posibilidades (aún la que consiste en concebir la sociedad como un espíritu colectivo). Solamente una conciencia puede pensar (...) solamente la sociedad puede comunicar. Y en ambos casos se trata de operaciones propias de un sistema operacionalmente cerrado, determinado por la estructura” (Luhmann, 1993: 52-53, citado en Arriaga, 2003: 294)

Para Luhmann entre dos individuos no puede nunca asegurarse que uno de ellos distinga o seleccione el mismo acto comunicativo y la información que el otro pretendía, por eso rechaza la metáfora de transmisión. Lo único que puede darse es una expectativa de que se comprenda o se rechace lo comunicado en la medida que lo ‘transmitido’ quede enlazado con una comunicación subsiguiente, es decir, en la medida que haya respuestas de comprensión- redundancia, o preguntas de aclaración o acciones de obediencia (Becerra, 2013: 4). De este modo para Luhmann queda establecida la comunicación como un mecanismo autorreferencial que produce comunicaciones *recursivas*. La comunicación es “la única operación genuinamente social” que emerge al constreñir a través de *medios de*

comunicación simbólicamente generalizados la selectividad de la comunicación en dirección a una comunicación específica, y a la reducción de la complejidad mediante una codificación binaria específica, por ejemplo para el medio del derecho/ley, el código distingue lo *legal* de lo *ilegal*, para el medio de la ciencia el código distingue la verdad de la falsedad, etc. (Ibídem: 7)

3. Las motivaciones de la crítica habermasiana a Luhmann

A partir de esta breve referencia a las categorías claves de Luhmann podemos volver a la pregunta anterior¹ acerca de por qué, a pesar de las diferencias insalvables respecto a la esperanzas emancipadoras del proyecto ilustrado, Habermas se ocupa del pensamiento de Luhmann.

Creemos que la lectura crítica de este sociólogo y las sofisticadas respuestas que debe dar en razón de los presupuestos sistémicos, le impulsan a conseguir una respuesta satisfactoria para su propósito de elaborar una teoría global que reconcilie la filosofía con uno de los logros según Habermas indubitable de la Ilustración como es la ciencia. Espera así construir una teoría global de la comunicación en lenguaje ordinario que clarifique la *relación intersubjetiva* atendiendo a las identidades individuales (sistemas psíquicos que actúan con conciencia en la jerga luhmanniana) y grupales (sistemas basados en la comunicación). Habermas encuentra incongruencias en estos aspectos de la teoría luhmanniana y la explicitación de los mismos le ayuda a clarificar su propia respuesta teórica.

Como caso ilustrativo podemos mencionar que ve problemas en la forma que Luhmann introduce el sentido (como un concepto neutral frente a la comunicación) y la conciencia (que se disemina en diversas formas de elaboración). Para Luhmann este artificio explicativo resulta necesario desde el supuesto de que los sistemas ya sean psíquicos (que operan con conciencia) o sociales (basados en la comunicación) son entornos los unos para los otros.

Habermas rechazará este modelo, por ser expresión de una conciencia tecnocrática² y buscará la justificación teórica de una relación de comunicación intersubjetiva. El intento luhmanniano de superar la filosofía de la conciencia, más bien lo que ha hecho es mantener las figuras de pensamiento de tal filosofía, en forma de analogías estructurales, sólo que en vez de sujetos capaces de conciencia habría para Luhmann sistemas que elaboran o emplean sentido.

De las críticas que realiza Habermas a Luhmann nos interesa aquí destacar sobre todo las externas. Así, el autor ve en el paradigma sistémico un carácter no ontológico donde la investigación constituye un subsistema cuyo entorno son las relaciones sistema/entorno con que la teoría de sistemas se encuentra y la complejidad que debe aprehender y elaborar. Las premisas ontológicas sobre el mundo del ser, las premisas epistemológicas de un mundo de objetos representables para un sujeto cognoscente o las premisas semánticas de un mundo de estado de cosas referido en enunciados quedan sin discusión y son sustituidas por la autoconservación del sistema y su tendencia al autoacrecentamiento. La razón sistémica es así una razón contraída a la función de reducir la complejidad, es “la razón liquidada como irracional [que] hace profesión de exactamente esa función: la de ser el conjunto de las condiciones que posibilitan la conservación del sistema” (Habermas, 1993: 439).

En otra crítica externa al modelo luhmanniano Habermas considera que la superación de la filosofía de la conciencia es defectuosa, en tanto el concepto de autorreferencialidad de los sistemas carece de una referencia a sí mismo, lo cual sí sería posible con el concepto de sujeto como ‘saberse’. Señala que al ocupar el sistema el lugar del *auto* en la autorrelación, no puede haber una recapitulación centrípeta del todo en el saberse, porque la estructura

¹ Ver, apartado 1, p. 4

² Cfr. el apartado ‘¿Es el sentido una categoría independiente del lenguaje?’ en Habermas, 1990: 331-352 y también el apartado II del excurso en Habermas, 1993: 445-453).

de la relación consigo asegura la clausura del sistema, abierto al entorno no a través de un centro, sino a través de conexiones de la periferia (Ibídem: 440).

Podemos entender mejor las motivaciones de Habermas si nos preguntamos por qué insiste en señalar que en Luhmann no hay una superación de la filosofía del sujeto o de la conciencia, sino más bien una afirmación (justificación) de los modos en que se han dado los procesos modernos. Creemos importante destacar dos motivos: - uno que condena este funcionalismo sistémico porque en él reaparece la autocomprensión objetivista del mundo humano en una forma superior de conciencia tecnocrática. En este sentido, al final del *Discurso Filosófico de la Modernidad* sostiene que “la teoría de sistemas no es propiamente sociología, sino que habría que compararla más bien con esas proyecciones metateóricas que cumplen funciones de imagen del mundo” (Ibídem: 451). - El otro motivo es el de fundamentar la necesidad de ofrecer una perspectiva teórica que sí supere efectivamente la filosofía de la conciencia o del sujeto. Como hemos argumentado en un trabajo anterior, “Habermas no cuestiona frontalmente el lugar funcional de las ciencias sociales en las contradicciones del proceso social moderno, sino que considera la práctica científica como un ámbito fundamental de consensos que permitiría alcanzar las promesas de la ilustración” (Albarracín, 2012: 476) El conocimiento no es útil para la construcción de una teoría que oriente la praxis emancipante, sino para la construcción de normas intersubjetivas respecto de situaciones ya dadas en el sistema social.

Desde estos dos motivos es posible entender la preocupación de Habermas por la significativa influencia en el *mundo de la vida* del lenguaje de la teoría de sistemas desarrollado a partir de la cibernética y por la aplicación de los modelos de la vida orgánica. Entiende que con ello la razón centrada en la comunicación entre los sujetos queda disuelta por la racionalidad sistémica y se sustituyen fácilmente las creencias metafísicas por creencias metabiológicas (Ibídem: 452).

La condena habermasiana del modo como es entendido el sentido en Luhmann, es decir como categoría neutra frente a la comunicación y a la conciencia no conlleva una valorización de la dialéctica. Como señala Jiménez Redondo (1990), a partir del debate con Luhmann, Habermas considerará los planteos subjetivistas por un lado y a los sistémicos por otro, como las partes desmembradas de las bases de análisis de la modernidad cultural y social y se propondrá reunirlos de una manera que ya no será en términos de la lógica de Hegel, sino que dará a la teoría crítica el controvertido giro teórico que marca su segunda etapa en que el sentido y la comunicación se explican desde una teoría de la acción comunicativa.

Conclusiones: algunos diferencia entre la crítica habermasiana y la teoría crítica

Habermas, desde un comienzo, se mostró inclinado a hallar en el desarrollo de la sociedad moderna configuraciones que posibiliten una ampliación de la racionalidad de las libertades a partir de los sistemas jurídico-normativos. Desde un comienzo faltó en él la crítica al rol determinante del poder económico en cuanto a las pautas de socialización que impone, estableciendo en cambio un procedimiento formal como principio para resolver los vaivenes de la relación público-privado en la esfera pública.

En contraste con esta actitud, la teoría dialéctica crítica recurría al análisis y la discusión de diferentes dimensiones teóricas, a diferentes instrumentos de recolección de datos y de análisis que enriquecieran y ampliaran el potencial explicativo de la teoría. Las investigaciones articulaban estudios económico-filosóficos, psicoanalíticos e históricos que buscaban adentrarse en la densidad de los contextos sociales del pasado para comprender los procesos histórico-sociales del presente. Es la propia dinámica de la construcción crítica de la teoría la que descubre que la investigación científica se había convertido en parte del sistema opresor y constata –no sólo en Estados Unidos, sino en su propio país al regreso– que los enfoques positivista y pragmático habían hecho de la investigación sociológica un engranaje vital del motor de la economía monopolizada. Es allí cuando su teoría deviene *praxis epistemológica*, en tanto contextualiza la crítica filosófica en el terreno donde parece aún posible aportar a la aclaración de la razón y a descubrir el velo de enajenación que el

propio sistema tejía sobre los individuos a través del disciplinamiento del pensar que la investigación sociológica producía.

Habermas en cambio no cuestiona frontalmente en su teoría el lugar funcional de las ciencias sociales en medio de las contradicciones del proceso social moderno, sus progresos técnicos y sus retrocesos en la realización plena del hombre, sino que considera la práctica científica como un ámbito central de consensos que permitiría alcanzar las promesas de la ilustración. La solidaridad, que se institucionaliza para él a través de normas, valores y comunicación, se ofrece como una esperanza débil en comparación con la fuerza de la institucionalización del mercado en términos del derecho privado.

El concepto de crítica, que tantos estudiosos insisten en filiar a la teoría crítica frankfurtiana, debe entenderse en el marco de su valoración de la comunidad científica. Si bien en sus escritos de disputa con el positivismo y con el racionalismo crítico popperiano Habermas cuestiona el principio de verdad como correspondencia, valora el punto de vista de Popper sobre el compromiso de los científicos en la búsqueda de una verdad siempre provisional. Creemos que allí encuentra el hilo que lo lleva luego a plantear una comunidad ideal de habla que se advierte ya en los primeros escritos cuando ve que el nexo entre el proceso de investigación y el proceso de vida social se sitúa en el “plexo comprensivo de comunicación” que constituye la *crítica científica*.

Este temple se puede reconocer ya en una obra considerada por muchos como de su período crítico, *Conocimiento e Interés*. Allí había propuesto una clasificación de las ciencias en tres esferas científicas en función de los intereses. Resulta llamativo que Habermas no se inmiscuyera en la esfera de las ciencias de la acción (economía, sociología y política), a las que reconoce el carácter nomológico considerado propiamente científico. Que en la esfera de las ciencias histórico-hermenéuticas no viera un campo propiamente científico ni directamente un móvil de la praxis. Y que proponga la creación de un nuevo campo de ciencias –las emancipatorias–, dando por sentado que la acción de los individuos se mueve por los carriles de la sociedad técnicamente administrada y que la filosofía no puede en esta época constituirse en ámbito teórico-práctico que emancipe a los individuos, como intentaron hacerlo los primeros frankfurtianos. La filosofía sólo ha de reservarse el compromiso de favorecer el potencial transformador de aquellas ciencias particulares que se apropiaron de sus contribuciones emancipadoras (el psicoanálisis y la teoría social marxista en esta etapa de Habermas).

En los desarrollos siguientes se ve la importancia creciente de la comunicación, no en el *sistema social* y en sus subsistemas, sino en el *mundo de la vida*. Su crítica a Luhmann como propulsor de una razón tecnocrática apunta a plantear un problema teórico ya que, aproximándose a la teoría de la acción social de Parsons, se haga cargo también de la comunicación.

En efecto, en el debate con Luhmann, si bien hay una crítica a que se tomen modelos naturales y cibernéticos, no hay una crítica a la lógica sistémica de la sociedad. La división en *mundo social* y *mundo de la vida* que él realiza hace compatible la mirada sistémica de la sociedad de Luhmann con su *mundo social*. El problema que pretende resolver es, como hemos señalado, el de la comunicación entre el individuo y la sociedad, pero lo resuelve a nivel teórico a través de una macroteoría, la teoría de la acción comunicativa, aceptando como legítimos los supuestos de ciencia de la comunidad científica del sistema social (lenguaje monológico, realismo epistemológico).

A diferencia del enfoque dialéctico frankfurtiano que, como vimos, ubica en los individuos dañados por el sistema la vía de transformación de los modos de socialización impuestos por el capitalismo, Habermas plantea como problema la *intersubjetividad*, que la interacción entre por lo menos dos sujetos orientados por normas vigentes define expectativas recíprocas de comportamiento y objetiva su sentido en la comunicación lingüística cotidiana. Las posibilidades emancipatorias no se plantean como liberación de los sujetos respecto del sistema social, sino en el mejor de los casos, como posibilidad de ser “normalmente” incluidos, es decir, conforme a las normas existentes, siempre y cuando sean competentes en relación con las reglas y las normas de interacción.

Es así que la llamada “teoría crítica de la sociedad” de Habermas, no es crítica en el sentido transformador de la sociedad propio de la dialéctica de la primera escuela. Los supuestos epistemológicos de Habermas sólo le permiten plantear una vía emancipadora a largo plazo, de la mano de una permanente ilustración de los sujetos que, mientras tanto, son dominados por los diferentes y siempre renovados subsistemas de racionalidad técnica con que el sistema del mercado (cuya monopolización no tematiza) invade sus procesos de comunicación. A pesar de las condiciones muy desiguales de fuerza de los sujetos del mundo de la vida con las esferas del sistema social, Habermas piensa que deben competir y fortalecer su frágil proceso de construcción de normas y politizar ámbitos que el propio estado ha descuidado.

Con la profundización hacia el giro pragmático a partir de su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas ya no discute críticamente los fundamentos de la teoría social y el lugar de la razón práctica (ético-política), como lo hiciera en la etapa de Conocimiento e Interés, sino que aporta una teoría de la razón alineada a los fundamentos epistemológicos de las ciencias aceptados por la comunidad científica a pesar de las diferencias entre el positivismo, el racionalismo crítico y el pragmatismo. Las discusiones de Habermas con los filósofos, ya sean clásicos o sus propios maestros y colegas se da en un registro diferente a las que mantiene con los científicos y epistemólogos analíticos. A éstos acercará una teoría normativo-analítica homóloga a las ciencias empírico-analíticas, mientras que a los primeros intentará convencer de la necesidad de instauración de una racionalidad que supere la filosofía de la conciencia. Racionalidad que no es tecnocrática a la manera de Luhmann. Pero tampoco es la razón teórico-práctica emancipadora de individuo y sociedad, como intentaron sus antecesores frankfurtianos con apoyo en la investigación empírica, puesto que en la compleja sociedad moderna la filosofía sólo puede ofrecer la reconstrucción de toda experiencia en una teoría justificada en el lenguaje monológico de la lógica de enunciados las ciencias.

Bibliografía

- Albarracín, D. (2012) *Dialéctica, hermenéutica y pragmática formal*, Buenos Aires, Biblos
- Berthier, A., (2001) La sociología de la Complejidad de Niklas Luhmann. en Conocimiento y Sociedad. com [En línea] Disponible en:
<http://www.conocimientoy sociedad.com/sociocompleja.html>.
- Becerra, G., (2013) La epistemología compleja de Niklas Luhmann, en X Jornadas de Sociología [En línea] Disponible en: <http://www.aacademica.com/>
- Gil Martín, J. (2004) “Racionalidad tras la metafísica. Jürgen Habermas y la superación de la filosofía”, en *Revisa de Filosofía* N° 46, 2004-1, pp. 35-72.
- Habermas, J. (1990) “El funcionalismo en las ciencias sociales”, en *La lógica de las ciencias sociales*, 2° edición, Madrid, Tecnos. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Traducción de R.Vilá Vernis, Buenos Aires, Paidós.
- (1993) *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus
- Izuzuquiza, I. 1990. La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo, Barcelona, Anthropos.

El trabajador informacional y la subjetividad

María Cristina Alonso
(Universidad de Buenos Aires)

En el presente trabajo se parte de considerar que los procesos tecnológicos influyen en todos la sociedad contemporánea, abarcando aspectos como el trabajo, la vida cotidiana, la cultura, la política entre otros. A su vez se sostiene que el conocimiento y la tecnología son los ejes centrales en el proceso productivo y es en este contexto en que se debate sobre el trabajo informacional o también denominado trabajo inmaterial dado la creciente informatización.

A su vez se parte de autores como Toni Negri y Mauricio Lazzarato, los cuales plantean que a partir de la década de los 90 se producen cambios en la producción, se producen bienes inmateriales y el conocimiento es considerado como un valor al igual que la mercancía.

Entonces se considera que estas modalidades tienen influencia en la vida laboral y cotidiana de los trabajadores; se plantea el trabajo como flexible, y como el trabajo es un dispositivo de subjetividad crea nuevas formas de ser y sentirse, así el sujeto construye su subjetividad y sus espacios cotidianos, y plantea nuevos espacios de interacción. De alguna manera para responder a esto se hace un recorrido sobre sujeto, identidad y subjetividad.

Se completa con el análisis de entrevistas realizadas a trabajadores informacionales.

Introducción

De acuerdo a lo desarrollado en párrafos anteriores se distingue en la actualidad una creciente informatización de la producción que va mas allá de los cambios en la industria informática, pues se da una descentralización de la producción a nivel global, que va acompañada de una centralización del control y se cristaliza en las nuevas "redes" productivas (Hardt y Negri, 2002). A su vez y tomando como referencia los aportes del Posfordismo¹, Negri, Hardt, Fumigalle, entre otros, al observar esta situación es decir la creciente automatización de las fábricas teorizan sobre la idea del *Trabajo Inmaterial*. Para los autores citados el trabajo inmaterial es aquel que produce bienes inmateriales, como la información y el conocimiento, y que termina con la supremacía del trabajo industrial. A pesar de ser minoritario en términos cuantitativos es hegemónico y marca tendencia en relación a la industria y la agricultura en el sentido que su aplicación condiciona a los demás.

Por lo expuesto, se advierte que en este pase, del trabajador industrial fordista² al obrero social¹ posfordista emerge una nueva relación capital-trabajo, Negri y Vercellone, (Citado

¹ Si el fordismo se basaba en el modelo americano y su gran industria, emergían nuevos contextos empíricos. Las performances industriales japonesas y la economía difusa italiana llamaron la atención del debate sobre los espacios del posfordismo (Piore, Sabel: 1981). Por una parte, Japón y sus excedentes industriales parecían reemplazar al "leadership" internacional de los Estados Unidos, en el plano de los mecanismos financieros como en el de la definición de las nuevas normas de producción, gracias a la conjugación de la automatización y de niveles muy altos de calidad. Por otra parte, mientras que en Italia la crisis de las grandes firmas alcanzaba su máximo esplendor, el impulso de las "nuevas pequeñas y medianas empresas" parecía jugar un papel motor en lo que se llamará el "segundo milagro" italiano.

www.rebellion.org/hemeroteca/.../paradigmas_posfordismo250201.htm (visto 29-5-15)

² El término "fordismo" se refiere al modo de producción en serie que llevo a la práctica Henry Ford, fabricante de coches de Estados Unidos. Este sistema supone una combinación de cadenas de

por Miguez, 2013) es decir estos cambios de paradigma producen transformaciones en lo económico, político, cultural y también en las relaciones sociales.

Individuo y subjetividad

Sobre el origen del individuo, autores como Elías (citado por Ordoñez, 2012) postula que en el siglo XVII era ya clara la diferencia entre lo hecho de manera individual y lo hecho colectivamente, pero no fue hasta el siglo XIX cuando el término fue consolidado lingüísticamente. Desde la Antigüedad –donde el grupo asistía a las necesidades de los individuos– a la Modernidad –donde el Estado releva esta función de cuidado–, nace el individuo como unidad “independiente”, y donde esta protección del Estado no es concreta ni visiblemente reconocida.

Entonces ¿luego que emerge el individuo, cómo se construye?

En relación a esta cuestión se destacan los aportes de Michel Foucault (citado por Zangaro, 2011): este autor plantea la relación entre poder y saber, en donde el poder es productor del saber, en un proceso de luchas que lo crean y constituyen, entonces ese sujeto que en la modernidad se lo considera como “natural” en realidad, es un producto del poder, modelado a lo largo de su vida por medio de un proyecto normativo que crea e impone lo que debe ser considerado normal o natural, con el objetivo de garantizar la sujeción constante de su fuerza, es formado y regulado como sujeto-hijo/padre/madre, y donde se le impone una ley de verdad.

Lo que el sujeto cree ser es un resultado social, histórico y cultural, “*somos el resultado de cierto tipo de razonamiento que nos define en función de algo interno de carácter mental, lo cual –configurado de diversas formas a lo largo del tiempo y por diferentes teorías– surge y se transforma en identidad, yo, self o subjetividad.*” (Ordoñez, 2012).

Se observa así cómo se han construido a través de la historia diferentes significados desde sistemas económicos muy concretos: esclavos, siervos, producto-de-la-maldición-divina, obreros-masa, asalariados-estables, hasta los trabajadores-flexibles precarios que conocemos hoy.

Si se considera que en el siglo XIX el trabajo asalariado se configuró como la actividad por la cual se construyó la sociedad moderna y, como plantea Foucault, la fábrica se establece como una institución clave en la creación y moldeamiento de subjetividades, ya que –por ser el dispositivo disciplinar sucesor de la labor realizada por la familia y la escuela– cumple el objetivo de crear individuos productivos y a la vez estables, predecibles y obedientes. Lo que implica la imposición de patrones de conducta deseables. Y concepciones de lo que es normal y necesario.

En la actualidad, el capitalismo, con su estrategia de flexibilidad, atrae a sujetos conscientes de haber sido explotados “*ofreciéndoles cierta forma de liberación que disimula nuevos modos de opresión*” (Boltanski y Chiapello 2002) (ibídem), es decir, este, con su nuevo régimen de poder ilegible, sustituye el poder tradicional cara a cara por otro flexible, el electrónico.

Ocurre que esta nueva organización del trabajo diluye las fronteras entre tiempo libre y tiempo laboral, al quebrantar también los límites del hogar y del trabajo, de la vida privada y

montaje, maquinaria especializada, altos salarios y un número elevado de trabajadores en plantilla. Este modo de producción resulta rentable siempre que el producto pueda venderse a un precio bajo. sanroman.esc.edu.ar/mat_med/his.visto.30-6-15.

¹ En los intersticios del obrero social se cuela la idea de una nueva acumulación originaria basada en una sociedad puesta a producir, en toda una serie de formas sociales y productivas al servicio del beneficio. <http://www.academica.com> (visto 30-6-15)

de la pública. En este mismo sentido de “invasión” de los espacios tan claramente configurados en la sociedad industrial, las TIC hacen posible que esos espacios se expandan en todos los sentidos, desde el hogar hasta lugares de ocio o de paso; en cualquiera que permita conectarse a la red, el sujeto puede desarrollar su actividad laboral.

Incluso se vuelve innecesaria su presencia física en la empresa para su control; ahora la empresa ya no necesita, como en las sociedades disciplinarias, modelar un cuerpo para que sea productivo sino que, y de manera más económica en fuerza, tiempo y dinero, lo modula electrónicamente (Belzunegui, 2002).

Las entrevistas Trayectoria laboral

Comienzos

Jessica (Jes) trabaja desde el año 2009, Patricio (Pa) desde 2004 y Juan (j) desde el 2009, en empresas de informática; todos en relación de dependencia.

Actual

En relación a las tareas que realizan (Jes) dice “Actúo como Consultora Sénior en Gerencia de Proyectos IT (Tecnología de la información, sistemas informáticos). Nuestros proyectos en su mayoría son sobre sistemas ya implementados que requieren alguna actualización o funcionalidad nueva solicitada por el cliente.”

A su vez (Pa) comenta que trabaja “como Administrador de redes y telecomunicaciones (TI) en un empresa del rubro farmacéutico”.

Por último (J) “la empresa en la cual trabajo es una Industria Automotriz, concesionario oficial Fiat.” Y en relación a las tareas “Instalación y mantenimiento de cámaras de seguridad, instalación de servidores, diseño web, armado de reportes, manutención de base de datos.” También incluye a las realizadas en el anterior trabajo, como ser, “administración de usuarios en los diversos sistemas de la empresa, mantenimiento e instalación de recursos informáticos. Administración y mantenimiento de servidores, armado y mantención de redes, básicamente”.

En relación al horario de trabajo, aunque todos tienen un horario establecido y mantienen una relación de dependencia, coinciden en que ocasionalmente trabajan en sus casas y la empresa se comunica con ellos mediante el celular, pero sostienen que es de manera eventual.

En relación a tu vida familiar, ¿tuviste que modificar algunas pautas, hábitos, Cuáles?

Por ejemplo, así (Pa) como (J) manifiestan que no hubo necesidad de cambios, en cuanto a (Jes) manifiesta que “*Los horarios de mis almuerzos se adaptaron a los de mi trabajo, si tengo reunión de 13 a 14 hs por teléfono, no puedo almorzar al mismo tiempo con mi familia y tengo que almorzar más temprano o más tarde*”.

Autores como Vercellone (2012) dice que el trabajo en esta etapa se transforma en una actividad compleja que incluye reflexión, comunicación, compartir y elaborar saberes que se realizan a veces por fuera del proceso productivo. Es decir que engloba al tiempo de trabajo y al tiempo social.

Este pensamiento no se refleja en las respuestas, pero sí surgen dos miradas diferentes ya que los otros entrevistados, por sus argumentos, pareciera que no tienen que modificar pautas, tanto en la vida familiar como social. Pero en (Jes) por lo contrario da a entender que el trabajo es lo primero.

**Pregunta: ¿Te afecta trabajar parte en la oficina, parte en casa, en tu vida de amigos?
¿Por trabajo dejas de lado un encuentro, salida?**

Aquí es importante la respuesta de (Jes) *“En mi trabajo he tenido que viajar mucho, por lo que a veces sentía que hacía más amistades fuera de mi país de residencia que dentro de él, pero ahora que viajo menos me esfuerzo por reforzar vínculos.”*

“Los días que trabajo en casa, para mí se hace más fácil salir con amigos, ya que no tuve el desgaste del viaje ida-vuelta en transporte público de/hacia mi hogar, ni cargar el peso de la laptop en los hombros.”

Lo manifestado por (Jes) se articula con lo que sostiene (Belzunegui, 2002, p.19). *“Las máquinas de hardware, la tecnología del software y la transmisión de voz y de datos ya no imponen necesariamente, la concentración espacial de los trabajadores para la producción en las empresas. Este hecho tiene consecuencias inmediatas sobre el concepto del puesto físico de trabajo tradicional y de los derechos y deberes asociados al mismo”.*

Es decir que la tecnología posibilita que el trabajador no esté concentrado en un espacio determinado, surgen otros que facilitan estar conectados a la red.

Sobre las vivencias del trabajo informacional

A la pregunta si cree que este trabajo es más individual que grupal, no hay acuerdos, así (Pa) sostiene que la mitad es individual y la otra grupal, (j) dice que es mejor trabajar en equipo y (jes) considera que el trabajo que ella realiza es individual pero el resto trabaja en equipo.

En torno al tema de considerarlo como más libre que otros trabajos, se percibe de sus respuestas que al ser trabajadores en relación de dependencia no advierten este atributo que se le adjudica al mismo. Incluso (J) plantea *“No, me parece más libre el que trabaja por su cuenta y maneja sus horarios.”*

Cambios que producen las tecnologías en las personas

En las narraciones de los entrevistados acuerdan en sus relatos, pero se observan diferentes matices, (Pa) acentúa el tema de la comunicación, (j) destaca la dependencia del hombre a la tecnología y (Jes) dice: *“La tecnología transforma los hábitos de las personas, la calidad de vida y su forma de relacionarse y desarrollarse en la sociedad “Hoy en día es muy raro conocer alguien que no forme parte de alguna red social, parecería sospechoso si hablamos de alguien de hasta 30 años” y agrega.*

“Para hablar con alguien que está a 20 metros de distancia ya no nos levantamos necesariamente, podemos escribirle a través del chat de la empresa o enviar un email.”
“El trabajo que yo realizo en la oficina podría hacerlo tranquilamente todos los días desde mi casa, pero yo tengo necesidad de salir y ver gente. Hay otras personas que casi no van a la oficina y por ese motivo no tienen mucha vida social y no salen casi de casa.”

Por último se destaca parte del relato de Jes cuando dice que el trabajar en casa implica soledad, esta dimensión conlleva a pensar en nuevas líneas de indagación.

Reflexiones finales

Esta investigación intentó describir una nueva realidad mundial caracterizada por el surgimiento de nuevas tecnologías dando origen a un nuevo paradigma tecnológico-productivo y una nueva sociedad marcada por la información y el conocimiento.

Al referirse al trabajo inmaterial señaló que aunque aún minoritario marca tendencia en la economía de aquellos países donde está instalado.

Señaló las diferencias entre capitalismo industrial y capitalismo cognitivo. El primero equiparado al fordismo que constituyó el modelo de la gran empresa abocado a la producción en masa como eje central. Se complementa con la organización científica del trabajo en términos de trabajo prescripto¹.

Por otro lado en el capitalismo cognitivo, prima los saberes y conocimiento más que la fuerza física, prevalece más la iniciativa, creatividad, decisión en donde la subjetividad tiene una gran importancia.

Se manifestó que en este tipo de trabajo también hay una subjetividad prescripta para que de alguna manera pueda apropiarse de ese conocimiento y también tiempos de vida, intentado mostrar que no es un trabajo creativo, por lo contrario tiene similitudes con el taylorismo, descalificación, ingresos no acorde con sus saberes entre otros.

También se indaga sobre el sujeto y con el aporte de Foucault se procuró revelar como el sujeto es una construcción socio histórica en donde se le impone lo que debe ser normal o natural.

En relación a las entrevistas, y según lo han manifestado se desprende que no es que las nuevas formas de trabajo sean necesariamente corrosivas del carácter como lo señala Sennett, sino que implican que el sujeto participe de manera reflexiva en la reconfiguración de ambas esferas, casa y trabajo, y también de sí mismo.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Belzunegui, E (2002): *Teletrabajo. Estrategias de Flexibilidad*, Colecciones CES, Madrid.
[Fumagalli A. (2010): *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, Traficantes de sueños, Madrid.]
Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002): *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.
Lazzarato, M. y Negri, A. (2001): *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, DP&A editora Río de Janeiro, trad. Juan González; revisión. Rubén Espinosa.
Sennett, Richard (2001): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
Vercellone, Carlo (2011): *Capitalismo cognitivo*, Buenos Aires Prometeo libros.

PÁGINAS WEB

Zangaro, Marcela "Subjetividad y trabajo: el management como dispositivo de gobierno", 2011, Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas del CONICET N° 16, vol. XV, Santiago del Estero Argentina (ISSN 1514-6871) (Caicyt-CONICET).
www.unse.edu.ar/trabajosociedad

Bustos Ordoñez, D. Sobre subjetividad y (tele) trabajo.

Una revisión crítica* 2012, www.redalyc.org-

www.rebellion.org/hemeroteca/.../paradigmas_posfordismo250201.htm

www.sigloxxieditores.com/libros/El-taller...cronometro/978843230433

www.eumed.net/cursecon/dic/bzm/c/capfijo.htm.

sanroman.esc.edu.ar/mat/med/his.

<http://www.aacademica.com>

CONGRESOS

Miguez, P. (2013, julio, 2 al 5): "El trabajo inmaterial-cognitivo en sectores conocimiento-intensivos: el caso del trabajo bio-informático en Argentina.", *VII Congreso Latinoamericano*

¹ En base a manuales de procesos y procedimientos se definía cómo el trabajo debía hacerse, y el tiempo asignado supone la separación de la subjetividad del trabajador, en resumen la objetivación del trabajo en un conjunto de tareas descriptibles y medibles según la norma del cronómetro.

de Estudios del Trabajo, El Trabajo en el Siglo XXI. Cambios, impactos y perspectivas, Sao Paulo, Brasil.

--

La desacralización de lo personal y lo colectivo en Simone Weil

Luis Alonso

(Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín)

Partiendo de la problematización weiliana de la categoría de persona, se analizará la crítica más amplia realizada por nuestra autora a las instituciones sociales, argumentando que el foco de la misma será la proyección a nivel colectivo de un bien y una libertad personal, supuesta y anunciada, pero de hecho desmentida en la realidad. Para esto nos apoyaremos también en algunas ideas que Roberto Esposito ha elaborado retomando el pensamiento de S. Weil.

Uno de los problemas principales de la concepción de persona, es que al construir una abstracción que se superpone sobre la realidad concreta de los seres humanos, produce un desdoblamiento que permite la adición o substracción de dicha cualidad con las consecuencias que esto puede traer aparejado. La construcción de un concepto universal a partir de una excepción permite que la imaginación se priorice sobre la realidad. La noción de derecho, según nuestra autora, entraña la noción de persona. El derecho tiene que ver con las cosas personales. El problema del concepto de persona es que se construye sobre ciertos supuestos que no suelen encontrarse en la realidad, sobre todo en la realidad de los menos privilegiados, de los desgraciados. Un ser humano no tiene valor por ser una persona determinada. Lo que hace al valor del ser humano forma parte de lo anónimo. La desgracia puede abolir cualquier rasgo que se adjudica a la persona, por eso es que la categoría de persona no es sagrada. La categoría de persona oculta la realidad de la desgracia.

La pregunta: ¿Por qué se me hace daño? revela la parte inocente del ser humano que contempla y desea el bien puro. Pero esa pregunta, que solo emerge en la desgracia, está más allá de lo personal, está más allá de la identidad.

La realidad de la experiencia de la desgracia desmiente o resta importancia a la categoría de persona porque demuestra que, en el ser humano, el bien y la verdad que puede prevalecer en la desgracia no son personales sino impersonales, no depende de la persona. Convertir la categoría de persona en el centro del pensamiento antropológico es un error porque en la experiencia de la desgracia lo personal no tiene existencia.

Por otro lado lo personal se enlaza, según Weil, directamente con lo colectivo, es solo una cuestión de grados, pasar de una persona a una persona colectiva. Y esto, según nuestra autora, conlleva un grave peligro, porque implica que en lugar de enfrentar la experiencia del mal en lo impersonal, se potencia el error, buscando la salida en lo colectivo. La verdad solo puede madurar en el silencio no en el ruido tumultuoso de la muchedumbre. Hay que atravesar el límite de lo personal hacia lo impersonal.

A la categoría de persona suelen adjuntarse ciertos atributos como un derecho, una identidad, un lenguaje, una libertad y una voluntad que se desvanecen en la experiencia de la desgracia. Un ser humano expuesto a la desgracia, como una mujer secuestrada que es esclavizada y comercializada como mercancía sexual, no tiene identidad, derecho, voz, voluntad, ni libertad alguna.

El bien superior, el bien verdadero es impersonal. El ser humano solo tiene un carácter sagrado como portador del bien impersonal. Desde lo personal y desde lo personal-colectivo no se puede escuchar a las personas que experimentan la desgracia. Alguien que está siendo torturado no reclama en nombre de sus derechos, sino que apela a un bien más profundo que se expresa en las palabras ¿Por qué se me hace daño? Se apela a la compasión, en nombre de un bien impersonal, no a la amenaza en nombre de un derecho abstracto. Porque el cumplimiento de ese derecho abstracto depende de las circunstancias y de las relaciones de fuerza, depende completamente de la fuerza.

El carácter sagrado del otro no pasa por considerarlo una persona. La categoría de persona no implica un respeto incondicional hacia el ser humano, ya que depende de los criterios

impuestos por un orden social y político relativo. El concepto de persona tiene carácter jurídico. El carácter sagrado del otro no tiene que ver con el hecho que pueda o no considerarlo una persona. El otro debe ser considerado sagrado en sí mismo. Se puede considerar a alguien como una persona y si embargo someterlo a la tortura. Lo sagrado en el otro en realidad tiene un carácter impersonal. El carácter sagrado del otro no consiste en ser "persona".

Para nuestra autora, el carácter sagrado del ser humano consiste en que este es un intermediario entre el bien absoluto y el mundo, es decir, entre lo sobrenatural y lo natural. Cuando se realiza una reducción del otro a la mera materialidad se pierde su carácter sagrado. La categoría de persona al ser del orden jurídico, pertenece al mundo natural y por lo tanto al orden de la ley y de la fuerza. Y justamente lo sagrado en el otro no tiene que ver con una fuerza sino con una debilidad. El carácter sagrado del otro no depende del otro en sí mismo, es decir de su voluntad y de su fuerza, sino de su nexa con el bien sobrenatural. El ser humano no es libre por sí mismo sino en su comunicación con un bien que lo trasciende y del que participa. La relación del ser humano con el bien puro se establece desde lo impersonal.

El concepto de persona se utiliza para enmarcar la relación con otro desde uno mismo, es decir para percibir al otro en relación con uno mismo y desde uno mismo, por eso tiene un carácter jurídico o legal. Pero lo sagrado en el otro no depende de su relación conmigo. Lo personal oculta el carácter sagrado del otro que es impersonal. El otro no puede ser valorado solo desde la vinculación con uno mismo. La ausencia de la proyección de las propias categorías en el otro, es una forma de estar con el otro pero respetando su existencia independiente. La percepción del otro desde relaciones que no pasan por mí, es correr mi propio yo, mi propia persona del medio y comunicarme con el otro desde lo impersonal. Esto significa abdicar la reducción del otro a una mera relación personal conmigo. El carácter sagrado existe más allá de la relación de ese otro conmigo mismo. Weil afirma que se debe aspirar al reconocimiento del "dominio impersonal" en el otro sin el cual es imposible percibir su carácter sagrado.

Es difícil relacionarse con el otro independientemente de las propias categorías, es decir desde lo auto-referencial. Esto es ejemplar con el caso de esos otros paradigmáticos que son los "pueblos originarios". Se define al otro siempre desde el dominio de lo personal, sea desde la propia identidad individual o desde el colectivo social y cultural del cual se participa.

Como decíamos antes, el problema de la centralidad de lo personal, según nuestra autora, consiste básicamente en que oculta la sacralidad de lo impersonal.

En la tradición intelectual occidental, el concepto de persona posee un fuerte componente antropocéntrico, que restringe el valor del ser humano al ámbito de lo natural. El ser humano sería un bien en sí mismo, en cuanto es una persona definida según ciertos valores propios de la mentalidad occidental moderna. Pero según nuestra autora esos bienes son relativos y dependen más de las abstracciones del lenguaje que de la realidad. Weil advierte el peligro que significa hacer depender el respeto de los seres humanos de bienes relativos. Según Weil, El bien y la libertad del ser humano solo existen en la medida en que participa y aspira al bien absoluto que no es de este mundo. Por eso lo sagrado es impersonal, porque pertenece a un orden que supera la relatividad del bien y la libertad del mundo. Lo que hay de sagrado en el otro no es lo que depende de mi consideración, es decir, lo que hay de sagrado para mí y para cualquier otro sino su participación en un bien y una libertad impersonal.

El bien y la libertad son algo impersonal, no algo que el ser humano posee como atributo personal o colectivo. La doctrina liberal de los derechos naturales del hombre proclama un derecho abstracto que suele ser desmentido por la experiencia de la desgracia en la vida real. Lo sagrado en el ser humano no depende de lo que se considere sagrado en un momento dado y en unas relaciones de fuerza determinadas. El ser humano es sagrado en

sí mismo, no en su carácter de persona, es decir, no por poseer ciertos atributos definibles en determinado momento.

Roberto Esposito menciona que, en la comunidad antigua, lo común en realidad era lo caracterizado por lo impropio o por lo otro y no por la propiedad común de alguna sustancia o cosa. Esto es importante en relación a la mirada weiliana que enfatiza la prioridad del deber sobre el derecho. Como mencionamos antes para Weil la libertad y el bien no son realidades del mundo sino realidades ideales y trascendentes. El error de la filosofía social y política moderna es sustancializar la libertad. Esposito menciona como el individuo moderno se configura a partir de la liberación de la deuda que lo liga a los otros y en consecuencia como un individuo inmunizado respecto al deber. Nosotros creemos que esta liberación va conformando paralelamente una idea de libertad como realidad o cosa que se posee. El punto de partida, la realidad del ser humano es, para S. Weil, la necesidad, que se establece a nivel social como mutua dependencia o deber, la libertad como realidad o cosa es solo una invención moderna. Esposito señala la filosofía política de Hobbes como el lugar donde este paradigma moderno se muestra en toda su radicalidad teórica. Nosotros creemos que Hobbes al considerar a la libertad como cosa o hecho y suponerla en el ser humano, parte de un punto de vista sesgado que, negando la comunidad, establece el contrato social como propiedad común de una libertad cosificada. El contrato social es la puesta en común de las libertades individuales, y el Estado, el garante de esa propiedad. Como Hobbes supone la libertad negando la necesidad, considera que la libertad solo puede implicar la violencia reciproca, ya que no puede vislumbrar que en realidad el individuo naturalmente no asesina a otros individuos sino que más bien se asocia con ellos ante el vacío de la necesidad.

Lo que instituye esta concepción, siguiendo a Esposito, es el sacrificio del lazo comunitario al ídolo del Leviatán. Aquí podemos apreciar perfectamente el funcionamiento del mecanismo idolátrico denunciado por Weil que, negando la realidad- la necesidad-, la juzga como mal y promete como remedio un bien irreal-la libertad-a cambio de un sacrificio. Hobbes, al suponer al individuo aislado, libre, fuera de la naturaleza, le niega su carácter social, estableciendo que lo natural para un individuo libre es matar a otros individuos, ya que no los necesita, sino que son un estorbo para el despliegue de su libertad. Siguiendo con esta lógica, establece que la única manera de solucionar el problema de la violencia mutua es estableciendo un contrato social en el cual cada individuo sacrifique su supuesta libertad individual poniéndola en manos del Estado que de ahora en más será el encargado de monopolizar la libertad y la violencia. De esta forma, al identificar el remedio del mal, o sea el bien, con el Estado, lo que se hace a través de este proceso es un encubrimiento que cancela la posibilidad de aproximarse al verdadero bien y a la libertad. Como dice Esposito, el pacto social es lo que neutraliza el don y lo que cancela el lazo comunitario. Weil afirma que la aspiración al bien y a la libertad surge de la aceptación de la necesidad y del sufrimiento, solo en la necesidad se sabe dar. Solo desde el vacío de la necesidad puede aspirarse al bien. Por eso creemos que, para nuestra autora, la necesidad y la fuerza no son el mal. La necesidad es la plataforma desde la cual puede aspirarse realmente al bien y a la libertad.

El ser humano, al imaginarse fuera del mundo, tenderá, naturalmente, a verse a sí mismo como único obstáculo de su libertad. Es decir, si el ser humano se cree naturalmente libre la única posibilidad que puede contemplar como causa de la carencia de libertad es así mismo y a su supuesta libertad. Tenderá a pensar que son las mismas libertades individuales las que, al chocar mutuamente, obstaculizan la libertad. Lo único que destruye la libertad es la libertad. Este es el error de Hobbes, que argumentando de manera circular, postula a la libertad de los hombres como causa de la falta de libertad. Esto lleva al agravante que consiste en establecer el necesario monopolio estatal de esas supuestas libertades individuales. Es decir, al querer forzar este contrasentido la teoría política anunció el requerimiento ineludible de un pacto social que restablezca la libertad perdida, transfiriendo todos los derechos ilimitados de los seres humanos particulares a un solo sistema, individuo o institución con posesión ahora de un derecho colectivo ilimitado. Este representante, ya

sea un partido, una persona o un sistema abstracto, se apropiará, de esta manera, legítimamente de la supuesta libertad ilimitada del ser humano.

Escuchar el grito silencioso, ver la desgracia impersonal

Daniela Elisa Alvarez
(Universidad del Salvador)

Si tenemos en cuenta las atrocidades suscitadas en el siglo precedente, y las que siguen aconteciendo, la categoría de persona, en la que se han basado los derechos humanos, ha sido insuficiente para resolver los problemas éticos. ¿Por qué siguen sucediendo tales cosas? ¿Cómo permitimos que sucedan? Para que la ignorancia o el desinterés no nos hagan cómplices de semejantes calamidades es necesario prestar atención. Deberíamos disponernos a escuchar el grito silencioso de la desgracia ajena e incluso de la propia. Deberíamos aprender a mirar lo sagrado en el hombre que se aleja de la persona y se acerca a lo impersonal.

El presente trabajo pretende ser un análisis de las condiciones necesarias para la atención en el contexto de la sociedad actual y sus implicancias éticas.

Dicho análisis se hará en torno a *La sociedad del cansancio* de Byung-Chul Han y a *La persona y lo sagrado* de Simone Weil.

Indiferenciación vs lo impersonal

Nos preguntamos cómo podemos prestarle atención a la singularidad en una sociedad atiborrada de lo personal y excedida de ego. Escuchar el grito silencioso del desgraciado implica prestar atención al hombre por entero evitando todo tipo de categorización que deje por fuera el resto impersonal.

Pero ¿cómo hacer para captar la pura diferencia de lo impersonal en un mundo que se caracteriza por la opulencia de lo idéntico?

Weil ve claramente el peligro de la indiferenciación tanto en la persona como en la colectividad. Esta última es inclusive más peligrosa que la primera, puesto que el tránsito de lo colectivo a lo impersonal es imposible. La atención sólo se logra en soledad. Aquí se hace referencia a una soledad moral. El “nosotros” acentúa la indiferenciación entre yo y no-yo y no permite el acceso a lo impersonal. La persona, si bien se opone a lo impersonal, al menos puede dar un salto hacia ello. Se puede pasar de la individualidad a la singularidad, pero de ninguna manera se podría saltar hacia ella desde la colectividad.

En *La sociedad del cansancio*, la indiferenciación se ve en la desaparición del otro. Esto denota una carencia de negatividad. Actualmente la violencia surge de un exceso de positividad producida por una sobreabundancia de lo idéntico. Ya no hay un otro, un enemigo, un virus, o un cuerpo antígeno del que nos podamos inmunizar. La violencia viral es reemplazada por la violencia neuronal inmanente al sistema, que ya no reconoce una distinción entre un adentro y un afuera, puesto que carece de negatividad. La violencia neural es saturativa y se da por una redundancia de lo mismo.

Hoy en día, la sociedad de rendimiento se caracteriza por un poder ilimitado y responde a la finalidad de aumentar la productividad. El imperativo del deber se ha internalizado y, en pos de maximizar el rendimiento, el sujeto ha caído preso de una lógica de autoexplotación. El sujeto de rendimiento es amo y esclavo de sí mismo, pero parece no notarlo al estar envuelto en un halo ilusorio de libertad. Aunque sea incapaz de vislumbrarlo, esta falsa libertad no es más que una forma de violencia causante de las patologías psíquicas de la sociedad actual, tales como la depresión, el trastorno por déficit atencional, o el síndrome de desgaste ocupacional. En este contexto del colapso del yo es prácticamente imposible desarrollar la mirada atenta de la contemplación.

El yo tardomoderno está completamente aislado, desborda de ego y carece de vínculos. El yo atrofiado en su desmesura es el causante de la atomización social.

La sociedad de rendimiento es producto de un cansancio excesivo que aísla y divide. Es un cansancio que destruye toda comunidad y que es incapaz de mirar, de escuchar y de hablar. Este cansancio del agotamiento convierte la sociedad de rendimiento en una sociedad de dopaje.

Escuchar y mirar

En un mundo donde, a causa de la omnipotencia narcisista del sujeto, proliferan los derechos indefinidamente, ya no queda lugar para las obligaciones. El deber aparece porque está el otro. Solo el sujeto sujetado a otro da cuenta de su deber. Pero cuando la politicidad se ve amenazada por la indiferenciación, lo impersonal ya no es atisbado y lo sagrado ya no es percibido. Lo que queda por fuera del derecho se vuelve invisible e inaudible dando lugar a la injusticia.

Lo sagrado es lo que se escapa del concepto y no refiere a la persona con su proliferación indefinida de deseos traducidos en derechos enmarcados en una justicia como reivindicación. Lo sagrado es lo impersonal que responde al lamento infantil por el daño infligido que es fuente de injusticia. Este sordo gemido, este mudo clamor, tiene que ser atendido para poder hablar en términos de una verdadera justicia. Esta no se puede encarnar en ley alguna. La noción de derecho es insuficiente a la hora de defender lo sagrado en el hombre. Un óvulo fecundado no puede clamar por su derecho a la vida, así como tampoco puede hacerlo un hombre en estado vegetativo, ¿Qué ocurre cuando los sin voz no pueden hacerse escuchar? Para poder hablar por ellos es imperioso hacer silencio para escuchar su grito mudo, para contemplar su sufrimiento. Y no hay otra forma de lograrlo más que experimentándolo. Comprender el desamparo del otro raya con lo milagroso. La desgracia es irrepresentable. “Al pensamiento le repugna pensar la desgracia tanto como a la carne viva le repugna la muerte” (Weil, 2000, p. 91). Huimos de la desgracia real por el dolor que nos produce el solo hecho de imaginarla. Los desgraciados se evitan incluso entre ellos e intentan ensordecerse de ellos mismos.

Ahora bien, si la protesta impersonal es inaudible, ¿Cómo esperamos oírla? Si la desgracia es irrepresentable, ¿Cómo pretendemos mirarla?

Tanto Weil como Han trabajan las condiciones para que aflore la atención. Weil nos habla de un ambiente cálido en el que podamos sentirnos amparados y protegidos. Es necesaria una atmosfera de silencio y atención para contemplar la desgracia y la verdad. La atención debe ser intensa y desinteresada. Weil concibe la atención como amor. “(...) es preciso que alrededor de cada persona haya un espacio, un grado de libre disposición del tiempo, posibilidades para el tránsito hacia grados de atención cada vez más elevados, soledad, silencio. Igualmente es preciso que esté en ambiente cálido, para que el desamparo no la constriña a ahogarse en lo colectivo.” (Weil, 2000, p. 86).

Han, por su parte, menciona un tiempo de juego y de paz abierto a la reflexión y al asombro. Para poder llevar a cabo una atención profunda debemos detenernos, debemos poner un freno a la actividad mecánica para generar entretiempos.

La contemplación activa propuesta por Han se opone tajantemente a la atención multitasking a la que nos vemos expuestos hoy en día. El hecho de vernos obligados a resolver tareas de diversa índole simultáneamente, en pos de la maximización del rendimiento, conlleva una reestructuración de la atención que se torna cada vez más superficial. En vez de focalizar la mirada, aumentamos el número de ojos y al querer ver todo no miramos nada. Estamos perdiendo la capacidad de mirar.

La sociedad actual no puede encontrarse más alejada del cálido silencio propuesto por Weil y del tiempo de juego del que nos habla Han. ¿Cómo hacer entonces para prestar atención en semejante contexto?

Anonadamiento y cansancio profundo

Solo un aburrimiento profundo puede avivar la llama de la creatividad. La hiperactividad no genera nada nuevo. Han ejemplifica la diferencia entre ambos con la carrera y el baile. Mientras que correr es caminar de manera acelerada, la danza constituye un movimiento

muy diferente. “El don de la escucha se basa justo en la capacidad de una profunda y contemplativa atención, a la cual el ego hiperactivo ya no tiene acceso” (Han, 2012, p. 36). La contemplación está ligada a la experiencia del Ser. La mirada contemplativa se encuentra enraizada en el asombro. Esta no consiste en un repliegue hacia el interior, sino en una desinteriorización que requiere una atención profunda. Remite a una exterioridad que rompe con el sujeto atómico, aislado, pero sin caer en la indiferenciación. En palabras de Weil, se trata de contemplar al otro en su diferencia. Esto puede asirse a través de una estrategia de extrañamiento. La vida contemplativa se aleja de la pasividad pero también lo hace de la hiperactividad de la sociedad tardomoderna que no permite centrar la atención en nada. Han nos incita a aprender a mirar, exalta una pedagogía de la mirada que consiste en educar al ojo para que sea capaz de una atención profunda. Para poder mirar profundamente hay que seleccionar, hay que saber decir que no. “Una verdadera vuelta hacia lo otro requiere la negatividad de la interrupción.” (Han, 2012, p. 55). Es importante vacilar, generando “entres”. Hay que detener la hiperactividad mecánica libre de otredad para que tenga lugar la reflexión y la espiritualidad. Desarrollando la potencia negativa del no-mirar se genera un vacío que posibilita prestar atención a aquello que se quiere mirar profundamente. Weil también se refiere a la atención como un esfuerzo negativo que no tiene que ver con la fatiga. Weil establece una diferencia entre la atención y el esfuerzo muscular. La atención es un esfuerzo negativo y, si bien consiste en una ardua tarea, no implica un cansancio por sí mismo.

Ya mencionamos que la sociedad de rendimiento actual esta presa de un cansancio que separa los diferentes egos hipertrofiados. Han contrapone este agotamiento como violencia a un cansancio profundo que lejos de dopar, está constituido de propiedades curativas. Este cansancio tiene la capacidad de mirar. Abre un entre aminorando el yo, desarmándolo amablemente dándole la bienvenida a lo otro. Este cansancio fundamental nos vuelve a colocar en el mundo y despierta una visibilidad especial.

Weil nos dice que escuchar el grito silencioso implica vaciar la propia alma. Hay que experimentar la nada para poder experimentar la desgracia. La kenosis, es decir, el vaciamiento del propio ser, es la llave de entrada al pensamiento de lo impersonal. La atención consiste en suspender el pensamiento, dejándolo vacío para poder abrazar la verdad. El anonadamiento supone un estado de total humillación en el que se da la desaparición del yo. En la ética de lo impersonal no hay yo. El alma se vacía de contenido para poder mirar atentamente al desgraciado y a la desgracia que nos habita. Esto implica salir del ensimismamiento sin caer en la colectividad imaginaria, ni en la primacía del ego.

A modo de reflexión parcial

Prestar atención, ya sea a través de la escucha o de la mirada, presupone un esfuerzo enorme. Sin importar cuál de los sentidos goce de la hegemonía, la atención va a consistir en la pregunta ¿Cuál es tu tormento? Este interrogante trasciende a la piedad y tiende a la experiencia de la desgracia.

Para mirar o escuchar atentamente el alma debe vaciarse de todo contenido, debe hundirse en un cansancio profundo que aminore el yo.

Pero este encuentro con lo sagrado, esta vivencia de lo impersonal nada tiene que ver con indiferenciarse en la masa colectiva, ni con refugiarse en el ego inflacionado. Hay que salir del ensimismamiento sin caer en la colectividad imaginaria. Han propone un tipo de indiferencia como cordialidad que es producto del cansancio curativo que hace posible la concepción de una comunidad. La atención pura y gratuita es amor y se da en el mundo, con otros. Cuando se presta verdadera atención se destruye algo del mal en uno mismo. Solo el genio imbuido en su humildad es capaz de captar la desgracia ajena.

Al exceso de positividad, característico de nuestra sociedad, hay que hacerle frente con la irrupción de la negatividad para que podamos dirigir la mirada hacia lo otro. Para poder mirar

algo, hay que dejar de ver otras cosas. Tenemos que desarrollar la potencia negativa del no hacer para no caer en la trampa mortal de la hiperactividad que es en definitiva hiperpasiva por no poder dejar de hacer. No podemos mirar atentamente nada sumergidos en la vorágine imparable de la hiperactividad, así como no podemos bucear en un charco de agua. La pura potencia positiva, la pura aceleración solo puede hacer que terminemos estrellados contra un muro. A veces es necesario frenar y ver, detenerse y escuchar ese resto indescifrable imposible de categorizar sin caer en el error. Como reza el Evangelio, el que tenga oídos que oiga. Hagamos silencio para escuchar y para escucharnos; interrumpamos el tiempo para poder jugar.

Referencias

Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2012.

Weil, Simone, *La persona y lo sagrado*, Revista Archipiélago. Barcelona, Nº 43, 2000.

Weil, Simone, *Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares como medio de cultivar el amor a Dios*, en *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1993.

--

Tener un “Mundo”. La diferencia antropológica en Mc Dowell

Maximiliano Andiarena
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

Introducción

Al indagar acerca de la oposición “entorno” – “mundo” es posible desglosar sus elementos comunicándonos con diversas tradiciones filosóficas que tematizan la diferencia antropológica. Uno de los autores que analiza la especificidad del animal humano frente al resto de los animales es John Mc Dowell. Posicionado desde un sentido kantiano en *Mente y Mundo* despliega la noción del hombre con la capacidad del lenguaje que lo diferencia. Al tomar distancia del entorno y abrir un espacio a la espontaneidad el animal humano puede conceptualizar una noción de lo que es “tener” y vivir en un “mundo”. Por otro lado, los meros animales que están determinados por los imperativos biológicos viven en un “entorno”.

La propuesta de este trabajo es recuperar el desarrollo del individuo que se inicia en una tradición, adquiere un lenguaje, piensa, actúa y llega a vivir en un “mundo”. Además, se opone al diferencialismo extremo mediante una cadena explicativa de los elementos que implican tener un “mundo”, a fin de mostrar en Mc Dowell una mirada posible en la tradición filosófica. A partir de un marco gradualista se podrá ver con mayor claridad lo propiamente humano, es decir la espontaneidad del pensamiento y la capacidad de conceptualizar en el lenguaje.

La idea de autonomía: Entorno - mundo

Una de las formas en que el pensamiento filosófico ha vuelto sobre el problema de la “diferencia antropológica” es mediante la oposición entre “entorno” y “mundo”. Desde la tradición hermenéutica, que tiene raíces en Heidegger y continúa con Gadamer encontramos confluencia en el autor analítico John Mc Dowell.

La postura de Mc Dowell asimila el problema de la dualidad producida entre el sujeto con sus representaciones y el “mundo”. El referente formal kantiano del “yo pienso”, que debe acompañar a todas las representaciones, va a ser entendido por Mc Dowell en el sentido de un “yo” que no es más que un punto de vista. La forma de sellar la grieta dualista, coloca a las creencias del sujeto cuando no son equivocadas como directamente lo mismo que el “mundo”. Así, la presencia del sujeto en el “mundo” puede cambiar un referente que se halla geoméricamente y pasar a ser algo de carne y hueso, que percibe y actúa (Mc Dowell 2003:179).

Una reconstrucción novedosa del concepto de autonomía de Kant aún no supera la escisión cartesiana de una sustancia subjetiva y una realidad objetiva. Su herencia divide a aquellos capaces de atribuirse a sí mismos las experiencias del “mundo” como conciencia de sí y a los que al no poseer una subjetividad hecha y derecha no pueden atribuirse conceptualmente nada del “mundo” (Mc Dowell 2003:183).

Mc Dowell encuentra en Gadamer una explicación que le permite hallar la diferencia entre lo meramente animal y lo humano. El modo de vida meramente animal se caracteriza por vivir en un entorno, en el cual los animales responden a los imperativos biológicos inmediatos, configurando su acción como una sucesión de problemas y oportunidades. Siguiendo la concepción de Gadamer afirma que el modo de vida meramente animal se diferencia del modo de vida humano porque este último vive en un “mundo”, en el cual sopeza razones, decide qué hacer y puede tener un comportamiento (Mc Dowell 2003:184). Esto significa que el modo de vida humano tiene un entorno y además tiene la característica especial de tener un “mundo”.

El conflicto antropológico que enconca el pensamiento moderno en la ilusión del “yo pienso” como un referente formal autónomo para todos los seres pensantes, es que se corre el riesgo de considerar que aquellos que no posean la espontaneidad del pensamiento, no

puedan dar cuenta alguna de un "mundo". Los meros animales guardarían entonces una posición diferente, como observaba Descartes en el nivel de brutos o como mucho de autómatas.

Distancia

El fenómeno de la distancia, que poseen los hombres capaces de guardar con respecto del entorno, permite abrir una cadena explicativa que llega hasta el lenguaje. Por medio de ella es posible fundamentar una diferencia tajante entre el animal humano y el resto de los animales. Pero la diferencia antropológica va a pensarse mejor en un marco gradualista (Crelrier 2013).

Mc Dowell acepta una partición entre los lenguajes de la teoría y de la observación. Esta partición es la que le permite afirmar argumentativamente que los significados de la experiencia están indeterminados y son distintos de la percepción. Insistimos que para Mc Dowell la capacidad de conceptualizar los contenidos de la experiencia es lo que nos permite ser autoconscientes y formarnos una idea de la realidad objetiva.

La disposición de la mente a conceptualizar es propia de animales humanos con una subjetividad hecha y derecha, es decir de los que tienen acceso al espacio de las razones. "Compartimos con los meros animales la sensibilidad perceptiva hacia las características de nuestro entorno, pero la posemos de una forma especial" (Mc Dowell 2003:59): inserta en el ámbito de la espontaneidad, que es lo que nos hace distintos. Esto implica que las impresiones que el "mundo" haga sobre nuestros sentidos, ya poseerán contenido conceptual.

Con la idea de distancia Mc Dowell abre los ojos del pensamiento empírico, es decir que la experiencia se encuentra abierta a tener un contenido. Dentro de la capacidad que tiene uno de tomar decisiones activamente, la espontaneidad podrá realizar actos como por ejemplo juzgar. Al afirmar que la experiencia es conceptual Mc Dowell asume una ligazón entre las capacidades conceptuales, la percepción y el uso activo de la espontaneidad (Mc Dowell 2003:114).

Entonces, si dividimos estrictamente percepción y experiencia podemos plantear un gradualismo entre el animal y el hombre sobre el marco de la diferencia antropológica. La percepción no conceptual es compartida con los meros animales, mas no la experiencia que es propio de criaturas que poseen la espontaneidad. Así, las cosas que se dan en la experiencia no las encontraremos en los meros animales, puesto que en ella ya se hallan operativas las capacidades conceptuales (Mc Dowell 2003: 116).

Libertad

La distancia del entorno hace posible un espacio mental de pensamiento, "libera" cierta condición subjetiva. El entorno proporciona a la descripción de los modos de vida un matiz de acciones que permiten reconocer diferentes comportamientos, aún cuando el animal no humano no pueda tomar conciencia de ello ni comportarse ante un "mundo". La libertad abre un margen de acción frente al entorno inmediato, una capacidad para no actuar, inhibir la acción o incluso decir que no (Mc Dowell 2009:97).

La diferencia tomada de Gadamer delimita la idea de libertad y con esto la de espontaneidad del pensamiento para el modo de vida humano. Con la espontaneidad el hombre tiene la disposición a elevarse por encima de los imperativos biológicos del entorno (problemas-oportunidades) y a vivir en el "mundo" que es constituido por el lenguaje. En el "mundo" se conceptualizan las experiencias que permiten formar razones y sopesarlas.

Los animales no humanos aunque no posean la espontaneidad pueden moverse con autonomía, la cual apreciamos en los animales jugando por ejemplo. Que no cuenten con espontaneidad antes bien implica que no tienen libertad kantiana, que es lo que permite dar respuesta reflexiva a las normas de la razón.

El conocimiento perceptual del humano involucra la sensibilidad, esto es la capacidad por dar respuestas diferenciales a las características del entorno y se vuelve posible por el funcionamiento de nuestros sistemas sensibles. El modo de vida meramente animal no tiene la capacidad de conceptualizar las experiencias o sopesar razones, pero si tiene la capacidad de sentir dolor o tener miedo. Para ser precisos al no tener una percepción conceptual no tienen un “mundo” interno, de modo que su actividad no se moviliza en el terreno de las capacidades críticas y reflexivas de la conciencia. Es la sensibilidad el modo en que el mero animal se enfrenta competentemente ante el entorno y es la forma cómo se puede valorar su vida atenta y autónoma (Mc Dowell 2003:187).

En *Mente y Mundo* distinguimos un proyecto que tiene el objetivo de mostrar que la libertad kantiana habilita al hombre a iniciarse en el lenguaje. Esto no conlleva un rastreo de posturas que piensan la diferencia antropológica contrarias a la suya para anularlas, ya que no es lo que le interesa a la postura “epistemologizante” de Mc Dowell. Sus intereses versan en el análisis de la animalidad a partir de una observación sin prejuicios porque nos parecemos y porque “nosotros también somos animales” (Mc Dowell 2003:281).

Lenguaje

La espontaneidad como idea radica en el “espacio lógico de las razones”, una estructura donde se encuentran las relaciones de justificación, que no es visible y que puede ser reconstruida a partir de los materiales conceptuales aportados por la descripción científico natural de la naturaleza (Mc Dowell 2003:129). Es más próxima entonces a una concepción dualista, la naturaleza con sus concreciones desencantadas y la estructura independiente donde opera la espontaneidad.

Los hábitos del pensamiento y acción resultantes son lo que forman al sujeto en lo que la filosofía alemana da a llamar *Bildung*. Habitar en el espacio de las razones, o lo que es lo mismo vivir en el “mundo”, es un proceso que se encuentra siempre en marcha. Esto implica que el individuo se inicia dentro de un diseño de presuntas conexiones racionales de conceptos. Desde la maduración, el lenguaje ocupa un lugar de honor en el aprendizaje continuo y lo enfrenta en tanto primera concreción.

Esta mirada tajante del lenguaje como una condición para poseer un contenido del “mundo” puede ser atenuada por medio de una posición gradualista. Aceptando que en la perspectiva humana contamos con un “medio universal” para expresar las creencias y los contenidos proposicionales pero que en los otros animales pueden expresarse también contenidos mediante conductas no verbales, se podría decir un “medio particular” (Crelier 2013:100).

Vivir en el mundo

Con el fin de reunir la razón y la naturaleza Mc Dowell adopta la postura donde el modo de vida meramente animal se estructura a partir de imperativos biológicos inmediatos, vive en un entorno de sucesión de problemas y oportunidades. El humano al adquirir la espontaneidad del entendimiento logra elevarse por encima de los imperativos biológicos y llega a un comportamiento libre y distanciado. Es decir, un comportamiento libre de las necesidades biológicas inmediatas ante el “mundo”. En una instancia posterior Mc Dowell adoptaría una posición más “atenuada”, abriendo la posibilidad de otras perspectivas pero la suya siguen dentro de los mismos lineamientos.

Partiendo de la noción de tener un “mundo” se pudo desglosar la idea de distancia y con esto abrir a la libertad en una cadena explicativa que llega hasta el lenguaje en el hombre. Este modo de proceder en la oposición entre “entorno” – “mundo” corresponde a una reconstrucción integradora que permite tratar el problema de la diferencia antropológica desde distintas tradiciones como la hermenéutica, la antropología filosófica, la filosofía analítica, etc.

La propuesta de este trabajo buscó dar continuidad a la posición de un marco gradualista que permita ver más claramente lo propio humano, la espontaneidad y el lenguaje, sin que por ello implique ubicar al hombre en un grado indiferente, esencialmente inaccesible frente

al resto de los animales. En este marco es posible pensar la diferencia antropológica en Mc Dowell desglosando el contenido de la noción tener un "mundo". Al presentar las diferencias específicas del hombre y no postulándolas en un esquema de continuo indiferenciado y jerárquico.

Bibliografía

- Crelier, Andrés (2013) "Distancia y Mundo. La diferencia específica de los animales humanos sobre el trasfondo de la tradición filosófica" en *Nuevas Fronteras de Filosofía Práctica*, Número 1, Agosto, pp. 84-105.
- Gadamer, Hans Georg (2003) *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, Immanuel (2011) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue.
- Mc Dowell, John (2003) *Mente y Mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Mc Dowell, John (2009) *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Harvard University Press.

El dispositivo antropológico en Giorgio Agamben

Juan Cruz Aponiuk

(Universidad Nacional de Buenos Aires)

La pregunta antropológica atraviesa la obra de Giorgio Agamben, fijándola como la central para la metafísica. En la serie "*Homo sacer*" dice que la política occidental es desde su origen biopolítica. Esto implica que en el centro de la política está la vida, un concepto que se ha determinado, pero nunca definido. Entre una de sus determinaciones está la *nuda vita*, la vida reducida a sus funciones biológicas que es producida por el dispositivo antropológico. Tal dispositivo divide al hombre en oposición a los animales, a lo divino, etc.

Retoma la antigua definición del hombre como viviente que tiene el lenguaje, que busca la articulación entre *phoné* y *lógos*. Es en la política donde se cumple la articulación entre el viviente y el *lógos*, y hay política porque el hombre es el viviente que en el lenguaje separa y opone a sí la *nuda vita*, manteniéndose al mismo tiempo en relación con ella en una exclusión inclusiva. Es central para la metafísica y la política la decisión en torno a la humanidad del ser humano viviente, la politización de la *nuda vita*. Si el hombre es aquel animal viviente que tiene el lenguaje, no existe el sujeto trascendental del yo pienso determinante para la razón moderna, sino que hay un yo que hace referencia a una instancia discursiva. Esto va a ser desarrollado en detalle en "*Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*" donde sitúa el origen del lenguaje en la Infancia del hombre (el momento en el que no habla), pero que resulta en un círculo, ya que es imposible salir del lenguaje, siendo el lenguaje el origen de la Infancia del hombre.

1- Introducción

En ésta ponencia pretendo desarrollar la relación entre dispositivos, lenguaje y hombre en el pensamiento agambeniano para finalmente dar cuenta del lugar que tiene la antropología en la biopolítica. Si es posible tal biopolítica es gracias a la antropología que a su vez tiene su lugar más originario en la Infancia. Primero voy a desarrollar qué es un dispositivo y su lugar en el proceso de hominización a partir de pensar al hombre en términos de lo Abierto. Luego voy a establecer la caracterización del hombre en tanto infante y habitante de un lenguaje escindido en lengua y palabra como uno de los caminos transitados en su juventud en la pregunta por el hombre. En tercer lugar, voy exponer el camino explorado a partir del hombre en tanto ser viviente que tiene el lenguaje, entendido en su par *phoné-lógos* y su relación con la biopolítica. Finalmente haré una breve conclusión en torno a los temas desarrollados.

2-¿Qué es un dispositivo?

Agamben señala que la palabra dispositivo proviene del latín *Dispositio* que es la traducción del griego *oikonomia* que significa la administración del *oikos*, del hogar. Los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación. El dispositivo remite siempre a una *oikonomia*, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones que tienen por fin gobernar, controlar y orientar en un sentido que se pretende útil los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres. Todo dispositivo es en tal sentido antropológico. No se trata nada más de prisiones, escuelas o fabricas, sino también de la escritura, la filosofía, las computadoras, los celulares y el lenguaje mismo, el más antiguo de los dispositivos.

Existen los seres vivientes (o sustancias) y los dispositivos. Entre ellos y su relación, resultan los sujetos. Sujetos y sustancias parecen sobreponerse, pero se diferencian en tanto una misma sustancia puede ser el lugar de múltiples procesos de subjetivación. La etapa contemporánea del capitalismo tiene por particularidad una acumulación y proliferación de dispositivos. Estos tienen sus raíces en el mismo proceso de hominización que ha hecho "humanos" los animales que clasificamos como *homo sapiens*. Tal escisión entre humano y no humano separa al viviente de sí mismo y de la relación inmediata con su

ambiente. Interrumpiendo esta relación se produce el aburrimiento, y lo Abierto, esto es la posibilidad de conocer el ente en tanto ente y construir un mundo. Es a partir de esta posibilidad que se dan los dispositivos. A través de ellos el hombre busca negar su animalidad y de gozar de lo Abierto como tal. Todo dispositivo tiene la potencia de capturar y subjetivizar al deseo humano de felicidad en una esfera separada.

En la fase extrema del capitalismo en la que vivimos, predomina la desubjetivación y no la subjetivación. Aquel que sea usado por un celular no conseguirá una nueva verdad y un nuevo yo, sino un número para ser controlado. El dispositivo biométrico presente en pasaportes o facebook captura los rasgos singulares del rostro del ser viviente humano reduciéndolos al cálculo para que cada vez que se manifiesten sea el sujeto identificado. Tal dispositivo es un desarrollo de las tecnologías antropométricas como las huellas digitales que fueron inventadas para los criminales reincidentes. Es así que “la vigilancia a través de videocámaras transforma los espacios públicos de la ciudad en internos de una inmensa prisión. A los ojos de la autoridad (...) nada asemeja al terrorista como el hombre ordinario” (Agamben, 2006: 17). Hay algo que siempre se escapa, inaferrable, inapresable en cuanto al mismo tiempo se someten los cuerpos dóciles a los dispositivos que hace al gobierno sospechar. Es posible y necesaria la resistencia, que Agamben codifica en términos de profanación de los dispositivos, “de la restitución al uso común de aquello que ha sido capturado y separado en ellos” (Agamben, 2006: 17).

3- El lenguaje humano. La infancia como unidad-diferencia de lo humano y no-humano.

Es el dispositivo más antiguo el que distingue al hombre del animal: el lenguaje humano en tanto diferencia y discontinuidad entre lengua y palabra en su relación con la infancia. Es el primer camino que toma Agamben y que lo va a llevar a pensar al lenguaje en términos del vacío que hay entre *lógos* y *phoné* en una obra que nunca llegó a publicar (Agamben, 2001) El yo remite al acto de un singular-locutor en una instancia discursiva que produce al sujeto. “No hay un concepto de yo que comprenda todos los yo que se enuncian en cada instante sobre los labios de todos los locutores” (Agamben, 2001: 43). La constitución del sujeto en el lenguaje es precisamente la expropiación de la experiencia pura y muda, es siempre ya palabra. Los modernos confundieron lo trascendental con lo lingüístico al pensar que era posible hallar un yo pienso puro. Una experiencia originaria debería ser muda, una infancia del hombre la cual el lenguaje debería señalar como el límite. Infancia y lenguaje se reenvían el uno al otro “en un círculo en el cual la infancia es el origen del lenguaje y el lenguaje el origen de la infancia”(Agamben, 2001: 46)

“Una experiencia originaria, más allá de ser algo subjetivo, no podría ser aquello que, en el hombre, es antes del sujeto, esto es antes del lenguaje: una experiencia <<muda>> en el sentido literal del término, una in-fancia del hombre, del cual el lenguaje debería, señalar el límite” (Agamben, 2001: 45)

Tal experiencia originaria no es un paraíso perdido que abandonamos para siempre por hablar ni un punto cronológico anterior al lenguaje, sino que coexiste originalmente con el lenguaje, se constituye a través de la expropiación que el lenguaje realiza cada vez que produce al hombre como sujeto. La patria original del hombre es la Infancia una unidad-diferencia que es un punto de fractura de la oposición de “ histórico y estructural, en el cual sea posible tomar, como un *Urfaktum* o arquitevento, la unidad-diferencia de invención y donación, humano y no humano, palabra e infancia.” (Agamben, 2001: 48) Se trata de un origen imposible de alcanzar en los “hechos”, pero que nunca ha cesado de advenir. *La Infancia no es humana ni inhumana, funda la posibilidad de la oposición.*

La experiencia es la diferencia entre lo humano y lo lingüístico. “Que el hombre no sea ya siempre hablante, que haya sido y sea todavía in-fante, esto es la experiencia” (Agamben, 2001: 49). La infancia actúa sobre el lenguaje, constituyéndolo y condicionándolo. Porque hay una infancia, una experiencia trascendental que es límite del lenguaje no se puede dar cuenta del lenguaje como totalidad.

La infancia instauro la escisión fundamental en el lenguaje del hombre: la diferencia entre lengua y discurso, entre semiótico y semántico. Mientras que los animales son siempre y absolutamente ya en la lengua, el hombre no siempre está hablando ya que tiene una infancia, nunca termina de apropiarse de la lengua. Esto abre la posibilidad de toda ética, política e historicidad.

4- La animalización del hombre

Los griegos para la palabra vida tenían dos términos: *zoé* para hacer referencia a la vida común a todos los seres vivientes (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que señalaba la forma de vivir propia de un singular o un grupo. En el mundo clásico la vida natural, meramente reproductiva (llamada *zoé*) estaba excluida de la *polis* y quedaba localizada en el ámbito del *oikos*. La vida reproductiva no era ocupación de la política, sino que la política estaba relacionada con alcanzar el fin de la comunidad perfecta que “nació en vista del vivir, pero existe esencialmente en vista del vivir bien” (Agamben, 2005: 4). Foucault piensa que el hombre deja de poder ser entendido en términos aristotélicos, como un animal viviente y, además, capaz de existencia política, sino que es un animal en el cual su vida es una cuestión política. Es por esto que el dispositivo moderno animaliza al hombre reduciéndolo a *nuda vita*, a una vida entendida en términos reproductivos. Agamben señala que en realidad la producción de *nuda vita* está ya en la exclusión inclusiva que funda a la esfera política, y es en la época moderna donde esto aparece claramente. El vivir bien aristotélico es ya la politización de la *nuda vita*.

El hombre se distingue del animal por tener un lenguaje caracterizado por la imposible articulación entre *phoné* y *lógos*, en tanto como señala Aristóteles la voz es signo del dolor y del placer y por eso pertenece también a todos los vivientes, el lenguaje es para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como también lo justo y lo injusto, la sensación del bien y del mal, y la comunidad de estas cosas hacen a la *polis*. Así como el viviente que tiene el *lógos* separa y opone a él la voz, a su vez conservándola, el mismo a través del lenguaje separa y opone a sí la propia *nuda vita* y, al mismo tiempo “se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva” (Agamben, 2005: 11). Por lo tanto, es en la política donde se decide la humanidad del viviente hombre a partir de la “politización” en la *nuda vita*.

5- Conclusión

El camino que transita años después en *Homo Sacer* se centró en la articulación (imposible) en el marco de la *polis* del lenguaje entendido como *phoné* y *lógos* y no ya en la escisión lengua-discurso, aún así uno lo ha conducido al otro.

No es posible pensar la biopolítica por fuera de una antropología que define al hombre como el ser viviente que tiene el lenguaje (un lenguaje fracturado que no es el de los animales sin negar que ellos sean absolutamente lenguaje). La relación es estrecha e inevitable. A su vez, no habría biopolítica que al mostrar la relación entre el *oikos* y la *polis*, es decir, la politización de la *nuda vita* que se da en la *polis* que estaba reservada al *oikos* sin los dispositivos que capturan y orientan al ser viviente humano y lo escinden su animalidad en un límite siempre redefinido.

Bibliografía

- Agamben, G. (2001) *Infancia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Experimentum linguae Torino: Giulio Einaudi editore.
- . (2005) *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* Torino: Giulio Einaudi editore.
- . (2006) *Che cos'è un dispositivo?* Sassi nottetempo, Roma.

J. Butler y A. Honneth: convergencias y divergencias en torno a la relación entre la subjetividad, la normatividad, el reconocimiento y la exclusión, en el cruce entre la filosofía y la teoría social

Eduardo Assalone

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas)

1. Convergencias

Tanto Judith Butler como Axel Honneth encuentran en la filosofía de Hegel ciertos elementos que todavía hoy tienen potencial para esclarecer la relación entre el sujeto y la normatividad desde una perspectiva que se nutre a la vez de la filosofía práctica y de la teoría social.¹ La tesis de Butler, influida por Michel Foucault,² que sostiene la necesaria mediación del poder en la constitución de la subjetividad,³ puede vincularse con la posición de Honneth según la cual la formación de una subjetividad plena requiere la mediación de determinadas formas institucionales de reconocimiento intersubjetivo.⁴ En ambos casos, las peores expresiones del poder o de la vida institucional no impiden ver en la relación entre la subjetividad y lo normativo la posibilidad de un vínculo positivo e incluso transformador. Ambos filósofos comparten la idea hegeliana de que la constitución de la subjetividad demanda la satisfacción de ciertas condiciones, entre las cuales la mediación de las normas sociales es una de las más destacadas. Sin embargo, a diferencia de Honneth, Butler parece encontrar en la norma misma tanto el criterio de inclusión de los individuos en la esfera de la subjetividad plenamente reconocida, como también el principio de exclusión de dicha esfera.

En *Cuerpos que importan*, Butler brinda un enfoque de la relación entre norma, subjetivación y exclusión en base al concepto de “abyección” (*abjection*). Lo abyecto refiere a “una condición degradada o excluida dentro de los términos de la socialidad” (*a degraded or cast out status within the terms of sociality*).⁵ Lo abyecto, lo excluido y repudiado no se encuentra

¹ La filosofía de Hegel es una constante que atraviesa las distintas etapas de la obra de Judith Butler, desde su formación hasta la actualidad. Véase: BUTLER, Judith P., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987. BUTLER, Judith, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford (California): Stanford University Press, 1997. El capítulo 1 de esta obra, dedicado a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, constituye una nueva edición del artículo publicado dos años antes: BUTLER, Judith, “Stubborn Attachment, Bodily Subjection: Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness”, en: CLARKE, David & RAJAN, Tillotama (eds.), *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory*, Albany: SUNY Press, 1995. BUTLER, Judith, “Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism”, en: BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto & ŽIŽEK, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York: Verso, 1st. Edition, 2000, pp. 11-43. BUTLER, Judith, *Antigone's Claim. Kinship Between Life & Death*, New York: Columbia University Press, 2000. MALABOU, Catherine & BUTLER, Judith, “You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's *Phenomenology of Spirit*”, en: HOULGATE, Stephen & BAUR, Michael (eds.), *A Companion to Hegel*, 1st. edition, London: Blackwell, 2011. Algo similar ocurre con la obra de Honneth. Véase *infra* las referencias de la nota 4 del presente trabajo.

² Cf. BURGOS DÍAZ, Elvira, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid: Machado Libros, 2008, pp. 97 y ss. Véase también: BRAGANTINI, Attilio, “Confessioni precarie. Veridizione di sé e vulnerabilità alle norme in Foucault e Judith Butler”, en: *Materiali Foucaultiani*, Anno II, N° 4, Luglio-Dicembre 2013, pp. 126 y ss.

³ Véase: BUTLER, Judith, *The Psychic Life of Power*, ed. cit.

⁴ Véase: HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994. HONNETH, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001. HONNETH, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011.

⁵ BUTLER, Judith, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, New York/London: Routledge, 1993, p. 243 n [20 n]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente

verdaderamente *fuera* de lo social sino que, por el contrario, se localiza en su interior. Estas “zonas abyectas” en la sociedad representan para el sujeto espacios “inhabitables” y amenazantes. Lo abyecto, sostiene Butler, “designa aquí precisamente aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’ [*unlivable’ and ‘uninhabitable’*] de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de los ‘invivible’ es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos”.¹ El modelo de esta concepción lo ofrece la noción derrideana de “exterior constitutivo”: la totalidad de lo comprendido por la norma (sexual, por ejemplo, tal es el caso analizado por Butler en la obra mencionada), esto es, la esfera de los sujetos que han llegado a ser tales, requiere, para su constitución, de un exterior producido a través de exclusiones. El sujeto, en tanto *sujetado* a la norma, requiere lo abyecto para alcanzar su propia constitución. Sólo diferencialmente, sólo como negación de lo abyecto puede el individuo constituirse como “sujeto normal”. Por ello lo abyecto reviste el carácter de lo amenazante para el sujeto, pues representa para éste la posibilidad de su propia disolución como sujeto.

Aplicando este modelo a lo social en general, la exclusión no respondería a una incorrecta aplicación de la norma o directamente a una situación de ausencia de norma (anomia). La norma misma produce la exclusión sin la cual no podría conformar una esfera de normalidad. El concepto de “lo marginal” debe tomarse aquí literalmente: los márgenes sociales no están fuera de la sociedad; más bien delimitan el campo social, señalan un “adentro” que de otro modo sería irrepresentable. Butler no pretende justificar con este modelo la exclusión o consagrar la marginación como una condición necesaria de sociabilidad. Antes bien, busca señalar el límite constitutivo de lo normativo: la normalidad supone anormalidad; sin exterioridad no es posible constituir un “interior” habitable. El problema no radica entonces en la falta de aplicación o de cumplimiento de las normas subjetivadoras o en su violación eventual o sistemática. El problema se encuentra fundamentalmente en la norma misma. La regla que define quiénes serán reconocidos como sujetos, es la misma que condena a la invisibilidad y a la degradación a quiénes considera abyectos. No es este el caso únicamente de las “malas” normas, sino que toda regla presupone exclusiones.

Cuando Honneth afirma que el motor de la ampliación de derechos y del progreso moral de la sociedad es la lucha por el reconocimiento;² cuando sostiene que esa lucha representa el tránsito del menosprecio al conflicto, a través de las reacciones negativas del sentimiento y gracias al cumplimiento de ciertas condiciones sociales objetivas;³ cuando en definitiva ubica en la falta de reconocimiento la raíz del conflicto social, comparte con Butler una concepción de lo social según la cual los espacios interior y exterior de la sociedad se definen en virtud de la presencia o la ausencia de reconocimiento, del otorgamiento o la denegación del estatus de sujeto a las personas. Incluso Butler estaría de acuerdo con Honneth en que lo decisivo de las luchas sociales no puede reducirse a la defensa de determinados intereses sectoriales.⁴ En definitiva la historia de los movimientos sociales modernos puede ser entendida como la historia de la ampliación progresiva del concepto, originalmente universal

edición en español utilizada: BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós, 2010.

¹ *Ibid.*, p. 3 [20].

² Cf. HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung*, ed. cit., p. 227.

³ Cf. *Ibid.*, pp. 219-220, 224-225 y 262.

⁴ Véase a este respecto: BUTLER, Judith, “Merely Cultural”, en: *Social Text*, N° 52/53, Autumn-Winter 1997, pp. 265-277. Sobre la discusión en torno a las motivaciones de las luchas sociales, véase el importante intercambio entre Honneth y Nancy Fraser: HONNETH, Axel und FRASER, Nancy, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003. Véase también: SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph, “Can the Goals of the Frankfurt School be Achieved by a Theorie of Recognition?”, en: SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph & ZURN, Christopher F. (eds.), *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, Lanham et al.: Lexington Books, 2010, pp. 257-283.

y abstracto, de “ciudadano”. Como indica Iris Marion Young en un célebre artículo, fundamental para este tema:

Un ideal de ciudadanía universal ha conducido el impulso emancipatorio de la vida política moderna. [...] La teoría política moderna afirmó el igual valor moral de todas las personas, algo que los movimientos sociales de los oprimidos se tomaron en serio en tanto implicaba la inclusión de todas las personas en el estatus de plena ciudadanía bajo igual protección de la ley.¹

Los movimientos sociales de mujeres, de trabajadores o los movimientos raciales, por ejemplo, pueden ser comprendidos como formas de organización de la demanda de inclusión plena en la categoría de ciudadanos o de “sujetos” jurídicos, morales y políticos. Ha sido señalado muchas veces el carácter excluyente del ideal de ciudadano forjado al calor de las revoluciones burguesas del siglo XVIII: el sujeto pretendidamente “abstracto” de la ciudadanía era en realidad un individuo masculino, propietario, blanco, heterosexual, europeo, etc. Cada una de las características reales no asumidas como tales en la abstracción del ciudadano “igual a todos ante la ley”, encuentra visiblemente en la lucha social su contrapartida menospreciada.

2. Divergencias

Ahora bien, ante este hecho histórico pueden surgir interpretaciones contrapuestas. Se puede concluir con Butler que cada “sujeto” plenamente constituido por la norma presupone la exclusión de ciertos seres considerados “abyectos” por esa misma norma. Es decir, que la ciudadanía abstracta del pensamiento burgués dominante del siglo XVIII sólo podía definirse en base a la exclusión de las mujeres, los esclavos, los trabajadores, etc., de la esfera de lo público y de la toma de decisiones. O es posible concluir, esta vez con Honneth, que el no reconocimiento de determinados actores sociales o la desvalorización de ciertos modos de vida no representa una consecuencia necesaria de la entrada en vigencia del principio normativo del reconocimiento recíproco. Todo lo contrario: en el sentimiento de “vergüenza social”, en el sufrimiento acarreado por el menosprecio (*Mißachtung*), etc., se verifica la validez de dicho principio así como también su potencial transformador. Quien sufre alguna forma de menosprecio, ve menoscabada su autonomía personal y, si llega a ponerse alguna vez en pie de lucha, será justamente para lograr que ese principio entre en vigencia también para él o para ella. La lucha de los movimientos sociales no es para Honneth una pugna contra ciertas normas opresivas sino más bien contra la violación o el incumplimiento de los principios esenciales de la interacción social. Creemos que es posible afirmar, con Honneth, que la falta de reconocimiento institucional explica buena parte de los conflictos sociales y la emergencia de los movimientos sociales contemporáneos, pero al mismo tiempo señalar, con Butler, que el principio normativo mismo puede ser también la causa de ciertos conflictos sociales. Esta última posibilidad se hace efectiva cuando el significado preciso del reconocimiento no puede ser puesto en discusión por todos los miembros de una comunidad.

En una de sus obras más recientes, *Marcos de guerra*, Butler aborda la relación del reconocimiento con la subjetividad y la ciudadanía.² Lo central no es allí tanto la cuestión del reconocimiento de las identidades plurales (en términos étnicos, sexuales, etc.) sino los términos de dicho reconocimiento. Con respecto a la ciudadanía y al reconocimiento de los sujetos en la esfera jurídica, social y política, Butler encuentra en autores como Tariq Modood una alternativa interesante ante la disyuntiva entre liberalismo y multiculturalismo. Modood sostiene: “Ser ciudadano [...] es tener derecho no sólo a ser reconocido sino

¹ YOUNG, Iris Marion, “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, en: *Ethics*, Vol. 99, N° 2, Jan., 1989, pp. 250-274.

² Véase: BUTLER, Judith, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London/New York: Verso, 1st. Edition, 2009, Chap. 4, pp. 137-163.

también a debatir los términos del reconocimiento”.¹ La ciudadanía plena no puede agotarse en la simple concesión de derechos o en la celebración de las diferencias culturales, sino que debe poder incluir también la capacidad de discutir el principio mismo del reconocimiento. Nuevamente el problema también se encuentra *en* la norma, no en su violación o en su ausencia. En la medida en que los ciudadanos y las ciudadanas no puedan debatir abiertamente los criterios por medio de los cuales serán reconocidos los sujetos y sus modos de vida, se producirán nuevas exclusiones y distorsiones en la vida social. Butler afirma:

[...] no podemos hacer y contestar la pregunta normativa, entendida de la manera más general, sobre la mejor manera de representar o reconocer a tales sujetos si no conseguimos comprender el diferencial de poder existente que distingue entre los sujetos que serán elegibles para el reconocimiento y los que no lo serán. Formulado con otras palabras, ¿cuál es la norma según la cual se produce el sujeto que se convierte después en el presunto “fundamento” del debate normativo?²

La discusión en torno a los modos más apropiados de reconocimiento social presupone el debate respecto a qué significa ese reconocimiento. La discusión normativa en relación al reconocimiento tiene como fundamento una cierta concepción del sujeto. Este es claramente el caso en la teoría del reconocimiento de Honneth. El principio normativo del reconocimiento se funda en una cierta comprensión de lo que significa llegar a ser un sujeto plenamente. Pero para que ese sujeto llegue a constituirse como tal, tiene que existir ya una norma constituyente, subjetivadora. El fundamento del principio normativo del reconocimiento es el sujeto como agente autónomo, es la voluntad libre, pero el fundamento de esa subjetividad es un marco normativo estructurado en torno al reconocimiento. El debate normativo no puede reducirse entonces a *quiénes* serán reconocidos sino también, y fundamentalmente, *qué* significa ser reconocido, qué significa ser un ciudadano o una ciudadana.³

Posiblemente Honneth acuerde con esta mayor complejidad que admite el principio de reconocimiento. No resulta difícil localizar en el espacio público, en la *Öffentlichkeit* democrática, el lugar más apropiado para un debate horizontal sobre los términos del reconocimiento o de la ciudadanía. Ese espacio social intermedio (*gesellschaftlichen Zwischenraum*) en el cual, según Honneth, deben formarse las convicciones pasibles de ser aceptadas universalmente, bien podría ser un ámbito propicio para poner en discusión los estándares normativos que regulan la inclusión en la esfera de la ciudadanía.⁴ En definitiva, la “lucha por el reconocimiento” no significa solamente una “lucha por ser reconocido” sino, en última instancia, la disputa por el reconocimiento mismo, por determinar qué significa constituirse como sujeto.

3. Conclusión

Si bien Butler reconoce la necesaria mediación del poder normativo en el proceso de subjetivación, ese reconocimiento no conduce, según el punto de vista de la filósofa, a una negación determinista de toda agencia verdaderamente libre por parte del sujeto así constituido. El sujeto, constituido por la norma, puede incluso subvertir dicha norma. Podría

¹ MODOOD, Tariq, “A Basis for and Two Obstacles in the Way of a Multiculturalist Coalition”, en: *British Journal of Sociology*, Vol. 59, N° 1, 2008, p. 49.

² BUTLER, Judith, *Frames of War*, ed. cit., p. 138 [193]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente versión en español utilizada: BUTLER, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Buenos Aires: Paidós, 2010.

³ Cf. MODOOD, T., *op. cit.*, p. 49.

⁴ Cf. HONNETH, Axel, *Das Recht der Freiheit*, ed. cit., p. 471.

decirse entonces que el sujeto, mediado normativamente, es capaz de una acción libre, *gracias a esa mediación y no a pesar de ella.*

Esta posición puede ser convergente con respecto a la teoría de Honneth según la cual la formación de una subjetividad plena requiere la mediación de formas específicas de reconocimiento intersubjetivo. El reconocimiento que se produce en la familia a través del amor, el reconocimiento por parte del derecho hacia el sujeto en el ámbito de la sociedad civil, y el reconocimiento por parte del Estado con respecto a los modos plurales de vida de las personas, son condiciones necesarias de una subjetividad plena en las sociedades modernas. Según la perspectiva de Honneth, las instituciones modernas, *también el mercado*, son mediaciones sociales por cuyo intermedio el sujeto adquiere un sentido de su propio valor para sí mismo y para los demás.

Sin embargo la concepción butleriana y la concepción honnethiana de lo normativo encuentran una divergencia fundamental. A diferencia de Honneth, Butler encuentra en la norma misma tanto el criterio de inclusión de los individuos en la esfera de la subjetividad plenamente reconocida, como también el principio de exclusión de dicha esfera. La determinación de una norma de reconocimiento tiene como condición la exclusión de un conjunto de seres "abyectos" que no gozarán en adelante del estatus de sujetos. La esfera de la subjetividad normal se delimita entonces a partir de una exclusión. Esta exclusión necesaria hace que toda determinación, toda norma, sea en última instancia incompatible con la igualdad y la libertad de *todos* los seres humanos. Ser reconocido no puede ser la única demanda de los sujetos sociales excluidos; el reconocimiento mismo puede ser excluyente. Los sujetos, si son libres, deben poder definir qué significa "ser reconocido", no únicamente a quiénes se los reconocerá como sujetos.

Sin embargo, para Honneth la raíz de los conflictos sociales no se halla en la acción de las normas vigentes, sino en la ausencia de determinación de las mismas en ciertos casos (anomia). La *falta* de reconocimiento explica los conflictos sociales, no la *presencia* de ciertas normas de reconocimiento supuestamente excluyentes.

Desde nuestro punto de vista, el índice de la libertad efectiva, plena, del sujeto está dado por la capacidad que el mismo posee de modificar las condiciones de su propio reconocimiento como sujeto. Sólo puede haber una acción subjetiva verdaderamente libre si la mediación social que la hace posible está abierta permanentemente a una redefinición de los términos de dicha mediación. En otras palabras, sólo si el sujeto puede participar en la modificación de las condiciones sociales de su reconocimiento como sujeto, puede decirse entonces que su acción es efectivamente libre. Acordamos con la posición de Honneth en que la libertad no puede radicar en la ausencia de un marco normativo intersubjetivo. El sujeto no puede fundar sus esperanzas de emancipación en la indeterminación de la conducta, sino en el principio de auto-determinación, en la producción de una esfera normativa compartida. Pero, esta vez tomando la advertencia de Butler, entendemos que sólo se puede considerar dicha esfera como un producto de la autonomía de los sujetos cuando éstos son capaces de redefinir las reglas y las prácticas que tendrán un efecto coercitivo sobre ellos. Con respecto al reconocimiento intersubjetivo, los no deben *únicamente* ser reconocidos. Debe ser pasible de discusión también el significado mismo del reconocimiento, esto es, qué significa ser reconocido.

--

El sujeto político en la institución de lo conflictivo

Catalina Barrio

(Universidad Nacional de Mar del Plata - CONICET - Asociación Argentina de Investigaciones Éticas)

El presente trabajo tiene como objetivo restaurar, desde el pensamiento político de Merleau-Ponty, el lugar legítimo de lo conflictivo. Para alcanzar este planteo hipotético es necesario considerar tres cuestiones que se entrelazan en lecturas posibles sobre el origen o fundación de lo político. En primer lugar retrotraerse al planteo originalmente cartesiano de que el cuerpo se emparenta con una sustancia extensa inválida al momento de detectar lo que somos. En segundo lugar, comprender que este planteo impacta en el modo de entender al sujeto en la modernidad sobre todo desde Hobbes; esto es, desplazando el ámbito de lo sentido en el espacio político en donde predomina el miedo como elemento fundante y necesario para, posteriormente, pensar un Estado absolutista racional y regulador. Aquí otra vez las funciones perceptivas del mundo de los sentidos se encuentran obstruidas por algo que debe reemplazar las conductas imprevisibles del sujeto. Y en tercer lugar, comprender a estos ejes problemáticos de la historia de la filosofía como propios del “mundo de la vida” en donde lo contingente cobra un sentido particular entendiéndolo como el lugar ontológico del sujeto práctico. Así, en este marco, se pretende conciliar desde Merleau-Ponty en el plano de lo contingente, al lenguaje y al cuerpo; a lo sentido y pensado; a lo percibido y sedimentado.

I)

El presente trabajo se enfoca en las nociones de *contingencia* y *conflicto* como principios ontológicos del pensamiento político en Merleau-Ponty. Uno de los grandes pensadores que resuena en la perspectiva merleau-pontyana de lo conflictivo es el de Maquiavelo. Uno de los más importantes análisis del pensador florentino que aparece en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (.....) es la idea de “tumulto”. Tumulto o multitud es el grupo de hombres que se encuentran bajo el mando u obediencia a leyes conformadas por un príncipe que, mediante la virtud y dependiendo de la fortuna, regula legislativamente las acciones de los hombres. La finalidad de esta regulación necesaria aunque conflictiva, la sustenta y conforma el estado de las repúblicas. Maquiavelo encuentra que, aún en los estados “ordenados” y en donde el príncipe pueda ejercer la autoridad y hacer uso del poder, puede prevenirse la rebelión de la plebe. No hay garantía de que lo político en su forma más ordenada y acabada (o racionalizada) esquive los momentos de enfrentamiento de la plebe con el príncipe o de disconformidad ante lo regulado por la ley. Los triunfos de la plebe favorecen o hacen a lo que Maquiavelo observó como el ideal de una “república perfecta”. Dice en el libro I de los *Discursos*... “Y así fueron creados los tribunales de la plebe, después de lo cual fue mucho más estable aquel estado, participando de las tres formas de gobierno. Y tan favorable le fue la fortuna, que aunque pasó de la monarquía y la aristocracia al poder popular, no por eso se arrebató toda la autoridad a la corona para darla a los nobles...” (Maquiavelo, 2012: 39).

Una república perfecta contempla los momentos de tensión, según las palabras de Maquiavelo, entre la plebe y el senado. Esta advertencia sobre las relaciones entre un sector y otro de la sociedad estimula el desplazamiento de una racionalidad jerárquica en donde el senado regule incluso los momentos de tensión y en donde incluso, la política se ve amenazada. El desorden, los alborotos y la confusión “hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos. Y cuando una cosa marcha bien por sí misma no es necesaria la ley, pero en cuanto desaparece esa buena costumbre, la ley se hace necesaria con urgencia.” (Maquiavelo, 2012: 41). Entre la plebe y la nobleza se instituye lo legal a partir y desde este enfrentamiento. Lo instituido nace de un estado de excepción en donde el desorden, temor, furia y rebelión de la plebe funda un criterio de legalidad que el noble regula. El “tumulto” o la masa designa este modo de actuar por “fuera” de lo legislado por el

senado pero a su vez se hace necesario el tumulto puesto que es la única vía mediante la cual se instituyen los deseos, los pedidos y clemencias de un pueblo que sufre manifestando su temor a ser desprotegidos por el noble. En palabras de Maquiavelo, "Y si los tumultos fueron causa de la creación de los tribunos merecen suma alabanza, pues además de dar su parte al pueblo en la administración, se constituyeron en guardianes de la libertad romana." (2012: 43). Una república organizada y correctamente instituida necesita o admite que necesita del tumulto; esto es, del desorden y la rebelión de la plebe. Estos argumentos de cómo se debería formar una república respecto a las leyes que la constituyen desplaza el principio hobbesiano mediante el cual pensar un Estado o república supone regular el estado de desorden o caos provisto por el ciudadano. La plebe o el ciudadano según Hobbes "nos guste o no nos guste, desde el momento en que la sociedad civil es instituida, las libertades individuales quedan suprimidas" (2000:21). De hecho agrega en *De cive*(1642) que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no ha consistido en la mutua voluntad resolutive del ciudadano sino "en el miedo mutuo que se tenían." (Hobbes, 2000: 57).

Destacar que la circunstancia define la aplicación es parte de la recepción maquiaveliana en Merleau-Ponty. Ponty establece en varias de sus referencias al estudio fenomenológico de la política ¹ que lo conflictivo se establece a partir de la comprensión perceptiva de la acción política. Esto significa por un lado reconocer que la política es comprendida a partir de lo expresivo o creación artística. Y en segundo lugar, supone indagar sobre lo sedimentado o instituido de esa creación siendo ésta fundamento ontológico de toda acción política. Esta última entendida como paradójal (es decir, entre lo sedimentado y lo conflictivo o entre lo instituido y lo expresivo) es la que Ponty comprende a partir del pensamiento maquiaveliano.

II)

En las "Notas sobre Maquiavelo" aparecido en el texto *Signos* (1968), Ponty comprende que la *virtud* es el elemento político por excelencia que incursiona en el seno del tiempo histórico. Es el momento en donde se "ofende" toda moral y se exige la posibilidad ontológica de fundar. Si hay virtud es porque hay tácita una tendencia a la conflictividad, dice Ponty, entre "el poder y sus súbditos; entre el yo y el otro; no hay terreno en que cese esta rivalidad." (1964: 265). La virtud que originalmente es comprendida por Maquiavelo como una habilidad, incurre en lo nuevo: en la fundación y duración de un sujeto político que intervenga y rompa la "normalidad del tiempo" instituyendo lo nuevo. (Eiff, 2014: 100). Y aquí, es a través de la lectura marxista de Ponty atravesada por Gramsci, Lefort y Althusser, que comprendemos el espacio temporal de lo nuevo como la reificación de un sujeto del pensamiento político que entrañe la insatisfacción e inacabamiento de lo político entendido como espacio antagónico de lucha. En virtud a ello, Ponty sostiene que la lucha de clases es este lugar temporal del sujeto político del poder instituido o "tácito". Pero cabe advertir la siguiente postulación del pensador francés: Maquiavelo rompe con la lógica racionalista en donde la acción perceptiva del terror y el miedo cobran relevancia al momento de desplazarlos del espacio en común o compartido propio de la política. Es justamente el antagonismo lo que instituye el lugar regulador del Estado : " Mientras que los hombres se esfuerzan por no temer, se dedican a atemorizar a los demás, y la agresión que rechazan por sí mismos, la arrojan sobre otros, cómo si, necesariamente, se tuviera que atacar o ser atacado." (Merleau-Ponty, 1964:266).

¿Son las leyes un reemplazo de la fuerza? ¿Es el poder del "Príncipe" quien garantiza este reemplazo o prótesis de una sociedad en decadencia política? Para Ponty, y siguiendo a Maquiavelo, "el combate humano es diferente del combate animal" (1964: 266) puesto que el poder no es fuerza pero sí el horizonte mediante el cual se *evita* el desprecio y el odio. La virtud del príncipe (más que garantizar o anticipar posibles problemáticas propias del campo de lo político con la plebe o el ciudadano) está en visibilizar la opinión del pueblo que habilita

¹ Cfr. Merleau-Ponty (1964), *Signos*; (1968), *Résumés de cours*; (1986), *Humanismo y Terror*; entre otros.

la fundación de un nuevo sujeto político. Con todo y en este sentido, Ponty le dedicará en este punto un ensayo a Montaigne titulado “Lecturas sobre Montaigne” e incluido en el texto de *Signos*.¹ La lectura del existencialista francés respecto a Maquiavelo atraviesa los andamiajes conceptuales marxistas. La historia de la ambigüedad de la conciencia es la lectura que Ponty hace de Maquiavelo. Podríamos decir que la lectura está direccionada a la institución de lo político comprendiendo sus formas de apropiación históricas en el marco u horizonte del Estado y la Ley. En este sentido, Ponty descubre el valor de la fortuna maquiaveliana como así el momento inestable de ésta respecto al dominio o poder del Príncipe. La fortuna entendida como acontecimiento que irrumpe una lógica de lo previsible de la acción política y la *virtud* comprendida como la habilidad política más propia del Príncipe que le habla a los espectadores “apresados por el vértigo de lo indomable” (Merleau-Ponty, 1964:272), son las interpretaciones más genuinas del acervo de las reglas “inmorales” que regulan el campo de lo político.

El breve esbozo de la lectura merleopontyana respecto a Maquiavelo podría sintetizarse de la siguiente manera: “Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo, es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre...Evoca la idea de un *azar* fundamental.” (Merleau-Ponty, 1964:272). Es el azar de la fortuna lo que provoca la incertidumbre irracional que se redefine en las relaciones humanas divididas. El azar es el poder de la fortuna que no previene ni limita sino que instituye. El drama de la política instituida visibiliza en un mundo compartido que la divergencia o lo conflictivo no se sitúa ni orienta al combate por los valores morales. Es más bien el sentido de esos valores lo que se discute porque hay, previo al sentido, un conflicto tácito de lucha y condición humana proletaria y burguesa. Esta lectura fina y rica de Ponty inspirada en el pensamiento marxista, fusiona la idea o gesto maquiaveliano de que la pureza de los principios no conduce más que a la orientación del antagonismo social propio del liberalismo (una de las tendencias que Ponty en *Humanismo y Terror* quiere combatir). Ahora bien, ¿qué entendemos por antagonismos cuando hablamos de institución o cuando el mismo Ponty reanuda que lo más originario del hombre es el quehacer político frente a la adversidad? ¿Qué relación hay, en definitiva, entre la filosofía dogmática de la historia de los ejemplos que no se deben repetir y la libertad entendida como la fachada al servicio de la opresión?

Tomar conciencia de la contingencia es el rescate primero que Ponty pretende develar. La contingencia es ese lugar dominado por el poder que instituye antagonismos: entre el hecho y el sentido; entre mi cuerpo y el yo; entre mi pensamiento y las palabras; entre la violencia y la verdad. En palabras de Leonardo Eiff: “...el pensamiento de Merleau, a raíz de su combate con el marxismo dogmático, se redescubre la condición propia de *lo político* como humanismo de la *virtú*.” (2014: 126).

III) Consideraciones finales

A lo largo del presente trabajo se ha desarrollado uno de los aspectos fundamentales para comprender la idea de “institución” como elemento propiamente conflictivo de lo político constituyendo un tipo de sujeto político. Este análisis fenomenológico de Merleau-Ponty atravesado por la lectura del *Príncipe* y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo entrecruzada con una interpretación marxista de lo antagónico, revela una consideración a tener en cuenta: que el odio, la rebelión, el miedo y la sentimentalidad encarnada en el espacio visiblemente compartido es propia de los instrumentos

¹ Cfr. Merleau-Ponty, M. (1964:245). Allí Ponty destaca en su lectura sobre Montaigne la importancia de distinguir la *vita activa* del hombre por sobre la *vita contemplativa*. En este sentido, Ponty sostiene que el acto de conciencia mediante el cual suponemos que pensamos por sí mismos independientemente de otros, alcanza un grado importante de ambigüedad entre la libertad subjetiva y su anudamiento al mundo. El “diálogo crítico” que propone Montaigne se encuentra anclado en una experiencia ambigua de nosotros mismos. Así, Ponty configura una posición crítica y alternativa al pensamiento cartesiano, en donde el sujeto es encarnado en el mundo. Aquí se ubica la *doxa* como elemento propiamente ambiguo de la *vita activa* (Arendt, 2008).

fundamentos de lo político como el poder y la virtud. Desde el análisis de Maquiavelo se pudo transparentar lúcidamente a propósito del concepto de “tumulto” como el lugar que legitima el poder del Príncipe. También se visualizó en el modelo o modo de ser de un gobierno que debe conservar los usos antiguos o instituidos del pueblo para considerar el sentido de un nuevo ordenamiento político. Con todo, el sentido de lo nuevo, lo fundado y lo instituido como elementos propios de la libertad del hombre conservan la historia propia de lo conflictivo. Las “novedades alteran las mentes de los hombres. Hay que arreglárselas para que ante esa alteración conserven tanto como sea posible, lo antiguo.” (Maquiavelo, 2012:103).

El rescate de ciertas nociones de Maquiavelo por parte de Merleau Ponty atravesado por diversas lecturas pero, fundamentalmente por las del Marx de Sartre, aportan a la reconciliación del sujeto de una conciencia contingente reconciliador de un *cógito* con conciencia de mundo. Esta conciliación con el mundo carnal o material, cliva un sentido de *praxis* que amerita indagar. Pues parece ser que el sentido práctico del hombre conlleva este carácter “negativo” de realización política mediada por las Leyes y el Estado racional que aparece en la modernidad (en especial con Hobbes). Revitalizar la política en términos instituyentes para Merleau-Ponty es rescatar reanudar el ámbito de lo sensible. Esto implica dos cuestiones que ya han sido trabajadas y que, a modo de resumen, se pueden lograr. En primer lugar, el hecho de pensar en una historia de la política en su contingencia no implica atribuirle su espesor. La “carne de la historia” de la que Ponty hace reiteradas alusiones, problematiza las filosofías que hicieron del sujeto una entidad soberana en contra de las diferencias. Y en segundo lugar, rescatar el médium significativo que implica pensar en términos de “institución”. Tonificar la sensibilidad de lo instituido no es más que otra forma de comprender la historia de luchas sociales y de los efectos de la racionalidad capitalista que condujeron a un tipo de relato de lo político. Esto no implica disociar la acción política de la historia de la filosofía y ponerla en la vereda de enfrente. Muy por el contrario, se trata de sostener el registro de lo histórico que orienta a comprender dicha acción de otra forma posible.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1996), “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península.
- Arendt, Hannah (2008), *La Condición Humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Eiff, Leonardo (2014), *Merleau-Ponty. Filósofo de lo político*, Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS).
- Hobbes, T. (2000), *De Cive*, Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, Nicolás (2011), *El Príncipe*, Madrid: Técnos.
- Maquiavelo, Nicolás (2012), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza.
- Merleau-Ponty, M. (1964), “Notas sobre Maquiavelo”, en *Signos*, Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1964), “Lectura de Montaigne”, en *Signos*, Barcelona: Seix Barral.

Antropología filosófica y sacrificio (de lo) animal

Noelia Billi

(Universidad de Buenos Aires)

Siguiendo las indicaciones de Foucault en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 2014), puede decirse que es recién a finales del siglo XVIII que un estudio de la “vida” se hace posible. Antes “la vida misma no existía. Existían sólo los seres vivos”. “La vida, dice, se convierte en una fuerza fundamental”, una “fuerza primitiva”, la “ley de todos los seres”. Bajo dichas condiciones, la política deviene biopolítica y, paralelamente, el antropocentrismo impregna las consideraciones acerca de las partículas mínimas de lo existente en cuyo proceso de agregación y evolución lo humano ha de advenir. En este sentido, la animalidad fue tornándose una zona de pasaje a ser abandonada lo antes posible en el derrotero antropogénico, y la política sobre lo viviente deja ver su cara más cruel en el ámbito de las existencias animales no humanas. Nuestro trabajo apunta a mostrar que la Antropología Filosófica actual no puede sino cuestionar dicho enclave biopolítico, apostando por una redefinición de lo humano y de lo animal y, sobre todo, de aquello que los relaciona. Esto se revela aún más urgente al tener en cuenta el carácter históricamente agroexportador de nuestro país, marco en el cual el sacrificio de animales constituye una clave económica, cultural y política.

En el capítulo 5 de *Las palabras y las cosas* Foucault polemiza con aquellos historiadores de las ciencias de la vida que llevan el inicio de estas al siglo XVII o XVIII, y que proponen como causa de su aparición la secularización de la racionalidad que Descartes hizo posible con su mecanicismo. En efecto, de los análisis de Foucault se desprende que

“la biología no existía [en el siglo XVIII] y [...] su corte del saber, que nos es familiar desde hace más de ciento cincuenta años, no es válido en un período anterior. Y si la biología era desconocida, lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivos, que aparecían a través de la reja del saber constituida por la *historia natural*” (Foucault, 2014, pág. 143)

En los cuadros taxonómicos de la Historia Natural los seres se distribuían de acuerdo a un sistema de identidades y el orden de las diferencias (Foucault, 2014, pág. 152). La descripción de lo visible, que prima en aquella, se relaciona con la preponderancia de lo que Foucault (estudiando a los botánicos y naturalistas de la época clásica) llama “el libro ordenado de las estructuras, el espacio en el que se combinan los caracteres y en el que se despliegan las clasificaciones” (Foucault, 2014, pág. 153). En efecto, sucedía allí algo que es casi impensable para nosotros: las clasificaciones no se relacionaban con una semejanza funcional, con lo que el espesor de un cuerpo oculta acerca de sus resortes invisibles. Así pues, si hoy en día podemos relacionar dos especies animales diferentes de acuerdo a sus “sistemas respiratorios”, por ejemplo, comparando pulmones y branquias, ello sólo es posible porque atendemos a un orden diferente en la clasificación de los seres. En este orden diferente queda implicada una prevalencia de lo viviente desde un punto de vista que la época clásica desconocía.

Cuando “la clasificación es sustituida por la anatomía, la estructura por el organismo, el carácter visible por la subordinación interna” (Foucault, 2014, pág. 154) lo que comienza a conducir las investigaciones, aquello que le da una lógica nueva a las descripciones, es la idea de “unidad orgánica” (Foucault, 2014, pág. 161 ss). Aparece la fuerza de los “sistemas” tal como los conocemos hoy (el sistema digestivo, el circulatorio, etc.) donde una función determinada aporta coherencia a un conjunto de partes que, otrora, se concebían como exteriores las unas a las otras. Foucault llama a esta grilla, que habilita una mirada completamente distinta de los seres, una “teoría del organismo”. Esta teoría porta en sí la orientación teleológica de lo viviente, que la hace inteligible. En la época clásica, como verificaba Foucault, la “vida” sólo es un “carácter” (en el sentido de un rasgo visible), y de la

labor naturalista surgen clasificaciones que sólo muy tardíamente abrevan en lo vivo como criterio organizador del conjunto.

Como recuerda Foucault, para Maupertuis (1698-1759), la vida debía alojarse en cada partícula de la materia, por muy elemental que fuera, toda vez que su definición de lo viviente recaía en la movilidad y las relaciones de afinidad que atraen, unen o dispersan a los elementos (Foucault, 2014, pág. 178). Allí, la idea de una jerarquía interna de lo viviente, un escalafón de los seres no parece en principio necesario, constituyendo tan solo uno de los rasgos que permiten construir un sistema clasificatorio haciéndolo jugar con otras variables. Por la misma razón, lo vivo no necesariamente era asociado a lo orgánico y opuesto a lo inorgánico (es decir, la clasificación vivo-muerto no se superponía con la de orgánico-inorgánico), lo vivo no excluía lo inorgánico. La Vida se ha constituido *luego* como “forma general del saber”, dirá Foucault (Foucault, 2014, pág. 267), entendiendo por ello un “modo de ser previo e indiviso entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento” (*id.*). Sin embargo, la idea de organicidad remite necesariamente, como decíamos, a un fin (permanecer con vida) que pronto quedará identificado con lo vivo, haciendo del vitalismo una corriente filosófica que parecía oponerse al mecanicismo (que por su parte, y de allí en más, parecía ser relegado al estudio de lo extenso). Pero además, la idea de lo orgánico trae aparejada no sólo una remisión de la organización a lo invisible (una *función* cuyo fin se deduce o se supone, pero no se verifica empíricamente), sino que hace surgir una jerarquía de lo orgánico sobre lo inorgánico, y asimismo un orden de fundamentación interno entre diferentes sistemas y tamaños de lo orgánico. Como se entenderá, dicha organización jerárquica interna debía regirse por algún criterio que jugara en el límite de cada órgano como así también de los sistemas de órganos, y de varios sistemas entre sí. Aquello que producía una nivelación de los criterios clasificatorios sería, pues, la identidad y unidad de acción de la vida (Foucault, 2014, pág. 281 ss). Ello hizo posible jerarquizar en base a la prescindencia o no de determinado órgano (o sistema) en la conservación de la vida, en la capacidad de mutación o reorganización funcional de distintas partes para asumir una función nueva y requerida por el conjunto del organismo. Así pues, la plasticidad funcional (derivada de un plan único: la función principal es la de vivir) parece convertirse en un adalid de la vida, algo que más tarde, ya en el siglo 20, constituiría por su parte, el rasgo característico del viviente humano, aquel que lo haría tan excepcional en el contexto del género animal al que pertenece.

Al respecto, es sugerente aquello que Foucault extrae de los análisis de Cuvier cuando, explicando el pasaje de la historia natural a la biología, escribe acerca de

“las diferencias [que] proliferan en la superficie, mientras que en la profundidad se borran, se confunden, se anudan unas a otras y se acercan a la unidad focal, grande, misteriosa e invisible, de la que lo múltiple parece derivarse como por una dispersión incesante. La vida no es ya lo que puede distinguirse de manera más o menos segura de lo mecánico, es aquello en lo que se fundan todas las distinciones posibles entre los vivientes.” (Foucault, 2014, pág. 284)

Tirando de este hilo, Foucault hunde la vida en el hueco que ha devenido el organismo viviente, y simultáneamente extrae de ello una conclusión sorprendente: cuando la naturaleza se hace equivalente de la vida, ambas son lanzadas al terreno de lo discontinuo en el nivel del individuo vivo (Foucault, 2014, pág. 287 ss). Pero esa “misma fuerza que lo mantiene en discontinuidad consigo mismo” lo somete “a una relación continua con lo que lo rodea” (Foucault, 2014, pág. 289). Es decir, cuando lo viviente se concentra en las condiciones que lo hacen posible, se lo concibe como una batalla sin cuartel contra lo que lo hace más fuerte o más débil, con lo que potencia su vida o eventualmente lo hace morir. Aquí emerge con fuerza inusitada la figura del animal como arquetipo de lo viviente, pues mientras que lo vegetal impera cuando el límite se localiza entre lo móvil y lo inmóvil, o lo sensible y lo insensible, es el animal quien toma cuerpo en el umbral entre la vida y la muerte (Foucault, 2014, pág. 292 ss). La vida será, pues, el reino de una ontología salvaje que puede alcanzar cristalizaciones aparentes en cada individuación pero que, sin embargo,

les viene a estos seres desde el exterior y pronto rompe sus límites y los hunde en el no ser, hasta dispersarse nuevamente. Con ello se hace posible la historicidad de lo viviente, pues no aparece ya como algo dado en el cuadro de los seres, sino como un campo de lucha que da lugar a provisorias configuraciones necesariamente finitas.

En este panorama, que dataría del siglo XIX, se hace legible a su vez un movimiento conceptual que intenta *pensar* una posición de lo humano que le dé alguna unidad sin soslayar su carácter de viviente histórico pero, además, que sea capaz de reconducir aquella necesidad de unidad orgánica ya no al individuo sino a una historia que será, entonces, de la *especie humana*. Si se sigue la lectura crítica de Fabián Ludueña a la orientación antropocentrada de la historia (Ludueña, 2013)¹, habrá que distinguir entre un *principio antropológico* (que lleva al Hombre a fundamento metafísico de la filosofía) y uno *antrópico*. El segundo admite dos variantes (fuerte y débil). El *principio antrópico fuerte* sigue postulando la figura del Hombre, pero no ya como supuesto sino como *fin*; el *principio antrópico débil* sería el que se aleja lo más posible de todo finalismo (en la medida en que el lenguaje organizado finalísticamente lo permite), ubicando la figura del hombre a modo de eslabón de una cadena ontológica que lo excede. En este marco, cabe señalar que una de las claves que podrían conducir a una historicidad de lo humano que no someta las existencias no humanas a sus fines (demasiado humanos), sería la revisión, contestación y eventual impugnación de aquellas lógicas que tienden a encuadrar a los animales en ese cada vez más reducido casillero en el cual a sus organismos —en tanto tales— se les atribuye una función subordinada a los fines del Hombre. En efecto, la actual producción de materia viva con fines alimentarios, farmacológicos, de experimentación, vestimenta, etc., no hace más que volver a reconducir a los seres vivos que llamamos animales no humanos a subsistemas orgánicos cuya función, en el devenir de una historia transindividual, es el de sostener un cierto modo de vida humano. Este, ligado inextricablemente al sacrificio, se muestra como una guerra contra lo animal² que, eventualmente, conduce a la autoinmunidad, por cuanto el hombre autoexplota su animalidad (en un doble sentido: la hace *trabajar* en la cadena productiva a partir de su potenciación dietética, deportiva, cerebral, etc.; y asimismo la *destruye* y reconvierte en ‘humana’ al asignarle fines que, por ser de la esfera racional, serían en principio ajenos a lo animal *per se*).

Trabajos citados

Barrow, J. D., & Tipler, F. J. (1988). *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Oxford University Press.

¹ Cabe aclarar que Ludueña se apropia de una manera singular de una distinción que surgió en el ámbito de la cosmología, en relación con las especulaciones en torno a la excepcionalidad del hombre respecto del resto de lo existente. Si bien la idea y el término específicos de “principio antrópico” (PA) fueron producto del trabajo de Robert H. Dicke y Brandon Carter, respectivamente, es en el texto de los físicos Barrow y Tipler donde se distingue entre un PA fuerte y uno débil. En este último texto se aprecian con mayor detalle las consecuencias de la cuestión desde esta perspectiva, que (en contraste con el análisis de Ludueña) tiende a privilegiar el lugar del hombre en el cosmos llegando, en muchos casos, a incorporarse como una de las justificaciones de la teoría del “diseño inteligente” del universo, aunque esta articulación ha sido a su vez impugnada. Cabe mencionar, por último, que se han generado nuevas modalidades del PA (el PA participativo, el PA modificado, el PA final), en un campo que no deja de ser controversial tanto por su influjo sobre la teoría cosmológica como por las consecuencias de ello en la interpretación general del lugar del hombre en una ontología. Cf. (Dicke, 1957) (Carter); (Barrow & Tipler, 1988)

² “La «guerra santa» contra el animal es un modo en que se puede entender la expresión utilizada por Derrida para referirse a la manera en que las tres grandes religiones monoteístas se han vinculado con la cuestión animal: en una actitud de exterminio que transita por diferentes matices que van desde la necesidad sacrificial del animal hasta otros modos aparentemente más «correctos» (pero, sin embargo, no exentos de crueldad) para relacionarse con éste.” (Cragolini, 2012) Véase además (Derrida, 2008)

- Carter, B. Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology. *LAU Symposium 63: Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data* (págs. 291-298). Dordrecht: Reidel.
- Cragolini, M. B. (2012). La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la "guerra santa" contra el animal. *Nómadas [online]* (37), 147-155.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Dicke, R. H. (1957). "Gravitation without a Principle of Equivalence". *Reviews of Modern Physics*, 3 (29), 363-376.
- Foucault, M. (2014). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (E. C. Frost, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ludueña, F. (2013). *Más allá del principio antrópico. Una filosofía del outside*. Buenos Aires: Prometeo.

Políticas de la Antropología Filosófica: la “cuestión del otro” en *Des Cannibales* de M. de Montaigne

Alcira B. Bonilla

(Universidad Nacional de Buenos Aires, Conicet)

El programa de Antropología Filosófica del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires integra una parte introductoria, para iniciar a las y los estudiantes en las discusiones actuales de la disciplina, y una especial, “Naturaleza Humana y no Humana, Cuerpo y Política”, que aborda la genealogía política de estos saberes.

Desde el siglo XVI la agenda del pensamiento europeo resulta eco de tres acontecimientos: 1) el avance de los turcos con la caída de Constantinopla (1453) produjo migraciones de los filósofos bizantinos y la traducción al latín de numerosas obras de filosofía griega, la necesidad de encontrar rutas comerciales, cuya consecuencia fue el “Descubrimiento” de América y los viajes europeos por mar a China y Japón, y la ampliación de los estudios matemáticos, astronómicos y físicos, impulsada por el desarrollo de la navegación, el comercio, la banca y las nuevas técnicas y por la recuperación de la matemática griega; 2) la invención de la imprenta (1450-1455) fortaleció la publicación de textos, la expansión de los saberes fuera del ámbito universitario y conventual, el incremento de la literatura en lengua vernácula y la ilustración de las mujeres; 3) la Reforma (1517) y la Contrarreforma (1545) determinaron temas de discusión y otros rumbos filosóficos y teológicos, debates sobre la tolerancia, formación de círculos intelectuales y creación de instituciones educativas, etc. (Ashworth, 1998).

Las historias de la filosofía han prestado escaso interés al estudio de las consecuencias del Descubrimiento de América sobre el desarrollo del pensamiento filosófico y teológico occidental. Sin embargo, puede afirmarse que constituye un hito insoslayable. En efecto, al ensanchamiento de los horizontes intelectuales motivado por el conocimiento de culturas, religiones e idiomas ignorados hasta entonces y a la renovación de los problemas filosóficos a causa de estos contactos, con impacto notable en la antropología, la filosofía del derecho y la filosofía política, cabría añadir la formación de nuevas formas de pensamiento, cuya originalidad o, por el contrario, carácter epigonal o sincrético ha sido motivo de discusiones seculares, así como la creación de dos nuevos géneros de escritura filosófica: la utopía en 1516, con el *libellum* inaugural y homónimo de T. Moro, y el ensayo. Los *scholars* europeos y norteamericanos ubican la aparición del segundo en 1580, año de la primera edición de la obra de M. de Montaigne, en tanto Fernando Aínsa lo data desde el Sermón de Navidad de F. Antón de Montesinos, 1511, y *La relación de la destrucción de las Indias* (1552) de F. Bartolomé de Las Casas, señalando que estas obras ya constituyen muestras del género, característico, además, de la mejor producción ético-política latinoamericana (Aínsa, 2005, p. 239-240).

Dejando de lado tales discusiones, la ponencia se centra en algunos efectos teóricos y políticos de la irrupción de la “cuestión del otro” en el pensamiento europeo a partir del denominado “Descubrimiento” de América. Para enfocar esta cuestión debe partirse de una constatación dolorosa. El acontecimiento de referencia lejos de constituir un “encuentro” entre grupos humanos que mutuamente se consideraron iguales, desde el comienzo puso de manifiesto una relación estructural de dominación: la asimetría latente en la construcción de un “descubierto” (el hombre americano) y un “descubridor” (el hombre europeo) (Santos, 2005, p. 141). Dicha asimetría fue fuente de legitimación de todos los abusos, expolios, genocidios y matanzas. El “descubridor” puede tipificarse como un “Yo-conquistador”, *ego conquiro*, cuya figura emblemática es la de Hernán Cortés, antepasado simétrico del *ego cogito* de la modernidad europea, con Renato Descartes como arquetipo (Dussel, 1993, p. 47). La conquista violenta y la igualmente violenta acción civilizatoria europeas (en principio, españolas) parecieron instalarse en el imaginario territorio vacío de la “utopía”, “no-lugar”, donde los sueños del viejo continente pudieran “tener lugar”. Así fueron arrasadas instituciones, lenguas y culturas. Los pobladores originarios de América se valoraron como fuerza de trabajo, productores de riqueza material o fuente de placer. Sometidos a la

“condición colonial”, se les impusieron instituciones políticas, formas sociales, modos de producción funcionales al capitalismo, lenguas y religión. Matanzas, genocidios, expolio y sometimiento, por un lado, así como el “epistemicidio” (B. Santos) o la “violencia epistemológica trágica” (Fornet-Betancourt) cometida contra los saberes no letrados y no occidentales, y la pérdida e inferiorización de las lenguas vernáculas y de los bienes culturales, por otro, fueron las dos caras de esta empresa tempranamente capitalista e imperial del *ego conquiro* (Bonilla, 2010).

La imaginación colonial produjo paralelamente al caníbal y América como engendros permanentemente asociados en la máquina discursiva del colonialismo referida a la Otridad (Jáuregui, 2008, p. 48 y pp. 119ss.). En este contexto, se reconstruye el enfoque de la “cuestión del otro” en el emblemático ensayo “*Des Cannibales*” (1580) de M. de Montaigne, mostrándolo como cierta contracara frustrada de la utopía del *ego conquiro*, cuya primera muestra filosófica fue la obra de Moro, sin que, por otra parte, la perspectiva del filósofo deje de ser europeísta. Como señala C. Lévi-Strauss, (...) “nadie mejor que Montaigne comprendió y supo anunciar los cambios radicales que el descubrimiento del Nuevo Mundo iba a aportar a las ideas filosóficas, políticas y religiosas del Viejo Mundo” (Lévi-Strauss, 2014, p. 121). En la ponencia, a partir del estudio del ensayo y de las contribuciones de tres *scholars* contemporáneos (C. Lévi-Strauss, “Montaigne y América”; T. Todorov, “Montaigne”; y M. de Certeau, “11. Montaigne: ‘Caníbales’”), desde un lugar de enunciación filosófico intercultural se descubren las tensiones de una forma “tolerante” del encuentro con el otro y se plantean los límites de un discurso filosófico que intenta trascender un universalismo (significado en la expresión *l’humaine condition*) europeísta, encubierto por aparentes concesiones escépticas al relativismo, para dar lugar a la diferencia en un plano de simetría. Hacer de sí mismo (un hombre común, muestra como cualquier otro hombre de “la condición humana”) motivo de investigación filosófica, significó para Montaigne la necesidad de encontrar otro modo de escritura. A través de procedimientos rigurosos, como bien ha demostrado E. Auerbach (1950), presenta la efectividad práctica de un pensamiento que busca la única verdad que estima accesible: la verdad de sí mismo; por lo tanto esta escritura se pone al servicio de un objeto inestable, que se manifiesta en pensamientos, sensaciones, y movimientos y estados corporales cambiantes, pero que no por ello deja de tener certeza de sí y de la autoría de sus juicios. En esta escritura de sí, en consecuencia, se produce la propia imagen o identidad no de forma autista o narcisista sino en constante intercambio y diálogo con todas las dimensiones humanas, espaciales y temporales, que están al alcance del filósofo.

Aparece como una cierta paradoja que en este ensayo el movimiento de la escritura de sí se manifieste, al mismo tiempo, como escritura del otro americano, también considerado muestra de la condición humana. Señala M. de Certeau que la estructura básica del ensayo es la de un relato de viaje, estructura que lo acerca a la *Utopía* moreana. Pero aquí terminan las semejanzas entre ambos. En tanto Moro, que ya había leído los primeros textos sobre el Descubrimiento, realiza el experimento mental de una sociedad racional (Bonilla, 2004), Montaigne, algo más tarde, con mayor información y habiendo conocido a algunos tupinambá, se pregunta por la condición humana de los “caníbales” encontrados por la expedición de N. Durand de Villegagnon, quien desembarcó en 1555 en la isla de la bahía de Guanabara que hoy lleva su nombre e intentó establecer una colonia francesa (la *France Antarctique*) en esas costas e islas del Brasil.

El movimiento apasionante del texto comprende varios pasos que pueden esquematizarse del modo siguiente: 1. pregunta inicial: “¿quién es el bárbaro?”; 2. referencia al carácter singular del acontecimiento del descubrimiento; 3. en refuerzo de lo anterior, rechazo del mito de la Atlántida (Platón y Aristóteles); 4. la verdad del testimonio del viajero, como “*l’homme simple*”; 5. redefinición de “bárbaro” y “salvaje” en relación con “lo natural”; 6. descripción del hábitat y costumbres de “los naturales”; 7. la guerra y el canibalismo y su justificación (“¿quién es el caníbal?”); 8. la poligamia y su justificación mediante ejemplos bíblicos y antiguos; 9. canciones e idioma; 10. la conversación imposible (el problema de la traducción); 11. respuesta final: “*Tout cela ne va pas trop mal: mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses!*”.

Los autores mencionados destacan facetas diversas del ensayo y de su escritor. Según su perspectiva eurocéntrica, Lévi-Strauss sostiene que mediante la confrontación de fuentes Montaigne pudo conocer la existencia en América de grandes civilizaciones en México y Perú, cuya organización político-social y magnificencia parecía colocarlas junto a las europeas más desarrolladas, y de culturas humildes, como las descubiertas por sus connacionales, que lo asombraron por la perfección de su vida social lograda con un mínimo de artificio: “(...) *ny n’ont peu croire que nostre société se peut maintenir avec si peu d’artifice et de soudeure humaine*” (Montaigne, 1961, p. 255). Así, Montaigne se pregunta por la naturaleza del vínculo social y se constituye en predecesor de J. J. Rousseau (Lévi-Strauss, 2014, pp. 122-123). Descubre, además, que las civilizaciones presentan discrepancias internas y externas: si por un lado entre ellas civilizaciones hay extrañas similitudes, por otro, en ambos mundos se presentan discrepancias en las costumbres tan extremas que parece imposible invocar una “naturaleza común”. La tensión entre relativismo y universalismo queda planteada en toda su agudeza (Lévi-Strauss, 2014, pp. 123-124). Al plantearse su ejercicio como reflexión sobre el relativismo y el universalismo a partir de lo que Montaigne ha entendido por costumbre, Todorov, igualmente desde una óptica eurocentrada, señala los límites y tensiones de la tolerancia propugnada por Montaigne (Todorov, 1991, pp. 53-66). Su argumentación puede sintetizarse del modo siguiente: 1. Montaigne tiene dificultades para decidir hasta dónde llega el poder de la costumbre y parece desembocar en un relativismo radical; 2. sobre este relativismo se fundan sus dos grandes opciones político-éticas: conservadurismo (para sí) y tolerancia (para otros); 3. así queda planteado una especie de nuevo universalismo (que más adelante caracteriza de “inconsciente”) basado en la indiferencia, o, mejor, un relativismo racional; 4. su admiración por los caníbales puede entenderse cuando se consideran los dos sentidos en los que emplea la palabra “bárbaro” (histórico y ético), pero esto no basta para ocultar el equívoco ni para justificar la ignorancia del filósofo: “El juicio de valor positivo se fundamenta en el equívoco, en la proyección sobre el otro de una imagen propia o, más exactamente, de un ideal del yo, encarnado, para Montaigne, en la civilización clásica” (Todorov, 1991, p. 63). 5. Montaigne, según Todorov, quedará superado por la deducción racional de la naturaleza del hombre realizada por Rousseau.

El capítulo de M. de Certeau (Certeau, 2007, pp. 269-284) resulta más matizado, tal vez por su enfoque interdisciplinario complejo, y menos europeísta. Para Certeau, el hilo conductor de Montaigne es: “¿cuál es el lugar del otro?”, vale decir, del extranjero o del salvaje. De esta interrogación, deriva una doble operación espacializadora: se fijan o desplazan las fronteras que delimitan los campos culturales (lo familiar vs. lo extranjero) y las distribuciones espaciales que sustentan y organizan una cultura; en consecuencia, este ensayo funciona a la vez como redistribución del espacio cultural y como afirmación del lugar de enunciación. Certeau examina los procedimientos de escritura de Montaigne: el relato de viaje (que produce una primera figura del otro basada en la práctica imposibilidad de la traducción), la enunciación caníbal (“acto arraigado en el coraje de decir y, por ello, verídico”; “el deber de *sostener la palabra* en una ‘pérdida triunfante’”) y la escritura ética de Montaigne situada entre dos “otros” fallidos: el caníbal (“el decir que hace escribir”) y el amigo perdido, E. de La Boétie, (“la oreja que sabe oír”). Como síntesis de las relecturas realizadas, tal vez haya que concluir en un cierto rechazo de la disección caníbal operada por Todorov y aceptar mejor las de Lévi-Strauss y de M. de Certeau, en tanto ellas y el texto de Montaigne valen como testimonio melancólico de un decir del otro desde el inicio y para siempre frustrado por el colonialismo.

Referencias bibliográficas

- Aínsa, F. (2005). “Ensayo”, en R. Salas Astraín (coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. I. Santiago de Chile: EUCSH, pp. 239-265.
- Ashworth, E.J. (1998). “Renaissance philosophy”, en E. Craig (Gen. Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. London and New York: Routledge.

- Auerbach, E. (1950) *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México, FCE.
- Bonilla, A. (2004). "La *Utopía* de Tomás Moro y el Descubrimiento de América", *Nuestra Historia*, XXXI, Nº 51, 2004, pp. 5-34.
- Bonilla, A. (2010). "Filosofía y violencia", *Cuadernos-FHYCS38. Violencia: Sentidos, Modelos y Prácticas*, pp. 15-40.
- Bürger, C. y Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto. Historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid, Akal.
- Certeau, M. (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires, Katz.
- Dussel, E. (1993). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz, Plural editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UNAS.
- Jáuregui, C. (2008). *Canibalía. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid / Frankfurt a.M., Iberoamericana/Vervuert.
- Lévi-Strauss, C. (2014) *Todos somos caníbales*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Montaigne, M. (1941). *Ensayos. I*. Buenos Aires, Losada.
- Montaigne, M. (1969). *Essais. Livre 1*. Paris, GF-Flammarion.
- Santos, B. (2005). "El fin de los descubrimientos imperiales", en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid / Bogotá, Trotta / ILSA.
- Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México, Siglo XXI.

Historia, razón y poder en el discurso filosófico de la crítica a la metafísica

Elías Bravo

(Universidad Nacional de Mar del Plata)

Introducción

El objetivo de este trabajo es mostrar y analizar los cruces, encuentros y desencuentros que en la filosofía contemporánea se plantean acerca de los efectos de poder, mecanismos, procedimientos y técnicas en relación con el tipo de racionalidad que en occidente se definió histórica y geográficamente a partir del siglo XVI, más precisamente indagaremos en los desarrollos teóricos llevados a cabo por filósofos de la talla de Max Horkheimer y Michel Foucault.

Por el lado de Horkheimer (1895-1973), fue este un eminente representante de la primera generación del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, más conocido como Escuela de Frankfurt, y precursor de la teoría crítica, la cual se opone de manera tajante a la teoría tradicional. Si ésta viene desde Descartes y tiene como modelo a las ciencias naturales, preocupada por la construcción lógica y la racionalidad instrumental, la teoría crítica intenta captar cada objeto en su marco histórico-social.

Por el lado de Foucault (1926-1984), filósofo e historiador francés y profesor del Collège de France en la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento, quien fuese un analista de las relaciones de poder que se dan dentro de las instituciones emergentes de la racionalidad moderna.

Al finalizar el trabajo propondremos que tanto Horkheimer como Foucault siguen enmarcados dentro del *ratio moderna* y que de ninguna manera plantean una negación de la razón sino más bien una ampliación de esta.

La construcción de la subjetividad moderna

Se ha caracterizado a la Ilustración como un proceso intelectual que abarcó gran parte del siglo XVII y XVIII. Este período se caracterizó por la acumulación del capital, desarrollo de las fuerzas productivas, incremento de la productividad, implantación de poderes políticos centralizados, fortalecimiento de los estados e identidades nacionales, difusión de derechos políticos, educación formal, secularización de valores y normas, subjetividad represora, limitación de la autoridad absoluta del monarca, confianza en el progreso de la historia, crítica de la religión, consciencia histórica reflexiva y racionalización de todas las esferas de la vida social.

En la modernidad: religión, Estado, sociedad, ciencia, moral y arte se tornan encarnaciones del principio de subjetividad que se desplaza de una esfera teocéntrica hacia otra antropocéntrica. De esta manera adquieren autonomía y libertad, y como consecuencia de ello emergen nuevas disciplinas cada vez más específicas.

Horkheimer y la teoría crítica

El hombre de hoy se siente orgulloso de la razón y de sus triunfos científicos. Desde la Ilustración en adelante, se ha creído firmemente que la razón y la ciencia eran vías de liberación. "Hoy, en nuestro tiempo hemos descubierto la vertiente más sombría de la razón. Junto a sus grandes triunfos, ha generado una sinrazón." (Friedman, 1986: 5) Lo que la escuela de Frankfurt se propuso, bajo la dirección de Horkheimer, fue la tarea de definir la relación entre ambas. Su preocupación es ésta paradoja moderna de la racionalidad irracional. Lo que a la escuela de Frankfurt le preocupa no es la razón como tal, ni la igualdad entre los hombres, sino la racionalidad del siglo XX, la sociedad de masas y la destrucción de la naturaleza.

La crítica del instituto se centra en dejar al descubierto el vacío de la sociedad burguesa (que surge o, mejor dicho, toma el poder político y económico con la Revolución Francesa),

el carácter reaccionario de ésta, su indiferencia humana ante el dolor y no la práctica burguesa como tal.

Así, el proyecto político de la escuela de Frankfurt es la lucha contra el reaccionarismo burgués, hacia la deshumanización de esta sociedad opulenta que transforma la vida en algo terrible y despreciable. El burgués esta falto de meditación: “El burgués ataca el ámbito de lo sagrado y lo conquista para lo profano. La escuela de Frankfurt procuró reestablecer lo sagrado [...] fortalecerlo para triunfar sobre lo profano” (Friedman, 1986: 17). El triunfo del proyecto político frankfurtiano no se debía tanto a lo económico, sino más bien a lo estético-cultural. Se trata de reemplazar la práctica burguesa, propia del ser humano irreflexivo, por una interpretación humana de la humanidad misma. Por eso debe considerarse a la escuela como el ejemplo más radical de la lucha de los intelectuales contra la burguesía tomando como influencia a todas las facetas antiburguesas del pensamiento del siglo XX. Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Weber, Luckacs y Heidegger son parte de la artillería frankfurtiana e incluso, en el caso de Benjamin, el mesianismo judío, cumpliendo un rol esencial en las críticas de la modernidad y la clase burguesa. Así, el propósito radical de la escuela de Frankfurt fue comprender la modernidad para socavarla. “Detras del esteticismo frankfurtiano se escondía la verdadera política, la de los principios más bien que la de la efectividad” (Friedman, 1986: 18.).

El instituto de investigación social no fue solo un refugio de intelectuales, “fue un proyecto sostenido por investigadores de distintas disciplinas, unidos bajo el designio de crear una teoría auténticamente crítica. (Friedman, 1986: 20)

En el prólogo a la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) Adorno y Horkheimer se proponen comprender por qué la humanidad “en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie (Adorno y Horkheimer: 7). El contexto en donde se inscribe esta obra es en plena Segunda Guerra Mundial, campos de concentración y exterminios. Que se pregunten por qué la humanidad desembocó en la barbarie cuando habría debido entrar en un estado verdaderamente humano expresa la tesis central de la obra. La pregunta de Adorno y Horkheimer es: si el mundo ha resultado ser lo opuesto de lo prometido por el Iluminismo, ¿es por haber traicionado a éste?, ¿o es por el iluminismo que el mundo se transformó en lo que es? Adorno y Horkheimer reconocen que el pensamiento iluminista es fundamental para la libertad de las sociedades pero, sin embargo, aseguran haber descubierto que ese pensamiento “no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier” (Ibíd.: 9.).

La reflexión que Adorno y Horkheimer se proponen no es sobre el progreso, sino sobre el aspecto destructor del progreso. El foco de la crítica se centra fundamentalmente en el marxismo dogmático y sus concreciones políticas. No existe en ellos una negación del progreso sino que encuentran en él la “condena natural de los hombres”. Aunque pareciera extraño que el progreso social condene a los hombres, Adorno y Horkheimer fundamentan lo que dicen: “el aumento de la producción económica, que engendra por un lado las condiciones para un mundo más justo, procura por otro lado al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población” (Ibíd.: 12.). Es decir, que los grupos sociales que disponen del aparato técnico que engendran las condiciones para un mundo más justo son aquellos que Marx había llamado la clase dominante; pero es completamente imposible que ellas engendren un mundo más justo dado que su razón de ser es la desigualdad, y es raro que no dispongan de una inmensa superioridad frente al resto de la población, ya que al poseer el aparato técnico son superiores al resto de la población, es decir, superiores a aquellos seres humanos a quienes emplean en sus industrias.

Adorno y Horkheimer entienden por iluminismo “en el sentido más amplio del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objeto de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos” (Ibíd.: 15). La razón, que se identifica con el progreso, al conocerlo todo, le quita a la realidad su magia. Y esta realidad desencantada ya no puede atemorizar a los hombres. A la vez, este hombre que todo lo conoce, que no le teme a nada, se convierte en amo de esa realidad. Esto es el iluminismo: la razón humana desencantando al mundo

real y ubicando al hombre en el lugar de amo que todo lo conoce y todo lo domina. Los miembros del instituto de Frankfurt hablan de la idea del adentro y del afuera. Se trata, para la Ratio iluminista, de eliminar el afuera. El afuera genera angustia, por eso el hombre de la modernidad ha creado el adentro como espacio de la seguridad. En el caso de Adorno y Horkheimer, para ellos el conocimiento actúa como un acto de apresamiento y puesta en seguridad de las cosas, de la exterioridad. Si lo que se conoce es lo que se asegura, lo que se asegura ya no genera miedo. Solo así los hombres vivirán tranquilos, cuando lo dominen todo y el modo de este dominio es la razón instrumental, que conoce dominando, que conoce interiorizando, por medio de su conocimiento sometedor del afuera, que antes amenazaba. Así, el mundo de la razón iluminista es un mundo sin miedo. Pero es un mundo de sujetos sujetados por la razón. El costo de la pérdida del miedo a lo extraño es el encierro en la razón instrumental.

. La crítica de la escuela de Frankfurt, con el corrimiento del eje de la lucha de clases a la relación de dominio del hombre sobre la naturaleza, ha dejado de lado a Marx como pensador que ve en el trabajo, con la objetividad, la posible emancipación del obrero. Así, la Dialéctica del Iluminismo se encamina hacia su finalidad definitiva: demostrar que la racionalidad del hombre que somete a la naturaleza somete también a los hombres y que ese sometimiento tendrá su mayor expresión racional en los campos de exterminio. De este modo, lo que estos autores quieren mostrar en el texto es que en la modernidad el mito no ha muerto, sino que ha creado otro mito. El mito del iluminismo, que ha quitado el temor, a través de la conquista del afuera por medio de la razón. Así, el iluminismo reemplaza al mito por su propio mito.

Foucault y la genealogía

En *Historia de la locura en la época clásica* (1964) se pregunta “¿qué es el loco?”, figura enigmática para los hombres de la ratio. Nada más perturbador que el loco. Foucault centra su análisis en el siglo XVIII y propone como tesis central que la razón existe al costo de segregar la locura. Para que la razón ocupe la centralidad del saber, para considerarla diosa, para considerarla transparente, pura y autónoma. El costo de esta valorización de la razón es negar que ésta enloquece, que la locura forma parte de la razón, es decir, negar que los hombres racionales se vuelven locos, que la locura no es lo otro de la razón sino una de sus caras. Para esto, habrá que negar que los locos son hombres. La segregación de la locura es tan necesaria al orden racional que no podría constituirse sin ella. El siglo XVIII no podía tolerar la locura. Su concepto de razón erradicaba necesariamente la locura. Entonces a la sinrazón, los locos, se los encierra, se los oculta.

En *Vigilar y castigar* (1975) Foucault reflexiona sobre los cuerpos y sobre cómo el dolor del castigo se centraliza en ellos. A partir del siglo XVII el castigo ya no es visto por los otros porque resulta intolerable ya que quien mira al delincuente ser castigado lo convierte en víctima: “el castigo tenderá pues a convertirse en la parte más oculta del proceso penal [...] es feo ser digno de castigo pero es poco glorioso castigar” (Foucault, 2002: 17). En la misma obra, el autor de *Las palabras y las cosas*, centra su análisis sobre el panóptico, una construcción ideada por el filósofo utilitarista inglés J. Bentham. Quien en 1771 postula la construcción de un edificio en forma de anillo en cuyo centro se encontraría una torre con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo y desde donde se podrían supervisar a los encarcelados sin que éstos pudieran ver el interior de la torre. Este dispositivo se enmarca dentro de la lógica del capitalismo buscar maximizar beneficios y minimizar costos. Si Marx habla del surgimiento del capitalismo a través de la sangre y el lodo, es decir de la violencia desarrollada en la historia, Foucault habla de una etapa más refinada de organización y eficacia utilizando a los hombres al servicio de la acumulación, es decir, transformar a los hombres en fuerzas económicamente productivas que requieren de un control minucioso y disciplinante. Las instituciones analizadas por Foucault, como las prisiones, las fábricas, las escuelas, los cuarteles, los hospitales, todas de una lógica semejante, son concreciones de la razón entendida como poder que constituye su objeto de conocimiento y de dominación.

Nuestro autor es influenciado por Nietzsche y, al igual que los Frankfurtianos, postula que el conocimiento que se despliega a través de la razón moderna, de la razón iluminista no es algo puro, transparente, no es adecuación del objeto a un sujeto, reconocimiento sino que este se da en la modalidad de la guerra, la violencia, el poder y la fuerza. El autor de "Las palabras y las cosas" sale del sujeto de conocimiento, a priori y lo pone como un elemento más dentro de la trama histórica. Así, también la historia no se le presentara como un devenir homogéneo, lineal, unitario y teleológico sino como un entramado de historias, dispersas, discontinuas en las que se dan las luchas, las fuerzas, el dominio.

Encuentros y desencuentros:

Hacia el final de su texto *Crítica de la razón instrumental* Max Horkheimer sostiene que la tarea de la filosofía debe centrarse en ayudar a cambiar el rumbo, impedir que el miedo atrofie la capacidad de pensamiento, es decir, ayudar al hombre a comprender que los sujetos y los cómplices de su opresión son ellos mismos. Sostiene que el filósofo no tiene formulas, que de lo éste debe ocuparse es de realizar una autocrítica de la razón, de su tendencia al dominio y propone para ello la negación: negación de las pretensiones absolutas de la ideología dominante, de los modelos y de los sistemas de pensamiento. Horkheimer sostiene que la teoría filosófica no puede conseguir que se impongan en el futuro ni la tendencia hacia la barbarie ni la actitud humanística sino que ésta podrá actuar como un correctivo de la historia. Podrá servir para echar luz sobre el camino de la humanidad y que la función de la filosofía sería la memoria y la consciencia de la humanidad. La denuncia de lo que hoy llamamos razón es el mayor servicio que la filosofía puede rendir a la razón.

Esta actitud de la filosofía que propone Horkheimer se puede articular de manera consistente con los planteos del último Foucault quien en una de sus últimas entrevistas, en enero de 1984, también postula a la filosofía como una actitud crítica, un *ethos*, un desafío a todos los fenómenos de dominación de cualquier espacio y forma que se presente: política, economía etc. Es por esto que de la función crítica de la filosofía emerge el imperativo socrático del "conócete a ti mismo", es decir, mantente en libertad a través del dominio de sí.

A ambos pensadores se les podrá objetar que sus críticas no postulan soluciones, que caen en un pesimismo escéptico, pero esto forma parte de la función intrínseca de la filosofía de ser un instrumento para quienes luchan y resisten hoy. No es una etapa o un programa planificado porque al hacerlo recaerían en lo mismo que critican. La filosofía es vista más como una actitud y tarea sin fin que como una planificación teleológica. No se los debiera interpretar como filósofos negadores de la razón sino como denunciantes que al hacerlo amplían las esferas de la razón.

Bibliografía

- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (1998) *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, SUDAMERICANA.
- BARBOSA, S. (1999) *Max Horkheimer o la voluntad de un exilio permanente*, en Tomás Abraham (Comp.): *Vidas Filosóficas*, Buenos Aires, EUDEBA.
- FOUCAULT, M. (2002) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI.
- _____ (2005) *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____ (2003) *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (2012) *El poder una bestia magnífica*, Buenos Aires, SIGLO XXI.
- _____ (2013) *La inquietud por la verdad*, Buenos Aires, SIGLO XXI.
- HORKHEIMER, M. (2010) *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, TROTTA.
- _____ (2008) *Teoría Crítica*, Buenos Aires, AMORRORTU..
- FRIEDMAN, G. (1986) *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, México, F. C. E.
- HABERMAS, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, TAURUS.

Una biografía impersonal

María Adela Busquet
(Universidad de Buenos Aires)

Introducción

El presente trabajo parte de la puesta en cuestión de los modos de existencia que la categorización tradicional de la historia de la filosofía ha dado por supuestos, a saber: existencia como *eîdos*, *ousía* (*tòon he on*), sujeto (*ego cogito*), objeto (*res extensa*), Dios (*res divina*). Intentando desmarcarnos de las definiciones clásicas, nos centraremos en la perspectiva de cierta filosofía contemporánea francesa, haciendo hincapié en la obra de Maurice Blanchot. Pensaremos el `existente´ a partir de lo que Blanchot denomina `hay´ (*il y a*), entendido como “existencia sin ser”. Trabajaremos el `hay´ blanchotiano en su vínculo con el cuerpo y la escritura. Cuerpo impersonal y sin embargo, biográfico. En este contexto, entonces, nos proponemos incursionar en los siguientes interrogantes: qué clase de cuerpo es la escritura y cuál es su vínculo con la vida y la comunidad. Qué significan `los hechos de escritura´ a la luz del naciente mayo del 68, a partir del cual Blanchot escribe: “Comunismo: lo que excluye de toda comunidad ya constituida.” Palabras tomadas de la mano de las que su amigo, Roberte Antelme escribe en *La especie humana*: “el hombre de la exigencia comunista” entendido como un hombre arrojado a la escritura. Para esto, retomaremos el libro *En torno a un esfuerzo de memoria, sobre una carta de Robert Antelme*, que Dionys Mascolo escribe a partir del reencuentro en el año 1986 con la carta que Roberte Antelme le dirige en 1945, días después de haber sido rescatado de Dachau (Alemania). Intentaremos reconstruir la urgencia de un testimonio: el de Antelme, recién finalizada la guerra, escribiendo todavía desde el hospital, con un cuerpo que estaba -como explica su por entonces mujer Marguerite Duras- más muerto que vivo, y el de Mascolo, que al releer la carta de su amigo, se siente obligado a volver a escribir -tal como recuerda, tal como no puede recordar-, a partir de esa memoria que a la vez de exigirlo, lo demora. Retomaremos las cartas que Mascolo dirige a Maurice Blanchot en la sospecha de estar escribiendo de más o de menos, pero nunca lo justo, así como Blanchot responde: “para las cartas, usted conoce mi moral personal que solo se aplica a mí (no por orgullo, sino por la preocupación de escapar a la biografía). E incluso la corrijo sin hacerme ilusiones. Nada debe, nada permanecerá oculto.”

Desarrollo

1- El primer materialismo. En el libro *Para un materialismo aleatorio*, Louis Althusser propone, en palabras de Pedro Fernández Liria “un «materialismo del encuentro» (o «materialismo aleatorio») que sería algo así como la «corriente subterránea» que habría atravesado la historia del pensamiento desde Demócrito y Epicuro hasta Heidegger, pasando por Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Spinoza y Marx, y que en esta ocasión, Althusser parece dispuesto a considerar como la auténtica «filosofía» o «postura filosófica» de Marx.” (Althusser, 2002: 75). La concepción de materialismo aleatorio que Althusser trabaja en este texto, se desliga de la doctrina marxista de «la ley de la necesidad», para intentar repensar el análisis del capitalismo en términos de «contingencia» (Althusser: 70). El encuentro aleatorio en un determinado momento entre elementos también determinados que carecen de una determinación histórica presupuesta de antemano, escapando así de toda teleología y teología, evita caer en errores tales como en el que Marx y Engels incurrieron al explicar que “«el proletariado es el producto de la gran industria» (...) situándose en la *lógica del hecho consumado de la reproducción en escala ampliada del proletariado*, y no en la lógica aleatoria del «encuentro» que produce (y no reproduce) el proletariado (como uno de los elementos que constituyen el modo de producción) a partir de esa masa de hombres desprovistos y desnudos.” (Althusser: 66). Teniendo como trasfondo la concepción althusseriana de materialismo aleatorio, nos proponemos pensar una concepción del existente capaz de evitar las configuraciones

filosóficas históricas, a partir de cuya matriz se ha encerrado dicha noción en lo que a grandes rasgos podríamos denominar «metafísica de la presencia y de la subjetividad». Si consideramos que no todo lo que existe debe circunscribirse al casillero dualista del sujeto y objeto, y que tampoco debe ser considerado existente únicamente aquello que coincide con la presencia en presente (pensemos en la crítica heideggereana a la así denominada «metafísica de la presencia»), entonces el campo de lo pensable y lo posible se amplía hasta llegar a terrenos en los que aún falta interrogar. Creemos que el trabajo filosófico de Maurice Blanchot incursiona en la temática de lo existente ya desligado de la matriz metafísica sostenida en los ejes cardinales de la filosofía tradicional: el principio de identidad, el principio de no contradicción y el principio de tercero excluido. En esta doble herencia -hegeliana en lo que refiere al movimiento dialéctico del pensamiento sin la instancia superadora (*Aufhebung*), es decir, la inclusión de la negatividad en el lenguaje-, y heideggereana en lo que respecta a la diferencia ontológica entre ser y ente que Blanchot retomará redefiniéndola y negándola a partir de sus propios conceptos-, vemos que el pensamiento blanchotiano se acerca a una cierta concepción de materialismo principalmente centrada en la noción de *Il* y *a*(hay) que recoge del pensamiento levinasiano. Es conocida la formulación «existencia sin ser»¹ que años más tarde Blanchot reformula en términos de «ser sin ser», sintagma que el pensamiento derridiano heredará formalizándolo como «X sin X». Además de la construcción paradójica del enunciado, vemos el propósito ya señalado de desligar el *Il* y *a*(hay), de lo que existe aquí y ahora, definible e identificable. En este sentido el materialismo althusseriano viene a contribuir, por así decir, con el quebrantamiento del principio que reza: “las orillas son anterior al puente”, invirtiendo el presupuesto ontológico según el cual, primero es necesario que los elementos existan (sean definidos e identificables) para que luego se produzcan la conexión entre ellos. Esta lógica parte del principio de identidad basado en el presupuesto que primero existe un elemento aislado y luego se vincula con el mundo. Es este punto, específicamente, al que la crítica de Althusser se dirige en la primera parte de su libro. Partiendo del primer materialista de la historia -así denomina Althusser a Epicuro- intenta dar cuenta de “la existencia de una tradición materialista casi completamente desconocida en la historia de la filosofía: el materialismo de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia (*prise*).” (Althusser: 32). Las gotas de lluvia de Epicuro caen aisladamente en el vacío sin encontrarse, en un paralelismo infinito donde la existencia de cada elemento es indiferente al existir del otro, haciendo de la existencia una clara inexistencia. La existencia de cada elemento refuerza el vacío, un vacío de encuentro y de afinidades que es igual a decir una efectiva inexistencia de realidad. Este vacío eterno se interrumpe en el momento del *clinamen* (término que utiliza Lucrecio retomando la filosofía epicúrea), a partir del cual ocurre lo que Althusser denomina «toma de consistencia» del mundo que habitamos. En el inicio es el desvío, no ya la sustancia, la idea o la razón. Althusser identifica este vacío inicial interrumpido por el desvío de la caída infinita de los elementos hasta entonces indiferentes. Para ello, recurre a la doctrina de Spinoza, señalando que el punto de partida de *La Ética*, al ser «Dios» o «sustancia infinita», es lo mismo que comenzar por la Nada. (Althusser: 42). Según la frase de Spinoza “unos comienzan por el mundo, otros por el alma humana. Yo comienzo por Dios”, Althusser sostiene “la tesis de que el objeto de la filosofía es para Spinoza el vacío” (Althusser, 2002: 41). Y agrega –“(…) al comenzar por ese más allá del cual no hay nada y que, de existir así en el absoluto, sin ninguna relación, no es en sí mismo nada. Decir, comienzo por Dios, o por el Todo, o por la sustancia única, y dejar entender «no comienzo por nada» es en el fondo lo mismo (…)”. (Althusser: 42). Según la propuesta de Althusser, Spinoza también se inscribe en la teoría materialista de Epicuro,

¹ En el artículo temprano “La literatura y el derecho a la muerte”, Blanchot escribe en lo que respecta a la literatura: “Ella no es el día, es el lado del día que éste ha desechado para convertirse en luz. Y no es tampoco la muerte, porque en ella se muestra *la existencia sin ser*, la existencia que reside bajo la existencia, como una afirmación inexorable, sin comienzo y sin fin, la muerte como imposibilidad de morir.” (Blanchot, M., *La parte del fuego*, Ed. Arena Libros, Trad. Isidro Herrera, Madrid, 2007, p. 291) (El subrayado es mío).

específicamente en lo que respecta a la noción de *clinamen* o desvío originario. El encuentro de elementos (gotas de lluvia en Epicuro, pero *atributos* -pensamiento y extensión- en Spinoza), al caer en una suerte de paralelismo infinito -hasta ese momento sin choque, sin desviación-, por una razón indescifrable (nunca suficiente) sino más bien netamente aleatoria, se encuentran en ese error (*clinamen*) que posibilita la realidad de lo existente¹. Lo que no se encuentra a partir del choque producido por el desvío -aunque existiese- no existe.² Este es el punto central de la teoría althusseriana del materialismo, que “se basa en la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad, en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto (cuyo Origen es desviación y no razón), en la tesis de la primacía del desorden sobre el orden (pensemos en la teoría del ‘ruido’), en la tesis de la primacía de la ‘diseminación’ sobre la posición del sentido en todo significativo (...)”. (Althusser: 56). Althusser reinterpreta las doctrinas de varios autores, entre ellos Spinoza, para volver -desde el vacío- al origen material únicamente posible a partir de un encuentro aleatorio y contingente entre elementos hasta ese momento indiferentes.³

¹ “Que Dios no sea *nada* más que naturaleza, y que esta naturaleza sea la suma infinita de un número infinito de atributos paralelos, hace que no solamente no quede nada por decir de Dios, sino que no quede nada por decir de gran problema que ha invadido toda la filosofía occidental desde Aristóteles y sobre todo después de Descartes; el problema del conocimiento, y de su correlato, el sujeto que conoce y el objeto conocido. Estas grandes causas, que dan que hablar, se reducen a nada: ‘*homo cogitat*’, ‘el hombre piensa’, es así, es la construcción de una facticidad, la del ‘es así’, la del ‘*es gibt*’ que ya anuncia Heidegger y recuerda la facticidad de la caída de los átomos en Epicuro. El pensamiento no es más que la serie de los modos del atributo pensamiento, y remite no a un sujeto, sino, según un paralelismo, a la serie de modos del atributo extensión.” (Althusser: 43). A partir de estas reflexiones, proponemos armar un paralelo entre *el principio de armonía preestablecida* leibniziano y esta suerte de correlato que Althusser señala entre el atributo de pensamiento y el de extensión en Spinoza. Sabemos que para Leibniz, si bien las mónadas no tienen ventanas, existe el principio según el cual las modificaciones que en cada una se realizan, se corresponden con las variaciones que se realizan en las otras. Un comentarista de Leibniz explica el *principio de la armonía preestablecida* a través del famoso ejemplo de las habitaciones cerradas, en cuyo interior existe un floreo con flores distintas en cada cuarto. El punto es el siguiente: desde la perspectiva de Dios, podríamos saber -a partir del cambio de las flores en una habitación- qué flores nuevas hay en la otra y así sucesivamente. No es que haya un principio de causalidad entre el cambio de flores de cada habitación, sino que se trata de una armonía preestablecida que establece el cambio simultáneo -no causal- en cada habitación. Esta “armonía” entre mónadas, puede pensarse como el correlato que existe entre el atributo del pensamiento y el de la extensión, si bien -como ya hemos dicho- las mónadas no se diferencian por la materia y el espíritu (sino por sus predicados), sin embargo podemos establecer que la idea de “armonía” o correlato” suscita una misma concepción que se diferencia de la causalidad mecanicista que dará lugar, luego, al empirismo.

² “Los atributos caen en el espacio vacío de su determinación como gotas de lluvia que no se pueden encontrar más que en ese paralelismo excepcional, en este paralelismo sin encuentro, sin unión (del alma y el cuerpo) que es el hombre, en este paralelismo asignable pero minúsculo del pensamiento y el cuerpo, que todavía no es más que el paralelismo, puesto que en él como en todas las cosas, ‘el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas’. Un *paralelismo sin encuentro*, en suma, pero que es ya en sí mismo *encuentro* debido a la estructura misma de la relación entre los diferentes elementos de cada atributo.” (Althusser: 42).

³ Tema que nos conduce a la propuesta del psicoanalista argentino Ignacio Lewkowicz. Lewkowicz se centra, luego de un desarrollo teórico respecto al encuentro y desencontro entre las partículas, en la realidad de la Argentina después del año 2001. En esa particular coyuntura, el autor piensa la necesidad social e individual de encuentros consistentes, duraderos que hagan posible “espacios de humanidad”. Estos espacios requieren del proceso de institucionalidad, que sin perder de vista la contingencia habilitante de todo encuentro, es la única manera de hacer posibles lazos sociales y espacios de contención. En el trasfondo de inconsistencia máxima propio de la catástrofe Argentina de aquellos años, las partículas (individuos) -explica el autor- al separarse no se liberan sino que se dispersan en el caos infinito de lo indistinto. Punto central, que menos en Althusser y más en Lewkowicz, se vuelve una exigencia al materialismo aleatorio: la necesidad de «la toma de consistencia duradera», a sabiendas de que todo encuentro es frágil y contingente. Si la «ley de la

2- Inicio de una biografía incompleta. En este estado de cosas, pensaremos el encuentro entre Blanchot, Mascolo, Antelme y Duras, en otra coyuntura histórica ciertamente catastrófica, la segunda guerra mundial. ¿Qué clase de encuentro -amistad, comunidad, escritura- fue aquel que tuvo lugar por los años '40, luego de la tragedia social de la guerra, pero también después de la tragedia individual de un hombre -Robert Antelme- cuya vida fue atravesada por el *factum* de la deportación y el año de supervivencia en el campo de concentración de Dachau? ¿Cómo es posible, no ya *sobrevivir*-tal como escribe Antelme- sino *revivir*? Pero en verdad, ¿cómo es posible, siguiendo las palabras de Bataille, *una comunidad de los que no tienen comunidad* antes y luego del hecho mencionado? ¿Cuál fue el encuentro que Mascolo y Antelme sostuvieron -en común, en el exacto cuerpo de dos hombres- luego y antes de la deportación? Tal como lo escribe Mascolo:

“Lo que Robert dice en esa carta, y que él mismo había olvidado (...) ha quedado ligado a él durante toda su vida, y nosotros a él. Nos ha precipitado al lugar desde donde habla, y nunca hemos regresado de él. No hay nada intencionado en esta fidelidad ciega, pasión sin fiador. Nos había, merced a su regreso, deportado con él, y desde ahí nos hemos encontrado judaizados para siempre. E igualmente nos hemos encontrado, adelantémoslo desde ahora, sin prejuicio de precisarlo más tarde, comunizados en el alma.” (Mascolo, 2005:16)

En septiembre de 1943, Antelme y Mascolo conocen a François Mitterrand. Se adhieren al *Movimiento nacional de prisioneros de guerra*. En junio de 1944, estando en casa de su hermana Marie-Louis, Robert es arrestado. Con la ayuda de Albert Camus, junto a quien militaba en el movimiento *Combat*, Mascolo logra salvar los archivos del *Movimiento nacional de prisioneros de guerra* guardados en casa Robert. En adelante, junto a Margarite Duras, Dionys comienza la búsqueda intentado localizar el paradero de Robert en caso de que aún estuviera con vida. Mascolo escribe: “El 24 de abril, en París, podemos hablar con dos de los que han podido escapar (el 12 de abril) de la columna en donde se encontraba Robert desde el comienzo de la evacuación. Ignoran lo que ha pasado después.” (Mascolo: 36). Días más tarde, el 30 de abril, Mitterrand asume como Subsecretario de Estado para los Refugiados, Prisioneros y Deportados y es enviado a Dachau donde “descubre la presencia de Robert” (Mascolo: 36). Junto a Georges Beauchamp, deciden intentar rescatar a Antelme. Vestidos de oficiales, se encaminan hacia Dachau. Solamente señalar que luego de horas de búsqueda en el campo, Dionys reconoce a su amigo por el espacio entre los dientes incisivos. Mascolo escribe:

“Lo que sigue sólo lo puedo relatar al precio de un esfuerzo análogo al que exigen los relatos de sueños. Georges Beauchamp conduce sin relevo. Yo no sé conducir. Estoy en la parte de atrás con Robert. (...) Habla, lo dice todo. (...) En adelante, sólo hablará él. En su agotamiento físico, él no es más que habla. No tengo que preguntarle. Lo dice todo. Todo lo que ha vivido durante un año, episodio por episodio, sin orden, uno evocando otro. Guardar silencio durante unos instantes le sería imposible. Habla continuamente. Sin tropezones, sin estruendos, como bajo la presión de una fuente constante, poseído por la necesidad

necesidad» de un marxismo científicista o de un humanismo teológico se ve interrumpida por un pensamiento que reivindica la noción de contingencia, reposicionándola próxima al desvío epicúreo o el *clinamen* lucreciano, entonces, lo que resta pensar no es: “cómo hacer desconsistir este mundo sólido y aferrado” (bajo la garantía del principio de identidad), sino: “cómo lograr volver consistente, duradero y vinculante aquello que tiende a dispersarse en la existencia indiferente de los existentes.” En palabras de Lewkowicz: “Parece que el anhelo tiene una configuración muy precisa; se anhela una imagen o una escena ya integrada, ya compuesta. El deseo, en cambio, es más indeterminado, se libera un tanto de las imágenes de lo anhelado. ¿Pero qué deseamos cuando- en circunstancias muy cambiadas- deseamos la ley, una ley que nuestro anhelo funde con la configuración histórica del Estado-nación? Cuando anhelamos la ley ¿Qué deseamos? Respuesta anticipada: deseamos una asociación con otros que haga posibles unos espacios de humanidad.”

verdaderamente inagotable de haber dicho lo más posible antes de tal vez morir, y la muerte misma no tenía manifiestamente para él más importancia que en razón de esta urgencia de decirlo todo que ella imponía.” (Mascolo: 39)

¿Qué es el habla en esas condiciones? ¿Por qué el hombre -todavía más próximo a la muerte- no deja un solo minuto de hablar, hablando más allá de su fuerza y más allá de su conciencia? ¿Por qué Dionys no recuerda casi una sola palabra de ese largo testimonio de tres días de regreso?

En torno a un esfuerzo de memoria, he ahí el punto del habla; recuperar lo que siempre estuvo perdido-a sabiendas, claro- de que ese acto es imposible, tanto como lo fue recuperar al viejo Robert, aún si su cuerpo volviera y aún si sus palabras fueran oídas, quizá, con la mayor atención que tuviera lugar en este mundo; el oído abierto a la muerte - no olvidemos que Dionys busca dentro del campo, todavía cerrado para prevenir una epidemia de tifus, a su amigo-, oído del que también expuso su vida por escuchar. Habla y escucha, ambas urgentes e irre recuperables. Mascolo no sabe, no puede recordar, no posee las palabras de Antelme. Antelme no pudo jamás volver a decirlas. Escribió, es cierto, pero a razón de esa pérdida. Al igual que Dionys, tantos años más tarde, en el encuentro - podríamos decir, aleatorio- con la carta de Robert, se decide -sin la autorización de Robert a publicar su carta y escribir lo que no ha podido recordar a pesar de que esas palabras fueran las más cruciales de su vida.

Mascolo escribirá en la correspondencia con Blanchot al respecto de estas cuestiones: “En cuanto al riesgo del elogio fúnebre y de asalto a la vida privada, que no he dejado de sentir y que me ha paralizado durante mucho tiempo, quiero persuadirme de que Robert, en definitiva, me aprobaría el haber sido cruel antes que ser evasivo.” (Mascolo: 84). Esa exigencia es la exigencia de la amistad, que como bien lo escribe Mascolo, incluye actos de crueldad. No porque hubiera que celebrar la acción deliberada de añadir dolencias, sino porque en ciertas circunstancias, el acto de mayor amor se asemeja al acto de mayor irrespetuosidad, en este caso: publicar -sin la autorización de su amigo- el “intimísimo refugio”¹. Dos seres, Antelme y Mascolo, que por un desvío -el *clinamende* la deportación- se ven -y no es que antes lo hubieran sido- jamás indiferentes ni entre ellos, ni al mundo y las palabras. El vacío eterno de la lluvia epicúrea encuentra en la relación de amistad, su giro inanticipable. Es porque eran amigos que Dionys rescata a Robert. Y es porque Dionys rescata a Robert, por lo que son -infinitamente- amigos.

¿Qué decir de la escritura? Antes del arresto, Mascolo, Antelme y Duras se encontraban ciertamente unidos por ese lazo poco preciso y poco definible que es la comunidad de la escritura. Había en ellos además una inminencia política. Pertenencia siempre marginal, nunca del todo identificable a la identidad del partido. Siempre de más o de menos, un tanto desviada. Los tres habitaban un margen; la escritura, la política y el amor. Duras escribía y seguirá escribiendo. De la época y a causa del arresto de Robert, dos libros: *Cuadernos de guerra* y *El Dolor*. Sufrirá un aborto durante su primer matrimonio con Antelme. Luego tendrá el hijo de Mascolo, que crecerá entre los tres, entre amigos. Hijo de la amistad. Robert regresa y escribe *La especie humana*. Viajan a Italia a partir del encuentro fortuito en París con Elio y Ginetta Vittorini.

“Nuestro acuerdo con ellos, sobre todo, en todo, fue inmediato. Estábamos deslumbrados. Y de hecho, a partir de ese día, en ninguna circunstancia, hasta la muerte, nos ocurrirá estar a distancia unos de otros.” (Mascolo: 56).

No se vuelven a separar. Mascolo se convierte en padre. El hijo no “endereza” la comunidad, ninguno pugna por “el éxito de una vida privada”. Treinta años después, estando Robert en estado crítico de salud a causa de una hemiplejía que sufre en 1983, Mascoloreencuentra la carta de Antelme y se ve en la exigencia de no dejar alolvido las

¹ Como escribe Higo Savino respecto al plagio en “La mañana sol de limón”: “no saben que roban el anillo de mi abuelo, el intimismo refugio”.

palabras que Robert escribió en aquel entonces, desde el hospital, todavía casi sin vida. No es menor el detalle de la carta: “dejé acá y ahora continúo porque me dolía la mano”. Mascolo se encuentra ahora él mismo con la exacta urgencia que lo llevó al primer rescate; publicar –sin el permiso de su amigo– la carta que le dirigiera en 1945. Hacer pública una historia no exenta de él mismo. Habiendo perdido la capacidad de juzgar, Mascolo le escribe a Blanchot para recibir una determinación; “Perdón, querido Maurice. Y tregua a las quejas. Pero quizá es que las cosas han durado demasiado y estoy ahora por completo incapacitado para juzgar – ya lo ve.” (Mascolo: 80).

3-La comunidad con Blanchot; la correspondencia. Los últimos años de su vida, Blanchot es cuidado por Monique, la mujer de Robert Antelme. Este hecho no es garantía de ninguna familiaridad entre ellos, pero sabemos que el vínculo con los Antelme, Margerite Duras y con el mismo Mascolo, permaneció vigente hasta los últimos días de Blanchot, no sólo por el cuidado de Monique, sino por lo que en ellos tuvo lugar durante aquellos años de guerra. Reducir a «reconocimiento intelectual» el gesto de Mascolo al escribirle a Blanchot–acechado por la duda de la publicación de la carta–, sería negar el sentimiento de gratitud, que no es ningún sentimiento, sino el factum que ofrece la evidencia de una vida mortal. Hablamos de gratitud, de esos pocos actos que se inscriben como irreversibles por ser ellos mismos desprendidos –y por qué no desgarrados–, de hechos también irreversibles. En este terreno entonces, no es posible hablar sin más de un pedido de “consejo”, “opinión” o “punto de vista”, si queremos comprender las cartas que Mascolo envía a Blanchot y las respuestas que Blanchot ofrece –también él un tanto moribundo por la edad y por los hechos– a Mascolo. Escribe Blanchot:

“Robert ha podido formar palabras que no tenían edad, que se sustraían al tiempo, a la vejez: jóvenes, momentáneamente, para siempre. ¿Podemos dejar que eso se pierda? Eso sería tener en cuenta escrúpulos que Robert no tiene en ese momento: decirlo todo, ahí está su exigencia extrema –la de Sade, después de todo, pero en condiciones infinitamente menos justas.” (Mascolo: 78)

4- Biografía, habla y escritura: A la luz de estos hechos, ¿podemos hablar de una escritura ajena a los sucesos biográficos? Los artículos que Blanchot publicará años más tarde en *La conversación infinita*, de título “La desgracia”, “Ser judío”, entre otros, ¿pueden ser leídos con independencia a los sucesos ocurridos durante la guerra? Pero, desde el otro extremo, ¿podemos decir que la obra de Blanchot es el exacto reflejo del que escribe? Como es esperable, la escritura no puede ser únicamente el trasvasamento de lo que no tiene palabras en la vida, a una vida que habla. Sino más bien, la vida –nueva, naciente y resucitada– de las palabras. El *Lazaroveniforas* de la escritura no restituye a la vida ningún muerto –ya lo vimos con el mismo Antelme–, sino que hace posible el nacimiento de un habla que sin embargo, revive. No porque hubiera estado viva antes, sino porque nace sin origen, huérfana por así decir, recién parida aunque ya vieja y putrefacta. Así decía Robert que se sentía luego de ser rescatado; como un recién nacido, alguien que por primera vez puesto en la vida aprende a hablar, mientras su cuerpo y el cuerpo de las palabras que escribirá en *La especie humana*, se alejen por completo del balbuceo virginal del niño radiante de fresca nueva vida. Robert escribe:

“En realidad, creo que el problema que planteo es sin embargo, un problema moral. Tengo la sensación, que tal vez no tienen todos mis camaradas, de ser un recién nacido, no en el sentido de Wells de la palabra, no en el sentido fantástico, sino al contrario, en el sentido más oculto.” (Mascolo: 11).

Recordemos las palabras que Blanchot, en el artículo “La literatura y el derecho a la muerte”, dedica a la pregunta por aquello que la existencia y el habla rechazan, mientras–y simultáneamente–, eso mismo excluido, hace posible la literatura y el habla misma:

“El lenguaje de la literatura es la búsqueda de ese momento que la precede. Generalmente, lo llama existencia: (...) no al hombre, sino a este hombre, y en éste, lo que el hombre rechaza para decirlo, eso que es el fundamento del habla y que el habla excluye para hablar, el abismo, el Lázaro de la tumba y no el Lázaro de la luz del día, el que ya huele mal, el que es el Mal, el Lázaro perdido y no el Lázaro salvado y resucitado.” (Blanchot, 2007: 290).

Vemos que Robert, una vez salvado, recuerda con nostalgia (¿aunque podríamos usar una palabra que el mismo Antelme jamás utiliza? ¿La nostalgia, tal como la entendemos, no busca una verdad pasada en vidas asoladas por la banalidad? ¿Por la indiferencia de lo presente?).

“Dyonis yo creo no sé ya lo que se dice o lo que no se dice. En el infierno se dice todo (...). En nuestro mundo, por el contrario, se tiene el hábito de elegir y creo que no sé elegir.” (Mascolo: 10).

“Pues bien, en lo que en otros representaba para mí el infierno, decirlo todo, ahí es donde he vivido mi paraíso; porque es preciso que sepas bien Dyonis, que durante los primeros días en que estaba en mi cama y os he hablado, a ti y a Margarite sobre todo, yo no era un hombre de la tierra.” (Mascolo: 10).

“El haber podido liberar palabras que estuvieran apenas formadas y que en todo caso no tuvieran vejez, no tuvieran edad, sino que se modelaran solamente en mi aliento, eso, ves, esa felicidad que me ha definitivamente herido y en ese momento, yo que me creía tan lejos de la muerte por el mal –tifus, fiebre, etc.–, sólo he pensado en morir de esa felicidad. (...) pero te lo repito, pienso que ya no sé elegir.” (Mascolo: 11)

5- La penuria en la amistad como el desastre en la escritura. Gilles Deleuze le escribe a Mascolo a razón de la lectura de su libro. Le pregunta por lo que hace posible la amistad: su amistad con Robert. “Le escribí hace ya unos meses porque admiraba *En torno a un esfuerzo de memoria* y tenía el sentimiento de un «secreto» tal como raramente lo da un texto. Usted me ha respondido con mucha gentileza y atención: si hay secreto, es el de una penuria, que si se reconoce en otro, constituye la amistad.” (Mascolo: 90). Y unas líneas más abajo, Deleuze propone:

“¿No podría invertirse el orden? Lo primero para usted sería la amistad. Evidentemente la amistad no sería una circunstancia exterior más o menos favorable, sino, muy concretamente, una condición interior al pensamiento en cuanto tal. No es que se hable con el amigo, que se recuerde con él., sino al contrario, se atraviesan con él pruebas como la amnesia, la afasia, necesarias para cualquier pensamiento. No sé cuál poeta alemán habla de la hora, entre perro y lobo, en que hay que desconfiar «incluso del amigo». Se llegaría hasta eso, la desconfianza hacia el amigo, y todo esto es lo que, con la amistad, pondría la «penuria» en el pensamiento, de manera esencial.” (Mascolo: 90)

¿Es la penuria lo que hace posible la amistad o la amistad la que hace posible la penuria y solo de ese modo, se hace también posible pensar? La respuesta de Mascolo es siempre más inexacta. Pero la palabra penuria atraviesa la correspondencia, palabra inmediatamente cercana al principio de *desastre* que –siguiendo a Blanchot–, horada la completud de la obra, y solo por ese inicio de ruina, de cosa inacabada pero libre de la expectativa de ser algún día total, es por lo que tanto la amistad como la escritura, se vuelven posibles e imposibles a la vez.

Pero si nos preguntamos por la penuria, entonces la biografía es un hecho importante. Incluso diríamos; la penuria es lo que une –como nexos concatenantes aunque no como nexos causales– la vida del autor y su obra. En este caso, la vida de Antelme, de Mascolo, de Duras,

de Blanchot y de un modo quizá más indirecto, la vida misma de Deleuze, quien conmovido por una obra, se entrega en amistad a Mascolo. La penuria no pertenece entonces ni al ámbito de la obra puramente, ni al de la biografía exclusivamente. Sino que interrumpe ambas instancias, las destotaliza, las vuelve, tal como lo indica la palabra, derruidas y entrecuchadas, hechas en común. Todo lo que no se erige absolutamente por sí mismo hace una invitación. La vida en penuria de estos autores y amigos, los hace efectivamente autores y amigos. Pero también, como hemos dicho, solo porque eran amigos –siguiendo la propuesta de Deleuze– han podido atravesar la afasia, la amnesia, haciendo que “tal trastorno de la sensibilidad general no puede dejar de conducir a nuevas disposiciones de pensamiento...”. (Mascolo: 89).

Notemos una cosa: suelen ser aquellos cuerpos, atravesados por la penuria, los viejos, los enfermos, los insensatos, los niños (porque quién no reconocería en un niño la falta de autonomía que lo vuelve inmediatamente penetrable), los que interrumpidos, interrumpen. Los que vuelven el obrar –nunca con una claridad inmediatamente visible– en cada quien, según cada caso, pero siempre y en cualquier caso– exigido y necesario. La penuria exige la obra. El obrar. No se trata de una fórmula productora de artistas. Sino de una exigencia; poner condiciones a las condiciones. Exigencia de interrumpir una interrupción. De interrumpir –como es el caso de Antelme y luego el de Mascolo– lo que la muerte, en el primero, y el olvido, en el segundo, amenazaba con totalizar. Es la exigencia de una destotalización. A su vez, cuando la penuria amenaza con ser total, con ir, sin escalas a la muerte, a la locura, al olvido, o a la ridiculez, entonces la necesidad de obrar se impone como una urgencia de interrumpir aquello que interrumpió, de modo radical, la propia vida. (Antelme al escribir *La especie humana* interrumpe la interrupción de la deportación). La obra, pero especialmente, el principio de desastre en la obra y la penuria en la amistad, se pronuncia a favor de lo parcial. Del algo. Del límite. Del no todo. Suspende, lo que iba camino a cerrarse.

6- La escritura; el lenguaje penuria. ¿Cuándo escribe alguien y por qué? ¿Escribimos solos? ¿En penuria? ¿En pena? Tenemos presente lo que Blanchot advierte en *La literatura y el derecho a la muerte*:

"Sin duda, mi lenguaje no mata a nadie. Sin embargo: cuando digo 'esta mujer', la muerte real está anunciada y ya presente en mi lenguaje; mi lenguaje quiere decir que esta persona, que está aquí, ahora, puede ser separada de sí misma, sustraída de su existencia y de su presencia y sumergida de pronto en una nada de existencia y de presencia; mi lenguaje significa esencialmente la posibilidad de esta destrucción; es, en todo momento, una alusión decidida a semejante acontecimiento. Mi lenguaje no mata a nadie. Pero si esa mujer realmente no fuera capaz de morir, si no estuviera en cada momento de su vida amenazada de muerte, ligada y unida a ella por un vínculo de esencia, no podría consumir yo esta negación ideal, este asesinato diferido que es mi lenguaje." (Blanchot, 2007: 288).

El tremendo acierto de Blanchot está en unir la negatividad ejercida en el plano del lenguaje con la negatividad ontológica de la muerte como factum. Solo porque esa mujer es mortal – porque está destinada a morir–, es posible entonces nombrarla. Hay palabra y escritura en la medida en que la muerte se pronuncia con igual contundencia en la vida fáctica de los hombres que morimos. Si no fuéramos a morir, no podríamos siquiera pronunciar una palabra. No es menor el caso de Antelme, que más próximo a la muerte, más el habla que lo desborda haciéndole decir –en esa urgencia–, un infinito contenido en palabras. Este principio de penuria –*en esta vida que muere, esta muerte que vive*– tal como decía San Agustín, que hace posible las palabras hace incluso posible –digámoslo una vez más–, la amistad. Un encuentro no tendría ningún lugar, a no ser por eso mismo que lo interrumpe. Eso que lo hace girar siempre al camino de la desaparición.

Remontémonos al comienzo; lo que corroe desde el inicio –porque el inicio, tal como dijimos con Althusser es corrosión, desvío, *clinamen*–, lo que desvía la obra, a la vez que la hace

posible mientras la destituye, decimos –junto a Blanchot–, es ese principio –siempre presente– de *desastre*, que horada socavando la integridad del texto que a la vez horada la integridad de la amistad. Un texto incompleto (no hablamos de “finalizado”) ajeno al principio de identidad, un cuerpo y un escrito incompleto. No escribimos escritos de la vida porque nuestro propio cuerpo tampoco pertenece solo a ella. Desde que estamos en la carne, desde que *somos sin ser*, antes y después de recibir socialmente el sujeto que debemos conformar, hay en nosotros aquello que se pierde. Eso nos acompaña, no como un lastre, sino como una posibilidad. Imperceptible desintegración que permanece estando. La penuria de lo que se sabe morir y por lo que, y solo por lo que, se hace posible la vida.

Pero la penuria se inicia también en la palabra. “«Nada» es, desde la primera palabra pronunciada con sentido, «casi nada». Casi nada es lo que puede decirse. Seguimos enunciando así nuestro fracaso.” (Herrera, I., *El inconfesable confín de la escritura. La escritura sin concepto*: 1). Decir casi nada, entonces, decir algo, algo que es poco, muy poco, y es –como queda a la vista–, no todo. No todo es lo que puede decirse. Y Antelme decía: “en el infierno se dice todo”. Como el día de la liberación en Dachau, cuando los soldados norteamericanos les ofrecen chocolate y cigarrillos, y los presos quieren hablar y ellos ya no escuchan: “(...) , algunos intentan contarles cosas. El soldado escucha al principio, luego los tipos ya no paran: ellos cuentan, cuentan, y en seguida el soldado deja de escuchar.” (Antelme: 296). Pero también está el caso opuesto:

“Algunos (presos) mueven la cabeza y sonríen apenas al mirar al soldado, de modo que solo el soldado podría creer que lo desprecian un poco. Es porque la ignorancia del soldado se hace patente, inmensa. Y al preso se le revela por primera vez su propia experiencia, como ajena a él, en su totalidad. Delante del soldado, bajo esta reserva, ya siente surgir dentro de sí el sentimiento de poseer, de ahora en adelante, una especie de conocimiento infinito, intrasmisible.” (Antelme: 296)

Antelme agrega una tercera reacción frente al encuentro de los presos con los soldados americanos que en principio parecieran interpretarlos como hombres iguales a ellos mismos:

“También hay otros que dicen con el soldado y con su mismo tono: «¡Sí, es escalofriante!»». Éstos son mucho más humildes que los que no hablan. Al repetir la expresión del soldado, le dejan creer que no hay lugar para otro juicio que no sea el que él emite; le dejan creer que él, un soldado que acaba de llegar, que está limpio y es fuerte, ha captado cabalmente toda esta realidad, ya que ellos mismos, presos, dicen lo mismo que él, al mismo tiempo, con el mismo tono; que de alguna manera están de acuerdo.” (Antelme: 296).

El más común de los lenguajes, servido de la expectativa de comunicar, pero también el lenguaje impersonal, cercano al “intransitivo *se escribe* del que nos habla Roland Barthes”, (Herrera: 2) aquel que Blanchot designa con la palabra «habla» y que en obras como *La espera el olvido* se muestra en toda su crudeza (a causa de su falta de fin y de principio), ese y todos los lenguajes que transcurren llevan consigo el principio que los hace posibles: la nada, o más bien, ese *casi nada que puede decirse* y evidencia nuestro fracaso. “¿Habría traído la escritura algo de más o algo de menos a este mundo de cosas? ¿Habría traído la escritura algo de más o algo de menos al lenguaje?” (Herrera, I.: 8). Continuando el interrogante de Isidro Herrera, pensemos en la escritura de Antelme, ¿qué trajo un libro a su vida interrumpida por la deportación y qué trajo a nuestra vida un libro que interrumpe la continuidad natural de las cosas sin riesgo?

La especie humana carece de jerga universitaria. Se cae del camino filosófico francés de palabras encontradas y acordadas en común. En ese sentido, decimos, es efectivamente escritura. Tanto como el libro de Mascolo, y tanto como la correspondencia surgida a partir de su publicación. Que el libro sea un objeto del mundo, a la vez de contar un fragmento de historia de este mundo, nos obliga a abandonar el asiento acomodado de lo sabido. Impone, por así decir, un principio de abstinencia; no decir lo que se tiene, y escribir solo a favor de lo que se desconoce.

¿Cómo hace la filosofía –en su afán explicativo– para quitarse de encima su conocimiento, y a la vez de intentar decir lo que no sabe, entregar al menos algo por decir en algo dicho? Si como decía Paul Claudel –así nos lo recuerda Hugo Savino– “es preciso que haya en el poema un

número tal que impida contar”, ¿la filosofía y la escritura en general, no debería imaginar –de nuevo en palabras de Savino– “el azul que no está en ningún cuadro y que hay que inventarlo en el poema”?

Intuimos que tal experiencia no se aleja, al menos en su voluntad, de la escena que Antelme describe; esa noche en la que en los barracones, Gustavo –otro de los presos políticos franceses– invita a sus compañeros a hacer, literalmente, un esfuerzo de memoria. Iluminados por una lámpara de aceite y habiendo traído un tablón a rastras desde las vías del tren hasta los barracones, los presos del bloque recitan todos juntos algunos poemas. La voz de Francis, el italiano que tiraba las cartas (no olvidemos que las cartas pueden ser también una invitación del discurso a diferir con lo existente), se escucha con dificultad mientras recita el poema que comienza: *Heureux qui comme Ulysse a fait un beau voyage...*

Bibliografía

Antelme, R., *La especie humana*, Ed. Arena Libros, trad. Richelet, T., Madrid, 2002.

Althusser, L., *El materialismo aleatorio*, Ed. Arena Libros, Madrid.

Bident, C., Reconocimientos, Antelme, Blanchot, Deleuze, Ed. Arena Libros, trad. Herrera, I., Madrid, 2006.

Blanchot, M., *La parte del fuego*, Ed. Arena Libros, trad. Herrera, I., Madrid, 2007.

Duras, M., *La douleur*, Ed. Gallimard, Paris, 1985.

Herrera, I., *El inconfesable confín de la escritura. La escritura sin concepto*.

Kigler, G., *The infinitetask: being-in-common in Robert Antelme's L'espèce humaine*.

Mascolo, D., *En torno a un esfuerzo de memoria, Sobre una carta de Robert Antelme*, Ed. Arena Libros, Trad. Herrera, I., Madrid, 2005.

Sucasas, A., *Anatomía del Lager (Una aproximación al cuerpo concentracionario)*.

Humanismo/posthumanismo: Heidegger/Sloterdijk

Carlos Alberto Casali

(Universidad Nacional de Lanús, Universidad Nacional de Quilmes)

Heidegger. Hacia fines del siglo diecinueve Federico Nietzsche lanzaba un desafío inquietante: interrogaba al hombre por su condición, difícil de catalogar dentro del cuadro general de un mundo que, por lo menos desde la modernidad, la herencia racionalista de la filosofía había venido ordenando con rigurosa precisión científica. “El hombre –afirmaba Nietzsche- es algo que debe ser superado” y, un poco más adelante, dibujaba una imagen muy expresiva de la condición humana: “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre – una cuerda sobre un abismo”¹. Unos años más adelante, el teatro de la historia ponía en escena los primeros episodios de aquel transeúnte que buscaba su transformación. La transfiguración de lo humano en el hombre o la metamorfosis del hombre más allá de lo humano estuvo en la base de los experimentos existenciales del siglo veinte: las revoluciones sociales y políticas que por izquierda y por derecha pretendía dar lugar al hombre nuevo; las revoluciones culturales que lo hacía surgir desde estratos más profundos que el de la conciencia; las revoluciones tecnológicas que se mostraban capaces de crear, en sentido literal y material, ese hombre nuevo. Luego, vino la guerra del 39 y con la guerra, la sugerencia nietzscheana de que el hombre es una cuerda sobre un abismo pareció adquirir connotaciones más dramáticas: o bien el hombre no había logrado llegar más allá de su imprecisa condición humana para alcanzar la dimensión del superhombre o sobrehombre (*Übermensch*) y había caído en el abismo, o bien el abismo era la realidad misma de la idea de superación del hombre y lo humano –y no una simple metáfora-, puesto que, más allá del hombre y lo humano, sólo puede haber lo inhumano.

Algo de todo esto está presente en el intercambio epistolar que tuvo lugar entre Heidegger y Jean Beaufret, un alemán y un francés, apenas terminada la guerra, en 1946. La *Carta sobre el humanismo* con la que el alemán responde a la pregunta del francés “¿Cómo devolverle un sentido a la palabra ‘Humanismo’?” puso en movimiento todo el arsenal filosófico con el que Heidegger venía dando su batalla intelectual en torno de la superación de la metafísica y hacia la apertura de un nuevo horizonte para el pensar, y no hacía más que retomar de un modo tal vez más didáctico las coordenadas fundamentales planteadas en *Ser y Tiempo* (1927) y *¿Qué es Metafísica?* (1929). Heidegger respondía a la pregunta de Beaufret y, también, aunque de un modo más indirecto a Sartre que había publicado en ese mismo año su *El existencialismo es un humanismo*.

Los argumentos que Heidegger plantea en su carta no son fáciles de comprender, lo cual no es ninguna novedad en un autor cuya escritura es entre apretada y laberíntica. No es ésta, sin embargo, la dificultad que presenta el texto, escrito en lenguaje más bien coloquial, sino el asunto mismo que lo motiva: el pensar. Vayamos directamente allí: “en el pensar, el Ser accede al lenguaje” afirma Heidegger, y completa la idea con una imagen que se hizo famosa: “El lenguaje (*Sprache*) es la morada (*Haus*) del Ser. En su casa, habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esta casa”².

Tenemos aquí dispuestos los materiales con los que Heidegger va a trabajar su respuesta al desafío planteado por Beaufret: Ser, lenguaje, hombre, pensadores, poetas. Y no mucho más que eso. Menos que eso, todavía, necesitó Heráclito de acuerdo con la anécdota – transmitida por Aristóteles- que el propio Heidegger narra en su *Carta* bastante más adelante: unos extranjeros visitan a Heráclito con la intención de verlo pensar, como si el pensar fuese algo que pudiese ser visto, y lo encuentran en una situación cotidiana, nada excepcional, calentándose cerca de un horno de hacer pan. Como los extranjeros quedaron bastante desconcertados, Heráclito los animó diciendo “aquí también están los dioses presentes” (pp. 64-65). ¿Qué cosas narra esta anécdota y por qué Heidegger la trae desde un pasado ya

¹ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1978, pp. 34 y 36.

² En lo que sigue, citamos la *Carta sobre el humanismo*, por una poco difundida traducción hecha por Roger Munier y el poeta argentino Raúl Gustavo Aguirre en 1958 en una edición privada. La cita corresponde a la página 19 de esa edición.

bastante remoto para señalar el lugar en donde él pretende instalar el tema del pensar en relación con el humanismo y sus posibilidades en un mundo que ya no es el de Heráclito sino el de la técnica? La respuesta nos la da el propio Heidegger: los dioses están presentes en donde el hombre habita. Y el hombre habita en el lenguaje que es la morada del Ser. Y el Ser, como los dioses de Heráclito, no es algo de lo que el hombre pueda disponer al modo técnico, en el sentido más evidente de la utilización de instrumentos materiales de todo tipo, ni siquiera en esos modos técnicos del hablar y del pensar que ofrecen la gramática y la lógica o el pensar conceptual. Veamos todo esto con mayor detalle.

Comencemos por la difundida afirmación de Sartre, retomada en tono crítico por Heidegger: “precisamente estamos en un plan donde hay solamente hombres” (p. 42). La cita está tomada de *El existencialismo es un humanismo* y la podríamos completar con esta otra que Heidegger no utiliza en su carta: “no hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana”¹. A esta afirmación sartreana, Heidegger contrapone esta otra: “precisamente estamos en un plan donde hay principalmente el Ser” (p. 42) y, también, “si plantas y animales está privados de lenguaje, es porque están aprisionados cada uno de ellos en sus universos circundantes, sin estar jamás libremente situados en la aclaración del Ser (*die Lichtung des Seins*)” y redondea la forma y la densidad del argumento con “sólo esta aclaración (*Lichtung*) es el ‘mundo’” (p. 33). Dejemos por ahora de lado la referencia a este misterioso “claro” o “aclaración” y enfoquemos el tema en discusión que no es otro que el planteado por Nietzsche: la superación del hombre. De acuerdo con la alternativa formulada por Sartre, la superación del hombre sólo puede ser lograda y tener sentido dentro del plano del hombre mismo y hacia otra manera de ser hombre, superadora del humanismo, digamos clásico y metafísico, que no logra ir más allá del anclaje en la esencia (es aquí donde cobra sentido el filosofema sartreano *la existencia precede a la esencia*), puesto que no hay para el hombre otro mundo que el humano. El planteo sartreano se comprende con una facilidad inmediata: no hay para el hombre nada más comprensible que el hombre mismo. No en vano el mismo Sartre toma la precaución de advertir que “en el punto de partida no puede haber otra verdad que esta: *pienso, luego soy*; esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma”². Pero es aquí donde comienzan los problemas según lo advierte Heidegger: ¿se pueden equiparar sin más la certidumbre de la conciencia y la verdad del mundo? Parafraseando a Paul Ricoeur, diríamos que los herederos de Descartes son capaces de poner en duda los contenidos de la conciencia, sus objetos, pero no pueden dudar de la conciencia misma, el sujeto. Por otra parte, si de lo que se trata es de la superación del hombre, de su tránsito o transfiguración hacia otra forma de lo humano, más humana que la anterior figura de lo humano dibujada con trazo indeleble por el esencialismo metafísico ¿de dónde vendría esa nueva forma de ser hombre si es el hombre mismo el que la proyecta hacia un mundo cuya verdad no va más allá de lo humano?

En síntesis, Heidegger plantea su diferencia con Sartre en forma de disyuntiva: el hombre o el Ser. Hagamos más comprensible la diferencia planteada. De un lado, la interpretación humanista del hombre. Esto no resulta más o menos conocido. Se trata de una interpretación del hombre que Heidegger describe en términos de historia cultural, como yendo desde la época de la República romana y su enlace con la cultura griega del Helenismo tardío, pasando luego por el Renacimiento para proyectarse después en los humanistas del siglo XVIII (Winckelmann, Goethe, Schiller). Y se trata también del “esfuerzo que vuelve al hombre libre para su humanidad y le hace descubrir su dignidad”. Aquí Heidegger ubica al humanismo de Marx, el de Sartre, el del cristianismo. ¿Qué es lo que tienen en común ambos modos de entender el “humanismo”? Lo que tienen en común es que “todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace fundamento de ella” (p. 28). Podemos ubicar el, digamos, *humanismo cultural* dentro de la primera variante y el, digamos, *humanismo existencial*, dentro de la segunda. De acuerdo con el primero, se

¹ Pp. 26 y 63, respectivamente, de la edición hecha por Sur en Buenos Aires, en 1975, de *El existencialismo...*

² *El existencialismo...*, ed. cit., p. 45.

pregunta al ente llamado “hombre” por su esencia o entidad y se responde con el humanismo. El ente llamado “hombre” es hombre porque es humano. Aquí el hombre encuentra su fundamento en la esencia que configura lo humano. De acuerdo con el segundo, el ente llamado “hombre” no tiene una esencia que lo defina sino que su humanidad es el resultado de su libre relación consigo y con el mundo. El ente llamado “hombre” es hombre porque *existiendo* realiza su humanidad, se humaniza. Aquí el hombre es puesto en el lugar del fundamento de una metafísica (Heidegger nombrará esta operación como *metafísica de la subjetividad* y designará de este modo a la metafísica moderna que nace con Descartes).

Pero con esto no hemos aclarado nada todavía si no hacemos más explícito qué entiende Heidegger por “metafísica”. Y, por este camino, vamos ya en la dirección de la alternativa planteada más arriba entre el hombre y el Ser. Pues “toda determinación de la esencia del hombre que presuponga ya, lo sepa o no, la interpretación del ente sin plantear la cuestión de la verdad del Ser, es metafísica” (28). Se podrá advertir que Heidegger no coincide con Sartre en este punto. Lo que está en juego no es la mera relación entre *esencia* y *existencia* sino la diferencia entre *ente* y *Ser* (Heidegger nombrará a esta diferencia como *diferencia ontológica*). Entonces, para que la pregunta de Beaufret por el sentido de la palabra “humanismo” resulte una buena pregunta, es decir, una pregunta que abra la posibilidad de pensar, se la deberá plantear en una interpretación no metafísica del pensar. “La metafísica –afirma Heidegger– se rehúsa al simple hecho esencial según el cual el hombre no se realiza en su esencia sino en tanto es interpelado (*angesprochen*) por el Ser” (p. 30). Términos muy similares utilizaba Heidegger al comienzo del texto: “el pensar [...] se deja interpelar (*Anspruch*, reclamar) por el Ser para decir la verdad del Ser” (p. 20).

Caractericemos con mayor precisión el punto de divergencia. Es propio de la metafísica preguntar al ente por su Ser. Pensar de modo metafísico implica instalarse sobre el plano del ente y elevar la mirada hacia lo más alto o lejano, ajustando las acciones del pensar de acuerdo con las reglas del método que optimizan la observación. Pensar de modo no metafísico implica dejarse interpelar por el Ser, escuchar más que observar, lo que el Ser dice y ofrece al pensar. No hay aquí mucho que hacer y sí mucho que deshacer: dejar de lado los ruidos que dificultan la escucha (prejuicios, preconceptos; en una palabra, los supuestos que organizan la mirada cuando se observa pero impiden la escucha cuando quien habla es el Ser y no nosotros mismos).

Volvamos a nuestro intento de sintetizar: de un lado, el humanismo sartreano plantea la condición humana como *autocentrada*; del otro, el “humanismo” heideggeriano plantea la condición *excéntrica* del hombre. La diferencia entre ambos planteos es fácil de advertir pero difícil de pensar. Pongamos en juego aquí estas dos piezas: el claro (*Lichtung*) y la existencia (*Ek-sistenz*): “mantenerse en la aclaración del Ser es lo que yo llamo la *ek-sistenz* del hombre” (p. 30). No es que el hombre *exista* en cuanto su *realidad* concreta y plena pasa a depender enteramente de sí mismo (a esto nos referíamos unos renglones más arriba como condición humana autocentrada), sino que el hombre *existe* en cuanto *existe*, remite más allá de sí mismo al Ser o, dicho de otra manera, encuentra su sí mismo en el Ser (en el claro del Ser). Si hablamos del mundo, no es el hombre su fundamento (el mundo no es humano, como quería Sartre) sino el Ser que en cuanto Ser tampoco es un fundamento sino un claro (despejamiento o aclaración); un verbo y no un sustantivo: “el Ser es Lo que Es” (p. 38) o, un poco más adelante, “el don de sí en lo abierto en medio de este abierto, es el Ser” (p. 42). Este “don” o “donación”, este “darse” –en el texto Heidegger utiliza la expresión en francés “*il y a*” y la expresión en alemán “*es gibt*”– evita o intenta evitar la imposibilidad de decir o expresar “el Ser es” sin que se pierda su sentido verbal. Sólo del ente se puede decir que es. En cambio “el ser ‘es’ pero justamente no es ‘el ente’” (p. 42). El claro (*Lichtung*) es el lugar abierto en medio de la espesura del bosque por donde penetra la luz y hace visible las cosas. El claro es Ser que hace comprensible el ente. En ambos casos, *visibilidad* y *comprensibilidad*, se trata de verbos (el claro *clarear*) y de una potencia o fuerza del verbo que excede su concreción sustantivada. Si el claro es el clarear, el abrir un espacio dentro del bosque para las cosas se manifiesten, ese *abrir* está tensionado por la

posibilidad del *cerrar*, mientras que lo abierto, las cosas, no pueden ser más que lo que son, los entes (y no el Ser).

Articulemos mejor la relación entre estos términos: Ser, lenguaje, pensar. Para hacerlo, el primer paso consiste en liberarse de “la interpretación técnica del pensar” (p. 20). De acuerdo con esa interpretación, el pensar se dispone al servicio del hacer (*praxis*) y del fabricar (*poiesis*) y se mide o tasa su valor en función de su utilidad o rendimiento. Se trata, según Heidegger, de una batalla perdida: la ciencia ha salido triunfadora. Pero es el pensamiento quien ha perdido la batalla al haber salido de su elemento (*Element*), que no es otro que el Ser.

Detengámonos en este punto del camino para observar mejor la situación. Heidegger sostiene que la interpretación técnica del pensar saca al pensamiento fuera de su elemento y le da al término “elemento” el significado de medio adecuado o posibilitante. De allí se sigue una analogía: fuera del elemento del Ser el pensamiento pierde la posibilidad de pensar del mismo modo que, fuera del agua, el pez pierde la posibilidad de vivir. No es el hombre quien *puede* pensar como si se tratase de una facultad suya, un asunto de su hacer o fabricar, sino el Ser: “el Ser *puede* el pensar” (p. 23). Tal vez suene esto un poco extraño. Se trata de un desplazamiento bastante brusco que nos saca del lugar en el que estamos instalados: la subjetividad cartesiana, la evidencia del *cogito*. Ese lugar no es otro que el de la subjetividad moderna instalada en el centro del mundo como su fundamento (traigamos aquí las recurrentes referencias de Heidegger al *subjectum*) y la transformación del mundo en imagen, es decir su reducción racionalista (la racionalización capitalista). “El hombre – sostiene Heidegger- no es el dueño (*Herr*) del ente, es el pastor (*Hirt*) del Ser” (p. 51).

Entendemos fácilmente la referencia al ser dueño o señor. Nos resulta un poco más difícil de *comprender* la referencia al pastor. En cierto modo hay también aquí un juego semántico entre “entender” y “comprender”. Se podría decir que el *entender* juega en pareja con el señorío (el entendimiento como forma técnica del pensar dirigida a la dominación del ente) y el *comprender* supone una relación pastoril con las cosas (el comprender como aceptación activa o recepción de aquello que nos interpela: el Ser). Recurriendo a una imagen: a partir de Platón, la filosofía aprendió a pensar como quien mira (intelectualmente) los entes de acuerdo con la luz que se proyecta en las ideas (recordemos que “idea”, *eidos*, significa aspecto, lo visto). Pensar correctamente equivale a dirigir la mirada hacia el lugar adecuado (las ideas) y saber enfocar la vista. No parece haber mucha distancia entre estas alegorías platónicas y la recurrida alusión al panóptico foucaultiano: en ambos casos se trata de ejercer un dominio y para ello es necesario disponer una vigilancia atenta y permanente. Aquello que es dominado debe estar ante la vista, permanecer. Después de todo, no otra cosa significa *lo ente*, participio de presente del verbo ser, lo que es o está allí presente y permanece atado a la vigilancia. Pero el Ser no es algo que pueda estar a la vista, algo de lo que el hombre pueda disponer. El Ser habla en el lenguaje y le habla al hombre cuando el hombre escucha y comprende. *Escuchar* y *comprender* son actividades que dependen de nosotros. Pero *lo escuchado* y *lo comprendido* no es algo que dependa del hombre y su capacidad de ejercer un señorío sino más bien de aquella actitud pastoral: “el pensar cumple la relación del Ser con la esencia del hombre. No constituye ni produce por sí esa relación” (p. 19).

Volvamos sobre los temas planteados al comienzo: la superación del hombre, la superación de la metafísica. Heidegger es muy crítico de la tradición metafísica de la filosofía. Cuando hace referencia a estas cosas, dirige sus argumentos contra la galería completa de los filósofos ilustres –por parafrasear a Diógenes Laercio-. Desfilan por allí, los sofistas, Platón y Aristóteles (con ellos comienza la interpretación técnica del pensar; o dicho en otros términos, la “lógica”, p. 21); Marx y Sartre (la filosofía queda en ellos anclada en un humanismo subjetivista, p. 27); Descartes y Kant (pese a su carácter “crítico”, la filosofía no logra salir del planteamiento metafísico, es incapaz de pensar como no sea desde el ente, p. 39); Hegel, Marx y Nietzsche (el primero, consume la metafísica; el segundo y el tercero pretenden invertirla, p. 43). Parménides, en cambio, se ubica sobre otro plano, su pensamiento es más originario: en sus palabras, en su modo de articular el discurso del Ser, “se oculta el misterio (*Geheimnis*) original para todo pensar”. ¿De qué misterio se trata? No,

seguramente de un misterio que pudiera develarse sino del misterio que pone en acción el pensar, que hace pensar al pensar –por decirlo con un torpe juego de palabras-. “Quizá el ‘es’ no puede decirse en rigor más que del Ser, de suerte que todo ente no ‘es’, no puede jamás propiamente ‘ser’” (p. 42).

En el párrafo anterior hacíamos alusión el tema de la *superación* –del hombre y de la metafísica-. Preguntémosnos ahora ¿qué significa “superación”? Heidegger descarta de plano la idea de “progreso”: “cuando está atenta a su esencia, la filosofía no progresa. Marca el paso sobre un mismo lugar (*Stelle*) para pensar constantemente lo Mismo (*das Selbe*)” (pp. 42-43). Ese *lugar*, localiza el lugar donde *se da* (*es gibt*) el Ser –por seguir con los juegos de palabras o por seguir a las palabras en sus juegos-. Ese *darse* del Ser “reina como destino (*Geschick*) del Ser” y ese *destino* no es otra cosa que el destinarse o darse del Ser en el tiempo o, para decirlo con mayor corrección, *como* tiempo: “de allí que el pensar que piensa con miras a la verdad del Ser sea, en tanto pensar, histórico (*geschichtlich*)” (p. 43).

Ahora bien, volvamos al “misterio” y a la “superación”: “el Ser accede a su destino, en tanto Él, el Ser, se da. Lo que significa, pensado desde el punto de vista de ese destino: se da y se rehúsa (*versagt*) a la vez” (p. 43). Para que todo esto tenga sentido, recordemos que este *darse* y *rehusarse* no es otra cosa que el movimiento de la verdad tal y como Heidegger la entiende al recuperar o volver al sentido originario de la *aletheia* (verdad) pensado al modo griego. *A-lethe*, sacar de lo oculto, desocultar, mostrar, manifestar, son todos ellos movimientos de doble faz: toda vez que algo se muestra, algo se oculta detrás de eso que se muestra. Sucede aquí algo similar a lo que sucede con los trucos del mago: mientras nos muestran algo, otra cosa sucede. La verdad no está en el “detrás de escena”, como si por debajo o por fuera del escenario del mundo (podría ser éste el mundo cavernario de Platón) hubiese otro mundo “verdadero”, sino en el movimiento de doble faz de la mostración ocultante. La verdad de la magia no está en exhibir el truco que hace desaparecer la magia sino en hacer aparecer lo que no está a la vista mientras vemos lo que está a la vista. Tal vez sea ésta también la magia del lenguaje, algo de su raíz mítica o mitificante que perdura en el *logos* y se pierde en la *ratio*. Para decirlo en palabras de Heidegger: “el pensar no supera a la metafísica sobrepasándola, es decir, subiendo más alto todavía para realizarla no se sabe dónde, sino volviendo a descender en sus profundidades hasta la cercanía de los más cercano [...] El descenso (*Abstieg*) conduce a la pobreza de la ek-sistencia del homo humanus” (p. 62).

Pero ¿a dónde nos conduce Heidegger? Ya sabemos, porque él nos lo dice, que se trata de algo menos: una pobreza, un descenso. Sin embargo, no deberíamos entender estos términos como meras *oposiciones* de estos otros: riqueza, ascenso. *Oponerse* a algo no implica superarlo. Y esto por dos motivos. Uno, es el que viene directamente de la tradición metafísica que fue puliendo el lenguaje de la filosofía alrededor de esos términos: la *ousia* aristotélica es la riqueza del ente (*ousia* significa *riqueza* en griego y con esa palabra Aristóteles nombra la *entidad del ente*; es decir, aquello que es propiamente real. Heidegger se refiere en el texto a la traducción “deformadora” de *ousia* por *substancia*, p. 37); el *ascenso*, por su parte, es el camino que Platón nos recomienda seguir para pensar las realidades más elevadas. De modo que, descenso y pobreza, como movimientos del pensar, parecerían querer marchar todavía por un camino platónico y aristotélico, sólo que en la dirección *opuesta*. El otro motivo, está ligado a la sugerencia de Heidegger según la cual pensar por *oposiciones* es propio de la metafísica: si no es lo *puesto* es lo *opuesto*; si no es *el ente*, es *la nada*. Detengámonos un momento aquí: “se cree que aquello que no es positivo es negativo [...] Aquello que no permanece fijado a lo positivo conocido y querido, se lo arroja en la fosa ya abierta de la negación pura. Aquella que niega todo, para terminar en la nada y realizar así el nihilismo” (pp. 56-57). Esta manera de pensar es la de la metafísica: pone el ente al pensarlo y no admite alternativas puesto que lo otro (*alter*) del ente es la nada. Sin embargo, la nada no es la mera nada sino lo que no siendo el ente es (el Ser). No se trata entonces de proponer una dirección *opuesta* en el camino del pensar sino de pensar de otra manera o desde otro lugar. No desde el ente sino desde el Ser. Dicho de modo más directo, no decir y pensar *el ente* es sino *es el ente*. En el primer caso, el decir

y el pensar se orientan según las cosas del mundo (los entes mundanos: se incluyen aquí los estrictamente mundanos y también los trasmundanos, es decir, los que usualmente nombramos como “metafísicos”). En el segundo, el decir y el pensar se orientan a partir de la verdad o manifestación del Ser, el claro (la apertura del mundo como mundo, es decir, como horizonte de sentido). No se trata, repetimos, de proponer una dirección *opuesta* en el camino del pensar sino de pensar por otro camino. Y esto, porque el simple cambio de dirección nos deja siempre en el mismo camino, el camino de la “lógica”, en el sentido que Heidegger la da, sólo que en la dirección *opuesta*: una dirección lleva al ente (a lo positivo), la opuesta al no ente, a su negación, a la nada. Pensar por otro camino implica hacerle lugar a esa nada, experimentarla, y dejar que el camino del pensar se oriente por el Ser. El Ser, por su parte, puede orientar el pensar en la medida en que tiene a la Nada como una de sus posibilidades: “el Ser anonada (*nichtet*) en cuanto es el Ser [...] Lo que anonada (*Nichtende*) en el Ser es la esencia de aquello que yo llamo la nada (*Nichts*). Por eso el pensar, por el hecho de pensar el Ser, piensa la nada (*Nichts*)” (pp. 70-71). Nuevamente aquí la discusión es con Sartre, aunque, en este caso, Heidegger no explicita esa referencia. Sartre había sostenido en 1943 que “el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo”¹. Una vez más, volvemos al mismo lugar, a la relación entre Ser, pensar y lenguaje. “En el pensar, el Ser accede al lenguaje” (p. 19), es la fórmula apretada que Heidegger había utilizado al comienzo de su escrito. Ahora, casi sobre el final, y haciendo una referencia crítica a *Ser y Tiempo*: “el pensar que se esfuerza en orientarse hacia la verdad del Ser no hace acceder al lenguaje, en la indigencia de sus primeras adquisiciones, sino una parte ínfima de esta dimensión muy distinta” y remata la descripción de esta dificultad con una referencia de carácter general respecto de la relación entre lenguaje y pensamiento en la que vemos cerrarse la experiencia de la verdad del Ser por el peso que tienen los modos habituales de orientar el pensamiento en función del ente. Los términos de uso corriente dentro del repertorio más o menos establecido y estandarizado de la filosofía y “la lengua conceptual que les corresponde no serían repensados por los lectores en función de la realidad que está por pensarse antes que nada, sino que esta realidad misma se encontraría representada a partir de esos vocablos mantenidos en su significación habitual” (p. 67). La lengua conceptual cierra el paso del pensar porque los conceptos condensan pensamientos ya pensados: cada palabra, cada concepto, remite a un significado y lo exhibe o muestra, pero oculta el sentido, el Ser, que es aquello que debería ser dicho y pensado. Recomencemos. “El hombre –afirmaba Nietzsche- es algo que debe ser superado”; “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre – una cuerda sobre un abismo”. ¿De qué abismo se trata? Pensado al modo heideggeriano podríamos arriesgar la siguiente respuesta: el abismo es la ausencia de morada. Si “el pensar trabaja en construir la morada (*Haus*) del Ser”, podríamos interpretar el inquietante desafío nietzscheano como si se tratase de la descripción de un tránsito que lleva de eso que llamamos hombre según el lenguaje del ente que nombra las cosas hacia otro lugar donde ya no se trata del hombre y su lenguaje sino del Ser. Pero para llegar a ese lugar, hay que atravesar el abismo de la Nada. ¿De qué estamos hablando?

Llegados hasta aquí, nos encontramos en la parte más enigmática y sugerente del texto de Heidegger: “jamás sin embargo el pensar crea la morada del Ser. Él conduce la ek-sistencia histórica, es decir, la humanitas del homo humanus, al dominio donde despunta el alba de lo indemne (*Heilen*)”. Y remata la frase a renglón seguido: “al mismo tiempo que lo indemne, en la aclaración (*Lichtung*) del Ser, aparece lo maléfico (*Böse*)” (p. 69). Parecería que Heidegger nos va llevando por un camino -extraña o inadecuadamente- “religioso”. “Lo indemne” y “lo maléfico” parecen términos fuera de lugar en un camino que quiere ser un camino del pensar. Tratemos de acercarnos un poco mejor. *Heile*, significa también en castellano “lo que salva”, “lo que cura”. *Böse*, “malvado”, “maléfico”, “el mal”. Ambas posibilidades, la salvación y la perdición, pertenecen al Ser: “uno y otro, lo indemne y lo malévolo no pueden con todo aparecer en el Ser sino en tanto el Ser mismo es el lugar del combate (*Strittige*). En él se esconde la procedencia esencial del anonadar (*Nichtens*)” (p.

¹ *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 66.

69). Y, más adelante, “sólo el Ser acuerda a lo indemne [a lo salvo] su despuntar en la serenidad (*Huld*, benevolencia, gracia) y al furor (*Grimm*) su carrera afiebrada hacia la ruina [*Unheil*, desventura, el mal]” (p. 71). No es el hombre quien dona o niega sentido a las cosas sino el Ser. Pero el Ser no está más allá del lenguaje en el que se dicen las cosas. De la misma manera, no es el pensamiento el que crea el lenguaje según su caprichosa voluntad, sino que el pensar permite que el Ser acceda al lenguaje para que el lenguaje sea “el lenguaje del Ser como las nubes son las nubes del cielo” (p. 75). Si el hombre al pensar dice el Ser y no los entes, entonces habrá llegado a casa en la proximidad de las cosas, estará a salvo. Si sucede, en cambio, que al pensar dice los entes dejando el Ser en el olvido o en lo oculto, entonces el hombre tendrá un lugar entre las cosas, pero las cosas no tendrán sentido. Y la pérdida del sentido, la retracción del Ser, es la experiencia misma de la desventura.

“El pensar por venir no será ya filosofía”, sostiene de modo sentencioso Heidegger sobre el final (p. 74), porque pensar en el modo en que la filosofía lo ha venido haciendo implica esquivar el peligro que pone al pensar en movimiento: el peligro del fracaso, “el peligro de romperse (*zerbrechen*) alguna vez en la dureza de su asunto [la verdad del ser]” (p. 52, traducción parcialmente modificada). La filosofía parece haberse blindado respecto de ese peligro ejercitando sus músculos conceptuales con notable eficacia. Sin embargo “el ‘filosofar’ acerca del fracaso (*das «Philosophieren» über das Scheitern*) está separado por un abismo (*Kluft*) de un pensar que en sí mismo fracasa (*einem scheiternden Denken*). Si un pensar así pudiera ser dado al hombre, no habría en ello ninguna desgracia, pero a este hombre se le habría hecho el único don que pueda venir del Ser al pensar” (p. 52). ¿Cómo interpretar ese enigmático fracaso que nos pone paradójicamente, en el camino correcto? Dejémosnos guiar por Safranski: el pensamiento que ha tomado el rumbo de la filosofía se muestra exitoso cuando logra poner su asunto a distancia, de modo que un pensamiento que busca el contacto y la cercanía es aquel que se rompe cuando entra en contacto con su asunto¹. Cercanía, proximidad. Se trata del *contacto* con las cosas y no del uso o manipulación. “El pensar, con su decir, abrirá en el lenguaje humildes surcos, surcos menos visibles todavía que aquellos que el campesino traza con paso lento a través de la campiña” (p. 75).

Sloterdijk. Hacia fines del siglo veinte, en un coloquio realizado en Alemania, Peter Sloterdijk retoma en tono polémico la pregunta por el humanismo. En 1999 la intervención de Sloterdijk en ese coloquio toma la forma de libro bajo un título por demás sugestivo, *Normas para el parque humano*, y un subtítulo que refuerza el tono polémico de sus reflexiones: *Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*². Hacíamos referencia más arriba al tono polémico de Sloterdijk: según podremos ver, su escritura tiene un tono irónico que lleva fácilmente a la polémica y sus afirmaciones -o, a veces, meras insinuaciones- parecen provocar el mismo efecto corrosivo que el martillo de Nietzsche producía sobre los ídolos filosóficos. Pero éstas no serían más que cuestiones de estilo en un pensador que se siente cómodo en la polémica si no fuese que, además, Sloterdijk se hace acompañar de Heidegger en un momento en el que la filosofía ya no quiere dialogar con él. Todo esto suscitó, más allá de las intenciones implícitas o explícitas del autor, una polémica en Alemania. Los detalles de esa polémica y las explicaciones y reflexiones que el propio Sloterdijk presenta para tratar de explicar y explicarse una situación que parece haber tomado dimensiones inesperadas, por lo menos para él, pueden seguirse en un libro que, poco después, recogió las conversaciones entre nuestro filósofo y el antropólogo Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. El libro fue publicado en Alemania en 2001³. Desde un contexto más amplio y, también, desde otra perspectiva, el

¹ Cfr. SAFRANSKI, R, *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*, Buenos Aires, Tusquets, 2010, p. 423.

² La versión castellana del texto fue publicada por Siruela en Madrid en el año 2000 y es la que utilizaremos aquí para comentarlo.

³ Versión castellana, Madrid, Siruela, 2004.

tema fue abordado por Félix Duque¹. No es nuestra intención aquí participar de esa polémica, sino retomar la pregunta por el humanismo dentro del contexto en el que la plantea Sloterdijk.

Comencemos por el “humanismo”. A diferencia de Heidegger, Sloterdijk no elude una definición, aunque irónica, del término. Sólo que, habrá que aclararlo, la ironía le resta precisión a la definición, la deja abierta, en estado de indefinición: “humanismo es telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito” (p. 19). Heidegger, abordaba el tema por el camino, habitual en él, de los rodeos: el *humanismo* aparecía ligado con la *metafísica* y ésta con el *olvido del ser*. Cuando acompañamos a Heidegger por este camino, rápidamente nos internamos en aguas profundas: salimos al encuentro del Ser. Sloterdijk, en cambio, nos lleva por las orillas de un territorio conocido: el de los libros. Los libros son “voluminosas cartas” que ponen en comunicación a ciertos amigos lejanos. La filosofía –o el filósofo- que se pregunta por el humanismo, pertenece ella también al “género literario” y hace “cadena epistolar” desde hace unos dos mil quinientos años. Esa “telecomunicación” supone, entre otros aspectos y características, que los emisores de los mensajes desconocen a sus destinatarios y que la recepción misma de los mensajes por parte de esos impredecibles destinatarios es posible, justamente, gracias a su receptividad.

Tenemos aquí reunidos los elementos que parecen componer el significado del “humanismo”. Por un lado, cierta vocación universalista de los emisores de un mensaje lanzado al espacio y al tiempo por unos griegos decididamente alejados de nuestras coordenadas espacio-temporales pero próximos desde un punto de vista cultural (advuértase, de paso, que el humanismo queda inscripto por Sloterdijk dentro del ámbito de la cultura, y no puesto en relación con la metafísica y su devenir histórico como lo hacía Heidegger). Hay un componente abierto y abarcativo en esos mensajes. Por otro lado, humanista es quien *puede* y *quiere* recibir esos mensajes; aquel que se ubica dentro de una tradición para hacer cadena epistolar. *Poder* hacerlo, depende básicamente de la educación –sin entrar por ahora de lleno en este tema, digamos que, si se trata de escritura, el receptor debe estar alfabetizado-; *querer* hacerlo, depende de la domesticación –también aquí, sin entrar de lleno en este tema, digamos que se trata de aceptar voluntariamente la amistad de unos extraños, de responder a una interpelación para devenir sujetos (Althusser *dixit*)-. Tenemos también aquí los filos de la ironía que agudiza las intenciones polémicas de Sloterdijk con esa tradición humanista: aquellas cartas que escribieron una vez los griegos llegan hasta nosotros después de haber pasado por las manos de los romanos y es “seguro que se habrían sorprendido los autores griegos de saber qué clase de amigos aparecerían un día al reclamo de sus cartas” (p. 20).

De Grecia a Roma y de allí a los Estados nacionales burgueses, el humanismo entendido según el modelo de “la sociedad literaria” funciona de modo programático: educa y domestica; civiliza la barbarie, diríamos nosotros. El humanismo define aquí su programa político: “los pueblos se organizaron a modo de asociaciones alfabetizadas de amistad forzosa, unidas bajo juramento a un canon de lectura vinculante en cada espacio nacional” (p. 25).

El humanismo cumple una función política por medio de la cultura. Podemos darle a esta idea mayor precisión: el humanismo es la cultura misma. Dicho en otros términos, el humanismo cultural realiza el proyecto político de los Estados nacionales burgueses. Si quisiéramos poner un poco de color local en esta pintoresca descripción, bastará con recordar la función política que cumplieron los colegios nacionales creados por Bartolomé Mitre a mediados del siglo diecinueve dentro del proceso histórico de la llamada “organización nacional” y los debates en torno de la “cultura nacional” y el “canon literario” que tuvieron lugar hacia fines de ese siglo cuando el objetivo político fue el de consolidar el poder del Estado sobre la base de un patrón cultural homogéneo que fuese capaz de aglutinar las variopintas tradiciones culturales de los inmigrantes.

¹ *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Técno, 2002.

Pero volvamos sobre el componente “filosófico” del humanismo ¿Cuál es el nexo que liga a la filosofía con el humanismo? Ajustemos mejor la pregunta ¿cuál es el nexo? En este punto Sloterdijk vuelve con los filos de su ironía. Utiliza los siguientes giros: “desde que existe como género literario, la filosofía recluta a sus adeptos escribiendo de manera contagiosa acerca del amor y la amistad” (p. 19); la filosofía escrita se mantiene a través del tiempo como “un virus contagioso” (p. 20); nos atrapa en un “fascinante hechizo creador de amigos” (p. 20); “la hipotética amistad del escritor de libros y cartas con el receptor de sus envíos representa un caso de amor a lo más lejano” (p. 22). La filosofía y el humanismo hacen nexo, conectan, de modo misterioso, mágico (cfr. p. 24). Hacen comunidad al modo de las “sociedades literarias” en cuyo núcleo Sloterdijk advierte “una fantasía sectaria o de club” (p. 23). Las naciones modernas no son más que “eficaces ficciones de públicos lectores que, a través de unas mismas lecturas, se han convertido en asociaciones de amigos que congenian” (pp. 25-26).

La ironía correo los objetos sobre los que se lanza. El humanismo se deshace en nuestras manos. Sin embargo, todavía no se ha dicho lo suficiente y el amable y simpático paseo que damos por las orillas del conocido territorio de los libros se termina. “La época del humanismo nacional burgués ha llegado a su fin” porque la antigua magia del texto resulta ineficaz para “mantener unidos los vínculos telecomunicativos entre los habitantes de la moderna sociedad de masas” (pp. 27-28). De modo que aquellos misteriosos nexos ya no aglutinan y son sustituidos por otros –Sloterdijk menciona la radio, la televisión y las redes informáticas- que funcionan como fundamentos de la “coexistencia humana”. Dicho en forma de tesis: “las sociedades modernas sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la base de instrumentos literarios, epistolares, humanísticos” (p. 28). Todavía no se ha dicho lo suficiente... Falta decir que el humanismo cumple una función política no sólo porque hace nexo, conecta y aglutina, sino porque lo hace contra algo. El humanismo radicaliza su discurso toda vez que aumenta el peligro de la barbarie. Pero ¿qué nombramos con esta palabra? Hagamos una enumeración: “las atrocidades bélicas” del siglo veinte; “las interacciones humanas violentas”; las “tendencias asilvestradoras del hombre”; dicho de modo más abarcativo “situaciones de alto desarrollo del poder, bien sea directamente como atrocidad imperialista o bélica, bien como embrutecimiento cotidiano de los hombres en los medios destinados a la diversión desinhibida” (pp. 31-32). De modo que, en síntesis, si el humanismo toma su impulso de la lucha contra la barbarie así entendida, se puede concluir que el humanismo *domestica*: “una lectura amansa” (p. 32). Esto supone que los hombres se forman de acuerdo con el influjo de dos tipos de fuerzas: inhibitoras, unas; desinhibidoras, las otras. O, dicho con otros términos, amansadoras, unas; embrutecedoras, las otras (pp. 32-33). Nótese que Sloterdijk no contrapone esas fuerzas formativas del hombre en términos de naturaleza y cultura, como era habitual dentro del esquema mental del siglo diecinueve presente en la sarmientina disyunción de barbarie y civilización, sino como dos fuerzas formativas –es decir, educativas- que se mueven en el mismo nivel o sobre el mismo plano. Por un lado, la formación a través del medio del circo romano desarrolla el modelo del “desinhibido *Homo inhumanus*” (p. 33). Por el otro, la formación a través del libro capaz de proveer “lecturas filosóficas, humanizadoras, apaciguadoras y generadoras de sensatez” (p. 34). En este juego de oposiciones, de fuerzas formativas que se oponen, “lo humano consiste en elegir para el desarrollo de la propia naturaleza los medios inhibitorios y renunciar a los desinhibidores” (p. 35).

Fuera del esquema simplificador que contrapone naturaleza y cultura, la educación queda ubicada sobre un territorio más amplio, sus funciones se amplían. La educación humanista del hombre no consiste, desde este punto de vista que es el de Sloterdijk, en darle formar humana a ese animal capaz de adquirir cultura que llamamos hombre, sino en “una definición del hombre teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral” (p. 35). Sloterdijk utiliza la palabra *antropodicea*: darle forma humana a una vida cuyos horizontes son a la vez abiertos –desde un punto de vista biológico- y ambivalentes –desde un punto de vista moral-. En términos de Sloterdijk, se trata de los medios o instrumentos “a través de cuyo uso los propios hombres se conforman en eso que pueden ser y que serán” (p. 36).

Reparemos en este punto: si lo que caracteriza al hombre es su indefinición –la apertura y la ambivalencia-, entonces el problema de su formación no se plantearía correctamente si lo ubicásemos sobre el plano de los fines y las definiciones. Según parece, sólo nos quedan los medios; es decir, las técnicas.

Es aquí donde Sloterdijk se hace acompañar por Heidegger. La superación heideggeriana del humanismo pasa por ubicar al hombre por fuera del dispositivo metafísico que lo encierra dentro de la conocida definición de animal racional. Ubicado dentro de ese dispositivo el hombre adquiere consistencia y logra “superar” su radical indefinición –la apertura y la ambivalencia- al precio de su degradación ontológica: demasiado cerca de lo animal y su característica pobreza de mundo. Tal vez Heidegger pudo haber encontrado en estas proximidades del hombre con lo animal motivos para pensar el fascismo como “síntesis de humanismo y bestialidad”. Fuera del dispositivo de la metafísica, Heidegger ubica al hombre en relación al ser: el ente que es interpelado por el ser, el habitante de su casa –el lenguaje-, su custodio y guardián.

Nótese que, en compañía de Heidegger, Sloterdijk observa que los mecanismos de interpelación parecen haber cambiado: ya no son las cartas del pasado que intercambiaban los humanistas literarios las que nos interpelan sino que el ser es ahora el “autor exclusivo y único de todas las cartas esenciales” (p. 48). Sloterdijk advierte en esta estrategia heideggeriana un reforzamiento de las funciones de contención en las que había fracasado el viejo humanismo literario: “el hombre queda supeditado a una contención extática que va más allá del civilizado detenerse del lector devoto ante la palabra clásica” (p. 47). Pero también advierte los límites de esa estrategia: “no puede haber un canon público de los guiños del ser” (p. 48).

Y aquí es donde comienzan los problemas. Si el humanismo literario finalizó su ciclo histórico con la llegada de los medios de comunicación de masas y el posthumanismo de Heidegger parece poco eficaz para producir ligaduras sociales a gran escala –se limita a “una sociedad de vecinos del ser” o una “sociedad de meditados” (pp. 48 y 49)-, entonces habrá que plantearse nuevas preguntas o incluir nuevos términos dentro de la pregunta por el humanismo. Teníamos hasta ahora dos términos que corresponden a una matriz cultural: “educación” y “domesticación”. Sloterdijk propone incorporar los términos “cría” y “crianza” y el término complementario “selección”, que se corresponden más con una matriz biológica o zoológica. Es en este punto donde se aparta de las “instrucciones heideggerianas” para explorar “el extático claro del bosque en el que el hombre deja que el ser le hable” (p. 53). Y lo que encuentra en esa exploración es un material zoológico que Heidegger había desechado, precisamente aquel que lo vinculaba metafísicamente con la animalidad. Heidegger quería ubicar al hombre en la vecindad del ser y en la cercanía de lo divino, bien lejos de lo animal (cfr. p. 43), Sloterdijk quiere devolverlo a ese ambiente en donde la apertura al mundo se explica por medio de la prematuridad de su nacimiento: “al fracasar como animal, el ser indeterminado se precipita fuera de su entorno y, de este modo, logra adquirir el mundo en un sentido ontológico” (p. 55). Sloterdijk no quiere acompañar a Heidegger, entretenido con sus ensoñaciones poéticas y místicas, y parece optar por seguir en esto el “seguro camino de la ciencia”: según su lectura, “el claro del bosque es un acontecimiento fronterizo entre la historia natural y la cultural” (p. 56). Y no sólo eso sino que también se puede ver en la imagen del claro del bosque heideggeriana una representación poética del proceso histórico que lleva al hombre desde una animalidad salvaje y nómada a una animalidad domesticada y sedentaria. La casa donde el hombre habita es no sólo la del lenguaje sino que también es la casa construida. Casa se dice en latín *domus*, de modo que toda casa es tautológicamente doméstica (véase el texto de Félix Duque indicado más arriba, p. 121). Siguiendo la intención de Sloterdijk, que en este punto como en otros se limita a hacer algunas sugerencias, la casa implica algo más que el lenguaje, es todo un sistema social y político que organiza la vida del hombre en ciertos términos o de acuerdo con ciertas formas cuyas estructuras están determinadas por relaciones de poder: “el claro del bosque es al mismo tiempo [que un proceso de humanización en casa] un campo de batalla y un lugar de decisión y de selección” (p. 60).

Detengámonos un momento en este punto: el claro del bosque como campo de batalla. Sloterdijk no lo dice de modo expreso pero esa idea estaba ya en la carta heideggeriana: “al mismo tiempo que lo indemne, en la aclaración (*Lichtung*) del Ser, aparece lo maléfico (*Böse*)”. Ambas posibilidades, la salvación y la perdición, pertenecen al Ser: “uno y otro, lo indemne y lo malévolos no pueden con todo aparecer en el Ser sino en tanto el Ser mismo es el lugar del combate (*Strittige*). En él se esconde la procedencia esencial del anonadar (*Nichtens*)” (p. 69). Y, más adelante, “sólo el Ser acuerda a lo indemne [a lo salvo] su despuntar en la serenidad (*Huld*, benevolencia, gracia) y al furor (*Grimm*) su carrera afiebrada hacia la ruina [*Unheil*, desventura, el mal]” (p. 71). No es el hombre quien dona o niega sentido a las cosas sino el Ser (citamos la *Carta sobre el humanismo* por la traducción hecha por Roger Munier y el poeta argentino Raúl Gustavo Aguirre en 1958 en una edición privada). Como se podrá advertir, Heidegger no se aleja de su planteo postmetafísico y postsubjetivo: todo se resuelve en términos de ser y lenguaje. Y esto es lo que Sloterdijk advierte como insuficiente.

Entonces recurre a Nietzsche, “el maestro del pensamiento peligroso” (p. 60) para quien “los hombres del presente son ante todo una cosa: criadores exitosos que han logrado hacer del hombre salvaje el último hombre” (p. 62).

Con este paso y en compañía de Nietzsche, Sloterdijk se interna ahora en aguas profundas después de haber abandonado las orillas de las humanidades literarias: lo que está debajo de las tranquilas aguas de la domesticación literaria –escolar y lingüística- del hombre y lejos de las orillas que las delimitan es “una política de cría” (p. 63) emprendida con éxito por curas y profesores que lograron hacer del hombre un animal pequeño, acostumbrado a resignar su voluntad en desmedro de la posibilidad de afirmarla. En palabras de Nietzsche citadas por Sloterdijk: “virtud es para ellos lo que hace modesto y manso: así han convertido al lobo en perro y al propio hombre en el mejor animal doméstico del hombre” (p. 62).

Nos encontramos ahora en un punto crucial, el punto en el que aparece “el otro rostro, el oculto, del claro del bosque”: una disputa entre programas o políticas de crianza (p. 63). El lenguaje en estos casos suena demasiado crudo y no sólo se expone a las malas interpretaciones sino que las permite. ¿Qué se entiende por política de cría? ¿En qué sentido el hombre se vuelve más pequeño? Nietzsche usa los términos “voluntad”, “poder”, “fuerzas”; términos fronterizos entre lo natural y lo cultural, como el término “pulsión”.

Sloterdijk sugiere interpretar estos términos sin demasiadas vueltas: “los hombres –según parece- han ido criándose a sí mismos hasta lograr, con ayuda de una habilidosa asociación entre ética y genética, hacerse más pequeños” (p. 63). Dejemos que estos términos permitan ser interpretados de muchas maneras. Sin embargo, hay una que es central: la cría supone selección. Entonces tenemos la siguiente cadena terminológica: humanismo, educación, domesticación, cría, selección. Podemos nombrar esta cadena como “antropotécnica” y sacar de allí algunas conclusiones: “probablemente de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código de antropotécnicas”. Sloterdijk va directo al punto crucial al unir el primer eslabón con el último de la cadena terminológica, el humanismo con la selección, y esto le permite plantear con toda crudeza que “la humanidad no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre, sino que siempre implica también –y con explicitud creciente- que el hombre representa para el hombre la máxima violencia (*Gewalt*)” (71).

Llegamos, como decíamos, al punto crucial. Y allí se acabó nuestro recorrido. Porque en lo que sigue, Sloterdijk regresa al punto de partida: “también en la cultura actual está teniendo lugar la lucha de titanes entre los impulsos domesticadores y los embrutecedores (*den zähmenden und den bestialisierenden Impulsen*) y entre sus medios respectivos” (p. 72). En este sentido, no aporta demasiado en el desarrollo de la argumentación el simpático rodeo por los planteos pastorales de Platón; se limitan a reforzar la idea ya expuesta: desde el fondo de la historia occidental, detrás del humanista hay un criador de hombres.

Sea como fuere, sin embargo, que la filosofía hunde sus raíces en aquellos lejanos orígenes platónicos –sea para comenzar a partir de allí su gloriosa marcha hacia el futuro o para comenzar el largo ciclo de su decadencia-, tal vez lo más interesante del texto que estamos comentando es su reflexión sobre la filosofía misma, que nos permitimos citar *in extenso*:

Una de la señas de identidad de la naturaleza humana es que sitúa a los hombres ante problemas que son demasiado difíciles para ellos, sin que les quede la opción de dejarlos son abordados en razón de esa dificultad. Esta provocación del ser humano por parte de lo inaccesible (*Unumgängliche*), que es al mismo tiempo lo no dominable (*Nichtbewältigbare*), ha dejado desde los inicios de la filosofía europea una huella inolvidable; o mejor: quizá la propia filosofía sea, en el más amplio sentido, esa huella (p. 73).

Como se podrá advertir, no estamos lejos del lugar en el que Heidegger había ubicado la tarea del pensar dentro del horizonte histórico planteado por la época técnica o por la consumación de la metafísica. Las imágenes a las que acude Sloterdijk sobre el final de sus Normas para ilustrar la situación del humanismo confirman esa impresión de retorno a Heidegger: “¿puede también el sótano del archivo convertirse en un claro del bosque?” (p. 85). Sólo que se trata de un retorno desesperanzado puesto que “parece como si hoy no sólo se hubiesen retirado los dioses, sino también los sabios, dejándonos a solas con nuestra escasa sabiduría y nuestros conocimientos a medias” (p. 84).

Tal vez, si evitásemos ese paso más allá del claro en donde el ser interpela al hombre en la casa del lenguaje y nos quedásemos allí podríamos hacernos la única pregunta que es filosóficamente relevante: la pregunta por el sentido. Tal vez, también, revisando los archivos platónicos podríamos encontrar junto con las utopías eugenésicas del filósofo, los argumentos de otro modo de pensar que nos disponga a comprender por qué la casa del ser está vacía: Calicles le advertía a Sócrates en el *Gorgias* que, si no abandonaba el camino de los meros juegos verbales, pronto terminaría habitando en casas vacías (*Gorgias*, 486 c 5-6).

Mediaciones sobre la pasión

Lucas Castaño
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

"Cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella. (...) El joven no es un discípulo apropiado ya que no tiene experiencias en las acciones de la vida y los razonamientos parten de ellas, siendo dócil a sus pasiones aprenderá en vano y sin provecho".

Partiendo de la cita, y situándome en el lugar del joven, los primeros interrogantes que me surgen son los relativos a las mencionadas pasiones. Comienzo por Aristóteles quien asocia la pasión con el placer y el dolor, en consecuencia; el deseo, la cólera, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad, son pasiones. En base a esto, vemos que la pasión no existe *per se*, sino que genera un efecto espiral a partir de ser concebida por el placer y el dolor.

El autor impone la virtud, un hábito selectivo que se ubica en una posición intermedia entre la escasez y el exceso, vanagloriándola como la mejor y exhortando a seguir este camino, obteniendo gracias a ella la alabanza y el éxito. Ya están determinados ambos planos, el inherente al hombre que se mantiene en estasis durante toda su vida, y este último, que anhela la trascendencia del estado actual de las cosas.

No es extraño, luego de lo dicho, que evite mencionar la no existencia de una posición intermedia en la pasión. Sin embargo, condena la envidia, la alegría por el mal ajeno, y es claro a la hora de justificar esto: "No hay en estos asuntos un hacer bien o un no hacer, sino que el hacer cualquiera de estas cosas es errar".

En síntesis, la pasión es conducta y sobre todo es una herramienta en el micro fin que Aristóteles insiste en sus obras que es la tendencia de los actos hacia el bien. Este bien supone la identificación con la conducta del justo medio, y a la vez, como todo sistema, trae consigo la creación de un anti sistema, donde la marginalidad se vuelve actuante como puede verse, en la frase con la que se comenzó el texto. ¿Cómo pretender sostener un sistema en donde todas las acciones están orientadas, a través del justo medio, a un bien, si esto supone a su vez la penalización de las pasiones? ¿Si no se parte de las mencionadas pasiones, de esos sentimientos inevitables que trascienden edades, desde dónde y cómo se puede hablar de bien o un hacer / no hacer?

Aristóteles parece ubicarse en el lugar de ese "joven", ya que juzga parcialmente este tema, sin poner su sistema en práctica, siendo dócil a su arbitrio. Tras el fallecimiento de Aristóteles, varios de sus discípulos han tomado sus enseñanzas y fundado escuelas conocidas como post aristotélicas, de las cuales quiero destacar la escuela estoica¹ y la epicúrea con motivo de profundizar sobre el tema que se viene desarrollando. Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, se refiere a las pasiones como una desviación de la razón, un apetito excesivo, una perturbación del alma comparada al vuelo ciego de los pájaros, a diferencia de su maestro, Zenón reduce la cantidad de pasiones a cuatro clases: dolor, temor, deseo y placer.

¹ De la escuela estoica no se han conservado más que citas en obra de otros autores como Diógenes Laercio, Cicerón y Estobeo, mediante dichas citas se ha podido establecer una reconstrucción sobre distintos temas de los que se analizaban en el estoicismo.

Tras el fallecimiento de Aristóteles, varios de sus discípulos han tomado sus enseñanzas y fundado escuelas conocidas como post aristotélicas, de las cuales quiero destacar la escuela estoica¹ y la epicúrea con motivo de profundizar sobre el tema que se viene desarrollando. Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, se refiere a las pasiones como una desviación de la razón, un apetito excesivo, una perturbación del alma comparada al vuelo ciego de los pájaros, a diferencia de su maestro, Zenón reduce la cantidad de pasiones a cuatro clases: dolor, temor, deseo y placer.

Sin embargo, queda impregnada la distinción que se mantiene desde Platón entre la vida racional del sabio, alejada de las pasiones, los vicios del cuerpo y la vida "mundana" caracterizada por las mencionadas. No obstante, Séneca cita lo siguiente en referencia a Zenón². ¿Cómo se puede estar exento de las pasiones si ellas están presentes mental y físicamente? ¿Cómo se eliminan el dolor, el temor, el deseo y el placer? ¿No son éstas las que se manifiestan en la búsqueda de la filosofía?

Son ellas las que han contribuido al crear al sabio en cuanto tal, ¿Qué habrán sentido los filósofos al experimentar su concepción de Filosofía? ¿Dolor, temor, deseo, placer? Se ve que también se heredó de Aristóteles la falta de experimentación para que la filosofía abandone su condición de u-topos.

Sobre el tema que nos compete, Epicuro³ no menciona explícitamente una definición o teoría sobre la pasión, pero si algunos puntos de encuentro con los autores mencionados, como así también una doctrina en torno al placer, siendo este el comienzo y el fin de una vida feliz, a su vez confrontada con el terror a la muerte, causa de todos los males. Pero sobre todo me gustaría rescatar, de la obra de Lucrecio⁴, una reflexión acerca de la cultura que de pie al trabajo y fin a la monótona descripción⁵.

La pasión parece tomar forma en estas palabras, convirtiéndose en identidad del sujeto, en conductas que trascienden épocas y culturas, en pocas palabras, la pasión es ser, y bajo este ser se obtiene una ampliación del criterio, se obtiene ese elemento experimental que hace falta para generar alguna norma o sistema.

Hoy en día en Argentina las pasiones mantienen ese carácter atribuido por Epicuro /Lucrecio, donde confluyen el barniz de la cultura y la pluralidad de reacciones. Pienso en un deporte que en nuestro país se torna central y muchas veces ha sido calificado como pasión: El Fútbol.

Podemos encontrar en él una convivencia entre el ámbito Aristotélico / estoico y el Epicureísta / Lucreciano. Tanto el joven, como el infante y el adulto encuentran en el fútbol el esbozo de esas pasiones enunciadas por Aristóteles; se desea por momentos la victoria

¹ De la escuela estoica no se han conservado más que citas en obra de otros autores como Diógenes Laercio, Cicerón y Estobeo, mediante dichas citas se ha podido establecer una reconstrucción sobre distintos temas de los que se analizaban en el estoicismo.

² "Al igual que a modo de cicatriz, la sombra de las pasiones está presente en el alma del sabio por más de que esté exento de las mismas".

³ Sobre Epicuro de Samos, fundador de la escuela Epicúrea, se conservan fragmentos de cartas y sobre todo una obra escrita siglos después por el poeta romano Lucrecio que recopila gran parte de su obra, donde se mencionan aspectos relacionados con la psicología y ética, además de cuestiones relacionadas con la física, el atomismo, etc.

⁴ Tito Lucrecio Caro fue un Poeta Romano, en su obra "sobre de la naturaleza" podemos interiorizarnos acerca de la filosofía moral de Epicuro.

⁵ "Aunque la cultura impone un barniz uniforme, deja subsistir en cada uno vestigios de su primitivo carácter. Y no hay que pensar en que los vicios puedan ser arrancados de cuajo, pues siempre habrá unos que reaccionen coléricamente como otros con demasía temeridad. (...) Una cosa creo poder afirmar a este propósito: Los vestigios del carácter nativo, que la razón es incapaz de expulsar de nosotros son tan pequeños que nada nos impide llevar una vida de dioses.

por sobre el rival, convirtiéndose éste en el enemigo; se teme la derrota propia o de un club por la futura "gastada" del rival, se suscitan debates donde el odio, la audacia, la alegría que surgen en el espectador al ver el juego en primera instancia y el resultado de su equipo se unen y contribuyen a la creación de estilos¹. Esto es la experimentación pasional en acto. El errar, la negación rotunda a la posibilidad que Aristóteles enunció, no tiene cabida aquí, aunque hizo bien en mencionar un justo medio con fines preventivos.

Los estilos trajeron consigo una división tajante, se habla de Fútbol y fútbol donde el primero es superior al segundo según varias consideraciones: Equipos y jugadores destacados a lo largo del tiempo por su precisión técnica, se habla de Lírico en primera instancia, asociado con la belleza, y en el otro como Rústico, sinónimo de feo. El goce se vuelve plenitud en el Fútbol, y el fútbol es sinónimo de guapeza o, en varios casos, de asnos condenados a soportar la superioridad técnica de los equipos que promueven el Fútbol.

La lista de estas consideraciones es aún más larga, e incluye tanto a jugadores como aficionados pero con lo expuesto me gustaría destacar que no sólo ha actuado en las personas asociadas a este deporte, refiero a los jugadores, técnicos, periodistas, hinchas, sino que también ha repercutido en lo que podríamos llamar cultura, en sentido parcial claro está, contribuyendo a la producción artística y transformándose en "motor social". El Fútbol se ha convertido en tema recurrente dentro de la literatura, el cine y ha movilizó la política, ejerciendo un monopolio indiscutible en los medios de comunicación y en la sociedad². En base a esto, el barniz censor de Lucrecio se invierte, tomando la pasión un rol hegemónico.

La lista de estas consideraciones es aún más larga, e incluye tanto a jugadores como aficionados pero con lo expuesto me gustaría destacar que no sólo ha actuado en las personas asociadas a este deporte, refiero a los jugadores, técnicos, periodistas, hinchas, sino que también ha repercutido en lo que podríamos llamar cultura, en sentido parcial claro está, contribuyendo a la producción artística y transformándose en "motor social".

Dentro de la literatura popular rioplatense contemporánea, escritores como Dolina, Galeano, Fontanarrosa, han sabido plasmar en su obra los atributos de esta pasión contemporánea de manera tal que los ajenos al deporte, y los no tan ajenos, despertasen interés por él, a veces interés sincero, a veces esnobista, ofreciendo un medio más a la hora de aventurarse en la consideración de la pasión, no solo ir a la cancha y participar de ella como jugador o espectador, sino interiorizarse por medio de figuras culturales³.

¹Si bien, es cierto que los estilos han partido desde "dentro de la cancha" como por ejemplo llegar al gol por medio de una sucesión de pases a ras del piso, o bien tomar el camino opuesto y enviar la pelota lo más lejos posible (pelotazos) tanteando si por medio del azar uno encuentra una oportunidad, por lo general casual, para el cometido, aquí se toman en consideración la identificación que tomaron los estilos a la hora de jugar, luego entre los hinchas, y finalmente diseminados masivamente por los medios de comunicación. El estilo se ha perdido como tal y sólo existe a través de la figura del entrenador, quien lo exhibe por medio de sus dirigidos. Véase *Bielsismo, Bilardismo o un partido de fútbol*.

²Un caso reciente es el que se suscitó a raíz del partido entre Boca y River por la copa Libertadores 2015, ocupando un lugar central en lo que respecta programas y canales televisivos y radiales, ajenos al deporte pero familiarizados con el mismo, convirtiéndose en un hastío tanto por la cantidad de incoherencias como por la extensión que ha tomado la noticia a lo largo de los días.

³Lamentable es la consideración de Borges respecto al tema, véase : <http://pijamasurf.com/2014/06/borges-sobre-la-estupidez-del-futbol-y-la-manipulacion-del-nacionalismo/>

En el cine local, *El secreto de sus ojos* da una brillante exposición, tanto por su simpleza como por su expresivismo de lo que representa la *pasión / fútbol* para los argentinos¹.

A modo de conclusión, tanto la Grecia de antaño como la Argentina contemporánea han establecido lazos que exceden la temporalidad a través de la pasión. Siendo imposibles de ser erradicadas, más allá de situarlas en la marginalidad estoica o en la aceptación epicureísta, las conductas o los valores que han sido identificados con el nombre de pasión lograron una actuación productiva en el plano individual como en el social, siendo objeto de producción literaria, de prácticas de vida, pero ante todo fue y es respuesta. La pasión es respuesta ante la necesidad, respuesta ante lo adverso, respuesta ante el agobio rutinario de los días, es movilización colectiva, y abstracción frente a lo vivido, la pasión es pensamiento.

--

¹ “A pesar de tener una mujer que me quiera, un buen laburo, juventud y a pesar de ello me sigo cagando la vida en tugurios como este pero ¿Por qué seguís viniendo acá? me preguntas, ¿Sabes porque estoy acá? Porque me apasiona, me gusta venir acá, ponerme en pedo, cagarme a trompadas. -Coincidencias entre carta del asesino a su novia con jugadores de Racing, analogías - Escribano ¿Qué es para usted Racing? Una pasión, ¿A pesar de que no gana algo hace 9 años? Una pasión es una pasión. ¿Te das cuenta? Un hombre puede cambiar de dios, de religión, de cualquier cosa, *pero hay una cosa que no puede cambiar, no puede cambiar de pasión*”, diálogo de la película “El secreto de sus ojos”.

La política y el concreto. Figura ritual: La esquina o el lugar *sentido*

José Jeremías Castro
(Universidad del Salvador)

En la década de los '90 con el advenimiento de las formas y fronteras impuestas por las políticas económicas neoliberales, el discurso del rock argentino es atravesado por una particular perspectiva *denuncialista*. El rock despliega una crítica y queja ante la realidad de un país en donde se ha vuelto necesario tomar una posición. Una situación en la que ya no hay contracultura o un fuera del sistema buscado, porque hay exclusión social, un fuera de sistema obligado que no deja adonde ir.

Junto a la paridad cambiaria, privatizaciones y negociados del circuito financiero se enriquecerá a unos pocos, como se empobrecerá a una amplia mayoría. El discurso de las bandas más contestatarias se irá tensionando en la representación de la situación de los cada vez más excluidos del mundo del trabajo, empujados a una vida de marginalidad en la pobreza y en la miseria. (Blanco & Scaricaciottoli, 2014, pág. 173)

De este modo "la ciudad se va constituyendo, para un gran sector social en otro encierro, una cárcel que continúa de otra forma el campo de concentración de la dictadura, extendido ahora a toda la ciudad, prisión que abarca todo el campo social, zona vasta de coerción y control" (ib. pág. 186) El estado de la democracia es así resignificado como Estado policial, donde la represión policial se intensificará contra los jóvenes desposeídos. El Estado resolverá la situación en las calles a través de las *políticas contra la delincuencia*.

En esta coyuntura, el lugar del rock es el lugar de una conciencia (y toma de conciencia) por el ahora de la represión policial en democracia, de la miseria y de la exclusión social. Se establece y delimita un campo de lucha que se expresa mediante una política de resistencia y el mensaje del "aguante", la posibilidad de plantarse y resistir. Las letras de rock articulan en su poética al aguante como un carácter cuestionador del sistema. Dando cuenta de una cultura de resistencia y aguante frente a la cultura hegemónica, de injusticia, violencia, marginación y pobreza. Se instaurará de este modo un *otro* registro de la historia, y de la historia oficial desplegada en los medios.

Si los rockeros enarbolan una subjetividad marginal y delincuente como oposición al sistema, es porque la violencia social, provocada por una situación social violenta y desigual, empezaba a empujar a buena parte de la sociedad a una instancia delictiva y delincuente.

Las bandas más radicalizadas, en sus letras, constituirán instancias denuncialistas e instaurarán prácticas de oposición al sistema instaladas no confinadas solamente al espacio del recital. El rock y su práctica saldrán al espacio público político, articulando, con su representación en las calles y esquinas del barrio, una barrera de resistencia y forma de oposición al modelo estatal de exclusión social. Focalizando tanto en lo marginal y excluido como también en el territorio barrial, se idealizará el barrio y sus calles en tanto reunión de amigos, como lugar virtuoso, espacio de verdad donde se descubre y expresa la insatisfacción y frustración urbanas¹.

La posibilidad de trascender el espacio del recital como estructura de control, estará dada por el *pathos* como el valor de sentido de la práctica. Ese es el *pathos* compartido, no "*pathos* de la distancia", sino de la nivelación. Como sentido compartido y común, como sentido creado y creído. Las prácticas desplegadas por ese *pathos* compartido detonarán el reducto del recital, abandonando la pura espacialidad, para transformarse en un *momento*

¹Resulta sumamente interesante la siguiente lectura "En este paisaje barrial se señala que de la anterior reunión de varones amigos propuesta por el tango en el café...solo queda ya una sobrevivencia en cuanto práctica de desolación y desesperanzado alcoholismo. No es casual entonces que, la reunión de amigos, que quiere constituir una nueva identidad, incluso opuesta a la identidad del "rockero" propuesta por el rock nacional, se plantee en las letras en otro espacio barrial, la esquina. Del café a la calle, la esquina del barrio, y del pocillo de café, después vaso de vino, pero siempre un consumo individual, a la botella de cerveza y su pico compartido" (Blanco & Scaricaciottoli, 2014, pág. 215)

espacioso. Desde este momento, su duración situará su ahora como un aquí y ahora, quizás un *nyngriego*, momento mítico, posibilitador de prácticas, de ejercicios rituales. Factible de ser trasladado en tanto *momento* ritual, en tanto duración, a otros lugares. Podemos considerar, entonces, que la territorialidad está marcada por la presencia de los cuerpos que convierten a la esquina en una *situación ritual*. La esquina es, entonces, un espacio significativo, móvil y de visibilidad compartida entre los iguales en los barrios.

Si planteábamos que la esquina es, ante todo, una *situación ritual*, un momento espacializado, es porque se erige formalmente como momento bisagra, como umbral, como suspensión del tiempo. Es la frontera inesperada del dispositivo capitalista. Es el límite de la ciudad como instrumento disciplinario, el límite entre la ciudad y la no-ciudad. Un momento umbral, bisagra, fundado por los restos de la civilidad y su conciencia, por lo que arrastra esa vida político-institucionalizada, un momento como la vejez, instante entre la vida y la muerte, y como el recién nacido, venida entre el no-ser y el ser. Es esa peligrosa libertad, la esquina como el instantáneo aquí entre la *polis* y la *apolis*. Momento medio, es el 'entre'. Momento de libertad absoluta, es decir, libertad soberana. Espacio de supervivientes, un "entre" que da cuenta de la amistad, la reunión y la resistencia.

Se puede entender a la esquina no como un *ágora*, que se reserva para la visibilidad del foro capitalista televisivo oficial, sino como el lugar de visibilidad de lo invisible, como oxímoron político, es el lugar de visión de los que están en la oscuridad, y así también la oscuridad de los que están bajo los reflectores y en la pantalla. La esquina es, en definitiva, el anti-ágora, el contra-foro.

II

"Y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre" (Aristóteles, *Política*, 2009, pág. 1253a)

Hermética en 1994 abre, lo que será, su última obra musical con el contundente *Soy de la esquina*. Dando cuenta así del sentido y lo fundante de esa figura.

"Cervezas en la esquina del barrio varón / Rutina sin malicia que guarda razón. / Quien olvidó las horas de su juventud, / murmurando se queja ante esta actitud. Allí esperan mis amigos en reunión / Mucho me alegra sentirme parte de vos. Conversando la rueda, ya se formó / Y las flores se queman buscando un sentido. / Mientras la noche muestra la calle en quietud / La intuición esquinera encendió mi luz (...) Tu risa amiga alejo mi soledad, / esos momentos que viví no he de olvidar. Sé que muchos cavilan, buscando el porqué. / Preferimos la esquina y no mirar tele. / Yo la creo vacía de realidad. / La verdad en la esquina está latiendo..." (Hermética, 1994)

La esquina es, en su efecto de sentido, el vértice y el vórtice, el punto de fuga en el que confluyen todos los caminos de los caminantes, la encrucijada, la paradoja de todos los caminos y ninguno. Es el punto de flujo de lo sustancial de la ciudad. Esa unidad que se diluye ante la diferencia, identidad que nunca llega a *ser* completamente por los factores de la diferencia (los sin parte en su totalidad), siempre desborda y ve atravesados sus límites en la superficie, en el campo público político, que es el campo de la existencia. Este efecto de *superficie* delata la ambivalencia ontológica de los que aún no *son*, porque no llegan al *ser* mismo de la ciudadanía o la civilidad, sino al de lo anti-social. Este, entonces, es un lugar agónico que se instala en oposición y en defensa.

Ese *ser* de la ciudad se encuentra atravesado por aquello que se determina como la nada, por el vacío de los que no-son, y la irrupción del no-lugar. Ese no-ser de los desposeídos de la civilidad, tiene su manifestación en la *virtualidad* de la esquina. Esto significa que la esquina, como noción límite, abismal, no es actual, pero sin embargo es siempre real, es siempre verdadera. El lugar siempre posible y de lo siempre posible, que en tanto virtual es y tiene realidad.

Si la ciudad del Estado es considerada substancial, como una instancia de subjetivación que otorga el don de ser ciudadano, la ciudadanía en sí misma es una forma de vida sustancializada y cualquier desvío que implique una suerte de contaminación, de corrupción de ello, implica también una amenaza político-ontológica al orden establecido.

El poder de decisión sobre la vida pública carga en la homogenización, en la *conciencia común* del ciudadano, marcada por esa oposición conceptual entre humano y anti-humano, como si lo fuera entre sagrado y profano.

“los traidores y quienes actuaban contra la ley eran considerados *miaroi* (impuros, *poluíos*) y podían contaminar a otros...el vocablo *agos* se usaba para quienes habían incumplido sus deberes ante un dios... eran consagrados a ese dios, quedando fuera del derecho humano y vistos como extraños a los que podía matarse sin pena. *Agos* no era la sanción, sino el resultado de un sacrilegio” (Borisonik, 2013, pág. 53). El hombre portador del *agos* no era más ciudadano, podía ser presa fácil de someter, podía ser reprimido sin cometer injusticia. Lo peligroso y lo terrible se conjugan en ese hombre que irrumpe el espacio político a través de la confrontación y la lucha contra la estructura de control estatal. “Él es *enages*, afectado por el *agos*, y lo mismo se aplica a todos los que tienen contacto con él” (Borisonik, 2013, pág. 53)

La constitución del ciudadano dependería tanto de reglas restrictivas, como de la exclusión. El Estado que se desase de los elementos impuros, los expulsa a sectores disruptivos (los límites) fundamentándose en el alegato de la ofensa a la civilidad concebida en su propia ley. Lo que se denuncia esencialmente ante el lugar de resistencia son sus consecuencias prácticas, porque sugiere que con tal desviación y contaminación todo tipo de padecimientos son propensos a ocurrir.

“Los de la esquina” no son ante los ojos policiales, ciudadanos. Su clasificación, quizá, de *homo sacer* en su zona de nadie, que se extendía ya por fuera de los límites de la ciudadanía y de su derecho, tampoco pertenecía a *otra* jurisprudencia ya que estaba dentro de la ciudad del Estado, pero en un punto esquivo, un punto ciego, en la esquina, en la esquinia de la mirada.

Agamben presenta a la *excepción* como una forma especial de la exclusión, y llama *relación de excepción a*:

“un caso individual que es excluido de la norma general... lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la exclusión es... *sacada fuera* (*ex- capere*) y no simplemente excluida” (Agamben, 2006, pág. 30).

Forma extrema que sólo incluye algo a través de su exclusión. Forma de relación íntima, estructural, entre nuestro *homo sacer* y la esfera institucional o policial. Esta última puede reprimir sin delinquir y es la que se apropia de la *nuda vida*¹ al excluirla. La vida y la muerte se juegan como conceptos políticos sujetos a decisiones arbitrarias. La esquina pende entre la vida y la muerte, soportando la bestialidad humana y sustrayéndose de la inhumana civilidad. El hombre sacrificial pertenece a la naturaleza, al mundo animal interior a la ciudad del sacrificante, del hombre, del ciudadano; ubicado en el “entre” la bestialidad animal y la civilidad humana y su creencia oficial².

¿Qué ocurre con aquel desligado de la comunidad política que continua habitándola, el que no tiene nada, ni quiere nada de los hombres ni del estado. Con una vida siempre en el límite, en las heridas mismas de la carne de la población, allí donde el barro se subleva? Aun desligado de la comunidad y no queriendo nada de los hombres ni el Estado, no sucede

¹ Vida biológica del hombre en los mecanismos y dispositivos del poder.

² Las leyes del Estado están signadas por su condición de *invención*, de creaciones humanas, erigidas en creencia, sacralizadas en la secularización institucional, se imponen a la vida política

que esté solo y espere; sucede como si tuviese una profunda certeza, arraigada en las baldosas de la esquina. Hace patria, patria de los márgenes, de los olvidados, de los bordes. Patria que también fue víctima del vaciamiento.

Bibliografía

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. (A. G. Cuspinera, Trad.) Pre-textos.

Blanco, O., & Scaricaciottoli, E. (2014). *Las letras de rock en Argentina. De la caída de la dictadura a la crisis de la democracia 1983-2001*. Buenos Aires: Colihue.

Borisonik, H. (2013). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Foucault, M. (2008). *Defender la sociedad*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

--

El organismo como Idea Spinoza y Merleau-Ponty frente a la ontología mecanicista de las ciencias de la vida

Leandro Catoggio
(Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet)

I) La situación hermenéutica de Merleau-Ponty.

En *La structure de comportement* Merleau-Ponty parte del legado dualista de la modernidad mecanicista para estudiar la estructura ontológica de los organismos. Esto queda manifiesto desde el comienzo del texto cuando menciona que su objetivo es comprender la relación entre conciencia y naturaleza. Objetivo que tiene como punto de partida la siguiente definición de naturaleza: “una multiplicidad de eventos exteriores los unos a otros y ligados por relaciones de causalidad” (1967: 1). Esta definición es la clave de interpretación del texto, ella contiene en sí misma su carácter de objeto de investigación y de motivo del cuestionamiento. Puede decirse que el proyecto ontológico de Merleau-Ponty parte de la destrucción (*Destruktion*) de la interpretación media de lo orgánico que posee la ciencia en su tiempo. La elucidación de una ontología de la vida no puede realizarse sin establecer un contrapunto a la vigencia interpretativa de la naturaleza que se presume válida. El modo de acceso a lo orgánico, en este sentido, debe entenderse por el hecho primario de dar cuenta de los argumentos ontológicos que guían el proceso cognitivo de las ciencias de la vida. En este sentido, el dar cuenta de los pre-juicios ontológicos de las ciencias ofrece la posibilidad de comprender la relación entre conciencia y naturaleza al mismo tiempo que posibilita el ejercicio crítico de ese posicionamiento. Pero aquí este ejercicio no es externo a la toma de conciencia sino que es inmanente a la apropiación de la comprensión ontológica de la relación entre conciencia y naturaleza. No hay un baremo externo sino que la crítica se ejecuta por las implicancias mismas del posicionamiento ontológico adoptado por las ciencias. La conciencia histórica de la ontología dualista implicada en las ciencias no es un objeto, una cosa suspendida en el aire, sino aquello mismo que hace comprender la vida en sus términos. Dar cuenta del dualismo inherente a la interpretación vigente de la naturaleza significa que todo posicionamiento adoptado no puede sino realizarse en dirección a ese dualismo, es decir, en una dirección histórica.

El objetivo del comprender (*comprendre*), el vínculo conciencia-naturaleza, significa dar cuenta de la pre-comprensión ontológica que rige en las ciencias de la vida. El vínculo conciencia-naturaleza es ya una interpretación en tanto se concibe sobre el dualismo mecanicista de principios de la modernidad. El hecho mismo de la separación y la concepción de la naturaleza como lo externo a la conciencia es una indicación expresa de la ontología cartesiana actuante. Y es esta concepción la que termina por demarcar la orientación que nos lleva a pensar la vida en términos problemáticos. La orientación es el horizonte motivante del cuestionamiento. Delimita la estructura previa de toda tematización como el conjunto de supuestos que hacen posible la reflexión. Así, la definición de la naturaleza como el conjunto de eventos externos entre sí y ligados por un orden causal demarca las tres coordenadas por las cuales se define la situación hermenéutica: el haber-previo (*Vorhabe*), el modo previo de ver (*Vorsicht*) y el modo de concebir previo (*Vorgriff*) (Heidegger, 1963: 232). La situación hermenéutica de Merleau-Ponty se establece por esas coordenadas que quedan expresadas en la definición de naturaleza. El punto de partida de la investigación se ejecuta por esa concepción previa de la naturaleza con sus conceptos particulares y modos de direccionar su interpretación. Según esto el objetivo de Merleau-Ponty puede entenderse bajo el concepto heideggeriano de *Aneignung* (apropiación). La apropiación es el acto por el cual se da cuenta de esa pre-estructura de la comprensión que delimita la tematización. Heidegger dice “apropiación del estado de la mirada” (*Aneignung des Blickstandes*), es decir, dar cuenta de la perspectiva previa, histórica, que posiciona todo tratamiento de la cosa (1982: 83).

Pero esta apropiación no es una mera negación sino una apropiación positiva. La destrucción como desmontaje crítico (*kritischer Abbau*) de los conceptos tradicionales no debe sino poner en marcha al mismo tiempo una construcción fenomenológica acorde al

modo de la develación (*Unverborgenheit*) del ente (Heidegger, 1975: 29-31). Reducción, construcción y destrucción son los tres componentes del método fenomenológico que mediante la operación de la apropiación como desmontaje crítico de la tradición aseguran la tematización del ente. Del ente concreto a la develación del ser del ente por la apropiación positiva de su determinación tradicional es el movimiento fenomenológico que explicita la situación hermenéutica de la investigación sobre la naturaleza. Aprender el ser de la naturaleza con el objetivo de comprender la ligazón de conciencia-naturaleza implica sacar a la luz la historia del encubrimiento (*die Erschließung der Verdeckungsgeschichte*) (Heidegger, 1982: 75). Este encubrimiento es la interpretación media que denomina la definición de naturaleza. Pero esto no significa que se presuponga un ideal o un concepto previo de naturaleza que sirva de contraposición exterior a la apropiación. Como se mencionó, la crítica es inmanente a la apropiación, en eso consiste básicamente esta última. Tampoco es una reflexión que presuponga que la indicación ontológica heredada represente una devaluación de un origen supuestamente puro.¹ Lo pensado por la apropiación en su destrucción es el carácter irresuelto del posicionamiento ontológico heredado; es decir, su insuficiencia para responder a ciertos cuestionamientos indicados por él mismo. Así, la apropiación merleau-pontiana radica en el desmontaje crítico de las dos posiciones dominantes que se encuentran yuxtapuestas (*se trouvent juxtaposées*) en las ciencias de la vida. Una que toma la naturaleza como objetivación de la conciencia y otra que toma a la conciencia y a la naturaleza como objetivaciones escindidas que se vinculan por la idea de causalidad (1967: 2). A partir de estas posiciones el cuestionamiento central de la apropiación que posibilita la tematización del objetivo de forma crítica es la siguiente: “¿nada hay de fundado (*n’y a-t-il rien de fondé*) en el naturalismo de la ciencia, nada que, “comprendido” y transpuesto (*“compris” et trasposé*), deba encontrar lugar en una filosofía trascendental?” (1967: 3). Frente a la filosofía crítica que hace de la naturaleza un producto de la conciencia el naturalismo científico opone una comprensión fisiológica de la naturaleza que hace de la conciencia una realidad interior refleja de procesos mecánicos. Sin embargo, la operación crítica del naturalismo presupone en su interior algo “comprendido”, algo ya-interpretado, que remite su posicionamiento a la filosofía trascendental. Lo que se halla en el naturalismo de las ciencias es una trasposición del dualismo ontológico que no hace más que hipostasiar en el polo material lo que la filosofía trascendental hipostasia en el polo ideal de la conciencia. El horizonte ontológico del naturalismo es el dualismo cartesiano. El acento puesto en la descripción fisiológica de los cuerpos, en la realidad externa, conlleva que la conciencia aparezca como una realidad interna derivada, un proceso material reflejo de causas externas; pero en esto mismo conserva la escisión ontológica. El naturalismo se encuentra en los mismos presupuestos ontológicos que el idealismo. Así como el idealismo tiene dificultades para explicar la existencia concreta de los entes anulando toda institución corporal de la naturaleza la explicación fisiológica es incapaz de dar una respuesta satisfactoria sobre la unidad de acción de un organismo. Las ciencias de la vida, la psicología y la biología, remiten sus posicionamientos al materialismo que toma lo vivo por un conjunto de perfiles cósmicos analizables atómicamente. La naturaleza humana para la psicología se diferencia de otros seres naturales por “un cierto número de *caracteres* (*caractères*)” (1967: 2). En este sentido ella permanece fiel al dualismo cartesiano que la envuelve tomando como centro especulativo el concepto de energía y la medición cuantitativa como determinaciones de la conciencia. La noción idealista de la conciencia considerada desde el juicio como enlace lógico que organiza la vida es suplantada por la idea de equilibrio expresada por la medición cuantitativa de energía empleada por el organismo en su relación causal con el mundo. De esta manera, la conciencia es análoga a una fuerza derivada en su concepción de la física natural. Ahora bien, en el campo biológico la situación es diferente. Permanece abierto el debate sobre el principio de la vida. Y esto se debe a que la naturaleza es comprendida desde una doble instancia filosófica desde fines del siglo XIX. Frente a la determinación del estatus biológico a partir del mecanicismo el

¹ Para un análisis detallado de los problemas asociados al ejercicio crítico de la apropiación en Heidegger ver Ramón Rodríguez (1997: 118-126).

vitalismo opone una consideración ontológica diferente que remite todo proceso fisiológico a una fuerza vital no cuantificable. O bien se comprende la naturaleza como una masa material partes extra partes de yuxtaposición de mecanismos separados o como una entelequia que subordina los mecanismos a su principio de fundamento y de explicación. Debido a esto en el campo biológico el vínculo entre naturaleza y conciencia no puede establecerse definitivamente. Por el lado del mecanicismo la conciencia aparece como una sustancia separada de la masa material de los cuerpos y por el lado del vitalismo la conciencia es absorbida en el flujo indistinto de la entelequia.

Hay un problema de trasfondo aquí que es heredado desde el mecanicismo y que aparece por el desmontaje crítico de la apropiación. El punto es: ¿cómo es posible hablar de una unidad orgánica?; o, dicho de otra manera, ¿de qué modo el cuerpo vivo comprendido desde la yuxtaposición de mecanismos separados puede conformarse como un individuo orgánico?. Merleau-Ponty lo plantea en una nota al pie de la siguiente manera: “El organismo es a la vez una máquina (*une machine*) cuya actividad total es la suma de las actividades locales, y un todo (*un tout*) donde las actividades locales no son aislables. ¿Qué modo de existencia (*mode d'existence*) posee, pues; cómo realiza la transición (*transition*) del partes extra partes a la unidad; cómo puede ser cosa, según el primer punto de vista, e *idea*, según el segundo?” (1967: 19-20).

II) El organismo como Idea

Esta es la primera vez que aparece el término “idea”. Como puede verse con él se alude a una unidad de sentido no descomponible. Para Merleau-Ponty “idea” no significa “representación”; es decir, no expresa un hecho de conciencia. Como tampoco hace referencia al *eidos* griego que podría llevar a comprender la vida desde una noción de diseño o planificación. Para el fenomenólogo “idea” implica “unidad de sentido”, un concepto opuesto a la comprensión analítica del mecanicismo respecto al funcionamiento de los cuerpos vivos. El organismo es una totalidad y no un conjunto de partes o una suma de ellas. Como totalidad es una unidad de acción fenomenológicamente indivisible en su aparecer. Según esto, conciencia y naturaleza no son instancias separadas sino expresiones de algo único previo a toda división específica. No hay que pensar en una relación entre ambas instancias sino en la acción previa que posibilita toda ley estructural. Esto termina de quedar plasmado cuando, más adelante, Merleau-Ponty afirma que: “El todo en el organismo es una idea, como lo pensaba Spinoza” (1967: 173).

La referencia a Spinoza no es casual. La comprensión del organismo como idea remite al pensamiento spinoziano de entender la vida como una unidad práxica; es decir, no como una sustancia meramente extensa o meramente anímica sino como una unidad extensa y, al mismo tiempo, pensante que se caracteriza por ser una modalidad de existencia. El organismo, toda vida, es un modo. La vida es una modalidad de los atributos, es decir, de la extensión y el pensamiento. Ella no puede designarse unilateralmente por algún atributo. El famoso párrafo VII de la segunda parte de la *Ethica* que habla de la distinción entre cuerpo y alma indica claramente que no hay una doctrina del paralelismo sino de la igualdad. Para Spinoza el orden y la conexión de las ideas es el mismo (*idem est*) que el de los cuerpos percibidos (1925: 110). Hay una igualdad entre conciencia y naturaleza y, por eso mismo, no puede imponerse la pregunta sobre la relación entre ellos. No hay relación, estrictamente hablando. La relación implica, justamente, el dualismo ontológico que Spinoza critica. Que Merleau-Ponty indique que el organismo es una idea significa que la totalidad es una síntesis, una actividad sintética tal como lo piensa Spinoza. No hay una analítica que descomponga el movimiento del individuo en una suma de reflejos sino una síntesis que expresa (*expressio*) el modo en que el individuo se comprende según tres coordenadas básicas: la relación que tiene el animal con su propio cuerpo, la relación de su cuerpo con su medio espacial (territorio) y la relación con otros organismos vivos, la inter-animalidad, que puede dividirse en el vínculo con otros animales de la misma especie y otros de diferente especie (Merleau-Ponty, 1995: 227).

Este triple vínculo que Merleau-Ponty desarrolla sobretodo en el curso *La nature* aparece en *La structure de comportement* bajo la noción de forma (*forme*). Para Merleau-Ponty el interés por la noción de “forma” se encuentra en el intento de “superar la concepción atomista del funcionamiento nervioso sin reducirla a una actividad difusa e indiferenciada” (1967: 100). La forma nombra, principalmente, modalidades organizativas de los organismos. En el triple vínculo del organismo la forma es una síntesis de organización resultante pero, al mismo tiempo, fundante. No puede separarse analíticamente algún vínculo sin remitir a los restantes. Es fundante simplemente porque no puede aprehenderse algo previo a esa modalidad existencial. De esta manera, el análisis conlleva no un corte, algo que se establece de modo dualista (sensación-inteligencia), sino una distinción gradual “entre diferentes tipos o niveles de organización”. Es decir, no hay un salto cualitativo entre animalidad y racionalidad sino una diferencia de gradación respecto a modos de organización. Aquí es donde se repite la necesidad de introducir la categoría de forma y no sólo cambiar las categorías ya utilizadas por el mecanicismo. Esto se debe a que esta categoría fenomenológica “posee propiedades originales respecto a las partes que pueden desprenderse de ella” (1967: 101). Ella indica el “equilibrio total” (*équilibre total*) de todo el conjunto de los momentos actuantes en el comportamiento, donde sólo a partir de dicho equilibrio es que las diferentes partes del organismo toman un valor determinado relativo a las demás.

Sobre este punto quiero detenerme. La forma para Merleau-Ponty significa cierto nivel organizativo del organismo, una modalidad de organización donde se establece un equilibrio. Este concepto es el punto central, a mi entender. El concepto de equilibrio, equivalente en última instancia al de forma, es el que nos brinda una información básica. Primero, que el equilibrio sólo se establece bajo la presunción del desequilibrio; es decir, la metaestabilidad de los diversos vínculos del individuo orgánico es su presupuesto constante. Segundo, que la vida en tanto equilibrio se debe pensar como una totalidad intersubjetiva, cierta organización de la que todo sujeto particular es parte vincular y no autónoma. Sólo posee sentido la parte en relación a la totalidad. Tercero, que todo sujeto o individuo se comprende más bien como efecto de esa totalidad fenomenal y no como su fundamento absoluto. Cuarto y último, como equilibrio en sí mismo el individuo orgánico vive bajo amenaza de descomposición; es decir, no puede comprenderse a sí mismo sino como una operatividad continua de supervivencia frente a la amenaza del medio, la enfermedad, la vejez, etc. Todo esto debe entenderse como la significatividad o la unidad de sentido que es el organismo en tanto equilibrio metaestable.

A partir de esto es que puede, según entiendo, comprenderse de un modo no metafísico el concepto spinoziano de *conatus*. El *conatus* es, justamente, el equilibrio metaestable del organismo. Él no es una cierta fuerza previa a toda praxis, como tampoco es diseño, como tampoco mera extensión o mero pensamiento. Es el proceso por el cual el organismo continuamente se sobrepone a sí mismo y al medio, es decir, a los diferentes vínculos intersubjetivos. Ya Hans Jonas había comprendido esto en un viejo artículo titulado “Spinoza and the Theory of Organism”. Allí explica que el *conatus* no es más que la forma en que se determina el modo de ser de los atributos de la substancia mediante la co-existencia con otros organismos (: 265). Es a partir de esta modalidad relacional que las diversas afecciones van conformando la identidad del individuo. El equilibrio, como *conatus*, es el proceso constitutivo continuo de las afecciones. Así, como dice por otro lado Chantal Jaquet, “La afección de la esencia humana en general designa: o bien un estado mental que se explica por referencia al pensamiento, o bien un estado físico que se explica por referencia a la extensión, o bien un estado psico-físico que se explica por referencia a los dos atributos” (2013: 79). Es desde esta comprensión que las afecciones se entienden de modo unitario, como forma. Las afecciones implican el *conatus* en el sentido del equilibrio conseguido, o no, en los múltiples vínculos realizados en el tiempo. La temporalidad es inmanente al equilibrio y eso queda expresado en las afecciones. Jonas ha mostrado esto a través de la remisión a los Lemas (IV-VI) de la segunda parte de la *Ethica*. Allí puede verse que Spinoza demuestra geoméricamente que un individuo está en continua variación y recomposición de

elementos corporales e ideales, de niveles de organización como dice Merleau-Ponty, y sin embargo mantiene su forma (1925: 134-136).

Las afecciones son las que terminan por definir la historia del equilibrio orgánico. Ellas ofrecen la totalidad de estabilidades e inestabilidades por las que pasa un organismo a lo largo de su vida. El *conatus* como proceso de equilibrio constituye la identidad fenomenológica del organismo, es decir, la aptitud corporal por la cual él puede producir mundo. Así lo deja entender Spinoza en el proposición XXXIX de la última parte de la *Ethica* cuando menciona lo siguiente: “Quien tiene un cuerpo apto (*aptum*) para muchas cosas, tiene un alma cuya parte mayor es eterna” (1925: 584). Aquí aptitud no designa otra cosa que la percepción inmediata de la singularidad. Lo eterno, como él mismo lo dice, no es sino la percepción en la percepción de la singularidad, es decir, la contracción inmediata indistinguible del quiasma cuerpo-mundo. Es lo mismo que Merleau-Ponty, en el contexto de la *Phénoménologie de la perception*, denomina lo tácito o también esquema corporal. Él lo dice así: “El mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mundo mismo contraído en una presa global (*c'est le monde lui-même contracté dans une prise globale*), es el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente” (1945: 467).

Bibliografía.

- Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen. Niemeyer.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main. Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main. Klostermann.
- Jaquet, Ch. (2013). *La unidad del cuerpo y la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Córdoba, Encuentro.
- Jonas, H. (1965). “Spinoza and the Theory of Organism” en *Journal of the History of Philosophy*, nº 3, pp. 43-58.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *La structure du comportement*. PUF. París.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature*. París, Seuil.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid. Tecnos.
- Spinoza, B. (1925). *Ethica. Opera II*. Heidelberg, Carl Winters, ed. Carl Gebhardt.

Código técnico del capitalismo. Aportes para una comprensión integral de los conflictos ambientales¹

Ayelén Cavalli
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo principal abordar los aportes de la Teoría Crítica de la Tecnología de Andrew Feenberg, particularmente a través del concepto de "código técnico", con el fin de explorar sus alcances y limitaciones en torno a una comprensión integral de los conflictos ambientales, a partir de estudio de caso concreto: el Movimiento Binacional de Afectados por la represa Hidroeléctrica Yacretá. Los conflictos ambientales contemporáneos que han emergido ante el desarrollo tecnológico han mostrado las limitaciones de los enfoques tradicionales de gestión ambiental, con fuerte sesgo economicista y tecnocrático, poniendo en evidencia la necesidad de nuevos abordajes que permitan una concepción más integral de los conflictos, donde tanto los ámbitos de planificación como de evaluación tecnológicas sean democratizados.

Código Técnico del Capitalismo y el rol de los movimientos sociales

Feenberg propone un análisis de la función de la racionalidad en las hegemonías modernas, en el cual una *hegemonía efectiva* es definida como: "aquella que no necesita ser impuesta en una lucha constante entre agentes autoconscientes, sino que reproduce irreflexivamente por las creencias y prácticas estándar de la sociedad que domina" (Feenberg, 2012:124). El capitalista es "libre" de las restricciones existentes en las sociedades tradicionales, cuya libertad de acción está mediada por un conjunto de organizaciones que articulan un arsenal de micro-técnicas. Este tipo de libertad es denominada *autonomía operacional* y puede ser definida de la siguiente manera:

"La autonomía operacional es el poder de realizar elecciones estratégicas entre racionalizaciones alternativas, sin considerar las externalidades, la práctica consuetudinaria, las preferencias de los trabajadores o el impacto de las decisiones en sus hogares" (Feenberg, 2012:125)

Por lo tanto, las estrategias de los capitalistas deben estar direccionadas hacia la reproducción de dicha autonomía, por medio de decisiones técnicas, sobre las cuales se cimienta su hegemonía. La "racionalidad tecnológica" o "régimen de verdad" permite que "la construcción e interpretación de los sistemas técnicos estén en conformidad con los requerimientos de un sistema de dominación" (Feenberg, 2012:126). Feenberg denomina a este fenómeno, que sostiene la hegemonía capitalista, "código social de la tecnología" o "código técnico" del capitalismo, los cuales generalmente son invisibles porque, como la cultura misma, parecen auto-evidentes (Feenberg, 1999:88). El autor menciona que pueden identificarse al menos dos significados de este término.

1. En primer lugar, el "código técnico" se define como una regla que clasifica qué actividades están permitidas y cuales no, al tiempo que las asocia con un significado o propósito. Como ejemplo, se pueden mencionar el código de tránsito.
2. En segundo lugar, se mencionan aquellos códigos que no se encuentran codificados como los primeros, sino que están implícitos en comportamientos y descansan en un conjunto de valores. Consecuentemente, conocer su significación requiere de un acto de interpretación y cumplen una función comunicativa. De estas características mencionadas son los códigos económicos.

¹ El presente trabajo forma parte de las indagaciones que se han realizado en el marco de mi tesis de Maestría en Ciencia, Tecnología y sociedad (Universidad Nacional de Quilmes, Argentina). Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en ESOCITE 2014, Buenos Aires.

En síntesis, el código técnico posee ambas significaciones:

“Es una regla según la cual se hacen elecciones técnicas con el fin de preservar la autonomía operacional (...) En tanto la eficiencia es un valor tan ampliamente compartido, esa caracterización tiene una función legitimadora que constituye el aspecto comunicativo del código. (...) El código técnico tiene una significación (social) ontológica en una sociedad en la que la dominación está basada en el control de la tecnología. No es la regla según la cual los medios son elegidos. Mucho más que eso: es el principio de identidad organizacional y supervivencia” (Feenberg, 2012:127)

A su vez, Feenberg entiende el código técnico como “solución”, que responde al horizonte cultural de la sociedad (Feenberg, 2010), en sus propias palabras sostiene que éste es: “la realización de un interés en una solución técnicamente coherente de un tipo general de problema. Esa solución sirve entonces como un paradigma o modelo de dominio completo de actividad técnica” (Feenberg, 2012:46). Esta definición permite pensar la existencia de distintas soluciones, pero el problema es que en las sociedades modernas el criterio predominante para la elección ha sido la eficiencia. Esta propuesta teórica no invalida la eficiencia, sino que se opone a la tesis instrumentalista de que ésta debe ser el único meta-criterio que oriente el diseño técnico. Por el contrario, en pos de un programa social más amplio, es necesario reconocer la existencia de “intereses participantes” diversos en las dinámicas socio-técnicas y el modo en que las nuevas demandas se manifiestan para dañar o beneficiar los vínculos participativos.

Andrew Feenberg define a los movimientos sociales como movimientos de resistencia, que se oponen a las estructuras de poder, por medio de las cuales se ejerce el control técnico y se restringe la participación en el diseño. En este marco, los movimientos ambientalistas son entendidos como el “dominio de intervención democrática en la tecnología más importante” (Feenberg, 1999:93; traducción propia). La democratización de la tecnología implica, como eje central, la recuperación de la agencia de los grupos excluidos, dando lugar a la emergencia de demandas éticas y a su realización en nuevas configuraciones técnicas sustentables, en resistencia al sistema tecnológico unidimensional.

En este abordaje, los grupos sociales se movilizan en defensa de determinados intereses, dentro de un marco material, y cuando dichos intereses son privilegiados sistemáticamente dan lugar a determinado orden social que los institucionaliza y codifica a nivel legal y técnico. Esto conlleva una dimensión ética:

“esta perspectiva sugiere una reestructuración de los dilemas tradicionales hecho/valor, deber/ser, en términos de la relación de los valores éticos con los hechos técnicos. La ética se realiza no solo discursivamente y en la acción, sino también en los artefactos (...) Frecuentemente los métodos, o los criterios técnicos corrientes, fueron en un principio formulados discursivamente como valores y en algún momento en el pasado se tradujeron en códigos técnicos que hoy damos por sentado (Feenberg, 2012:47-48).

De las propias limitaciones de los códigos técnicos modernos emergen las demandas éticas que buscan articular nuevas configuraciones técnicas que integren los valores excluidos y realicen las potencialidades suprimidas (Feenberg, 2005:116). A esto Feenberg denomina *democratización de la tecnología*.

Movimiento Binacional de Afectados por la represa hidroeléctrica Yacyretá

La represa Yacyretá es una iniciativa hidroeléctrica argentino-paraguaya con el fin de lograr el aprovechamiento energético del Río Paraná (27°20' S, 56°40' O). Si bien el Tratado firmado en 1973 por Perón y Stroessner dio comienzo al Proyecto, las obras de construcción se vieron dilatadas hasta mediados de los ochenta y principios de la década del noventa.

El Plan de Terminación de Yacyretá se encuentra enmarcado dentro del Plan Energético Nacional 2004-2008, presentado por el presidente Néstor Kirchner con el objetivo de incrementar el nivel de abastecimiento energético. La administración Fernández de Kirchner realizó una extensión de dicho Plan, viéndose concluido éste el 12 de febrero del 2011, como resultado de la elevación de la cota del río a 83 metros sobre el nivel del mar y, consecuentemente, de la generación de energía al máximo nivel de potencia.

A mediados de los ochenta y principios de la década del noventa, cuando se comenzaron las primeras obras de construcción de la represa, no se implementaron las condiciones pertinentes de relocalización de las comunidades afectadas ni las medidas de planeamiento para evitar los conflictos sociales y ambientales sucedidos. Esto generó la formación de distintos grupos de afectados, como pescadores, oleros, ceramistas, entre muchos otros, los cuales, posteriormente, se organizaron en el Movimiento Binacional de Afectados por Yacyretá, con el fin de oponerse a las medidas previstas en el PTY, implementadas por la Entidad Binacional Yacyretá (EBY).

La EBY es una entidad semi-autónoma creada en 1976, establecida en el marco del Tratado de Yacyretá, con representación igualitaria para ambos países, con el fin de diseñar, construir e implementar el Proyecto Yacyretá (Tratado Yacyretá, 1973). Para el gobierno paraguayo, la generación de energía eléctrica de Yacyretá, al igual que en el caso de la represa Itaipú, tiene la finalidad de obtención de ganancias por exportación de energía a Brasil y Argentina, principalmente. En el caso argentino, el gobierno ha argumentado la necesidad de incremento en la generación de energía eléctrica con fin de abastecer a la industria en un contexto de escasez dado por la crisis energética mundial y la reactivación productiva argentina (Cameron, 2004; De Vido, 2006).

La heterogeneidad dentro del Movimiento mostraba matices en la definición de los problemas/soluciones vinculados a la represa: algunos sectores veían como problema la ausencia de mecanismos de relocalización e indemnización económica adecuados.

“Estas familias carecen de empleo, ingresos, capacitación laboral, acceso a servicios médicos y agua potable. Cada vez que llueve, muchas de las familias son inundadas por el flujo de aguas residuales de sus vecinos que viven en las partes más altas. Su salud corre peligro no tienen acceso a servicios básicos y sus viviendas no satisfacen los estándares mínimos” (BID, 2004:33-34.).

Al mismo tiempo, dicho grupo reclama la participación en los procesos de toma de decisiones y en el diseño, en tanto solución a los problemas generados, resignificando a Yacyretá como “propiedad social”.

“(…) las comunidades desplazadas y receptoras de los problemas nunca fueron consultadas, a más de ello jamás han participado de manera activa en el diseño de los planes de reasentamiento de manera que los intereses de estas comunidades se encuentren reflejados en estos planes, ninguno de los puntos recomendados se cumplieron en el Proyecto Yacyretá” (OEA, CIDH, 2005:46).

“(…) el proceso de toma de decisiones no debe descansar más en concepciones ‘ingenieriles’ o ‘economicistas’, o peor aún, clientelistas y partidarias, sino en criterios basados en la equidad, la transparencia, la eficiencia, la participación y la búsqueda de sustentabilidad. La EBY no debe ser vista como una obra de propiedad estatal pasible de ser privatizada sino como una obra de propiedad social que contemple la participación de la sociedad civil organizada y contribuya efectivamente a mejorar su calidad de vida (...) Así mismo es necesario implementar un mecanismo de resolución de conflictos transparente, democrático y participativo que permita saldar todas las “deudas pendientes” de Yacyretá.” (MBAY, 2010, 19 de septiembre)

La necesidad de priorizar la sustentabilidad como valor central se enfatiza en los diversos comunicados del movimiento en los que se describe detalladamente la destrucción de los ecosistemas, denuncia que ha sido complementada con estudios de diversas universidades nacionales y ONGs ambientalistas sobre el tema (Bertonatti, C. y Banchs, R., 1993; Blanco, D. E., Parera, A. F., Acerbi, M. H., 2003; Canziani, G.; Rossi, C; Loiselle, S. y Ferrati, R., 2003; Díaz Peña, E. y Stancich, E., 2000).

“Entre los principales y más conocidos daños ocasionados por Yacyretá se encuentran el ecocidio del sistema, pues innumerable cantidad de animales, tanto acuáticos como silvestres, han perecido y en algunos casos se han extinguido por la destrucción del ecosistema, ello agravado porque no existió ni fue realizada una adecuada evaluación de la biodiversidad del proyecto antes del llenado del embalse.” (OEA, CIDH, 2005:25)

Otros grupos, como el de las comunidades de pueblos originarios, atribuían a la represa problemas de orden mas amplio que incluía lo moral, comunitario, emocional, religioso, etc., cuya solución no es posible mediante compensaciones económicas. La existencia de la represa, en los términos actuales, es incompatible con sus formas de vida

“(...) el trato social otorgado a los indígenas no es más que la comisión de un verdadero etnocidio habiendo condenado a estos grupos indígenas a su extinción al privársele y trastocársele el sistema de vida milenario que llevaban (...) Se ha violentado su derecho a la vida, a la tierra, a la integridad personal y espiritual, han sido destruidas para siempre sus vinculaciones con la tierra donde nacieron, legada por sus antepasados, con su sistema propio de subsistencia, a su espacio de vinculación con la naturaleza y celebración religiosa que marca su existencia, apartándolo de su hábitat que es el lugar donde estos pueblos han vivido desde tiempos inmemoriales, y que por su propia cosmovisión la asociación tierra-hombre es el lazo que permite la existencia del Pueblo Mby’á, en su cultura, la tierra no tiene precio, es la “madre tierra”, es madre de la vida, por tanto innegociable, por lo que cualquier medida de compensación económica es insuficiente ante la pérdida de su cultura, y en estos casos los daños son no mitigables, ya que está en juego parte del patrimonio de la humanidad (...) Sin embargo la EBY, atentando contra la cultura aborígen, simplemente les obligó a trasladarse dándoles tierra, e interpretando la situación desde nuestra cultura occidental pagando un precio por la tierra, cuando que para los aborígenes la tierra no tiene dueño, la tierra es parte del ser del hombre, el hombre no existiría sin tierra, y la tierra se encuentra ligada con sus antepasados, esto significa que la tierra no tiene precio, por lo menos el precio que les ponemos los occidentales.” (OEA, CIDH, 2005:15)

“las autoridades paraguayas ya han demostrado que privilegian el denominado “desarrollo económico”, por sobre los derechos fundamentales de las personas humanas (...) Restituir en plenitud sus derechos a los pueblos aborígenes afectados por la Represa, respetando sus valores, prácticas religiosas, espirituales, culturales y sociales, reconociéndoles el derecho a decidir sus propias prioridades” (OEA, CIDH, 2005:6, 76)

Una lectura posible del conflicto...

Al abordar la oposición del Movimiento Binacional de Afectados por Yacyretá al Plan de Terminación de Yacyretá se puede interpretar en su discurso una concepción del problema que intenta poner en discusión otras dimensiones, además de la eficiencia entendida en términos técnico-economicistas. La heterogeneidad del Movimiento muestra una pluralidad de posiciones que intentan respetar las diferencias sin procurar una asimilación o homogenización, tal como se ve en la opinión de los sectores urbanos en relación a los pueblos originarios. Claramente, el Movimiento intenta incorporar en la discusión con la EBY otros criterios de valoración: éticos, culturales, ecológicos, estéticos, que no pueden ser sometidos bajo la lógica de la relación costo/beneficio y cuestionan la supuesta neutralidad científica de dicho enfoque. El diseño tecnológico no puede concebirse escindidamente de

estos factores, por lo cual resulta central el reclamo por democratización de los procesos de toma de decisiones, tanto la fase diseño como de implementación de las políticas y proyectos tecnológicos. La oposición a la implementación del Plan de Terminación de la represa hidroeléctrica Yacyretá por parte del Movimiento de Afectados constituyó una propuesta concreta que concibe otra forma de participación política, organización económica y diseño tecnológico que prioricen las dimensiones éticas, culturales y su relación con la Naturaleza.

Los conflictos ambientales contemporáneos en relación al desarrollo tecnológico han mostrado las limitaciones de los enfoques tradicionales de gestión ambiental, con fuerte sesgo economicista y tecnocrático, poniendo en evidencia la necesidad de nuevos abordajes que permitan una concepción más integral de los conflictos, donde tanto los ámbitos de planificación como de evaluación científico-tecnológicas sean democratizados en el marco de una sustentabilidad ampliada. Los aportes teóricos de la Teoría Crítica de la Tecnología, tal como se ha trabajado en el presente caso a partir del concepto de “código técnico”, particularmente incorporando la dimensión valorativa, pueden ser un avance en dicha dirección.

Bibliografía

Banco Interamericano de Desarrollo (2004). *Informe Final de la Comisión Investigadora del BID, Proyecto Hidroeléctrico Yacyretá 760/OC-RG*. Disponible en:

<http://www.iadb.org/iim/pr191713esp.pdf>

Bertonatti, C. y Banchs, R. (1993). La represa Yacyretá y su impacto ambiental. Diagnóstico y recomendaciones. *Bol. Técnico Fundación Vida Silvestre Argentina*. 18, Buenos Aires

Blanco, D. E.; Parera, A. F.; Acerbi, M. H. (Coord.). (2003). *La inundación silenciosa. El aumento de las aguas en los Esteros del Iberá. La nueva amenaza de la Represa Yacyretá*. (Versión ampliada y actualizada). Buenos Aires: Fundación Vida Silvestre Argentina.

Canziani, G.; Rossi, C; Loiselle, S. y Ferrati, R. (Eds.). (2003). *Los esteros del Iberá. Informe del proyecto “El manejo sustentable de Humedales en el Mercosur”*. Buenos Aires: Fundación Vida Silvestre Argentina.

Cameron, D. (2004) *Plan Energético Nacional 2004-2008. Programa de Gestión*. Presidencia de la Nación Argentina. Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios. Secretaría de Energía. Disponible en: <http://www.energia.gov.ar>

De Vido, J. (2006, 18 de agosto). Obras del Plan Energético. Discurso del Ministro de Planificación de la Presidencia el 18 de agosto de 2006. Publicado en:

http://www.casarsada.gov.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=2725

Díaz Peña, E. y Stancich, E. (2000). No más daños en Yacyretá. Disponible en:

<http://www.sobrevivencia.org.py>; <http://www.tallerecologista.org.ar/sitio/documentos.php> (10/11/2010)

Feenberg, A. (2012) *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Feenberg, A. (2010) *Between Reason and Experience. Essays in Technology and Modernity*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press.

Feenberg, A. (2005) Teoría Crítica de la Tecnología. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Junio, año/vol. 2, número 005. Centro REDES, Buenos Aires. 109-123.

Feenberg, A. (1999) *Questioning Technology*. New York: Routledge.

Movimiento Binacional de Afectados por Yacyretá. (2010, 19 de septiembre) *¿Qué hacer? Responsabilidad de la EBY*. Disponible en: <http://www.yacyreta.info>

Organización Estados Americanos, Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2005). *Denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado de Paraguay*. Presentada ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Denunciantes: Jorge Olegario Urusoff, Organización No Gubernamental Tayí (ONG Tayí), FEDAYIM (Federación de Asociaciones y Organizaciones de Afectados por la Represa de

Yacyretá de Itapúa y Misiones), todos de la ciudad de Encarnación, Departamento de Itapúa, República del Paraguay. Disponible en: <http://www.yacyreta.info>

Tratado de Yacyretá (1973) Entidad Binacional de Yacyretá. Disponible en:

http://www.eby.gov.py/index.php?option=com_content&view=article&catid=&id=129:historia-new

Lo que queda del hombre, o una mirada acerca de los saberes de las ciencias humanas y la bio-política

Lautaro Colautti
(Universidad de Buenos Aires)

En el siguiente trabajo nos proponemos abordar la crítica a aquello que el filósofo francés Michel Foucault denomina sueño antropológico moderno, aquel ordenamiento de saberes propio de la episteme occidental que establece a partir del siglo XIX al modo de ser del hombre como figura del saber fundamental para las ciencias humanas. Este abordaje de los temas expuestos en *Las palabras y las cosas*, nos servirá para pensar las figuras propuestas por el filósofo Italiano Giorgio Agamben en *Homo Sacer III: Lo que queda de Auschwitz*. Ahí Agamben, siguiendo a Primo Levi y otros testimonios del genocidio nazi, hace un análisis de lo que representa la existencia de los llamados “musulmanes” dentro de los campos de concentración. El término “musulmán” era el que se utilizaba dentro de los campos para designar las castas más bajas del campo. Tal como aparece en el testimonio de Primo Levi, incluso dentro del campo se formaban “castas” y organizaciones jerárquicas entre los prisioneros. Los llamaban así porque estaban resignados (habían perdido toda voluntad y conciencia) y eran fatalistas (se sometían sin reserva a la voluntad divina). Nos encontramos en una discusión filosófica donde las nociones clásicas de representación y su correspondiente figuración de lo humano y lo inhumano son puestas en jaque, al menos, en la manera en que estas nociones han sido concebidas por la *episteme* moderna. Para Agamben, es Auschwitz el lugar, o más bien el no-lugar, donde se encuentra la situación límite en que lo humano y lo inhumano se funden en una línea de indeterminación, la zona gris representada por el musulmán. El musulmán es aquel muerto en vida que ya no puede testimoniar y que, justo por ese motivo, es también y al mismo tiempo el testigo integral y/o absoluto de lo que en Auschwitz sucede.

Creemos que es posible articular nuestra lectura de estos planteos en tanto una perspectiva crítica al sueño antropológico descrito por un Foucault que si bien se encuentra en un período previo al de su última etapa -la bio-política-, anticipa o mantiene elementos para pensar lo que Foucault denomina Ontología del Presente. Este último concepto puede ser entendido como lo definido por el mismo en una importante entrevista, realizada por Watanabe en 1978 y que fuese titulada “La escena de la filosofía”.

(...) no me interesa lo eterno, lo que no cambia; no me interesa lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el acontecimiento. El acontecimiento nunca fue una categoría filosófica (...). Pero, una vez más, Nietzsche fue el primero en definir la filosofía como actividad que pretende saber lo que pasa y lo que pasa ahora. Dicho de otra manera, estamos atravesados por procesos, por movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos ni estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin duda, ser el que diagnostica tales fuerzas, diagnosticar su actualidad.
(Foucault, 1999)

La ontología del presente es un intento de dar cuenta de nosotros mismos: de lo que somos ahora. La estructura de nuestra subjetividad, de aquello que nos atraviesa, transforma y domina. En definitiva, “de cosas concretas” que nos constituyen como sujetos en el mundo. Es, por tanto, una reflexión de lo que nos pasa. Del por qué concebimos al individuo y a la sociedad de la manera en que lo hacemos actualmente.

Episteme Moderna y Sueño Antropológico

El humanismo es la gran perversión de todos los saberes, conocimientos y experiencias contemporáneas:

*debemos liberarnos de él como en el siglo XVI
tuvieron que liberarse del pensamiento medieval.
Nuestra Edad Media, en la época moderna, es el humanismo.
Michel Foucault, Contra el humanismo*

En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault trata de dar cuenta de una “arqueología” de las ciencias humanas. Esta arqueología busca el *a priori* histórico¹ que ha posibilitado los conocimientos y las teorías; la *episteme* en la que los conocimientos de una cultura se han asentado. Debemos entender el concepto *episteme* como aquello que en determinada sociedad permite distinguir lo que es aceptado como un enunciado científico de lo que no es científico, y el de *a priori* histórico como las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica misma. El proceder arqueológico de esta investigación, encontrara no en la continuidad, es decir, en la experiencia histórica sino que su objeto (el *a priori*) se encuentra en la discontinuidad histórica:

Ahora bien, esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII) y aquella que, a principios del XIX, señala el umbral de nuestra modernidad. (Foucault, 2008: 15)

La discontinuidad histórica le permite a Foucault, para decirlo en pocas palabras, inquirir meticulosamente en aquello que es condición para que se permita un pasaje de una formación histórica a otra, es decir, que una cultura deje de pensar y organizar sus saberes como lo venía haciendo y comience a pensar y organizar sus saberes de manera diferente. Aunque cabe señalar que por esto no deja de ser discontinuidades dentro de la continuidad de la cultura occidental, historizaciones acerca del pensamiento de lo Mismo.²

En nuestro camino, debemos dar cuenta de la representación, y su lugar en el pasaje de la *episteme* clásica a la moderna (que aparece a principios del siglo XIX), y que mantiene algunos problemas que Foucault reconoce aún en 1966 como vigente o contemporánea: Finalmente, última consecuencia que llega, sin duda, hasta nosotros: la teoría binaria del signo, está ligada, de acuerdo con una relación fundamental, con una teoría general de la representación. Si el signo es el puro y simple enlace de un significante y un significado (enlace arbitrario o no, impuesto o voluntario, individual o colectivo), de todas maneras la relación sólo puede ser establecida en el elemento general de la representación: el significante y el significado no están ligados sino en la medida en que uno y otro son (han sido o pueden ser) representados y el uno representa de hecho al otro. (Foucault, 2008: 83)

Se da un corte, el signo viene a separar representante y representado. De algún modo para Foucault, aún no hemos salido de la lógica binaria de la representación, lo cual en algún punto es problemático dado que esta lógica acarrearía problemas de correlación entre significante y significado. Pero para Foucault, se va a tratar de visibilizar por las condiciones de posibilidad de todo lo que aparece en tanto “lo representado” para poder desandar el problema del binarismo: la modernidad busca en el lenguaje el enlace entre significante y significado; aunar estas regiones que en la *episteme* clásica se confundían pero que para la *episteme* moderna se volvieron claramente distantes: las palabras y las cosas. Es así que el lenguaje no será sino un caso particular de la representación para los clásicos y un caso particular de la significación para nosotros, los modernos.

Así entonces, nos desplazamos a uno de los lugares cruciales del texto foucaultiano, el lugar de la antropología. Nos encontraremos con que la paradoja que rige la filosofía moderna es la del hombre. El hombre pasa a ser el fundamento problemático, en tanto que el saber busca su fundamento inmóvil en un ser finito. El hombre se vuelve el lugar de lo

¹ Cfr. Deleuze, Gilles, *EL SABER: Curso sobre Foucault*, Cactus, 2013, p. 38

² Cfr. Foucault, Michel, ed.cit. p.17

trascendental, posibilitando el conjunto de objetos *trascendentales* y de representaciones posibles¹.

Para Foucault, esto fue formulado por Kant en la *Lógica* al agregar una última interrogación a las tres preguntas críticas, una pregunta que el mismo Kant reconoce que las demás dependen de ella: *Was ist der Mensch?*², y así, los contenidos empíricos del conocimiento se asientan sobre su supuesto trascendental. Este cambio, esta segunda discontinuidad entre las formaciones históricas, para Foucault puede leerse como el pasaje del sueño dogmático al sueño antropológico.

La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otros: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general en la experiencia del hombre. (Foucault, 2008: 354)

El fin de la metafísica (dogmática) y la aparición del hombre en la historia de las *epistemes* occidentales es un hecho complejo y nodal para pensar la disposición fundamental que organiza y conduce el saber desde Kant en adelante. Para desarrollar este tópico foucaultiano Es provechoso traer a colación el instructivo artículo “El fin del giro antropológico y la muerte del hombre” de A. Bonilla:

El hombre es ‘requerido’ por toda experiencia, puesto que la experimenta, puesto que es necesario ese hueco en la experiencia que se llama hombre, para dar cuenta de ese otro hueco por el cual la verdad ha abandonado la representación y se ha refugiado en la cosa. Pero el hombre está ‘dominado’ al mismo tiempo por el trabajo, la vida, el lenguaje, puesto que sólo puede pensarse determinado por ellos, a partir del saber previo que posee de lo viviente, de la producción y de las palabras. El saber positivo (finito) se funda en un ser que no es posible separar del saber positivo (un ser finito). (Bonilla, 2008: 13)

Es importante traer a colación este fragmento dado que varios puntos importantes de la argumentación foucaultiana subyacen en él. Por un lado, el hombre tiene un costado positivo como negativo, es decir, que la finitud del hombre opera acá como el límite de su saber, y a su vez, como condición de posibilidad de sus experiencias: Por otro lado, el hombre es también un duplicado *empírico-trascendental*³ en tanto ser finito sujeto a las leyes de la vida, el trabajo y el lenguaje, a la historicidad de la evolución biológica pero también en tanto fundamento se vuelve lo que hace posible todo conocimiento de lo empírico, lo fenoménico y lo finito; y puede entonces desde sí, en tanto postulado antropológico, hacer de lo Otro y lo más Lejano, lo más Próximo y lo Mismo.⁴ Es a partir de postular al hombre, volverlo un *a priori* histórico que sirve de suelo de nuestros conocimientos, la posibilidad de convertirlo en ámbito de mismidad y propiedad de las experiencias y representaciones, haciendo posible la asimilación lo heterogéneo, volviéndolo conocimiento de lo empírico, lo fenoménico y lo finito.

Foucault nos señala que para despertar al pensamiento del sueño antropológico, no queda más opción que destruir hasta sus fundamentos mismos este ‘cuadrilátero’ antropológico⁵ compuesto por los cuatro segmentos teóricos que establecen el modo de ser del hombre: el análisis de la finitud, el análisis de la duplicación empírico-trascendental, el espesor inerte de lo impensado y el esfuerzo por pensar un origen que está siempre sustraído. Cabe agregar que Foucault señala a Nietzsche, como experiencia del pensamiento contemporáneo, sería el punto en que Dios y el hombre aparecen como relación mutua y donde la muerte del

¹ “(...) cuando el conjunto de las representaciones en su insuficiencia se abre sobre el hombre como el lugar subyacente de su condición, sobre la conciencia como el lugar por excelencia de los trascendental, de repente comprobamos que tenemos que habérmolas con un *objeto* que al mismo tiempo es *sujeto*.” Bonilla, Alcira, “El fin del giro antropológico y la muerte del hombre”, en:

Antropología filosófica I, Facultad de filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 2008, p.13

² Cfr. Foucault, *Ed.cit.*p.353

³ Cfr. Foucault, Michel, *ed.cit.*, p.332

⁴ Cfr. Foucault, Michel, *ed.cit.* p.352

⁵ Cfr Foucault, Michel, *ed.cit.*, p.354.

primero implica la desaparición y la necesidad de superar al segundo. El *Übermensch* nietzscheano no sería sino una invitación a un nuevo pensar que deje atrás el sueño antropológico.

Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo. (Foucault, 2008: 355)

El vacío del hombre no significa partir del hombre como “ser carencial”, que en todo caso, seguiría manteniendo al hombre como duplicación necesaria para sostener una red de saberes. El vacío es la plataforma donde es posible un nuevo pensar. Un pensar en tanto vía de demolición del cuadrilátero antropológico, una reflexión que a su vez es denuncia crítica sobre la disposición esencial del humanismo. La pregunta que queremos formular en este nivel es: ¿es la figura del musulmán reductible al fundamento humano?

El musulmán o la indistinción de lo humano y lo no-humano

En 1995 Giorgio Agamben publica un texto dedicado a la reflexión sobre la antigua y ambivalente figura del derecho romano (el *homo sacer*) que lleva por título *Homo Sacer. El poder soberano y La nuda vida*, ahí retoma las reflexiones de Foucault acerca de la biopolítica, donde vemos que el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles sin el control disciplinario llevado a cabo por el bio-poder, que a su vez, mediante una serie de tecnologías ha creado los cuerpos dóciles que le son necesarios. Para entender la relación vida-política tal como está entendida en estos autores es comienzo prestar atención al comienzo del libro:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoe*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo (Agamben, 1998: 9)

La cuestión fundamental no es la decisión acerca de qué es *zoé* (equiparada por Agamben a la *nuda vida*, en tanto que pura existencia biológica) o qué es *bíos* (como modo de vida), sino que esta dicotomía en sí misma es ya una decisión. El problema para Agamben no es que se haya contaminado o confundido la relación *zoé-bíos*, sino que la propia creación de esa distinción dicotómica revelaría un nudo problemático. Y acá es donde retoma el concepto foucaultiano de biopolítica, que hace referencia a la implicación de la vida biológica del hombre en los mecanismos y dispositivos del poder. Pero la diferencia con Foucault es que para Agamben la biopolítica existe siempre que se conciba a la política como atributo, como excepción. La característica distintiva de la política moderna es en esta perspectiva, la coincidencia entre excepción y norma y no la inclusión de la vida biológica en la política (ámbito a la que habría pertenecido todo el tiempo).¹

El rasgo polémico del planteo agambeniano reside en el señalamiento del campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno. Los procesos de subjetivación que han llevado al individuo a objetivar su propio yo y a constituirse como un sujeto en relación a un poder de control exterior es el terreno por excelencia de la biopolítica moderna, mas Agamben reprocha a Foucault no incluir un análisis de los campos de concentración a su analítica del Bio-poder.

¹ Cfr. Hernán Borisonik; Fernando Beresniak. “Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política” en: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Año 2012 Núm. 13. ISSN 1699-7549. pp. 82-90

El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla. Así, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento sobre la base de una situación real de peligro, adquiere ahora un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del orden jurídico normal. (Agamben, 1998: 215)

El campo de concentración y no la ciudad es el paradigma biopolítico de Occidente. En su trabajo posterior *Homo sacer III, Lo que queda de Auschwitz* (1998), Agamben aborda la comprensión del significado ético y político del exterminio. En esta perspectiva, Auschwitz no se presenta sólo como el campo de la muerte, sino como el lugar de un experimento sobre los límites de lo humano. Agamben, siguiendo a Primo Levi hace un análisis de lo que representa la existencia de los llamados "musulmanes" dentro de los campos de concentración. El término "musulmán" era el utilizado dentro de los campos para designar la figura más extrema del campo, las castas más bajas del campo. "un ser al que la humillación, el horror y el miedo habían privado de toda conciencia y toda personalidad, hasta llevarle a la más absoluta apatía" (Agamben, 1998: 234-235). Eran considerados por los otros prisioneros del campo que no se encontraban en ese estado como muertos en vida, estaban totalmente desnutridos lo cual afectaba sus capacidades físicas y mentales y por tanto habían perdido toda conexión humana, todo modo de ser, todo su *bíos*.

No sólo quedaba excluido, como sus compañeros, del contexto económico y social al que en un tiempo había pertenecido; no sólo, como vida judía que no merece vivir, era destinado en un futuro más o menos próximo a la muerte; sino que, además no formaba parte en manera alguna del mundo de los hombres, ni siquiera del aquel, amenazado y precario, de los habitantes del campo, que le habían olvidado desde el principio. Mudo y absolutamente solo, ha pasado a otro mundo, sin memoria y sin lamento. (...) ¿Qué es la vida del musulmán? ¿Se puede decir que es pura *zoe*? En él ya no hay empero nada "natural" o "común", nada instintivo o animal. Junto a su razón, sus instintos han sido eliminados también. (Agamben, 1998: 235)

El musulmán se convierte así, en el testimonio que falta en el campo de concentración, el testimonio indecible que hace que los otros, los pseudotestigos, tengan que testimoniar en el lugar del ausente. "Quien asume la carga de testimoniar por ellos sabe que tiene que dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar. Y esto altera de manera definitiva el valor del testimonio, obliga a buscar su sentido en una zona imprevista" (Agamben, 2010: 18). El testimonio pasa a tener el valor de huella, o de laguna del lenguaje, donde a la pretensión de testimoniar se le patentiza la imposibilidad de testimoniar, generando la paradoja del testimonio.

La imposibilidad de dar cuenta de la situación extrema, que no es posible de poner en palabras, es a su vez lo que termina estableciendo una zona de indistinción entre el hombre y no-hombre. "El musulmán es no sólo o no tanto un límite entre la vida y la muerte; señala, más bien, el umbral entre el hombre y el no-hombre" (Agamben, 2010: 56) el musulmán esta despojado de vida afectiva o humanidad, convirtiéndose en una monstruosa maquina biológica. Como en una política de lo Mismo sobre lo Otro, el no ario se convierte en judío, el judío en deportado, el deportado en internado, hasta el punto donde, las cesuras biopolíticas encuentran su límite último. Este es el musulmán. Colocado por fuera de los caracteres de lo humano. "El musulmán es el no-hombre que se presenta obstinadamente como hombre y lo humano que es imposible disociar de lo inhumano" (Agamben, 2010: 85).

Conclusión: ¿dónde quedo el hombre?

Nos encontrábamos en una primera instancia con los segmentos teóricos (análisis de la finitud, de la repetición empírico-trascendental, de lo impensado y del origen) que

configuraban al hombre como el fundamento de la *episteme* moderna, y a su vez, con el llamado nietzscheano a sobrepasar el humanismo demasiado humano. Avanzamos luego en el análisis del campo de concentración llevado a cabo por Agamben en *Homo sacer* donde buscamos en la figura del musulmán como testigo integral de la experiencia extrema del campo el umbral de indistinción entre lo humano y lo no-humano.

Podemos decir algunas cosas respecto al trayecto establecido: en primer lugar, en Agamben la salida del humanismo es caracterizada en sus propios términos como inframundana, es la destrucción de lo humano por parte del bio-poder disciplinario; lo que pareciera ir por la vía contraria a la idea del *Übermensch*. Tal vez, para pensar el tono de esta diferencia debemos enfocar el asunto en la diferencia, si es que la hay, entre la des-humanización y la post-humanización.

Por otro lado, aquello que el musulmán atestigua es aquello no podemos ver ni enunciar, esto es importante de señalar dado que las formas de *a prioris* históricos que Foucault presenta en *La arqueología* del saber se constituyen como enunciados o visibilidades. Entonces vemos que el testimonio del musulmán escapa de aquello que constituye y posibilita un saber para las ciencias humanas modernas. Lo que nos deja en un estado de interrogación: ¿Qué tipo de *episteme* podría dar cuenta de lo indecible?

Por último, que el paradigma bio-político de lo moderno sea el campo de concentración marca un quiebre con los modos de pensar la política tal como lo ha hecho el saber humanista propio la formación histórica de la que aún no hemos salido, y puede que, el vacío que deja esa extraña figura del saber que llamamos hombre sea un lugar incomodo pero necesario para la reflexión epistemológica y política. Que no podremos dar cuenta de aquello que somos sin ese espacio donde por fin es posible pensar de nuevo.

Bibliografía.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vid*. Pre-textos, Valencia, 1998.

Agamben, Giorgio, *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Pre-textos, Valencia, 2010.

Hernán Borisonik; Fernando Beresñak. "Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política" en: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Año 2012 Núm. 13. ISSN 1699-7549.

Deleuze, Gilles, *EL SABER: Curso sobre Foucault*, Cactus, 2013.

Bonilla, Alcira, "El fin del giro antropológico y la muerte del hombre", en: *Antropología filosófica I*, Facultad de filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 2008.

Foucault, Michel, "La escena de la filosofía", en: *M. Foucault: Entre filosofía y literatura*. Escritos esenciales. Introducción, traducción y edición a cargo de M. Morey, Barcelona, Paidós, 1999, pp.149-174.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2008.

Saber, *ethos* y poder:
La investigación como hecho antropológico, ético y político
María Cecilia Colombani
(Universidad de Morón, Universidad Nacional de Mar del Plata)

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la perspectiva de la investigación desde un lugar otro que el transitado habitualmente.

Teniendo en cuenta de que se trata de una actividad exclusivamente humana, proponemos pensar el tema desde tres ejes problematizadores: un *eje antropológico*, que da cuenta precisamente de la exclusividad humana de la *praxis*, un *eje ético* que supone pensar al investigador como responsable de esa *praxis* y un *eje político*, ya que no comprendemos actividad responsable alguna por fuera de la matriz política.

a. El eje antropológico

Proponemos pensar el eje de la investigación desde la perspectiva de un pensador de marcada impronta filosófica, Karl Jaspers (1981), quien propone pensar la filosofía a partir de tres orígenes, el asombro, la duda y las situaciones límites, entendidos como fuente de todo pensar. Nuestra propuesta consiste en apropiarnos de esos tres orígenes y repensarlos desplazándolos al territorio de la investigación como hecho antropológico-político.

a1. Asombro. En primer lugar pensemos en el *asombro*. Si en el marco del texto de Jaspers, el asombro representa el *pathos* frente a la vastedad de lo real, ahora retorna como el *ethos* de todo investigador. *Ethos* significa actitud, modo de vida, manera de vivir. *Thaumazo* es el verbo admirar, mirar hacia, extrañarse, mirar con sorpresa, preguntarse con admiración o curiosidad. Esta es la clave de la propuesta que presentamos: el investigador rompe la familiaridad de lo cotidiano, neutraliza su estatuto de natural para indagar por qué las cosas son como son. Asombrarse significa mirar de otro modo, direccionar la mirada para romper lo habitual y extrañarse. Creemos que este es el punto de partida de un nuevo *logos*, saber, de una nueva palabra-instalación sobre aquello que abandona su habitual configuración de ser para pasar a ser parte del asombro. Este es el modo de instalarse en el mundo de quien abraza la investigación como *ethos* de vida.

Asombrarse implica dar cuenta de recibo de la relación hombre-mundo, para instalarse en él desde otro lugar. El asombro invita a pensar, a convertir en *saber* aquello que en principio no se conoce y agujonea el pensamiento para que advenga un nuevo conocimiento. Así el pensamiento deviene “caja de herramientas” capaz de interpretar la realidad pero, al mismo tiempo, se convierte en comprensión política que entraña deseo de transformación. El pensamiento político radica precisamente en esa trilogía que aúna interpretación-instalación y transformación como forma de un nuevo *ethos*.

Asombrarse es con-mocionarse, moverse en otra dirección. El pensamiento se entrena para moverse frente a la visión de nuevos objetos y realidades.

El pensamiento se entrena para instalarse frente al *pro-blema*. El término es rico y significativo a la presente propuesta: problema, cuestión, propuesta, pero también, saliente, promontorio, baluarte, barrera. El problema opera como una barrera a sortear, como un nudo a desanudar y allí radica la dimensión política de toda investigación¹.

a.2. Duda. En segundo lugar, pensemos en la *duda*. Si en aquel marco textual la duda representaba el espíritu crítico frente a la totalidad de lo conocido, ahora retorna en la capacidad que tiene el investigador de dudar de lo establecido para romper el *status* de un determinado saber y modificarlo. El intento está directamente relacionado con el apartado anterior, ya que dudar es poner en clave interrogativa las certezas que la habitud de las cosas y las situaciones otorga. La duda, al generar la pregunta, rompe el *topos* sosegante

¹ Sobre este tema, véase Foucault, Michel, *La microfísica del poder*.

de la certeza y abre un nuevo espacio a transitar, el de la investigación de lo aún desconocido.

La duda desterritorializa el pensamiento clausurado e impermeable a lo nuevo; es un punto de fuga, una instalación en aquello que la certeza invisibiliza.

La duda instala en el lugar de la angustia, ya que al quedar suspendidas las certezas, el sentimiento es de intemperie. Eso también marca la investigación como *ethos* existencial, sobre todo porque el sentimiento de intemperie moviliza la capacidad de pensamiento.

De este modo, la duda se convierte ella misma en *kairos*, en oportunidad de una nueva construcción que tenga el sello de la responsabilidad del sujeto.

Dudar supone la tarea de de-construcción de lo dado y la *poiesis* de construcción de lo nuevo.

La puesta en duda de los paradigmas científicos genera precisamente el motor-avance de la actividad epistémica. El colapso de un determinado paradigma es, en última instancia, la puesta en duda de su validez.

Basta pensar en el Renacimiento como aquella configuración histórica que pone en duda un determinado paradigma; pone en duda la legitimidad del cosmos aristotélico-tomista, cerrado, finito y heterogéneo para visibilizar otro registro de configuración cosmológica. El nuevo cosmos es abierto y homogéneo, dinámico e infinito y esta percepción que revoluciona y desplaza la anterior es el fruto moderno de la nueva investigación científica llevada a cabo por los hombres del Renacimiento, en el marco dinámico que el escenario de la lógica del derrumbe y la emergencia plasma.

c.3 Situaciones límites. En tercer lugar, pensemos en las *situaciones límites*. Si en aquel marco textual representaban aquellas situaciones de las cuales el hombre no podía evadirse porque constituían el corazón de su condición humana, ahora el tema retorna en el desafío del investigador de hacerse cargo de sí para devenir un sujeto responsable.

Quizás sean las situaciones límites las que impactan más directamente en el universo antropológico. Si el asombro y la duda parecen estar fuertemente ligadas al mundo exterior, más allá de que convoquen a una disponibilidad por parte del sujeto en una nueva forma de mirar, las situaciones límites impactan directamente sobre el mundo interno del sujeto.

Constituyen aquellas situaciones de las cuales el sujeto no puede evadirse por su propia situación humana. Marcan la finitud y la precariedad del hombre y es desde este lugar que constituyen un desafío a superar esa misma condición. La investigación se sitúa en el punto de querer superar un límite. Lo desconocido o lo no resuelto aún opera como un límite y el desafío de la investigación se orienta a superarlo.

La investigación como *ethos* se juega siempre en el horizonte del límite y en el deseo de superarlo.

b. El eje ético

Nos gustaría a continuación pensar las consecuencias éticas del *ethos* investigativo. En ese marco dos conceptos, caros al mundo griego, se imponen: el de *epimeleia* y el de *epistrophe* (Foucault, 1997). Ambos términos se complementan con la expresión *eis heautou*, la cual da cuenta del "hacia sí mismo". *Epimeleia* se refiere al cuidado, y el verbo en su forma media, *epimeléomai*, significa cuidar-se, preocupar-se, cuidar de. *Epistrophe*, por otra parte, como noción complementaria, es la acción de volverse o tornarse, solicitud, atención. Suficiente marco para comprender una fuerte acción del sujeto sobre sí mismo como modo de volver la mirada sobre sí. Si con anterioridad habíamos pensado la investigación en la dirección de la mirada sobre lo nuevo, lo que asombra y lo que genera duda, ahora el nuevo ejercicio de la mirada se direcciona sobre cada uno como espacio ético, a partir de las consecuencias de la tarea de investigación.

Volverse sobre uno mismo constituye también una situación límite, exactamente en el punto donde no podemos evadirnos de la gesta, que es *poiesis* subjetivante.

Somos responsables del conocimiento producido porque somos sujetos transidos por dos coordenadas existenciales: la responsabilidad y el compromiso (Sartre, 1984).

Una segunda consideración que subyace a la cuestión planteada es *la relación del hombre con los otros*. En efecto, el hombre no sólo tiene conciencia de sí, sino también conciencia del otro, sabiendo que su *ser en el mundo* implica también un *ser con* (Heidegger, 1997), *un ser en relación* (Bubber, 1974). El hombre se constituye en relación con los otros, atravesado por un universo simbólico de valores, comportamientos e instituciones que regulan las relaciones interpersonales. Desde este horizonte, la cuestión ética se presenta en tanto acción sobre los otros hombres.

El universo humano es precisamente la capacidad transformadora de lo natural, tensionando así la clásica diada naturaleza-cultura. El hombre trasciende la naturaleza con su pensamiento y su acción (Cassirer, 1974). En efecto, con su saber-acción, el hombre se instala en un mundo humano, pero que no le pertenece exclusivamente. De allí la responsabilidad de lo que el pensamiento produce sobre los otros hombres y sobre el mundo como espacio compartido.

Toda investigación imprime una marca humana, una huella de sentido y un registro que sólo puede ser definido desde la dimensión creadora del hombre.

Pero es también una marca que exige responsabilidad y compromiso como modo de instalación ética.

c. El eje político

Pensar la investigación como hecho político es pensar la posibilidad de que el conocimiento producido se convierta en un agente productor de efectos.

El pensamiento es un acto de provocación. Todo saber debe operar desde ese lugar, incomodando, intranquilizando, en la medida en que inaugura un nuevo encastre entre las palabras y las cosas (Foucault, 1964).

Y es desde este suelo desde donde pensamos la función del investigador, desde donde pensamos nuestro propio e ineludible compromiso como investigadores o como profesionales, porque es, desde allí, desde donde se puede intentar, una gestión posible. Presentarse como un sujeto comprometido desde los espacios específicos de acción es presentarse desde un modo de instalación problematizador, desde el humilde lugar del que convoca a alguna acción posible, tendiente a recuperar ante todo la excelencia del conocimiento como bien común, instalado en un espacio común para su apropiación y circulación.

En ese sentido, la tarea de investigación consiste en propiciar el pensamiento, provocarlo como una caja de herramienta capaz de interpretar la realidad y transformarla. Se trata siempre de la realidad en la que el sujeto se halla inmerso, como hombre comprometido con su tiempo histórico. La investigación se inscribe en la respuesta que el hombre da a la demanda de su tiempo. Propiciar un pensamiento de estas características es propiciar un pensamiento político en tanto capaz de producir efectos, sobre sí y sobre los demás. Un pensamiento capaz de producir transformaciones sobre lo real, como modo de volver más habitable el mundo.

Propiciar la investigación y hacerse responsables de las acciones producidas es asumir la transformación de lo real, a partir del maridaje entre la teoría y la acción.

Problematizar la dimensión política de la tarea de investigación es re-pensar la implicancia de ésta sobre el medio social. Si pensamos que el horizonte de la investigación es una parte vital de la sociedad, y, por ende, una parte del proyecto político del país, debemos re-pensar qué tipo de investigación efectuamos, en tanto micro espacio de poder. En efecto, nuestra tarea de investigadores es un espacio de poder, en tanto productor de efectos; de allí el replanteo de nuestro modelo de instalación frente a tal ejercicio.

No podemos dejar de pensar la dimensión política de la investigación porque ella misma se da en el marco de un dispositivo político que nos devuelve las relaciones entre saber y sociedad. La investigación se da siempre al interior de un diagrama de fuerzas que delinea los objetos a investigar, los jerarquiza, los legitima y los ordena en espacios epistémicos. De allí la imposibilidad de pensar una dimensión a-política de la tarea de investigación.

Podemos pensar un ejemplo histórico al respecto y pensar la importancia del siglo XIX en torno a la investigación en psicopatología. Para ello debemos entender la configuración

epocal que sostiene el dispositivo, esto es el *poder de policía* que despliega la llamada edad de la ortopedia social entre los siglos XVII, XVIII y XIX.

El dispositivo de clasificación permite siempre el control-fijación de aquello clasificado. Dona un espacio definido, un *logos* que recoge la clasificación y una posibilidad de maniobra sobre lo clasificado de carácter previsible, pautado y programado. El sujeto peligroso, heredero del viejo monstruo y compañero del incorregible en el horizonte clásico, escapa a esta posibilidad de control, de clasificación, de maniobra y de discurso. Es propiamente lo inasible, aquello que no se puede capturar desde las herramientas corrientes. La alteración de las formas rompe con la cadena regular de las asignaciones discursivas y explicativas. Cuando el sujeto peligroso quede atrapado bajo la mirada médico-jurídica, entonces el esfuerzo clasificatorio, discursivo, operativo y de control, habrá desplazado viejas configuraciones simbólicas en torno a la monstruosidad. Será el momento en que el viejo monstruo ceda su lugar al monstruo moral y así sentar las bases del territorio de la degeneración. Para que se produzca el desplazamiento aludido es necesario que se den ciertas condiciones vehiculadoras de la constitución de saberes y de las prácticas de investigación. Tal como sostiene Michel Foucault, "como ven, cierto orden, cierta disciplina, cierta regularidad aplicadas incluso en el interior mismo del cuerpo son necesarias para dos cosas. Por un lado, para la constitución misma del saber médico, pues, sin esa disciplina, sin ese orden, sin ese esquema prescriptivo de regularidades, no es posible hacer una observación exacta. La condición de la mirada médica, su neutralidad, la posibilidad de ganar acceso al objeto, en suma, la relación misma de objetividad, constitutiva del saber médico y criterio de su validez, tiene por condición efectiva de posibilidades cierta relación de orden, cierta distribución del tiempo, el espacio y los individuos" (Foucault, 2005: 17). En última instancia, no hay investigación ni rédito epistemológico sin un dispositivo policial vehiculador del sueño histórico. La psiquiatría, la psicopatología, la criminología como espacios vigorosos de investigación de finales del siglo XIX no pueden darse sin la consolidación de un dispositivo político de control-disciplinamiento-normalización de los sujetos. He allí otra arista de su dimensión política.

En esta línea de reflexión, donde la investigación toma cuerpo ético y político, evocamos la figura del intelectual específico a la que alude Michel Foucault, desde la perspectiva más amplia del sujeto comprometido en sus espacios de saber-acción. Evocamos la gesta de aquellos que, desde sus espacios de producción, encuentran aún el tiempo propicio de una transformación posible. Sólo se trata de saber encontrar los intersticios de la resistencia, porque el pensamiento es resistencia, en tanto productor de efectos transformadores. La figura del intelectual específico juega un papel nodular; fundamentalmente, porque encarna "un nuevo modo de ligazón entre la teoría y la práctica"¹. La urgencia y la demanda de la coyuntura histórica convocan a una verdadera voluntad de acción. Si la voluntad de verdad, emparentada con la voluntad de saber, delinea proyectos epistémicos, plasmados en la producción histórica de discursos, la voluntad de acción debe intersectar su propia geografía para consolidar el deseado maridaje entre conocimiento y acción. Esta voluntad de verdad pone en juego formas, tipos de objetos a los que se dirige, técnicas en las que se apoya, dibuja planes de acción posible y muestra al sujeto de conocimiento una cierta posición, una cierta forma de mirar y una cierta función. Si el sistema nos ha reservado aún un lugar de saber-acción, el mismo debe constituirse en un multiplicador de espacios, en un suelo a partir del cual pueda producirse algún efecto posible; en un espacio comprometido en tanto productor de efectos. Este intelectual específico, cuya figura evocamos, en el sentido en que lo hicimos, ha de hallar problemas determinados, no universales y ha de tener un acercamiento efectivo a su objeto de investigación porque se trata de luchas reales, materiales, cotidianas, que convocan a un ejercicio interdisciplinario. La empresa de producción de saber parece ser una empresa de muchos y, sólo entonces, pueden tejerse

¹ Sobre este punto, véase Foucault, Michel, *La Microfísica del Poder*. En su conferencia "Saber y verdad" Foucault tematiza la figura del "intelectual específico" y la opone a la del "intelectual general", poseedor de la verdad y encargado de esclarecer las conciencias poco iluminadas de aquellos que dependen de un maestro de verdad.

lazos transversales de un saber a otro, de un punto de politización a otro. De este modo, los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos, los filósofos y los antropólogos pueden desde sus propios lugares y *mediante intercambios y ayudas mutuas*, participar activamente en una politización global de los intelectuales.

Referencias Bibliográficas:

- BUBER, M. (1974) *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- CASSIRER, E. (1974) *Antropología filosófica*, FCE, México.
- HEIDEGGER, M. (1997) *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- JASPERS, K. (1981) *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, Madrid
- FOUCAULT, M. (1964). *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1997) *Hermenéutica del sujeto*, Altamira, La Plata.
- FOUCAULT, M. (2005) *El poder psiquiátrico*. Curso del Collège de France. (1973-1974), Madrid, Akal.
- SARTRE, J-P (1984) *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Ediciones del 80.

La experiencia estética en la filosofía crítica. Un problema *más acá* del arte

Romina Conti

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet, El Fuelle)

Este trabajo se propone extraer algunas implicaciones de planteos clásicos en torno a la experiencia estética que tienen su origen en la filosofía crítica. Como punto de partida, pudiera parecer necesario especificar esta categoría de “filosofía crítica”, ya que –al menos desde el escenario europeo– podríamos querer referirnos a la filosofía kantiana o a la filosofía social de la Escuela de Frankfurt cuyo aporte teórico clave es la “teoría crítica”. Las diferencias entre estos enfoques han sido sintetizadas con frecuencia apelando a que en el caso de esta última, no se trata de una crítica idealista de la razón pura, sino de una crítica dialéctica de la economía política, en un esfuerzo por develar los procesos de subjetivación que se corresponden con el tejido político y social de esa economía. Sin embargo, incluso desde la perspectiva dialéctico-materialista de la Teoría crítica de Frankfurt, la cuestión de la racionalidad continuó siendo fundamental. El cambio de perspectiva delimitó claramente el análisis, pero algo del orden de la racionalidad estuvo y está siempre en juego cuando se trata de instalar un pensamiento crítico.

Así, del mismo modo que en la filosofía crítica de Kant el estudio de la experiencia estética planteaba interrogantes al terreno de aquel análisis de la razón pura tan magníficamente desplegado en la primera *Crítica*, el estudio de las formas de racionalidad que se configuran en las sociedades del capitalismo avanzado ponen a los frankfurtianos frente al problema de la experiencia estética. El lazo que une experiencia estética, racionalidad y crítica es profundo e innegable aún con todas las distancias que hay que salvar entre ambas perspectivas filosóficas y sus contextos de surgimiento y producción.

La lectura que intentaremos sostener aquí es que esta relación tan estrecha deviene del proceso reflexivo que supone el pensamiento crítico y que este proceso es una característica esencial de la experiencia estética como tal. Siguiendo esta idea, dicha experiencia no es meramente un modo de relación humano con los objetos o fenómenos bellos o feos de la naturaleza o del arte, sino que es una precondition para la reflexividad propia de la filosofía crítica.

Lo que ya estaba en Kant

En la Introducción a la *Crítica del Juicio* (CJ), Kant sostiene que las facultades del alma son tres, irreducibles a una fuente común: la facultad del conocimiento, el sentimiento de placer y displacer y la facultad de desear. Mientras que la facultad de conocimiento tiene sus principios *a priori* en el entendimiento puro y la facultad de desear los tiene en la razón, el sentimiento de placer y displacer tiene sus principios *a priori* en el juicio.

A diferencia de lo que ocurre en el juicio de conocimiento (determinante), el juicio estético – al que se liga el sentimiento de placer–, no posee una ley a la que pueda subsumir aquellos fenómenos particulares que son objeto de su juicio y promover así un concepto. La primera gran distinción de la Estética kantiana consiste en esto: el juicio estético no va de lo general a lo particular, sino que debe ascender de lo particular a lo general y esto lo convierte en un juicio *reflexionante*. Para llevar a cabo esta tarea de ascender de lo particular a lo general, se hace necesario un principio que le permita fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo otros principios que –sin dejar de ser empíricos– los abarquen a un nivel más alto. De este modo, el juicio reflexionante se da a sí mismo, como si fuera una ley, el principio trascendental que consiste en pensar el orden de las leyes particulares *como si* fuera el producto de una inteligencia que lo tiene como objetivo. De este modo, “la facultad de juzgar hace *a priori* de la *técnica de la naturaleza* el principio de su reflexión (...), solamente para poder reflexionar con arreglo a su propia ley subjetiva” (Kant, 1790:37).

La finalidad que se le atribuye al mundo de esta manera, no procede de ningún imperativo necesario y es meramente formal, sirve para pensar los fenómenos particulares como contenidos en un orden. Esta finalidad que se supone en el orden de la naturaleza y del arte

es, por tanto, un concepto *a priori* del *juicio reflexionante*, un principio trascendental del juicio en la terminología kantiana.

Independientemente de las particularidades que el examen de Kant entraña para el análisis de los sentimientos y los juicios de placer y displacer, lo que ese análisis pone de manifiesto es a existencia de un modo de operar de la racionalidad que no está vinculado a la subsunción de particulares bajo universales dados. El partir de lo individual, irreductible, es el *modus operandi* de la reflexividad del juicio, pero también esta reflexividad es un proceso operativo de la racionalidad humana que consiste en evidenciar el propio juego de las facultades que es donde se funda el juicio estético para Kant. Claro que su análisis se ciñe al marco de su idealismo trascendental, pero la vinculación que instala entre reflexividad y experiencia estética bien podía derivar en otros desarrollos.

La resignificación frankfurtiana

Tal vez una de los mayores reconocimientos que aquella primera Escuela de Frankfurt hizo de la filosofía kantiana esté encarnada en la incorporación de su teoría estética efectuada por Herbert Marcuse.

El punto de partida de su análisis de la experiencia estética, en *Eros y Civilización*, lo constituye la *Crítica del Juicio* de Kant. Desde este análisis, el filósofo berlinés sostiene que en la medida en que la percepción estética es intuición, no noción, la experiencia estética básica es sensual antes que conceptual y está acompañada de placer. Siguiendo a Kant, recuerda que el placer que acompaña la percepción estética es el resultado de la apreciación de la forma pura de un objeto, independientemente de su "materia" y de sus "propósitos". Este tipo de representación es la tarea de la imaginación. La imaginación estética es creadora, produce belleza mediante una síntesis propia y por esto es la facultad mediadora por excelencia.

Marcuse observa que "en la imaginación estética, la sensualidad genera principios universalmente válidos para un orden objetivo" (Marcuse, 1955:168), que se definen mediante dos categorías centrales que ya Kant propuso como elementos claves de la reflexividad del juicio: "determinación sin propósito" y "legalidad sin fin". El carácter común a ambos principios es la gratificación de las potencialidades liberadas del hombre, mediante el libre juego. En la mirada del frankfurtiano, esta indeterminación que está a la base de la experiencia estética y que constituye la reflexividad como tal es lo que posibilita hablar de una "racionalidad estética" que se opusiera a aquella "racionalidad tecnológica" (instrumental) que dominaba en la fase industrialista del capitalismo.

Aquí la filosofía crítica, como crítica de la economía política, pone el énfasis en el impulso dinámico de la reflexividad que la experiencia estética hace posible.

"La transformación radical de la sociedad implica la unión de la nueva sensualidad con una nueva racionalidad. La imaginación se transforma en productiva si se hace mediadora entre la sensibilidad por una parte, y la razón tanto teórica como práctica por la otra, y esta armonía de las facultades guía la reconstrucción de la sociedad." (Marcuse, 1969:44)

Parte de su propuesta de cambio social se funda sobre la posibilidad de fortalecimiento de esta racionalidad reflexiva, estética, de allí que vea en el arte una vía de acceso a la transformación: el arte es, para Marcuse, el más visible "retorno de lo reprimido", no sólo a un nivel individual sino aun nivel histórico-social. Al representar el orden de la sensibilidad, el arte invoca una lógica cuando no prohibida, ridiculizada, marginada y así, clausurada por la sociedad industrial. Esa lógica clausurada es a que se opone al mandato de la determinación como operatividad central de la razón que debe partir de universales dados. Cuando Marcuse considera a la dimensión estética como "lugar de resistencia" de aquellas capacidades humanas reprimidas en el orden social contemporáneo, tiene a la vista esta racionalidad reflexiva, indeterminada, abierta a la totalidad de los procesos de subjetivación que incluyen la sensibilidad como dominio de lo ineficaz, de lo inútil... como terreno de configuración de otros ordenamientos posibles que solo podrán dirimir sus diferencias intersubjetivas en la arena de lo político. La fundamentación de que la verdad solo pueda ser

un consenso provisorio, su justificación antropológica, reside en el carácter reflexivo de la razón.

Si desde esta perspectiva crítica el arte incentiva otro proyecto histórico de existencia, lo hace en la medida en que alumbró otro modo de concebir esa existencia. Señala las posibilidades, encarna la dimensión crítica sepultada por el carácter tecnológico de la razón en el marco establecido. Cuando Marcuse identifica los elementos que mencionamos como "sujetos" de cambio social, lo hace porque en ellos encuentra presentes aspectos de esa dimensión estética, de esa reflexividad manifiesta. Estos son aspectos negadores de lo dado, que suspenden la fija constitución de lo real. No hay revueltas de los sesenta sin experiencia estética, no hay cuestionamientos sin negatividad, no hay negatividad sin reflexión.

La determinación reflexiva que la filosofía crítica observa en la racionalidad, desde el marco de la experiencia estética, permiten también entrar en la cuestión de la intersubjetividad humana en la que se inscriben algunos fundamentos para los criterios normativos de cualquier teoría del cambio social.

La remisión de Marcuse a la estética kantiana y en ella al juicio reflexionante, trae consigo el concepto de *sentido común* que implica la operación que se sigue de la reflexividad en el marco de las discusiones por los principios y criterios de una propuesta. Marcuse nos habilita a pensar en esas condiciones intersubjetivas de la mano de esos elementos de la crítica kantiana. Su apuesta a una racionalidad ampliada (que centralice su carácter reflexivo por sobre su función instrumental) muestra que el tema de la experiencia estética determina aspectos de la vida práctica que no pueden restringirse a la esfera del arte. Es esa experiencia la que hace emerger la reflexividad al terreno de la racionalidad y de la filosofía crítica.

Reflexividad, filosofía crítica y una estética *más acá* del arte

Como bien observó Menke (2004), hace ya muchos años que se asiste a un menosprecio y/o marginalización creciente de la estética, al menos en las producciones filosóficas norteamericanas, anglosajonas y europeas; a lo que nosotros podríamos añadir las producciones argentinas y latinoamericanas. Esto no implica negar lo que se produce en torno a la estética y la filosofía del arte, sino especialmente referir a la marginalidad de estas producciones en relación con las cuestiones más generales de la filosofía e incluso en relación con los problemas de la filosofía práctica, como la ética o la política.

Una de las razones que Menke encuentra para este fenómeno de "pérdida de importancia" es el esfuerzo que la propia estética filosófica ha emprendido por afianzar su legitimidad definiendo un ámbito delimitado del cual sea responsable, recortando un "objeto" claro y definible del que solo ella pueda ocuparse. Este esfuerzo largamente desarrollado en pos de "encajar" en la lógica de la división del trabajo filosófico, ha dado como resultado un cierto olvido de su específica constitución: "la estética filosófica no sabe; más bien reflexiona o critica" (Menke, 2004:142). La estética es así un elemento inmanente a la filosofía crítica que tiene en la reflexividad en fundamento de su carácter complejo. La dialéctica entre lo universal y lo particular que la estética encarna no es una mera condición de los juicios estéticos sino una condición de la operatividad de la racionalidad práctica no sumida en el instrumentalismo.

Aún con todo lo que faltaría precisar en este trabajo cuyo objeto y tiempo son acotados a una mera presentación del problema, esta presentación quiere dejar instalado lo siguiente: si nos permitimos seguir la línea que une a la experiencia estética con la reflexividad y a ésta con la filosofía crítica, habilitamos un horizonte de comprensión en el que la experiencia y la reflexión estéticas son ejes transversales a toda empresa filosófica.

Referencias bibliográficas

Kant, E. (1790), *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Trad. P. Oyarzún, Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.

Marcuse, H. (1955) *Eros y civilización*, Trad. García Ponce, Barcelona: Ariel, 1995.

Marcuse, H. (1969) *Un ensayo sobre la liberación*, México: Joaquín Mortiz, 1975.

Menke, C. (2004) "La dialéctica de la estética. La nueva disputa entre la filosofía y el arte de la poesía", en id. *Estética y negatividad*, México: FCE, 2011.

La crítica foucaultiana a la “modernidad” del proyecto fenomenológico. ¿Hacia una liberación del “duplicado empírico-trascendental”?

Claudio Cormick

(Universidad Nacional de Buenos Aires, Paris VIII, Conicet, CAECE)

Foucault y el análisis del “duplicado” empírico-trascendental

Como es sabido, el capítulo 9 de *Las palabras y las cosas* emprende una reconstrucción del concepto de “hombre”, al cual ve como eje central de la *episteme* moderna iniciada en Kant, y acerca del cual remarca su presunto carácter de “duplicado” empírico-trascendental. Según Foucault, la *episteme* clásica no reconocía aún un lugar distintivo para el “hombre”, como aquella realidad ambigua que, a la vez que se presenta como objeto de un conocimiento empírico, positivo, debería proveer las condiciones de todo conocimiento posible. El clasicismo, recordemos, se organiza para Foucault en torno a una noción de “representación” que no necesita remitir al hombre como una región específica de lo real, con una legalidad propia a ser descubierta, ella misma, entre los contenidos positivos del saber (Foucault, 1966: 319). La relación clásica de representación todavía aparece, según reconstruye Foucault, como un vínculo transparente entre las cosas, el pensamiento y el discurso¹. Es solo a partir de la Modernidad -umbral relativamente reciente-, que, según remarca Foucault, emerge como polo organizador del conocimiento la existencia del “hombre”, sin la cual, presuntamente, el pensamiento contemporáneo no atina a concebir de forma no paradójica qué habrían de ser la verdad y el mundo (Foucault, 1966: 313). El problema clave de esta transición entre *epistemai* sería, de acuerdo a la reconstrucción “arqueológica”, la súbita opacidad de la que aparecerían afectadas las representaciones, ya no capaces de ordenar espontáneamente, según un principio de identidades y diferencias, el continuo de los seres. Las posibilidades y legitimidad de las representaciones se tornan, de aquí en más, *función de un conjunto de legalidades descubiertas empíricamente* y que luego son reiteradas como cumpliendo una función trascendental (Foucault, 1966: 304). Este tipo de reiteración es, para Foucault, lo que permite encontrar un núcleo común entre dos tipos de análisis: por una parte, aquellos que, partiendo de la circunstancia de que el conocimiento derive de funciones corporales, anatómico-fisiológicas, del ser humano, se desarrollan en continuidad con la estética trascendental kantiana; encuentran en esta “naturaleza” del hombre la fuente última de todo conocimiento (Foucault, 1966: 310). Por otro lado, el condicionamiento del pensamiento por parte de una historia y un entorno cultural dan pie, según el filósofo francés, a elaboraciones teóricas que continúan la dialéctica trascendental de Kant (Foucault, 1966: 310). El lugar de la referencia foucaultiana a la fenomenología, y a través de ella a Merleau-Ponty, aparece precisamente en la intersección entre estos dos proyectos teóricos. Siguiendo, esta vez, la *analítica* trascendental de Kant, el análisis de “lo vivido” se presentaría como una teoría sobre la subjetividad capaz de traer a un espacio común el problema de la naturaleza y el de la cultura (Foucault, 1966: 312). Ahora bien, según Foucault, esta empresa fenomenológica estaría también caracterizada por la ambigüedad de “todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental” -esto es, de los enfoques típicos de la *episteme* moderna-: ellos oscilan entre consideraciones de tipo “positivista” y las de tipo “escatológico”, oscilación de la que el retorno a lo vivido no logra verdaderamente escapar².

¹En efecto, la transparencia del lenguaje es un presupuesto de la concepción de la *episteme* clásica acerca del conocimiento, el cual ella ve como consistente en una tarea de organización de las representaciones mediante el análisis. Cfr. *Les mots...*, pp. 321-322; *Las palabras...*, p. 302.

²Es a partir de las dificultades del retorno a lo vivido para resolver esta oscilación que Foucault pronuncia una de las más célebres provocaciones de su libro de 1966: “La verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está [...] en un retorno a lo vivido (que, a decir verdad, los confirma antes bien al enraizarlos); pero si pudiera llevarse a cabo, sería a partir de una cuestión que, sin duda, parece aberrante [...]. Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe”. *Las palabras...*, p. 313; *Les mots...*, 332.

Debemos dar un pequeño rodeo antes de pasar al cotejo con Merleau-Ponty. De acuerdo al clásico estudio de Dreyfus y Rabinow sobre Foucault, “[n]o hay forma de superar la inestabilidad del doble trascendental-empírico. Sus problemas congénitos solo encontrarán una (di)solución cuando el discurso antropológico sea descartado”, y, sin embargo, los intérpretes remarcan que Foucault “no argumenta que [la] fenomenología existencial del cuerpo sea ingenua o autocontradictoria. Simplemente señala que el proyecto es ambiguo” (Dreyfus, 1983: 33-34). De este modo, no queda claro por qué esta ambigüedad funcionaría como un defecto y no como una virtud. Nos parece más propicio, por el contrario, el señalamiento de Lee Braver quien reconstruye a Foucault como estableciendo que, mientras “la filosofía crítica de Kant intentó reemplazar la representación realista clásica con la [...] subjetividad trascendental como condición de posibilidad del conocimiento”, sin embargo “las ciencias humanas que estudian al hombre como objeto en vez de como sujeto habían alcanzado resultados que no podían ser ignorados” (Braver, 2007: 366). “El conocimiento científico de [los] factores empíricos que nos determinan profundamente pone en juego la autonomía y la absoluta integridad del pensamiento que los filósofos anteriores habían proclamado. [...] Nuestro pensamiento está tan profundamente influido por nuestras condiciones económicas, biológicas y lingüísticas que se vuelve difícil ver en qué sentido es verdaderamente nuestro”. En vistas de esto, Braver sí habla explícitamente de un carácter autocontradictorio de la *episteme* moderna: para él, “Foucault rastrea los varios intentos inútiles de reconciliar los aspectos irreconciliables de constituyente y constituido, determinante y determinado”. “La filosofía moderna”, en consecuencia, “consiste en los varios intentos inútiles de [...] mantener nuestra autonomía sin degradar a mera apariencia los descubrimientos científicos acerca de cómo fuerzas externas nos influyen” (Braver, 2007: 366).

La lectura de Braver, así, parece implicar una serie de puntos: ante todo, que Foucault no renuncia al menos a *un* criterio, mínimo, para evaluar la validez de los discursos que toma por objeto, y es el de coherencia lógica. En segundo lugar, que el motivo específico por el cual el análisis del “hombre” no cumpliría con este requisito básico, el motivo por el que sería inconsistente, es que la dimensión “trascendental” reconocida por el pensamiento moderno a la subjetividad tendría que ser sinónimo de un carácter incondicionado, autónomo respecto a todo factor “externo”. Sin embargo, no queda claro a su vez *por qué* el pensamiento moderno estaría obligado, al atribuir a la subjetividad un rol trascendental, a pensarla como incondicionada, en qué sentido el conocimiento debería ser visto como emergiendo de un poder incondicionado en lugar de como, precisamente, resultante de tales “fuerzas externas”. Esta vinculación entre “trascendentalidad” y “autonomía” no va de suyo, requiere sustentarse en algún argumento, y es en ausencia del mismo que, bajo una interpretación como la de Braver, se vuelve aun más acuciante el cotejo con las razones por las que *el propio Merleau-Ponty*, en textos que ni Foucault ni Braver mencionan en absoluto -y a los que haremos referencia más adelante-, consideró en una serie de textos que existía una tensión entre dos tipos de abordajes sobre la subjetividad humana.

De la Fenomenología de la percepción a “Titres et travaux” y La fenomenología y las ciencias del hombre. ¿“Trascendentalismo” merleaupontyano, o internalismo?

Pues bien, la empresa teórica merleaupontyana efectivamente concede un lugar destacado al retorno a la experiencia vivida como fundamento de todo conocimiento. A lo largo de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty desarrolla, en la forma de una crítica al llamado “pensamiento objetivo”, uno de los principales hilos conductores de su obra temprana: la puesta de manifiesto de la “capa” de experiencias originarias respecto de las cuales las objetivaciones científicas aparecen como “signitivas” o “secundarias”. El “vécu” merleaupontyano cumple, pues, el papel del fundamento de sentido que, obsesionadas por el ideal de un conocimiento “desde ningún lugar”, las ciencias se empeñarían en ocultar (Merleau-Ponty, 1985: 9).

Sin embargo, ya en *Sentido y sinsentido* hallamos una formulación de la oposición entre “dos visiones clásicas”, formulación que nos permite detectar que la identificación en

concreto de las experiencias vividas y “originarias” no agota las preocupaciones merleau-pontyanas. A propósito de las polémicas suscitadas por la filosofía existencialista entonces en boga, el fenomenólogo toma como punto de partida cómo, *por una parte*, el hombre ha sido contemplado como una “subjetividad acósmica”, cuya libertad se explicaría en términos de una esencial heterogeneidad respecto del resto de lo real, y, *por otra parte*, ha sido objeto de abordajes que lo estudiaron *como el resultado de una suma de influencias causales de su medio físico y social* (Merleau-Ponty, 1948: 142). Es interesante notar que, si bien el artículo en cuestión pasa inmediatamente a referirse a problemas *prácticos* -ante todo, a la problemática de la libertad humana, en relación a las críticas recibidas por el existencialismo de parte de marxistas por un lado y cristianos por el otro-, el dilema que se presenta a propósito de las dos “visiones clásicas” involucra un componente *epistemológico*; a saber, el hecho de que la imagen del hombre como suma de condicionamientos causales se presenta, según indica escuetamente el fenomenólogo, como incompatible con el privilegio del *cogito* que está presupuesto en *todo* conocimiento humano. Así, los enfoques “objetivantes” sobre el hombre aparecen como directamente reñidos con sus propias condiciones de posibilidad en tanto pretensiones de conocimiento (Merleau-Ponty, 1948: 142-143).

Esta temática -“antropológica” en un sentido peculiar: se refiere precisamente al hombre *como sujeto de conocimiento*- es retomada en 1951 -en ocasión de la presentación por Merleau-Ponty de sus “Titres et travaux” para un puesto en el Collège de France- en términos más directamente ligados a las implicaciones que, para la *filosofía*, tendrían los resultados positivos de las *ciencias* humanas. Esto es, el problema de la aceptación o no del acercamiento al hombre como una mera parte real del mundo ya no se presenta en los términos generales de la posibilidad de dar cuenta de nuestra situación en la sociedad y la naturaleza, sino que aparece recargado por la evidente asimetría que se presenta entre, por una parte, la riqueza de contenidos ofrecidos por disciplinas como la psicología, y, por la otra, las magras conquistas de las “vías cortas” de la reflexión¹. Sin embargo, el “objetivismo” de las ciencias humanas aparece recusado por razones de principio, igual que en el ensayo previo: la imagen que ellas proponen acerca del hombre resulta *incompatible con las pretensiones de conocimiento que las propias ciencias plantean*. El fenomenólogo presenta su punto, en esta ocasión, con más precisión que en el ensayo de *Sentido y sinsentido*: no se trata solamente de que el ser humano se caracterice por poseer una conciencia, sino más específicamente una conciencia *capaz de discernir entre lo verdadero y lo falso*. En consecuencia, *por una parte*, no se puede renunciar de conjunto a las adquisiciones científicas que abordan al hombre “desde el exterior” (Merleau-Ponty, 200: 12); *por otra parte* -e, irónicamente, *para* preservar tales adquisiciones, y no pese a ese propósito- no resulta posible tomárselas al pie de la letra cuando ellas hacen del hombre una mera suma de resultados causales, carente de autonomía epistémica².

¹En efecto, en este nuevo texto Merleau-Ponty no disimula su reconocimiento a la fertilidad de los descubrimientos científicos: “se ha desarrollado *todo un saber histórico y psicológico sobre el hombre*, que lo considera desde el punto de vista del espectador extraño, y pone de manifiesto su dependencia respecto del medio físico, orgánico, social e histórico, al punto de hacerlo aparecer como un objeto condicionado” (Merleau-Ponty, M., « Titres et travaux », en *Parcours Deux : 1951-1961*, Verdier, 2000, p. 12. Subrayado nuestro). Al enfoque así descrito es que el fenomenólogo le opone, más parcamente, “la visión que el hombre puede tomar de sí mismo, por reflexión o por conciencia”, y bajo la cual “el hombre aparece como absolutamente libre”, “no puede reconocer nada como verdadero salvo en la medida en que tiene conciencia de ello”, y es “quien da un sentido a todos los hechos que se le presentan” (*ibíd.*, p. 11).

²*Cfr. ibíd.*, p. 12. Dicho sea de paso, encontramos aquí apoyo para el señalamiento de Josep Maria Bech según el cual Merleau-Ponty reacciona críticamente frente a “las posiciones que [...] considera[n] las estructuras objetivas como una instancia exclusiva y concluyente en todo esclarecimiento”, y para las cuales “la verdad objetiva sobre la experiencia desmiente inexorablemente toda representación subjetiva relegándola a la subalternidad de un ‘epifenómeno’ y en definitiva la denuncia como una forma de alienación o autoengaño” (“El legado filosófico de Merleau-Ponty ante el dilema fundamental de nuestro tiempo” (*Aurora: papeles del Seminario María*

Si en el texto de *Sentido y sinsentido* no quedaba clara la conexión entre el problema epistemológico de la autoridad cognitiva de la subjetividad y la cuestión en principio práctica concerniente a concebir al sujeto como libre o como determinado, el fenomenólogo avanza hacia hacer más explícitos sus argumentos: la conexión entre una y otra cuestiones pasa por lo que, utilizando un vocabulario que no es el merleau-pontyano, podríamos enunciar como el problema del *control epistémico* sobre los propios procesos de formación de creencias. En otras palabras, una conciencia pasivamente condicionada por el juego de mecanismos ciegos, de influencias causales ejercidas por su entorno físico y social, se limitaría a “asistir” a la generación de creencias cuya validez epistémica no puede asegurarse. Es en esta terminología, en efecto, que aparece planteado el problema en el curso sobre *La fenomenología y las ciencias del hombre*. El autor señala, por tercera vez, la existencia de dos enfoques contrapuestos¹, pero, en este caso, el argumento de autorrefutación se apoya en remarcar que el tipo de mediación epistémica que suponen las *razones* no puede ser exitosamente reducido a la mediación *causal*: estas últimas no involucran la relación de *fundamentación* que asociamos a las primeras².

Lo que el fenomenólogo tiene en mente aquí es un modelo que (*primer paso*) renuncia a establecer vínculos “interiores” al proceso cognoscitivo, esto es, el tipo de relaciones que son las *razones*, los *fundamentos epistémicos* para nuestras tomas de posición, y los sustituye por un análisis puramente en términos de *causas*, que no comportan garantía epistémica alguna. Ahora bien (*segundo paso*), esta supresión de la capacidad subjetiva de experimentar evidencias que fundamentan los propios conocimientos, no puede sino aplicarse autorreferencialmente a los propios proponentes de este tipo de análisis; el psicólogo, el sociólogo o el historiador son, *también*, seres humanos sujetos a condicionamientos como aquellos que describen, con lo cual (*tercer paso*), si *sus propias tesis* tienen “menos razones que causas, causas que hay que determinar desde el exterior”, entonces será inevitable que estos teóricos estén “llenos de dudas acerca del resultado mismo de sus investigaciones”³. Para Merleau-Ponty, en síntesis, una teorización sobre la subjetividad humana no puede trasponer el límite de la exigencia internalista que reclama que, en síntesis, el sujeto siga apareciendo *como capaz de fundamentaciones epistémicas en primera persona*⁴.

Recapitulando: una vez que incluimos en nuestra consideración no únicamente la *Fenomenología de la percepción* -el *locus* central en que se apoya la lectura sobre Merleau-Ponty como un teórico del “retorno a lo vivido”- sino asimismo los mencionados textos de

Zambrano, N° 9, noviembre-diciembre 2008, p. 59). Este modo de pensamiento, continúa Bech, “reivindica la validez objetiva del conocimiento construido por unos observadores externos que desdeñan sistemáticamente toda referencia a los contenidos conscientes de los individuos y a su presunto valor de evidencia inmediata. La comprensión de su propia vida mental por parte de cada sujeto es declarada epistemológicamente superflua e impugnada como una forma de autoconocimiento. [...] La verdad objetiva eclipsa las falsas representaciones de las conciencias” (*ibíd.*, p. 60). Solo agregaríamos a este análisis que el problema de este “objetivismo” no radica exclusivamente en la descalificación *de los discursos que toma por objeto*, sino que -he ahí el argumento de Merleau-Ponty- se extiende autorreferencialmente a sí mismo. Por otra parte, Bech no interpreta los términos “internalismo” y “externalismo” en el sentido -más convencional- en que lo hacemos en el presente trabajo, y por lo tanto sitúa a Merleau-Ponty en un “tercer paradigma”.

¹ Cfr. *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1960, p. 21; p. 14.
² Cfr. *ibíd.*, p. 22.

³ En la *Fenomenología de la percepción*, “causas” y “razones” todavía aparecían como nociones *igualmente* cuestionadas frente a un bosquejo de análisis en términos de “motivos”. Esta búsqueda de una “vía media” merleau-pontyana entre el “interior” y el “exterior” es remarcada por la reconstrucción de Wrathall (Wrathall, M., “Motives, Reasons, and Causes”, en Carman, T., y Hansen, M., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005), quien no nota, sin embargo, el cambio de eje que significa para el fenomenólogo francés, siguiendo a Husserl, tomar nota de las consecuencias autorrefutatorias que conlleva el abandono de un análisis en términos de razones.

⁴ Con esto hacemos referencia, claro está, a la división entre teorías “internalistas” y “externalistas” en el marco de la epistemología anglosajona.

1948 a 1952, el problema de la “duplicidad” característica del “hombre” deja de ser un componente ingenuo de la fenomenología merleau-pontyana, requerido de esclarecimiento por medio del ulterior análisis arqueológico, sino que se nos revela como objeto de una argumentación explícita -lograda o no- por parte del propio Merleau-Ponty, la cual Foucault pasa cuidadosamente por alto. Pero, más importante, es el sentido mismo de la dimensión “trascendental” el que resulta transformado en esta argumentación. En efecto, no parece poder comprenderse el acercamiento de Merleau-Ponty a las ciencias humanas si no comprendemos los dos aspectos diferentes en que la problemática trascendental aparece en su obra. Bajo un primer aspecto, la reivindicación de lo trascendental significa de hecho, como en la *Fenomenología de la percepción*, el compromiso merleau-pontyano con una descripción específica de experiencias “originarias”, la cual ofrece como complemento y corrección de los “resultados acabados” expuestos por el científico. Pero, por otro lado, el llamamiento merleau-pontyano a admitir una dimensión “trascendental” en la subjetividad humana, a que el científico reconozca las experiencias que están en el origen de su propia producción teórica -en lugar de caer en la “hipocresía” del pensamiento objetivo-, no implica lógicamente un compromiso con ninguna tesis sobre *cuáles serían las experiencias en cuestión*, ni menos aun con alguna descripción *particular* sobre ellas. La aceptación de esta dimensión “trascendental” significaría, simplemente, la admisión -en apariencia trivial- de que toda producción teórica responde a *alguna* experiencia de parte del científico. De este modo, resulta posible distinguir en el presunto “trascendentalismo” merleau-pontyano -por un lado- un principio epistemológico muy general, que cabría traducir simplemente como una forma de internalismo, respecto de -por otro lado- la empresa, mucho más estrictamente “trascendental”, de un *análisis regresivo*, de “re-ducción”, reconducción, del conocimiento acabado a sus condiciones de posibilidad precientíficas¹. Pero una vez distinguidos estos dos aspectos, una crítica a la restauración de lo “trascendental” por Merleau-Ponty no obtiene, incluso de ser legítima la recusación de las descripciones *particulares* ofrecidas por el fenomenólogo, el derecho a cuestionar el principio metodológico subyacente. Lo que reprocha Merleau-Ponty a las ciencias humanas cuando reducen la subjetividad del hombre a una sola de sus dos dimensiones es, más en general, la forma en que ellas deniegan la vivencia de las *evidencias* en las cuales se apoya epistémicamente su propia elaboración, y es por ello que esta última termina autorrefutándose. La referencia general a tales evidencias *puede* coincidir, desde ya, con la identificación en concreto de las experiencias vividas de las cuales la objetivación científica, según la *PhP*, sería una forma “signitiva”, pero el argumento de autorreferencialidad proporcionado por Merleau-Ponty no *necesita* esta coincidencia; está a un nivel menos concreto que ella.

¿Brinda Foucault una teoría alternativa para la atribución de conocimiento?

Hasta este punto hemos visto, pues, que la “polémica” entre los dos filósofos que nos ocupan es una en la que las respuestas de uno no parecen corresponderse con las preguntas del otro. Hemos visto que la preocupación *de Merleau-Ponty* es, al menos en una parte irreductible -la que lo lleva a cuestionar al objetivismo-, una que podemos reconstruir como “¿bajo qué condiciones podemos *atribuir conocimiento* a un sujeto?”, y la respuesta es típicamente internalista; no llega a hablárenos de creencia-verdadera-justificada, pero sí se afirma con toda explicitud que sin la instancia de la “interioridad racional”, de la certeza sobre *las propias* tomas de posición, no podremos atribuirle a estas últimas el título de conocimiento. En consecuencia, un enfoque sobre la subjetividad que desacredite la perspectiva de primera persona supondría la lisa y llana supresión de algo así como el conocimiento. Por otro lado, *respecto de Foucault*, los pasajes que hemos visto y que nos hablan sobre el punto de vista del *cogito* como prescindible y estéril se refieren a que determinadas elaboraciones teóricas, que han llegado a conclusiones empíricas

¹Es bajo esta rúbrica que cabría acomodar, claro está, buena parte del contenido de un texto como la *Fenomenología de la percepción*; *cfr.*, entre otros muchos pasajes, las referencias al problema del cuerpo en *Phénoménologie...*, pp. 111-112; *Fenomenología...*, pp. 112-113.

interesantes, obtienen tales resultados no por medio de la reflexión introspectiva de un sujeto sobre sus propias vivencias, sino a través de un ejercicio en tercera persona: ni el psicoanálisis ni la lingüística estructural ni la etnología -ni la propia “arqueología” que desplegó previamente Foucault en textos como *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica*- se sustentan en lo que los sujetos bajo estudio pueden identificar en sí mismos; a la inversa, se trata siempre del análisis de regularidades que no *necesitan* -y podríamos decir que tampoco *pueden*- aparecer a la conciencia misma. Pero este tipo de crítica al primado de la primera persona, esta puesta de manifiesto de que tal enfoque no es -reiteremos- necesario ni productivo, puede sin duda tener su valor, y, con todo, permanece discutible en qué medida representa *alguna respuesta* a las inquietudes de Merleau-Ponty frente al psicologismo, el sociologismo y el historicismo. Si estos acercamientos a la subjetividad desde la tercera persona son incompatibles con toda atribución de conocimiento, lo que hace falta señalar no es que existen descubrimientos sobre aquellos susceptibles de ser hechos desde un enfoque de tercera persona, lo cual Merleau-Ponty suscribe incondicionalmente. Lo que es necesario explicar es cómo, pese a este desplazamiento del primado de la subjetividad, podemos seguir definiendo algo *como conocimiento*, en lugar de -por caso- como simple *discurso*, cuya validez simplemente no entraría en discusión. ¿Qué criterio, pues, suspendida la referencia a una conciencia cognoscente que identifica evidencias, nos brinda Foucault para hablar de “conocimiento”?

Lo más parecido a una respuesta “arqueológica” a esta pregunta, al establecimiento de condiciones de atribución de conocimiento incluso en el marco de un desplazamiento del “primado del *cogito*”, parece ser lo que hallamos cuando nos alejamos un poco -aunque quizá no demasiado- de los textos que hemos identificado como los centrales desde el punto de vista del debate contra la fenomenología. Vayamos, en efecto, al capítulo “Ciencia y saber”, el último antes de la conclusión de *La arqueología del saber*, y donde la referencia a la tradición iniciada por Husserl y continuada por Merleau-Ponty no aparece más que de paso. El texto, *por una parte*, es central en tanto introduce la definición del “saber” como capa privilegiada para el análisis arqueológico. El saber se asocia a un *discurso*, y en consecuencia el problema epistemológico de las condiciones de posibilidad de una ciencia queda retenido en el plano de “lo que ha debido ser dicho”; los discursos se fundan en otros discursos. Pero esto mismo supone, *por otra parte*, una nueva referencia crítica al proyecto de un “análisis de *lo vivido*” como aquello a través de lo cual tendrían que encontrarse los títulos de validez de la práctica científica. De ahí que, en el párrafo siguiente, Foucault insista en que

[e]n lugar de recorrer el eje *conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad)*, la arqueología recorre el eje *práctica discursiva-saber-ciencia*¹ (Merleau-Ponty, 1985: 307)

El problema de la conciencia “no puede ser liberado” de la referencia a la subjetividad; el problema de las prácticas discursivas sí. Por razones de extensión, no es este el lugar para evaluar hasta qué punto esta propuesta foucaultiana es satisfactoria -por ejemplo, evaluar si este abandono de la referencia a una subjetividad que evalúa evidencias se da en el marco de una reconstrucción de las garantías de lo que podemos llamar conocimiento en un sentido *normativo*, o si por el contrario el “arqueólogo” se limita a un enfoque *descriptivo* de lo que socialmente “circula como” conocimiento². Sin embargo, consideramos que debería al menos quedar en claro que es este, y no el de una presunta insistencia fenomenológica en hacer análisis de tipo “trascendental”, el terreno del debate.

¹Subrayado nuestro.

²Hemos intentado discutir este problema a partir de la cuestión de si Foucault puede legítimamente *identificar* los términos “verdadero” y “que es socialmente considerado como verdadero”, de manera tal que un análisis epistemológico normativo pudiera en última instancia reducirse a un tipo de sociología del conocimiento. Cfr. nuestro “Una vez más sobre la crítica de la crítica de la ideología. La renuncia al ‘desenmascaramiento’ y el estatuto del discurso foucaultiano”, *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, 2 (2014), y en particular nuestro “Sobre la defensa del ‘positivismo veritativo’ en Foucault”, *Cuadernos del Sur – Filosofía* 41 (2012).

Bibliografía

Braver, Lee, *A thing of this World. A History of Continental Anti-Realism*. Evanston, Northwestern University Press, 2007.

Dreyfus, Hubert, and Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983

Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 319; *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984

Merleau-Ponty, Maurice, "La querelle de l'existentialisme", en *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.

--. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. III; *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

-- « Titres et travaux », en *Parcours Deux : 1951-1961*, Verdier, 2000.

Técnica y metafísica: la crítica a la racionalidad moderna en Heidegger

Carolina Donnari
(Universidad Nacional del Sur)

El presente trabajo se propone analizar las consideraciones de Martin Heidegger en torno a la técnica contemporánea. Comenzaremos por abordar la doble caracterización de la técnica que el filósofo plantea. Por un lado, la técnica es definida como “metafísica consumada” y su esencia es presentada como la “estructura de emplazamiento” (*Ge-stell*) que remite al momento de máxima retracción del ser. Por el otro, la técnica es pensada como un “modo del desocultamiento”, y establece, en consecuencia, la posibilidad de acceder a una experiencia no metafísica del ser y de los entes. A continuación, procuraremos mostrar que esta ambivalencia en la concepción heideggeriana de la técnica se asienta en una profunda crítica a la racionalidad científica imperante en la comprensión moderna del ser. Por último, nos centraremos en la propuesta heideggeriana de la superación de la metafísica, a través de la cual “ser” y “hombre” se resignifican en el propio vínculo que los une.

Heidegger delinea algunas de sus reflexiones más profundas en torno a la cuestión de la técnica en una conferencia de 1953 titulada *Die Frage nach Technik*. Allí, Heidegger se distancia de la tradicional concepción antropológico-instrumental, y propone, en cambio, una comprensión *ontológica* del fenómeno de la técnica contemporánea: se trata de llegar a comprender cuál es la *esencia* de la técnica. La técnica es ante todo *poíesis*: un modo de patentización, una forma de verdad. Lo decisivo de la *téchne* no está en la acción y manipulación humana, sino en la acción de descubrir, de sacar del estado de oculto: la esencia de la técnica es desocultamiento. Heidegger considera, sin embargo, que la técnica moderna se diferencia de la de épocas anteriores, en la medida en que en ella el desocultamiento ya no acontece como *poíesis*, producción, sino como “emplazamiento provocador” (*Bestellen*). Heidegger da una serie de ejemplos: a diferencia del hacer del campesino, que no provoca el campo de labor, la agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación, como bien lo demuestra el uso de agroquímicos, pesticidas, etc., destinados a usufructuar de manera exhaustiva los campos. Una central hidroeléctrica emplazada en el Rhein no se asemeja en absoluto al molino que otrora pudiera utilizar esa corriente. En uno y otro caso, la técnica moderna se caracteriza porque ante ella la naturaleza aparece como lo *solicitado*, como aquello que está disponible para el hombre (Heidegger, 2000a:19-21).

Heidegger utiliza, para designar el modo en que el emplazar provocador concibe el ente, la palabra alemana *Bestand*, término de sentido comercial que hace referencia a las “existencias en plaza”, al *stock* disponible (Heidegger, 2000a:21). En cuanto existencias en plaza, las cosas ya no son siquiera objetos en el sentido tradicional del término, sino tan sólo objetos de encargo. Heidegger indica, entonces, cuál es la esencia de la técnica moderna: “a aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la *estructura de emplazamiento (Ge-stell)*” (Heidegger, 2001:19). Lo *Ge-stell*, la estructura de emplazamiento, es así la “organización total” del ente en el modo del solicitar, de la im-posición. La estructura de emplazamiento es el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna; *Ge-stell* es el nombre de la esencia de la técnica en la época actual. Y en tanto constituye esta particular comprensión del ser del ente, la técnica es una forma más de la metafísica, la forma que la metafísica adquiere en la época de su consumación: la técnica es metafísica consumada. Vemos, de esta manera, que a partir de la caracterización del ser del ente como *Bestand* y de la esencia de la técnica como *Gestell* la técnica misma aparece asociada, en esta conferencia, a una caracterización predominantemente negativa. Consideraciones de este cariz habían sido expuestas ya en *Bessinnung*, conjunto de comentarios redactados entre 1938 y 1939, pero que, al igual que los *Beiträge zur Philosophie*, se publicarían en forma póstuma. En esta obra, Heidegger asocia la técnica contemporánea con la noción de “maquinación” (*Machenschaft*), que hace referencia a la total disponibilidad del ente en cuanto objeto de consumo: “la técnica contiene y organiza en el señorío incondicional la decisión largamente caída sobre la esencia de la verdad como seguridad y sobre la esencia

del ser como maquinación. [...] La técnica es el triunfo supremo y más amplio de la metafísica occidental, es ella misma en su difusión a través del ente en su totalidad” (Heidegger, 2006:155).

Sin embargo, volviendo a *Die Frage nach Technik*, podemos ver que, según Heidegger, en tanto la esencia de la técnica es una forma de verdad, una manera de revelárenos el ente, ella constituye, también, una manera de revelárenos el ser, aunque más no sea en la forma del extremo olvido del mismo. De esta manera, encontramos ahora una descripción positiva de la técnica. Es cierto que en la contemporaneidad la esencia de la técnica conlleva el más extremo olvido del ser, y que ese olvido constituye el más profundo peligro, pues también el hombre se reduce a sí mismo a objeto disponible, a “existencia en plaza”. Pero la metafísica puede subsistir sólo mientras su esencia de olvido permanezca enmascarada, esto es, sólo mientras olvide su propio olvidar; y en la época de la tecnificación total del mundo, la reducción del ente a sistema totalmente organizado hace que el olvido intrínseco a la metafísica ya no pueda ser olvidado. Al darse cuenta del olvido, el hombre asume una posición que no se encuentra ya dentro del olvido mismo; y logra ponerse en camino, finalmente, a una superación de la metafísica.

El origen de esta ambigüedad en la concepción heideggeriana de la técnica debe ser pensado, sin dudas, a partir de la vinculación constitutiva que Heidegger encuentra entre la técnica contemporánea y la ciencia moderna. Así, en “Ciencia y meditación”, también de 1953, el filósofo de Friburgo sostiene que la ciencia no es únicamente una actividad cultural del hombre, sino que es un modo decisivo en que se nos presenta todo lo que es. Heidegger señala que la esencia de la ciencia moderna descansa en una proposición: *la ciencia es la teoría de lo real* (Heidegger, 2000a: 42). Esta proposición, aparentemente inocua, oculta en verdad un sentido alarmante: según Heidegger, la ciencia moderna es “observación que ambiciona” (*Be-trachtung*), y es, por lo tanto, una elaboración de lo real que interviene en él de un modo inquietante. La ciencia moderna emplaza lo real de manera tal que “pone a seguro todo lo real en su obstancia (*Gegenständlichkeit*) perseguible” (Heidegger, 2001a:41).

Heidegger señala que hoy se habla de la “crisis de fundamentos” de las ciencias. Sin embargo, esta crisis concierne únicamente a los conceptos fundamentales de cada una de las ciencias. No es en modo alguno una crisis de la ciencia como tal. Ésta sigue hoy su camino, más segura que nunca (Heidegger, 2000a:57). La aparente crisis de fundamento de las ciencias encubre, en realidad, la expansión cada vez más avasallante del modo de pensar que corresponde a la comprensión científica, el *pensar calculador*. Este pensar, heredero y representante de la metafísica en la contemporaneidad, es el que permite la expansión de la apropiación maquinadora del ente: se ve, de esta manera, en qué medida la ciencia moderna está a la base de la caracterización negativa de la técnica.

Sin embargo, en tanto modo del desocultamiento, la técnica implica también ese aspecto originario que remite a la posibilidad de una comprensión no metafísica del ser: Heidegger dirá, entonces, que en el *Gestell* encontramos un prelude, un primer destello del *Ereignis*, ese misterioso “evento” o “acontecimiento de transpropiación” en el que el ser y el hombre se encuentran en su mutua pertenencia. “El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que le prestó la metafísica” (Heidegger, 2008:89). Desde el horizonte del *Ereignis*, el ser debe ser comprendido como apertura, como claro (*Lichtung*) (Heidegger, 2001b:86). Este claro acontece sólo en y por el hombre; pero el hombre no dispone de él, sino que es la apertura la que dispone del hombre. El hombre es en su esencia sólo cuando está abierto al ser, cuando escucha al ser y le corresponde; en su esencia, el hombre pertenece al ser, está transferido (*übereignet*) a él. A su vez, el ser no es sino referencia al pensar, a la esencia del hombre.

La técnica, como sino del desocultamiento del ser, nos revela en cierta medida esa copertenencia esencial que hay entre el ser y el hombre, pues ella constituye una de las aperturas históricas en las que el ser se da. Sin embargo, en el *Gestell* sólo se nos revela un prelude del *Ereignis*, y no el *Ereignis* mismo, pues éste no puede ser comprendido en su

originariedad a partir de ninguna representación ni conceptualización metafísica. Por este motivo, Heidegger plantea la necesidad de llevar a cabo una “superación de la metafísica” (Heidegger, 2001a:51). Como señala Vattimo, “en la superación de la metafísica no puede tratarse ya de buscar un nuevo concepto del ser sino que ha de buscarse primordialmente un modo nuevo de ejercitar el pensamiento mismo, que no se considere ya, frente al ser, como elaboración de conceptos adecuados” (Vattimo, 1993: 94)

De esta forma, frente al pensar calculador propio de la comprensión científico-técnica del mundo, Heidegger propone otro tipo de pensar, la meditación (*Besinnung*). La esencia de la meditación es preguntarse por el sentido (*sinn*); la meditación “es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado” (Heidegger, 2000a:59) y remite, pues, a la célebre *Gelassenheit* (Heidegger, 1997), término con el que Heidegger se refiere al “establecimiento de una relación no manipuladora que intenta dejar ser a lo presente en su presencia sin añadir ni interponer nada” (Parente, D., 2010:150). Se trata, en definitiva, de pensar la verdad como desocultamiento, teniendo en cuenta que su esencia se encuentra en la *libertad*, a la que Heidegger comprende como un un dejar ser (*Seinlassen*) al ente. Dejar ser al ente no significa someterse a él, ni tampoco serle indiferente; dejar ser es comprometerse (*sich einlassen*) con el ente, abrirse al ente en lo que el ente mismo es. De este modo, “en cuanto dejar ser a lo ente, la libertad consume y lleva a cabo la esencia de la verdad en el sentido del desocultamiento de lo ente [...] la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante lo cual se presenta una apertura. En ese ámbito abierto se expone todo comportarse humano y su actitud. Por eso, el hombre es al modo de la ex-sistencia” (Heidegger, 2000b:166-167).

Bibliografía

- Heidegger, M., [1959] *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske
----- [1976] *Wegmarken* (1919-1958), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
----- [1997] *Besinnung* (1938-1939), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
----- [2000a] *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
----- [2000b] *Hitos*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Madrid: Alianza
----- [2001a] *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona: Serbal
----- [2001b] *Tiempo y ser*, trad. de J. Molinuevo, Madrid: Tecnos
----- [2006] *Meditación*, trad. de D. Picotti, Bs. As.: Biblos
----- [2008] *Identidad y diferencia*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Barcelona: Anthropos
Parente, D., [2010] *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*, La Plata: Edulp
Vattimo, G., [1993] *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa.

Sacrificar la experiencia para ser humanos

Nicolás Fagioli

(Universidad de Buenos Aires)

El presente trabajo pretende analizar algunas consecuencias antropológicas derivadas de los tratamientos filosóficos acerca de la noción de *experiencia* llevados a cabo por Walter Benjamin y Giorgio Agamben. Resulta problemático hablar en términos estrictos de una teoría antropológica en la filosofía de Walter Benjamin dado que esta temática nunca ha formado parte, al menos explícitamente, de sus preocupaciones. Sin embargo, algunos de sus planteos acerca de la experiencia moderna rozan dichos terrenos y conformaron una fructífera fuente en la cual abrevaron numerosos desarrollos filosóficos posteriores que estudian el problema de la subjetividad en la modernidad y la posmodernidad. Dicha noción es tomada y leída en clave antropológica por Giorgio Agamben principalmente en su obra temprana *Infancia e historia*. El propósito será comprender el modo en que aquello que Benjamin denomina como una atrofia de la experiencia puede ser entendida, al relacionarla con los tratamientos de Agamben, en un atentado contra aquello que se conforma como lo propiamente humano. Para explicitar esto será necesario desarrollar en primer lugar cual es el tratamiento de la experiencia en Benjamin y de qué modo la relación entre el sujeto y su entorno a fines del siglo XIX resulta en una atrofia de aquella. En segundo lugar será necesario analizar la apropiación por parte de Agamben de los planteos benjaminianos y el modo en que los relaciona con sus tratamientos acerca de la problemática del lenguaje y la subjetividad.

El concepto de experiencia resulta omnipresente en toda la obra de Walter Benjamin. Su definición y dilucidación es una de las preocupaciones fundamentales del autor. Desde *Experiencia y pobreza* hasta su inconcluso *Libro de los pasajes*, el autor ha proyectado esta noción hacia múltiples objetos de estudio y disciplinas. Es decir, el concepto de experiencia no sólo conforma un objeto de estudio en sí mismo sino que además funciona como punto de anclaje y foco disparador de muchos intereses del autor como la crítica literaria, la historia o el arte. Es así que la exposición completa de todos los matices que conforman el campo semántico de la noción de experiencia requeriría de un extenso tratamiento que excede el propósito del presente trabajo. Por esta razón me limitaré a desarrollar aquellas consideraciones que incumben el modo en que Benjamin trata dicho concepto en contraposición con lo que él denomina *vivencia*. *Vivencia* y *experiencia* son dos formas en que el hombre se relaciona con su entorno. Esta relación genera en el sujeto una serie de modificaciones que el autor valora en cada caso de distinto modo. Por un lado, la vivencia [*das Erlebnis*], se caracteriza por su inmediatez, opera como choque entre la conciencia y la realidad que no contiene nada transmisible y que no habilita la percepción de la violencia de las condiciones de existencia. Por otro, la experiencia [*die Erfahrung*], no es consiente, no está naturalizada, tiene que ver con aquello que se atesora en la memoria y se sedimenta inconscientemente. Se relaciona con la tradición e implica un momento iluminador. Dice Benjamin: “La experiencia es un asunto de la tradición, tanto en la vida colectiva como en la privada. Se construye menos sobre hechos aislados, fijos definitivamente en el recuerdo, que en los datos acumulados, muchas veces no conscientes, que confluyen en la memoria.” (Benjamin, 2012, p. 187). La cotización de la experiencia cae paralelamente al crecimiento de la sociedad industrial de fines del siglo XIX. El nuevo capitalismo que configura la gran ciudad moderna, pondera la vivencia por sobre la experiencia. Esa caída es un proceso de larga data que comienza a hacerse evidente con la Primera Guerra Mundial. Benjamin denota que los soldados que volvían de esa debacle no tenían nada para contar. Esta incapacidad es tratada por el autor en su obra *El narrador*, y alude no a una imposibilidad de hablar sino al hecho de no poder narrar una historia configurada en términos de relato o de anécdota. Contaban acontecimientos pero como meras vivencias, aisladas, desconectadas entre sí.

Esta caracterización de la diferencia entre vivencia y experiencia es proyectada por el autor a la relación entre el sujeto y la gran ciudad moderna en *Sobre algunos temas en Baudelaire*. En las grandes urbes, la experiencia es desplazada por la vivencia y esta última

se convierte en norma. Es decir, Benjamin proyecta la costumbre del shock que se origina en situaciones límite a la forma de vida del hombre en la ciudad configurada en el nuevo capitalismo de principios de siglo XX. La primera diferencia aguda entre estas dos nociones se genera a partir de un análisis de la memoria. En *Sobre algunos temas en Baudelaire*, Benjamin relaciona a la experiencia y a la vivencia con dos caracterizaciones de la memoria que toma de Proust y de Bergson. Corresponde a la experiencia con una *memoria involuntaria* y a la vivencia con una *memoria voluntaria*. La memoria voluntaria se encuentra a disposición del intelecto, la memoria involuntaria es la que logra atesorar aquello que forma parte de la experiencia: "solo aquello que no fue 'vivenciado' expresamente y a conciencia, solo aquello que no le ocurrió al sujeto como "vivencia" puede ser parte integrante de la *mémoire involuntaire*." (Benjamin, 2012, p.192). La vivencia está relacionada con el hecho de que en la nueva ciudad moderna modificada por los avances de la técnica expone al sujeto a una serie de *shocks* que lo someten a un adiestramiento indispensable para la vida cotidiana. Para el autor, shock y vivencia forman parte de esta pauta para la supervivencia en la gran ciudad: "Cuanto mayor sea la participación de los momentos de shock en cada impresión, cuanto más incansablemente deba hacer aparición la conciencia como protección ante los estímulos, cuanto mayor sea el éxito con que opera, menos impresiones ingresarán en la experiencia; más bien corresponderán al concepto de vivencia." (Benjamin, 2012, p. 195). La conciencia, que actúa como escudo, se convierte en una barrera también para la sedimentación de la experiencia. Thomas Weber en su análisis del concepto de experiencia lo explica de esta manera: "Las impresiones convertidas en vivencias no dejan ninguna otra huella que siga actuando en la memoria y, por lo tanto, no ingresan 'a la experiencia', dado que ya están agotadas en su registro por parte de la conciencia" (Opitz y Wizisla, 2014, p. 493). Estadisciplina del shock modela la conducta para que el sujeto pueda desarrollarse en un tipo de situaciones que no tienen precedente, salvo en los grandes centros urbanos modernos. Benjamin lo relaciona con el cine, el trabajo fabril no calificado y en el modo de circular por la ciudad. Estas tres experiencias, de algún modo, ajustan una disposición corporal, imponen un *ritmo* asignado a un cuerpo, e incorporan hábitos que tienen más que ver con el adiestramiento que con un mero ejercicio. La experiencia del shock se convierte así en norma necesaria de la vida moderna, y junto a ella se desarrolla una imposibilidad cada vez más intensa de tener contacto con una experiencia auténtica.

En su obra temprana *Infancia e historia* Giorgio Agamben toma como foco de análisis el concepto de experiencia. Para llevar a cabo su tratamiento, reconduce los planteos benjaminianos haciéndolos ingresar en terreno lingüístico. Según Agamben: "Un planteamiento riguroso del problema de la experiencia debe toparse fatalmente con el problema del lenguaje" (Agamben, 2007, p. 59). Si en los planteos de Benjamin uno de los problemas era la incapacidad de articular un relato que narre una experiencia, en Agamben este problema debe analizarse directamente en la estructura del lenguaje y su relación con la subjetividad. ¿A qué se debe este giro hacia el lenguaje del problema de la experiencia? Agamben reconoce en la experiencia un estado, en principio, no-lingüístico del sujeto al que asocia con la noción de *infancia*: "Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia "muda" en el sentido literal del término, una in-fancia del hombre." (Agamben, 2007, p.64) Esta anterioridad de la infancia con respecto al lenguaje no la separa de él sino que "actúa en efecto, antes que nada, sobre el lenguaje, constituyéndolo y condicionándolo de manera esencial." (Agamben, 2007, p.70) Es decir, lenguaje y experiencia se remiten mutuamente. El sujeto se conforma como tal en tanto tiene la capacidad y la necesidad de apropiarse del lenguaje. Esta apropiación, en términos de Benveniste es la salida de la pura *lengua* y la entrada en el *discurso*, movimiento esencial y exclusivo del lenguaje humano. Es así que Agamben ubica al sujeto en ese hiato entre lengua y discurso. Lo exclusivamente humano no es la capacidad de tener un lenguaje sino justamente lo contrario, el hecho de no tenerlo y estar obligado a apropiárselo, de hecho "los animales no están privados de lenguaje; por el contrario, son siempre y absolutamente lengua." (Agamben, 2007, p.71). El hombre es aquél que necesita transformar la pura

lengua en discurso. Sale de la infancia en el mismo momento en el que habla, pero a la vez, en ese discurso se evidencia la existencia de la experiencia como tal. El lenguaje implica la expropiación de la experiencia pero a la vez es la única forma de acercarse a ella.

Agamben conserva en esencia el mismo concepto benjaminiano de experiencia pero con otros matices, da a la experiencia un carácter antropológico. El sujeto se conforma como tal, a través de esta experiencia que se manifiesta a través del discurso. La experiencia es exclusiva del sujeto en tanto ella es la que instaura en el hombre la diferencia entre lengua y discurso. El hombre, a diferencia de otros seres, necesita entrar en el discurso. Este ingreso en el discurso es el fundamento de la historia y, a su vez, es el modo en que la experiencia se hace patente.

Agamben reconduce el empobrecimiento histórico de la experiencia en Benjamin hacia una destrucción de la misma que tiene sus bases en la capacidad humana de poseer un lenguaje que pueda ser articulado en discurso. Es así que la definición agambeniana de la experiencia tiene implicancias ontológicas y antropológicas y se involucra en los problemas referentes a la subjetividad. Si bien en Benjamin el lenguaje estaba íntimamente relacionado con la experiencia es en los planteos agambenianos en donde toma mayor relevancia esta vinculación. Si la atrofia de la experiencia implica una atrofia de la capacidad de configurar un relato, en términos agambenianos es una atrofia de aquello que conforma lo propiamente humano. Agamben encauza la imposibilidad de narrar en terreno ontológico.

Dentro de este marco puede entenderse al proyecto moderno como un ataque contra el desarrollo de una de las potencialidades fundamentales del sujeto: la posibilidad de relacionarse con el entorno en el modo de la experiencia. En la nueva gran ciudad de principios de siglo XX, esta imposibilidad se convierte en norma y la experiencia es reemplazada por la vivencia, que resulta una forma de adiestramiento para la vida en ese nuevo entorno. Una de las manifestaciones de esta destrucción es la imposibilidad del relato, de la narración encauzada en una tradición. En Benjamin, atacar la experiencia es atentar contra la capacidad de narrar y la caída de la figura del narrador es síntoma de esta caída de la experiencia. Correspondiendo estas reflexiones a los tratamientos agambenianos acerca del lenguaje puede entenderse la atrofia de la experiencia como un embate contra la propia conformación de la subjetividad. Sin embargo, según Benjamin la salida no es la alienación o el aislamiento, sino el enfrentamiento a los shocks. El sujeto debe recuperar su potencial para la experiencia en el seno de la vivencia. Ante el adiestramiento para defenderse de los shocks, Benjamin confía en los esfuerzos de la poesía y el arte para recuperar aquella forma de conocimiento, la experiencia, que solo compete a la humanidad.

Bibliografía

- AGAMBEN G. (2007) *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN G. (2007) "Lengua e historia" en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN G. (2007) *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- BENJAMIN, W. (1982) *Experiencia y pobreza*, Madrid, Taurus.
- BENJAMIN, W. (1986) "El narrador", en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta.
- BENJAMIN, W. (2012) *El París de Baudelaire*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- BENJAMIN, W. (2001) *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal.
- CLEMENS, J. (2008) HERON, N., MURRAY A., (eds.), *The Work of Giorgio Agamben, Law, Literature, Life*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- LAGAAY, A. (2010) "Entre la poesía y la voz. La filosofía de la voz de Giorgio Agamben", *Deus Mortalis*, N° 9.
- MILL, C. (2008) *The philosophy of Giorgio Agamben*, Stocksfield, Acumen.
- OPITZ, M. y WIZISLA, E. (2014), *Conceptos de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Las cuarenta.

WEBER, T. (2014) "Experiencia" en OPITZ, M. y WIZISLA, E., *Conceptos de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2014, pp. 479-526.

--

Educación en derechos humanos: ciudadanía y pedagogía de los sin parte

Mónica Fernández
(Universidad Nacional de Quilmes)

Vivimos en un mundo globalizado, tecnológico y agotador. Una sociedad del cansancio donde se ve la circulación de mensajes consumista mezclados con recursos mediáticos cuasi-religiosos, como esos programas de TV que abundan a la hora de dormir y que nos incitan a “parar de sufrir”: A eso se suman tratos inhumanos y degradantes que se disfrazan de seguridad mundial, una política universalista dominada por unos pocos países; un discurso esquizofrénico que habla de interculturalidad sin respetar creencias autóctonas; países ricos en recursos naturales y pobres en trabajo para su comunidad, y otras contradicciones vinculadas con la política, la economía y la cultura.

Así, parafraseando a Rancière (2012), podría decirse que “la política del reparto de los que no tienen parte”. Latinoamérica ha sido la población de los “sin parte”. El presente artículo pretende reflexionar sobre esos temas: ciudadanía, pedagogía y EDH en Latinoamérica. ¿Qué política educativa y qué pedagogía podrán pensar estas complejidades? Una respuesta posible podría venir de la mano de una política pública con perspectiva en derechos humanos (EDH). Para evitar caer en la paradoja globalizadora, diremos que el rol central de una política educativa con perspectiva en derechos humanos no puede quedar en manos de una organización mundial sino que se visualiza en cada región y en el acuerdo sobre los contenidos temáticos que se programen en cada caso.

Los fundamentos de la EDH están detallados en normas internacionales de promoción y protección sobre derechos humanos: pactos tratados, declaraciones, convenciones y otros documentos aprobados en las asambleas de la Organización de las Naciones Unidas. Cada región debe acordar los contenidos temáticos para la EDH. Por nombrar algunos temas: problematización de diversas concepciones sobre interculturalidad y respeto por la diversidad (política, religiosa, sexual, étnica, etaria, etc.); historia de la opresión de las poblaciones originarias del mundo y la consecuente instalación de desigualdades socioeconómicas que esa dominación implica; problematización de derechos en conflicto; entre otros temas vinculados con el tratamiento de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.

Salvando las asimetrías, vale mencionar que las ideas de Hegel han sido un insumo significativo en la construcción de la pedagogía freiriana¹. La lucha entre amo y esclavo representa la beligerancia que se da en cada conciencia subjetiva. Una guerra que surge en la conciencia, en un movimiento dialéctico logra transformarse en espíritu objetivo: comunidad política. Pero el poder de certificar ambas conciencias es el esclavo, porque él habilita la aparición del amo.

Una metáfora similar al esquema amo-esclavo es utilizada por Freire para referirse a su pedagogía libertaria. La educación para la libertad representa al binomio opresor-oprimido. Entre estos dos contrarios, la única parte capaz de liberación es la que está oprimida, porque quien reconoce al amo (opresor) es el esclavo (oprimido) que transforma la cultura con sus acciones. Así,

“deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada existencia [...] La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil” (Hegel, 1996: 118-119)

Si el poder de transformación lo tiene la conciencia oprimida, la parte opresora es innecesaria. Liberadas una y otra parte (oprimido-opresor) ambas conciencias tendrán voz

1 Resulta imposible citar sólo un texto Freire, porque todos abordan problemas pedagógicos, pero por lo menos tres son fundantes: *La educación como práctica de la libertad*, 2004; *Pedagogía del oprimido*, 2002 y *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, 2002.

para decir su palabra. Pero, tener voz ¿alcanza para cubrir las necesidades de trabajo rentado, educación, salud y vivienda? Surge potenciada la evidencia de las desigualdades (económicas, políticas, sociales y culturales) que generan malestar en la ciudadanía, aunque formalmente existan parámetros de igualdad: en leyes, elección sexual, dioses, pensamientos, morales, etc. Esas condiciones legítimas y legales que existen para pensar la igualdad, ante la falta de concreción en la práctica cotidiana, no han logrado superar las desigualdades.

Ese estado de la cuestión, esa crisis de desigualdad, renueva con más fuerza la necesidad de crear fármacos para las “enfermedades o violencias” que se verifican en el mundo circundante. Entre esos remedios resurgen una serie de ideas pedagógicas que suelen transformarse en políticas educativas: reeducar a la ciudadanía o domesticar a la población salvaje, que viene siendo la misma cosa. Nuevas leyes para regular la educación, con la consecuente modificación de las políticas curriculares, nuevas metodologías para enseñar y aprender, nuevos vínculos entre la academia y la comunidad no universitaria, etc. Lo cierto es que todo remedio educativo, al ser una herramienta discursiva y no problematizarse desde la práctica cultural para ser modificada, suele quedar en la proclama.

El desafío que propone Freire a la pedagogía contemporánea se presenta como uno de los modelos más pertinentes para transformar el mundo de la vida desde múltiples perspectivas. Freire brinda ideas pedagógicas para transmutar el universo intelectual asimétrico heredado de los ideales educativos tradicionales. Se trata de instalar un círculo de cultura áulica para que fluya un diálogo horizontal que otorgue voz a toda la comunidad y le permita entablar una efectiva lucha por el reconocimiento del otro. Es un tipo de pedagogía situada en tiempo y espacio, y un problema político que identifica el reclamo de la parte que aún no tiene parte. Latinoamérica es uno de esos casos.

El reclamo se identifica como un diálogo de saberes, una expresión que proviene de la pedagogía freiriana. Este autor considera que la dialogicidad es un tipo de comunicación horizontal que nace de un universo crítico y por eso permite la emergencia de una perspectiva crítica. Se trata de un contexto educativo en el que quien participa, enseña y aprende en la misma actividad. Podría decirse que la metodología freiriana está representada por una matriz bipolar, en el sentido de que ambos extremos participan constantemente en los dos roles pedagógicos. Dicho con palabras de Freire, El diálogo es una relación horizontal de A mas B. Nace de una matriz crítica y genera crítica. Se nutre del amor, de la humildad, de la esperanza, de la fe, de la confianza. Por eso sólo el diálogo comunica. Y cuando los polos del diálogo se ligan así, con amor, esperanza y fe uno en el otro, se hacen críticos en la búsqueda de algo (2004: 104)

El pensamiento pedagógico de Freire resulta pertinente para pensar la formación de la ciudadanía, pero también para señalar la importancia de proteger y promover el cuidado del cuerpo, lo material, lo físico. La obra de Freire hace foco en el problema educativo, pero su *praxis* pedagógica se extiende a otras esferas sociales.

Sen y Kliksberg (2009) señalan que la crisis mundial actual nació de una serie de graves errores de política pública que exaltó el comportamiento empresarial salvaje del neoliberalismo de fines del siglo XX. Fueron decisiones políticas que en lugar de subsanar las condiciones de desigualdad imperantes, acrecentaron las terribles condiciones socioeconómicas. Políticas públicas que dieron como resultado, problemas de salud que nacieron por el deterioro del ambiente; millones de muertes en el mundo producto de la falta de alimentos, la ausencia de agua limpia y la proliferación de enfermedades infecciosas, en parte fruto de las terribles lluvias que azotan periódicamente al planeta; falta de medicamentos para tratar enfermedades que habían sido erradicadas y nacimiento de nuevas patologías; entre otros terribles problemas socioeconómicos que se padecen actualmente.

A esta lista de problemas mencionada por los autores, habría que agregar otras cuestiones acuciantes: cárceles desbordadas e inhumanas; hospitales que al no existir planes de salud preventiva y acuerdos en torno a la organización de sistemas solidarios de obras sociales, rebasan a diario sus límites; instituciones de todos los niveles educativos que posponen la

centralidad de su labor cognitiva para transformarse en espacios de trabajo social, de atención jurídica, de gabinetes psicológicos y de comedores; medios de comunicación que regulan la distribución de la información en función del ansiado rating para colocar mejor los espacios publicitarios o lo que es lo mismo, un mundo de la vida televisivo dedicado enteramente a crear deseos de consumo de bienes materiales y que, para contrarrestar esa intensa presión de felicidad económica que nunca llega, van vendiendo ayudas espirituales mágicas¹.

La historia subsumió la política en la economía. Latinoamérica² ha comenzado a advertir la necesidad de invertir ese vínculo perverso. En la segunda mitad del siglo XX la comunidad internacional consagró un conjunto de "derechos humanos". La responsabilidad de garantizarlos y reconocerlos es una atribución de cada Estado parte de la ONU. Paradójicamente son también los Estados, por acción o por omisión, quienes pueden concatenar esos derechos.

Hoy, allende las normas internacionales y nacionales, se continúa negando la presencia efectiva de derechos humanos. Por eso se hace cada vez más necesario visibilizarlos desde su nombre, "derechos humanos", e insistir en la problematización de las nociones de "libertad e igualdad".

La política, como esfera comunitaria que habilita el tratamiento de las nociones de igualdad y libertad, es un encuentro polémico. Es un encuentro de iguales pero conflictivo porque denota una lucha entre partes que pretenden algo de esa parte. Por eso, nunca hay esa armonía inventada por los discursos hegemónicos sino más bien existe la intervención activa de una de las partes y la resistencia de la otra. Rancière lo dice del siguiente modo, La comunidad política es una comunidad de interrupciones, de fracturas puntuales y locales, por las cuales la lógica igualitaria separa a la comunidad policial de sí misma. Es una comunidad de mundos de comunidad que son intervalos de subjetivación: intervalos contruidos entre identidades, entre lugares y posiciones (2012: 170-171).

Los derechos humanos nacieron como mecanismo para poner freno a los abusos de autoridad del Estado y para velar por la distribución efectiva de los bienes materiales y simbólicos. La lucha por la presencia efectiva de los derechos humanos es una contienda política y por eso es también ética. Ese sector sin parte representa el fundamento de la acción política, porque la parte sin parte en el reparto, es siempre la parte de la comunidad que siempre habilita los espacios para la lucha política.

Este es un cierre que para abrir conjuntamente, reitera lo dicho en su inicio, la política no es consenso sino conflicto que muestra "el reparto de los que no tienen parte". Latinoamérica ha sido históricamente la población de los "sin parte" pero parece que llegó el momento de decir, lo que ha señalado magistralmente un filósofo argentino,

No hay nada que decir, sino en todo caso destruir lo dicho, ya que el resto es esperar y asistir a que la potencialidad de ser hombre [y ser mujer] en América continúe su marcha pese a los agentes del miedo que quieran impedirlo (Kusch, 1978: 9).

¹ No se trata de desterrar el pensamiento mágico sino más bien de buscar los medios para desmitificar lo que podría llamarse magia geopolítica hegemónica y disfrazada de globalización, que aplasta a países ricos en recursos naturales y hasta ahora pobres en resistencia económico-política.

² Parece adecuado visualizar una especie de movimiento en torno a la integración regional, la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y el Mercado Común del Sur (MERCOSUR).

Se trata de una organización que congrega naciones sudamericanas, cuya finalidad es construir una identidad regional, apoyada en una historia compartida y bajo los principios del multilateralismo, vigencia del derecho en las relaciones internacionales y el absoluto respeto de los derechos humanos y los procesos democráticos, en:

<http://www.unasursg.org/inicio/organizacion/historia> En el segundo caso, aunque nació como estrategia comercial, en la actualidad se llevan a cabo reuniones para debatir temas sobre derechos humanos: Reunión de Altas Autoridades de Derechos Humanos y Cancillerías del Mercosur y Estados Asociados (RAADDHH).

ver: <http://www.mec.gub.uy/innovaportal/v/1828/6/mecweb/raaddhh?3colid=1579>

Bibliografía

Freire, P. (2004). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hegel, G. (1996). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Kusch, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica latinoamericana*. Buenos Aires: Castañeda.

Ranciere, J. (2012). *El descuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sen, Amartya y Kliksberg, Bernardo. (2009). *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Buenos Aires: Temas Grupo Editorial SRL.

La técnica y el dominio desde las perspectivas de Marcuse y Feenberg.

Nahir Laura Fernández
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

El objetivo del presente trabajo es desarrollar la posición que enuncia Herbert Marcuse con respecto a la técnica. Para eso nos valdremos fundamentalmente de *El hombre unidimensional*, si bien también tomaremos ideas de otros trabajos suyos. Buscaremos poner en entredicho la pretendida neutralidad de la técnica, tanto así como volver manifiestos los fines a que apunta dicho desarrollo tecnológico. A este respecto haremos mención de la filosofía de la técnica que presenta Andrew Feenberg, teniendo en cuenta sin embargo los distintos contextos de producción de ambos autores. Advertimos que según Marcuse, subyace siempre la noción de que la vida humana debe ser digna de ser vivida. También podemos vislumbrar que le adjudica a la técnica un aspecto liberador. Nos basaremos por tanto en la hipótesis de que los fines que orientan el desarrollo tecnológico actual nunca son puestos en cuestión, sino que son dados por supuestos.

I.

Podemos comenzar a analizar el planteo de Marcuse centrándonos en la resignificación que hace del concepto de “racionalización” que introdujera Max Weber. Presenta una crítica hacia la racionalidad formal weberiana que resulta no ser tal, ya que tiene implicaciones de contenido. Es decir que en la racionalización de la vida que se desarrolla en la Modernidad no se implanta la racionalidad como tal, sino que en su nombre se impone una institucionalización del dominio, el cual es ocultamente político. Dicha racionalidad formal exige un tipo de acción que implica el dominio sobre la naturaleza y sobre la sociedad. Para Marcuse entonces el concepto mismo de razón técnica es ideología, dado que encierra un proyecto histórico-social. Esto se debe a que son determinados intereses los que impulsan y juegan en la conformación del aparato técnico, de manera tal que dichos intereses dominantes de una sociedad hacia los hombres y las cosas se ven proyectados en el progreso de la técnica. Esto se relaciona directamente con lo propuesto por Feenberg, quien manifiesta que los fines que guían el desarrollo tecnológico tienen que ver siempre con el beneficio económico por sobre todas las cosas. De hecho, esto puede implicar una eficiencia sesgada, la cual entendemos sería el criterio que debería guiar el mencionado desarrollo. Él expresa:

“(...) sostengo que la intervención de intereses no necesariamente reduce la eficiencia, pero sesga su logro de acuerdo con un programa social más amplio. He introducido el concepto de «código técnico» para articular esta relación entre las necesidades sociales y las técnicas. Un código técnico es la realización de un interés bajo la forma de una solución técnicamente coherente a un problema.” (Feenberg, 2005: 114)

El dominio al que hacíamos referencia más arriba al reconstruir la postura de Marcuse, tiene como fin mantener y ampliar el sistema, el aparato técnico en su conjunto. Lo logra convirtiendo en fundamento de su legitimación el incremento de las fuerzas productivas gracias al progreso científico-técnico, el cual implica una mejora en las condiciones de vida. Esto último es el motivo que provee la legitimación del dominio y del sometimiento al aparato técnico. Es lo que el autor advierte cuando afirma que la tecnología proporciona la racionalización de la falta de libertad del hombre. Esta falta de libertad ya no es vista como irracional ni como política, sino como aquello que proporciona una vida más confortable. En *El hombre unidimensional*, se lee: “El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza, llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre” (Marcuse, 1993: 185-186).

De esta forma, el medio que debía liberar al ser humano se convierte en su señor, con la razón puesta al servicio de una dinámica de dominio, desde que el progreso científico-

técnico se constituye como fuerza productiva y como ideología legitimadora. Por su parte Feenberg sostiene que,

“Todo el desarrollo de las sociedades modernas está así marcado por el paradigma del control absoluto sobre el proceso laboral, sobre el cual descansa el industrialismo capitalista. (...) La tecnocracia es una extensión de tal sistema a la sociedad en su conjunto (...).” (Feenberg, 2005: p. 115)

Esto significa dejar de lado aquel previo papel de las fuerzas productivas como fundamento de la crítica hacia las legitimaciones vigentes (desde la visión de Marx). Así se hace desaparecer de la conciencia de la población la renuncia y las cargas impuestas, apelando a la creciente productividad que proporciona mejores condiciones de vida. Cabría hoy, sin embargo, preguntarse hasta qué punto se logra esa tan mentada calidad de vida; tal vez sólo sea efectiva para los ciudadanos de primera del primer mundo. Por eso nos parece relevante volver explícitos los fines a los que apunta este desarrollo, ya que entendemos, con Horkheimer, que la instrumentalización de la razón llevó a que se pongan en primer plano los medios, dando los fines por supuestos.

Para Feenberg (2005: 109-110) la preeminencia de la tecnocracia amenaza a la agencia humana, ya que en la acción técnica hay una independencia del actor con respecto al objeto (ya sea una cosa u otro ser humano), en la cual dicho actor no recibe *feedback*. En consonancia con Marcuse, sostiene que “La tecnología puede ser y es configurada de un modo tal que reproduce el dominio de pocos sobre muchos. Es una posibilidad inscrita en la propia estructura de la acción técnica (...).” (Feenberg, 2005: 111) Sin embargo, vemos que es el modo en que se toman las decisiones y los intereses que se impulsan lo que termina por configurar esta lógica. Es decir, hay lugar para otra manera de manejarse en lo que al diseño de tecnologías respecta, respondiendo a genuinas necesidades sociales. Esto tiene que ver con lo que mencionábamos más arriba respecto de revisar los fines, y con una vuelta a escena de la ética, de la que nos ocuparemos más adelante.

En la sociedad industrial avanzada -objeto del análisis que lleva adelante Marcuse-, el aparato técnico de producción deviene en totalitario cuando “La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables.” (Marcuse, 1993: 26) Las consecuencias de esta situación versan sobre la contención de un eventual cambio social cualitativo: ya no es necesaria la utilización del terror porque la tecnología proporciona el sometimiento voluntario. Se domina a los explotados mediante sus deseos, los cuales están inconscientemente dirigidos al mantenimiento del sistema. El hombre queda mediatizado, cumpliendo su papel de “pieza” en el ámbito totalizado por la razón instrumentalizada. El medio que debía liberar al hombre de sus cargas, acaba por convertirse en aquello que lo domina de maneras cada vez más sutiles y encubiertas.

II.

Se nos presenta entonces la necesidad de indagar respecto de la dimensión política de la técnica en función del dominio. Ante esto Marcuse advierte que no puede aplicarse la noción tradicional de la neutralidad de la tecnología, ya que es manifiesto que la construcción de técnicas está determinada por el sistema de dominación. Sin embargo, lo que encontramos remarcado es que “la maquinaria del universo tecnológico es «como tal», indiferente a los fines políticos” (Marcuse, 1993: 181). Por lo tanto, podemos entender que si bien el desarrollo tecnológico conduce a la dominación del hombre por el hombre, esta dominación no tendría una bandera política específica, sino que puede servir a fines diferentes, de sistemas diferentes, con la misma eficacia (por ejemplo, capitalismo y comunismo según dice el autor). En cambio, Feenberg (2005: 116) más cercano a nuestros días enuncia una postura diferente:

“No existe algo así como la tecnología en sí. Hoy en día usamos esta tecnología específica con limitaciones que se deben no sólo al estado de nuestro conocimiento, sino también a las estructuras de poder que sesgan el conocimiento y sus aplicaciones. La tecnología contemporánea que realmente existe no es neutral, sino que favorece unos fines específicos y obstruye otros.”

Pero el otro aspecto de la neutralidad que nos surge indagar es el aspecto ético. Marcuse describe que con la cuantificación (y por tanto matematización) de la naturaleza, se separó lo verdadero de lo bueno y la ciencia de la ética. De manera tal que los valores pasaron a ser subjetivos al haber quedado separados de la realidad objetiva: al no ser científicos, fueron relegados al ámbito metafísico, “evaporados”. Es decir que la técnica acabó por hacer caso omiso a los valores, lo cual explica que se logren avances científicos para salvar vidas tanto como para destruirlas masivamente. Podemos también equiparar este planteo al que desarrolla Max Horkheimer en el primer capítulo de su *Crítica de la razón instrumental*. Expone que la caída de la razón objetiva, universal, y la consiguiente instrumentalización de la razón subjetiva, trajo aparejada una relativización moral. La diferencia estriba en que para Marcuse los valores no se disolvieron, sino que la ciencia no los tiene en cuenta por no ser cuantificables.

Por un lado, el planteo de Marcuse parece dejarnos con la sensación de que nos hallamos en un círculo vicioso al haber arribado a un plano en el que la comodidad enmascara todo dominio. El hombre frente a la técnica que él mismo crea parece estar completamente indefenso, sin posibilidades de deshacer esa dominación que desarrolló, de evadir su sometimiento como pieza del engranaje creado por su razón. Sin embargo, vemos también que, para el autor, un cambio en la actitud hacia la naturaleza por parte de la técnica podría humanizar la civilización, con lo cual se harían verdaderamente visibles y reales los beneficios que conllevan la técnica y la industrialización como tales (Marcuse, 1986^a: 15-16). Hasta este momento, “la civilización (...) ha tratado a la naturaleza como ha tratado al hombre: como un instrumento de la productividad destructora” (Marcuse, 1993: 268-269). De lo que se tratará ahora, es de un cambio en la dirección del progreso, que a su vez se manifestará también como un cambio en la metodología del proyecto científico. Esto implica el advenimiento de un nuevo marco para que la ciencia desarrolle sus hipótesis (que continuarían siendo racionales). Este nuevo contexto experimental será el de un mundo pacificado, en el cual se podrá ver la disolución del “lazo fatal” que une la dominación de la naturaleza con la dominación del hombre. Así se entiende que,

“En la medida en que la meta de la pacificación determina el *logos* de la técnica, altera las relaciones entre la tecnología y su objeto primario, la naturaleza. La pacificación presupone el dominio de la naturaleza, que es y sigue siendo el objeto opuesto al sujeto en desarrollo. Pero hay dos clases de dominio: uno represivo y otro liberador. Este último comprende la reducción de la miseria, la violencia y la crueldad” (Marcuse, 1993: 264).

A este plano se llegaría, según describe Marcuse, por el desarrollo mismo de la Sociedad Industrial Avanzada, en el cual el progreso como tal demandaría el cambio radical en su dirección. Este cambio que se hace inminente, es cualitativo, ya que abarca la sociedad toda, y viene signado por un cambio en la conciencia, diferenciándose del cambio cuantitativo referido a la modificación de las condiciones materiales.

En este sentido Feenberg (2005: 116) sostiene que “(...) la tecnología tiene otros potenciales benéficos, suprimidos bajo el capitalismo y el socialismo de estado, que podrían emerger a lo largo de un camino de desarrollo diferente.” Tal desarrollo diferente se basa en una democratización de la tecnología, la cual busca nuevas formas de privilegiar los valores excluidos.

III.

A modo de conclusión, podemos decir que ambos autores ponen de manifiesto la necesidad de humanizar la técnica, mediante un retorno a la ética. Mientras que para Marcuse esto se lograría tomando a la naturaleza de un modo diferente, para Feenberg una posible solución estriba en la democratización de la toma de decisiones relacionadas con el diseño de tecnologías. Cabe también indagar los fines del desarrollo tecnológico, o mejor dicho, qué intereses guían ese desarrollo. Y también, cuál es el precio a pagar por una “mejor calidad de vida”.

Bibliografía

Feenberg, Andrew. (2005) *Teoría crítica de la tecnología*. Revista CTS. nº 5, vol. 2. pág. 109-123.

Hernández-Pacheco, Javier. (1996) *Corrientes actuales de filosofía*. Madrid. Tecnos. (capítulo IV)

Horkheimer, Max. (1973) *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires. Sur. (capítulo I)

Marcuse, Herbert. (1993) *El hombre unidimensional*. Barcelona. Planeta Agostini.

----- (1986a) *El final de la utopía*. Barcelona. Planeta Agostini.

----- (1986b) *La liberación de la sociedad opulenta*. En *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona. Planeta Agostini.

Estructura política y cultura política: dos fenómenos fundamentales para la construcción de la nueva hegemonía emergente

Kali Ferrández Formoso
(Universidad del Salvador, Santiago de Compostela)

Desde la perspectiva sociológica del culturalismo, Gabriel Almond y Sidney Verba¹ analizan los contenidos de una nueva cultura mundial donde la esfera política se caracterizaría por una cultura de la participación. Desde este punto de vista, el Estado de derecho se vería progresivamente desplazado por un nuevo Estado de participación. No obstante, estos sociólogos conductistas defienden que el modelo democrático de este – relativamente nuevo – *Estado de participación* puede darse de varios modos posibles.

La cultura de la participación es susceptible de ser interpretada de modos muy diversos. Esta diversidad hunde sus raíces en el factor de un escenario conflictivo como condición intrínseca de la sociedad contemporánea. El pluralismo como característica central de la poliarquía – según el politólogo Robert Dahl² – pasa por reconocer las diferencias políticas y culturales y legitimar las discordancias existentes dentro de un mismo Estado y fuera de los límites de su soberanía. El pluralismo sería por lo tanto una condición *sine qua non* para que podamos reconocer un núcleo democrático dentro de un determinado modelo político. Chantal Mouffe, en su obra *El Retorno de lo político*, defiende también esta idea cuando rechaza las teorías políticas basadas en el racionalismo, el universalismo y el individualismo propias de la ideología de la Ilustración. Pues las tesis racionalistas en materia política abrazan el ideal de “un consenso sin exclusión” y al hacerlo impiden, como expone Mouffe, el ejercicio mismo de la política como orden que vendría a resolver el conflicto de intereses inherente a toda sociedad. En el lenguaje de la politóloga belga, el término “política” supone una práctica que viene a organizar esa disparidad de conflictos a los que denomina “lo político”.

Es así como lo político debe ser regulado por la política y es así como la negación de lo político – el intento de neutralizar todo conflicto – por parte de los autores racionalistas vendría a obstaculizar la tarea misma de la política. La democracia liberal vendría a identificarse con un capitalismo democrático donde la dimensión política se limitaría al ámbito del Estado de Derecho. En términos de participación, la democracia liberal predominante en el mundo occidental reduciría el papel del sujeto político al de “político ocasional” tal y como nos denominó en su día Max Weber. El individuo ejerce su ciudadanía en un solo acto político: el voto. Su participación adquiere el registro unívoco de la voz electoral y su universalidad política dentro de la sociedad ha de marchar por fuerza al ritmo periódico de los sufragios. Este único acto de participación convierte al sujeto político en lo que Almond y Verba denominan en otro contexto “súbdito participante”. Pues si es verdad que existe una lealtad a la reglas democráticas del juego político lo que no existe es un debate público y un cuestionamiento social de hasta qué punto son democráticas las reglas de esta democracia liberal.

Es mi intención ligar esta idea de una cultura mixta de “súbditos participantes” a la reivindicación de una felicidad pública llevada a cabo por la filósofa Hannah Arendt.³ Pues en el ideario republicano la felicidad pública está ligada a la libertad pública y esta sólo es posible en “una comunidad que se autogoberne”, esto es en una cultura donde la participación sea realmente efectiva y no meramente formal. La ideología liberal que dice hundir sus raíces en la época moderna no contempla la concepción positiva de la libertad, donde ésta no es simplemente la mera ausencia de represión sino la posibilidad de realización del ser humano en su doble esfera pública y privada. Pero como Quentin Skinner⁴ trata de poner a la luz, Maquiavelo como primer pensador que abre el debate

1 Almond, Gabriel; Verba, Sidney (2001), “Cultura política” en *Diez textos básicos de la ciencia política*, Barcelona, Ariel.

2 Dahl, Robert (1982), *Dilemmas of pluralist democracy*; Yale University Press.

3 Arendt, Hannah (1967), *Sobre la revolución*; Madrid, Editorial Revista de Occidente.

4 Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999: 61.

político de la modernidad, no se limita a defender la libertad negativa sino que hace hincapié en que ésta no será completa si no se da además una participación cívica y la posibilidad de que el conflicto se exprese en un espacio común. Así pues, la concepción de una libertad pública y política, como libertad de reunión y de debate, no es contraria a la modernidad ni es una idea totalitaria tal y como el modelo liberal y neoliberal tratan de hacernos creer actualmente.

El cambio hacia una nueva hegemonía en términos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe¹ ha de venir unido a la instauración de una cultura del adversario frente a los viejos patrones psicológicos de la cultura del enemigo, a una cultura de la libertad frente a la vieja cultura de la liberación, a la nueva conciencia de la felicidad pública frente a la vieja conciencia de la felicidad privada. La estructura política produce sin duda un arquetipo de cultura política con la que debe ser consecuente, pero no debemos subestimar el poder inverso de esta relación. La cultura política también crea las condiciones para que una nueva estructura política se consolide. Los aspectos políticos de una sociedad son a menudo reducidos a patrones técnicos donde no entran a formar parte los aspectos psicológicos del individuo de a pie, ni el sentimiento que el sujeto político tiene de sí mismo como tampoco su propia conciencia acerca de la colectividad política en la que transcurre su vida y su preferencia electoral. Es en este sentido, donde el ala culturalista pretende introducir el argumento de una base psicológica de la democratización que construye las condiciones sobre las que esta democracia va a levantarse. La “cultura” es en este modelo conductista entendida como “orientación psicológica hacia los objetos sociales”. En palabras de Almond y Verba, “Cuando hablamos de la cultura política de una sociedad, nos referimos al sistema político que informa los conocimientos, sentimientos y valoraciones de su población. Las personas son inducidas a dicho sistema, lo mismo que son socializadas hacia papeles y sistemas sociales no políticos.”²

De esta cultura política dependerá la legitimación social de esa nueva hegemonía que vendría a instaurar una democracia radical. Una nueva hegemonía que es entendida por Chantal Mouffe como una “alternativa radical” y no como una “pura y simple alternancia”. El hecho de que no haya funcionado el modelo democrático que Estados Unidos ha pretendido instaurar en determinados Estados Islámicos se debe precisamente a que la cultura tradicional de esos pueblos era completamente ajena a la nueva estructura política que la rodeaba.

Cultura y Estructura política han de ser congruentes para garantizar el orden político y la efectividad de las instituciones políticas. Esta congruencia es el primer objetivo de una cultura cívica o una cultura política que tiene como su campo de experimento principal al modelo democrático pluralista de la sociedad contemporánea. Tenemos por un lado la concepción liberal de la democracia donde la política garantiza solamente la felicidad y la libertad privada de lo político. En esta ideología el conflicto sería entendido a modo de una competencia entre intereses económicos que el mercado capitalista debe regular. En esta ideología el Estado solo crearía un marco de previsibilidad para garantizar la comodidad de la acción de los actores económicos. Y es a esta ideología que trata de definirse como no-ideológica sino puramente económica a la que más le conviene la difuminación de la frontera política. Por esto Chantal Mouffe hace hincapié en la necesidad de recuperar la frontera ideológica entre la izquierda y la derecha, entre lo liberal y lo republicano, para no abandonarnos a la falacia de una supuesta neutralidad o de un horizonte sin límites que permitan reconocer nuestra propia identidad. Porque, paradójicamente, es allí donde no existe frontera política donde la ideología del enemigo, antónima del pluralismo político, se radicaliza. La cultura de la democracia radical pasa por la cultura de legitimar al oponente, de respetar al adversario, de movernos dentro de unos límites que no sirven a la confrontación sino al debate.

1 Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2006); *Hegemonía y estrategia socialista (original 1985)*, trad. E. Laclau, FCE, Buenos Aires.

2 Almond, Gabriel; Verba, Sidney (2001), “Cultura política” en *Diez textos básicos de la ciencia política*, Barcelona, Ariel: 180.

En un escenario político internacional donde se instaura un ánimo centrista masificado, el actor que se defina a sí mismo y se distinga de los demás será contemplado como un enemigo potencial. De esta forma, la ideología política parece entenderse hoy como enemiga de la política. O mejor dicho la manifestación pública de esta ideología es lo que atentaría con la escenificación actual de la política internacional. Porque a esta democracia liberal subyace fuertemente una ideología basada en la desigualdad – algo que Norberto Bobbio¹ hace anidar radicalmente en la misma idea de “derecha” – y es fácil observar como la pretendida ausencia de “ideología política” no es sino otra forma de ideología más escurridiza, más privada, menos política si se quiere y más parapolítica. Esta ideología enmascarada en su aparente neutralidad se ha enraizado durante décadas en la conciencia de la sociedad occidental. Ha construido, de hecho, las condiciones de una comodidad colectiva donde lo político es una tarea aparatosa para la que se escogen ciertos representantes. Nuestros representantes ya no son, en estos términos, emisarios de nuestro voto sino gestores de nuestra comodidad. No nos facilitan el diálogo colectivo en una sociedad geográficamente extensa que difícilmente puede reunirse a debatir, sino que nos garantizan la posibilidad del olvido político a nivel individual y local. Por lo tanto, el sistema que perpetúan desde el poder nos sirve como justificativo de nuestra nula participación. Por eso es necesario reabrir el debate de cómo se llevará a cabo la transformación psicológica en el individuo desde una concepción del súbdito participante – perezoso en cuestiones públicas, escéptico en participación política – a una concepción de ciudadano responsable de su felicidad pública, esto es, políticamente adulto y no sumisamente participativo. Derrida y Habermas² defienden que la democracia es una experiencia radicalmente moderna. La experiencia de la democracia sería para estos autores la única que podría enfrentar positivamente el fenómeno traumático de la modernización. No obstante, la sociología política ha demostrado que el fenómeno democrático no está unido forzosamente al proceso de la modernización. En otras palabras, modernización y democratización no son procesos que emerjan de un modo paralelo. La burocracia racional al servicio del Estado Moderno y la tecnología autoritaria pueden y de hecho han sido aplicadas a estados autoritarios no occidentales que importan la modernización sin atender al componente democrático. El prejuicio en el que caemos en estos análisis europeocéntricos es el de entender la democracia como condición necesaria para garantizar el orden político. Al hacer esto, obviamos el componente cultural, el componente de una tradición que la modernización afortunadamente no consigue eliminar del todo y con el que tendrá que entenderse en cada contexto.

Además esta democracia que postulan como necesaria es definida a menudo bajo patrones occidentales que no se adaptan a las circunstancias de otro entorno, como por ejemplo el de ciertos países latinoamericanos. A este respecto se ha tenido que ampliar el concepto de democracia en una escala de subtipos conceptuales de modelos democráticos con la finalidad de que Estados con diferentes características culturales puedan tener cabida dentro de la consideración de lo “democrático”³. Todo esto nos pone sobre aviso de la incidencia de una cultura viva que puede alterar el escenario político que tratamos de aplicar de un Estado a otro, de un escenario a otro y de la necesidad de abrirnos a un pluralismo que recoja todas las opciones posibles de democracia y de no democracia como modelos legítimos.

El deber de la democracia radical, del pluralismo democrático es deshacerse de los prejuicios contruados sobre la ideología del enemigo. La concepción antagonista de la política transforma a todo modelo político discordante en una posible amenaza.

Esta es la forma clásica de operar del país que ostenta la hegemonía política internacional. La frontera entre un “nosotros” y un “ellos” que tanto remarca Estados Unidos no viene dada

1 Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político*; Barcelona, Paidós: 22.

2 Borradori, Giovanna (2003), *La filosofía en una época de terror*, Madrid, Taurus.

3 Collier, David; Levitsky; Steve; “Democracia con adjetivos, innovación conceptual en la investigación comparativa”, en *La Política*, N°4,1998: 137-160.

desde la base de una concepción plural de la democracia. Es una frontera que nos escinde en opuestos irreconciliables y que reduce el juego de la política a un “todo o nada”, a un “conmigo o contra mí” que impide la gestión y la organización de lo político. Esta ideología política viene de la mano de una práctica económica, como ya se ha dicho, donde los valores neoliberales operan estrechamente con unas prácticas capitalistas. Es esta hegemonía actual la que está asistiendo a su desplazamiento, sin duda en un proceso lento pero ya latente, hacia una hegemonía donde la cultura de la participación se reivindique como necesidad psicológica de los individuos que la componen.

La conciencia de la participación y la política de la participación se gestan paralelamente y se manifiestan en los procesos actuales de un “populismo de izquierdas” emergente en el sur de Europa. A este respecto “el miedo” es un recurso psicológico que la hegemonía predominante siembra sobre la ciudadanía y se inscribe radicalmente dentro de la ideología del súbdito participante. Desembarazarnos colectivamente de los viejos prejuicios y sentimientos de esta hegemonía actual, y transformar nuestra condición de sujetos políticos son dos de los objetivos a los que se enfrenta esta democracia radical ya emergente. La felicidad pública asoma como una necesidad pública, paradójicamente. La redefinición de la frontera política se hace una urgente necesidad para el mapa psicológico de los ciudadanos. Trasladar la idea de libertad de las miras reducidas del hobbesianismo y devolver *la libertas* a la concepción republicana¹. Defender nuestros derechos individuales frente al Estado es una pequeña parte de lo que la libertad debe significar. Es, sin duda, su parte más individualista. Pero la libertad alcanza su sentido más profundo en su realización colectiva, lejos del lenguaje de los juristas, y lleva implícita toda una cultura de participación que Europa está ahora mismo tratando de arraigar en el seno de sus sociedades.

La estructura política del escenario europeo está viendo su renovación precedida e impulsada por la transformación de su cultura política. La reunión de la ciudadanía y la reactualización del valor político de las plazas como espacios públicos de debate son ejemplos del fenómeno cultural que sin duda tendrán consecuencias en la estructura política. Esta nueva cultura política tiene la oportunidad de usar los recursos que la hegemonía actual proporciona a los individuos como actores políticos ocasionales: el voto. Es, sin duda, un instrumento escaso pero preciso, una oportunidad electoral de apropiarse de la participación e instaurar la radicalización democrática. Se trata de que nuestra felicidad pública ya no dependa de las condiciones de la felicidad privada de una élite, se trata de reactivar el derecho político para que se ejerza desde la ciudadanía a la que tiene la tarea de limitar. Establecer las condiciones de un consenso que no excluya el conflicto en vez de la fórmula actual de un supuesto “consenso sin exclusión” radicalmente falso e internacionalmente nocivo para la tarea de la política.

--

1 La oposición entre el lenguaje del derecho natural y el lenguaje republicano se explica en la obra de Mouffe, Chantal; *El retorno de lo político* (1999), Barcelona, Paidós.

Lo humano en la muerte del hombre

Julián Ferreyra

(Universidad Nacional de Buenos Aires, Conicet)

A la hora de recurrir al pensamiento de Michel Foucault para una reflexión en torno a la Antropología Filosófica, el aspecto que prevalece es *crítico, negativo*. Las obras de los sesenta, y especialmente su *Introducción a la Antropología en sentido pragmático de Kant* (1961) y *Las palabras y las cosas* (1966) aparecen como una impugnación a nuestra disciplina. “Es preciso recusar todas esas «antropologías filosóficas»”, dice en 1961 (Foucault, 2009, p. 128), “el hombre [nuestro objeto de estudio] se borrará como un rostro en la arena ante la subida del mar”, dice, con famosas palabras, en 1966 (p. 398). Los motivos son complejos, y exigen un tratamiento en extenso que no es mi objetivo hoy aquí. Pero, dicho muy resumidamente, lo que Foucault impugna es el intento de hacer de la antropología “el campo de positividad en el que todas las ciencias humanas encuentren su fundamento” (1984, p. 6), y esto porque “*hombre*” es un concepto negativo, un vacío, un “pliegue” en el seno de esas positivities del saber. El hombre no *funda* las ciencias del hombre, ni la economía, ni la biología, ni la lingüística, sino que es *fundado* por ellas. No se puede por tanto intentar construir un saber con el hombre como fundamento. El énfasis que quiero hacer hoy es que es en el ámbito del *saber* donde el hombre es un concepto negativo, vacío. No negativo a secas, no vacío a secas, sino negativo y vacío en el ámbito del *saber*.

Pero el campo del saber es sólo uno de los tres ejes del pensamiento de Foucault. La segunda etapa la constituyen “los sistemas de poder” (1984, p. 6). En este segundo eje el hombre es una figura de la población (2006, p. 108), esto es, correlativa a los dispositivos *biopolíticos*. En este ámbito, por lo tanto, el hombre ya no es sólo un concepto negativo o “vacío”, sino una figura bien concreta de la *población*, un concepto *positivo*, pero no por eso menos sombrío, ya que el “hacer vivir” tiene como deriva la sujeción bajo las figuras del capital, el racismo, etc.

Como vemos, tanto el eje del saber como el del poder tienen plena pertinencia en el campo de la Antropología Filosófica y bastan para hacer de Foucault una de las figuras principales de nuestra disciplina. Hoy quisiera sin embargo explorar el tercer eje, la tercera vía, la más “misteriosa” (Deleuze, 2015, p. 5),

En la introducción al segundo tomo de la *Historia de la sexualidad* Foucault caracteriza el tercer eje como “la manera en que los individuos se ven llevados a dar *sentido y valor* a su conducta, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, a sus sueños” (Foucault, 1984, p. 10) y, un poco más abajo, como “las formas según las cuales los individuos pueden y deber reconocerse como sujetos de su sexualidad” (p. 11). Allí Foucault plantea que su objetivo es problematizar la noción de “hombre del deseo”:

Analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a confesarse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo *la verdad de su ser, sea natural o caído*. (Foucault, 1984, p. 12).

Todas estas caracterizaciones hacen eje en la cuestión de la sexualidad y el deseo, lo cual es lo lógico y esperable en una *historia de la sexualidad*. Desde la óptica de la Antropología Filosófica, sin embargo, es interesante desplazar ese acento y ponerlo en “individuo”, “sujeto” y “hombre”. Es decir, a partir del tercer eje del pensamiento de Foucault, pensar el hombre a secas (y no el hombre *del deseo*), y como este puede ser el emplazamiento del *sentido y el valor* en general (y no solamente en tanto remiten a la sexualidad).

El hombre sea “hombre del deseo” responde a las condiciones que nos son contemporáneas en las cuales el saber y el poder sobredeterminan al tercer eje: sentido, valor y reconocimiento son dictados por el saber y el poder al hacer del deseo “la verdad de nuestro ser”. En la sexualidad -contra toda apariencia- no hay nada nuestro, nada que no provenga desde “afuera”. Somos “hombres del deseo” en tanto el tándem saber-poder determina la forma general de nuestra relación con nosotros “mismos”. En otros términos, nuestra “interioridad está subordinada a las formas de la exterioridad” (Deleuze, 2015, p. 7).

La ilusión antropológica que Foucault exponía en su primera etapa consiste en creer que la interioridad está la verdad de la verdad – pero lejos de esconder una “verdad propia”, la interioridad sólo contiene lo que ha sido inscripto por las fuerzas que lo constituyen (Foucault, 2009, pp. 128-130). Esa identidad interior-exterior tiene su figura paradigmática en las formas contemporáneas de la sexualidad y el “hombre del deseo” que le es correlativo.

La *Historia de la sexualidad* está dedicada a investigar el desacople que Foucault intuye entre poder y saber, por una parte, y sentido, valor y reconocimiento, por la otra. En la antigüedad clásica es donde encuentra ese desacople: la práctica de la sexualidad no responde en esa época totalmente a las formas de saber y poder. No es la interioridad de esa exterioridad, y en ese sentido algunas de sus formas se sustraen a los ejes del poder y el saber – y de esa manera hacen *visible* el tercer eje. En la antigüedad clásica Foucault observa un “arte de la existencia”, constituido por “prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y presenta ciertos criterios de estilo” (1984, p. 9).

Uno podría encontrar aquí un “esteticismo” de Foucault, como Dreyfus y Rabinow le reprochan en una entrevista de 1983. Pero ese enfoque pierde de vista el punto principal, que no es el esteticismo en sí sino lo que ese esteticismo antiguo “prueba”: que existe una “relación a sí” heterónoma respecto al poder y el saber. Un sentido, un valor, un reconocimiento que no son *verdaderos* (no podrían serlo, porque no son una dimensión del saber), pero que constituyen un eje independiente del saber y el poder a pesar que en nuestra contemporaneidad esté totalmente subordinado a ellos.

Ahora bien, si poder y saber son las “fuerzas del afuera” que en la época contemporánea “conquistan” nuestra interioridad bajo la marca del deseo, ¿quiere ésto decir que la heteronomía descubierta por Foucault implica una recuperación de la interioridad, una “liberación” de la interioridad de su sometimiento por parte del saber y el poder? De ninguna manera. Así como no hay esteticismo tampoco hay culto a la interioridad¹. La “interioridad” no es más que el modo de darle sentido y valor a esa dimensión “sexual” que se desfasa de las normas y saberes de la antigüedad clásica. Lo que el saber y el poder “conquistan” en el curso de la edad moderna no es un *territorio real* sino el producto de ciertas prácticas específicas de la antigüedad, que es lo que Foucault estudia en los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*.

El eje que este estudio deja en descubierto no es la interioridad, y tampoco la exterioridad, sino la “relación consigo”. Foucault señala que interioridad y exterioridad son dos “modos de relación consigo”, que implican, ambos, el “principio del trabajo sobre sí”, sólo que “bajo formas diferentes” (1984, p. 85²). El descubrimiento de Foucault en este trabajo, y lo específico por tanto del tercer eje de su pensamiento, es el descubrimiento de la “relación consigo” y de su fórmula más general en el *afecto* (Deleuze, 1986, p. 11). Este punto será la base de la interpretación, muy importante, muy influyente de Deleuze y cuyo corolario ontológico es, en términos de Spinoza, que *las afecciones*, esto es, las impresiones instantáneas efecto del choque azaroso de las partes extensivas en el plano de la existencia, envuelven un *afecto* que no se agota en ellas, algo que dura en el mismo seno de la muerte instantánea que implica todo aquello que surge de la mera causalidad mecánica (los conjuntos de partes extensivas que constituyen la existencia *no cesan de morir*³). Pido disculpas por introducir cuestiones ontológicas muy complejas así, a gran velocidad, pero lo indispensable en mor del argumento que desarrollo hoy es solamente señalar la distinción entre las *afecciones* producto de las acciones extrínsecas y el *afecto* producto de esa cuestión tan misteriosa que es la “relación consigo”.

1 Sobre el rol que Foucault le atribuye a la interioridad en la antigüedad clásica (1984, p. 85 y ss).

2 Cf. también p. 41.

3 Sobre la aplicación de las nociones de Blanchot de muerte personal y muerte impersonal a estas cuestiones, cf. Deleuze, 2015, pp. 15-16.

Si unimos entonces los dos rasgos característicos del tercer eje del pensamiento de Foucault, tenemos una relación consigo (el afecto) que es la fuente del sentido y el valor, y que no puede explicarse por la mera acción de las causas extrínsecas (las fuerzas del afuera, el poder y el saber, que serían por lo tanto *afecciones*).

Muy bien, sólo nos resta, para cumplir con lo que me propuse señalar hoy, determinar cuál sería, si lo hay, el rol de la figura del hombre en este contexto, si hay una *Antropología Filosófica* del tercer Foucault, como señalamos que la había en el primero y en el segundo. Se trataría de una Antropología Filosófica del *afecto*, del sentido y el valor. El hombre no como verdad (efecto del saber) y tampoco como producto de las necesidades específicas de la sociedad capitalista (efecto del poder biopolítico) sino como fuente de sentido y valor. Esto no quiere decir que dejemos de *padecer* los golpes en el cuerpo de las fuerzas del afuera. Las afecciones son constitutivas de nuestra existencia – pero simplemente no la *agotan*. Evidentemente, la especificidad de esta figura de lo humano exige recuperar la heteronomía entre el eje del afecto y los ejes del saber y el poder, es decir:

- Una figura de lo humano que no caiga en la ilusión antropología según lo cual en su interioridad yace la verdad de la verdad.
- Una figura de lo humano que no sea la forma de la sujeción a las necesidades de la organización social.

En suma, se trata de una Antropología Filosófica que implica la muerte (teórica) del hombre. *Muerte* del hombre como producto instantáneo de las fuerzas del afuera y dependiente de esas disposiciones del saber y dispositivos de poder. Así, la crisis de los saberes, y, muy especialmente, la del sistema capitalista de poder, deja de ser una noticia sombría. Sólo en el vacío del hombre desaparecido es posible pensar una nueva figura del hombre. Lo humano puede así ser recuperado, *en la muerte del hombre*, como forma de darle sentido y valor a las afecciones que no cesamos de padecer. Sentido y valor. He aquí las palabras clave. Porque no hay dudas que para *durar* en el seno de los renovados desafíos de la existencia en un mundo, lo humano requiere una nueva teoría del valor – que no es otra cosa que una lógica del sentido.

Bibliografía

Deleuze, G. *La subjetivación, curso sobre Foucault*, tomo III, Buenos Aires, Cactus, 2015.

Deleuze, G. *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

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

Pensar una teoría crítica en *La busca de la certeza* de John Dewey

Alan Matías Florito Mutton

(Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, El Fuelle)

Las conferencias que recorren el libro *La busca de la certeza* son de especial lectura para quienes desean adentrarse en el universo del pragmatismo. Con el calificativo de “especial” nos referimos a la variedad de temas que recorren las mismas. Fueron una serie de conferencias que John Dewey pronunció entre 1928 y 1929. En ellas desarrolla la relación fundamental que se establece entre teoría y práctica a lo largo de la historia del pensamiento. En el centro de las conferencias se encuentra un estudio de la naturaleza humana, lo que hace que sea una obra renovadora dado los años que habían pasado en el pensamiento occidental para que nuevamente un filósofo se hiciese la pregunta sobre la *naturaleza humana*. La importancia de estudiar la naturaleza humana y su conducta, no se reducen a una simple comprensión academicista. Es sabida la dedicación que Dewey le ha dado a la política y a un proyecto epistemológico y pedagógico que permitiese un cambio social de raíz. Su pragmatismo ha sido señalado como un pragmatismo socialista: conocer la naturaleza humana para así poder transformar la sociedad. Transformar la sociedad en una más igualitaria y libre. Por este motivo es que encontramos al pensamiento deweyano como innovador en lo que respecta a la teoría crítica. El autor se enmarca en la tradición pragmatista norteamericana liberal, pero creemos que ha sabido influenciar dicha corriente con su propio marco teórico.

En el presente trabajo recorreremos las páginas que consideramos fundamentales de la obra *La busca de certeza*, de John Dewey, en pos de darle relevancia a lo que consideramos: que en dicha obra encontramos rasgos fundamentales que nos permiten sostener que en Dewey hay una teoría crítica.

“La necesidad de interpretar pragmáticamente el conocimiento como un modo de ‘utilizar y dirigir’ los hechos y las condiciones circundantes aparecerá en Dewey como parte de una llamada general a reconstruir la filosofía y su papel en la cultura, papel que históricamente se ha identificado con el cultivo autocomplaciente e ‘irresponsable’ de un ‘reino aparte’ en el que ‘hombres de inclinaciones intelectuales’ ejercitan la ‘contemplación racional’ de espaldas a la ‘experiencia directa concreta’.”¹

Su arco de pensamiento recorre las más variadas aristas del conocimiento humano y pertenece a un pensamiento anti-individualista epistémico. Por este motivo es que decidimos hacer un recorrido sobre los primeros capítulos (o conferencias) y poder pensar una teoría crítica desde la posición adoptada por John Dewey. La ciencia no debe de ser estática ni idealista, y el contenido de ella debe ser empírico. La ciencia es vista como parte del posible cambio social. Y en esto se adentra. Se adentra con una sólida base teórica en la cual pondrá de manifiesto cómo, a lo largo de la historia, el conocimiento ha sido dividido, y cómo este pensamiento dividido ha sido *repartido* dentro de la sociedad.

Presentaremos de esta manera las ideas principales de las primeras conferencias para así justificar nuestra tesis de que John Dewey es un representante y un pensador de la teoría crítica de la sociedad contemporánea que hace hincapié en la necesidad de comprender al conocimiento dentro de los parámetros de la estructura social (de todo lo que es práctico). Es una de las máximas del pensamiento deweyano que el conocimiento es práctico y activo, es decir, el conocimiento no se encuentra limitado al escritorio ni al conocimiento por el conocimiento mismo. Por el contrario a esto último: el conocimiento, según Dewey, se aplica y se adquiere mediante operaciones. Ahora bien, ¿cómo podría alguien convalidar esta máxima gnoseológica con la idea de que el conocimiento, para la tradición filosófica, es sumamente

¹ Juan Manuel Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996, p.164.

teórico e introspectivo? Claramente, John Dewey no lo desea, y para aclarar que su posición filosófica no se encuentra dentro de la tradición que piensa al conocimiento como algo carente de práctica, comienza realizando lo que nosotros llamaremos una genealogía conceptual de los términos *teoría* y *práctica*.

Las primeras palabras que pronuncia Dewey permiten iluminar lo antedicho y realizar una división. Establece una diferencia metodológica fundamental que recorrerá todo el libro. Estas palabras nos permiten visualizar cómo el hombre ha actuado y ha transitado por dos caminos a lo largo de la historia para poder sobrevivir a las complicaciones que la naturaleza le ha hecho padecer. Al primer camino lo llamaremos el *camino de los dioses* y al segundo el *camino de la acción práctica*.

Ante el azar reinante en la naturaleza y los padecimientos en los que vivía el hombre, fueron desarrolladas dos vías de entender la realidad y acceder a ella. Dos maneras principales de enfrentarse al peligro del mundo. En palabras del autor,

“El Hombre, que vive en un mundo donde reina el azar, se ve obligado a buscar la seguridad. Ha tratado de obtenerla en dos formas. Con una de ellas se intentó ganarse el favor de las potencias que le rodean y determinan su destino. Se manifestó en la súplica, en el sacrificio, en el rito y en el culto mágico (...) El otro camino consistió en la invención de las artes para, por su medio, colocar a su disposición los poderes de la naturaleza.”¹

Lo interesante de esta división de caminos, es que en ella se encuentra intrínseca una crítica social que acompañará al resto de las conferencias y se hunde en lo profundo de su teoría epistémica. La crítica se centra, fundamentalmente, en las funciones sociales que han ido ocupando, en la historia de la humanidad, los hombres. A grandes rasgos, Dewey sostiene que quienes se han ocupado de las artes teóricas (las pertenecientes a los reinos superiores) han vivido de quienes se han encargado del trabajo mecánico y servil de la totalidad de la sociedad. Es decir, ante un mundo fortuito, en el cual el azar reina, el hombre inmediatamente decide, o bien ser fiel a la naturaleza y a sus poderes ocultos, o intenta doblegarla mediante los artes. Aquí se manifiesta, a nuestro entender, el espíritu ilustrado de Dewey, dado que es de los que piensan que a la naturaleza se la puede doblegar mediante la práctica científica. Y esto último, vale aclarar, no significa destruir la naturaleza.

Entonces, como señalamos recién, el hombre buscó en un principio transitar por *el camino de los dioses* e intentó encontrar en la magia y en la religión, la certeza que le permitiera sortear el azar de la naturaleza. Pero hizo falta que apareciera el método experimental para que el hombre comenzará a desafiar religiones, pensamientos trascendentes u ocultos. Dewey señala que a medida que la historia del hombre se fue desenlazando², la escisión entre teoría y práctica fue creciendo. Y este crecimiento ha ido estableciendo una dualidad de creencias, formas de acceso a la verdad y de actuar en el mundo.

Aquí esgrimimos una pregunta que no podemos responder pero nos parece pertinente, dado que resume lo que venimos diciendo: ¿hay en Dewey una Filosofía de la Historia? Y si la hay, ¿se esgrimen en ella elementos que nos podrían hacer pensar en una *Historia*? Nos referimos puntualmente a que a lo largo de las páginas en las que Dewey describe el paso del tiempo, vamos viendo indicios que nos permiten pensar en que propone una Historia que tiene una finalidad: la del hombre dejando de lado las religiones, los mitos, la innecesaria pérdida humana en la fe trascendente del mundo y todo aquello que no permite que el hombre salga de, y aquí nos animamos a decir, *un estado de infancia*. Todo lo antedicho se resume en pensar el proyecto crítico de Dewey como destino al que los hombres han de acceder: la importancia de la acción práctica, el conocimiento en acción.

No es de nuestro interés dar una respuesta, ni mucho menos desarrollar una hipótesis que defienda lo expresado. Es una pregunta que sí nos permitirá ir desarrollando algunas de las principales conferencias para poder comprender mejor qué comprende John Dewey cuando

¹ John Dewey, *En busca de la certeza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 3.

² En pocas líneas el lector comprenderá la utilización de este gerundio.

habla de ciencia. Debe quedar claro que nos centraremos en las páginas de estas conferencias y nos limitaremos a ellas.

Habíamos señalado que para el autor son de suma importancia las problemáticas sociales y el mejoramiento de la sociedad en su conjunto. También hemos advertido que nos habla de una dualidad-humana a la hora de enfrentar los peligros que la naturaleza, desde los inicios de la humanidad, le juega a los hombres. Son los primeros capítulos los que hacen este recorrido genealógico y nos permiten pensar cómo estamos *hundidos* en una época.

Hay que entender que hubo, ante el temor a lo desconocido y el azar, una reacción inmediata: la prédica y la búsqueda de causas y substancias trascendentes a este mundo. Ya sea la imposición de un Mundo Eidético, lo Absoluto, Dioses, Mitos, ya sea un discurso de corte racional pero alejado, por basarse en idealismos, de lo que Dewey propone.

Es así como el desarrollo genealógico que hace, nos permite comprender que este *camino de los Dioses* principalmente favoreció a “evadir el peligro”, ocultarse y recurrir a una fe fundamentada *en un más allá del mundo*. ¿Por qué motivos? El motivo principal que desea subrayar en sus conferencias, es que la no-acción no implica error y mucho menos control, pero sí implica un grupo ocioso, con tiempo y enajenado de las prácticas habituales de la gran mayoría;

“La distinción entre dos actitudes, la del control diario y la de la dependencia de algo superior se generalizó por fin intelectualmente y su resultado fue la concepción de dos reinos distintos. El inferior era campo de lo previsible y donde el hombre disponía de artes e instrumentos con los que podía lograr un grado razonable de dominio. El superior era un campo donde ocurrían cosas tan fuera de nuestro alcance que por eso mismo eran testimonio de la presencia y operación de poderes que se cernían por encima de las cosas habituales y mundanas.”¹

Consideremos brevemente que para acceder al reino superior se necesitaban hombres especiales. Y estos hombres especiales eran en un principio los hombres de religión. Luego, la filosofía se fue apoderando del campo. Y este campo se caracterizó por la glorificación de lo inmutable, lo inmóvil, lo *a priori* en detrimento de lo que cambiante, lo temporal. Glorificación que no se perdió en el olvido una vez eliminados el mito y la religión por el ascenso de la ciencia moderna como modelo de investigación filosófica. Se fueron estableciendo los ideales de una ciencia que, en sus principios, continuaba en deuda con los mundos ideales y trascendentes.

Todo lo que era gobernado por el cambio y en donde Cronos posaba sus manos, era visto como una región inferior del Ser: las artes, la moral, la industria, se enfrentaban con las actividades ideales y eternas, ahora, bajo el ropaje del conocimiento racional. Y aquí es donde vemos que la acción práctica corresponde al reino de la decadencia, ese reino inferior respecto al reino superior del Ser último o de la Realidad. Y aquí reside la principal tesis de Dewey: *la separación originaria, por la búsqueda de la certeza absoluta, entre teoría y práctica, trajo aparejado la negación de la acción práctica y de lo mutable*. Y quienes estaban destinados a recorrer estos caminos bajos, eran, precisamente, quienes se encontraban en los escalones bajos de la pirámide social.

Con la aparición de la filosofía en escena, se continúa con la búsqueda de la seguridad y entran en conflictos diferentes concepciones. Ahora con la particularidad de la búsqueda discursivo-racional de encontrar un pilar, un principio. Esto ha producido a lo largo de la historia, discursos de lo más disimiles que han inculcado en los pueblos la fe por algo que pueda ofrecer seguridad. Ante la falta de la acción práctica en la modernidad, el hombre teórico ha postulado maravillas de varias índoles.

Cuando ingresamos en el recorrido de las páginas que refieren a la modernidad, nos encontramos con pequeños análisis de filósofos como Descartes, Kant y Spinoza. Con “pequeños análisis” queremos resaltar que es clara la intención de Dewey: no desarrollar la filosofía de cada autor, sino más bien poner de manifiesto la combinación que han hecho los

¹ John Dewey, *En busca de la certeza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 12.

filósofos modernos entre el pensamiento de la tradición y la ciencia moderna. Es precisamente la filosofía moderna la que ha combinado el auge de la emergente ciencia moderna con ciertas concepciones pretéritas que se originaron antes de la existencia de la investigación y el método científico moderno. Esta combinación falló desde sus primeros días, dada la incompatibilidad entre ambos extremos históricos de pensamiento.

“Se trata de la supuesta necesidad de conciliar de algún modo los hallazgos del conocimiento científico con la validez de las ideas concernientes al valor.”¹

Los valores morales se instalan de lleno en el pensamiento moderno. Los pensadores de la modernidad que acabamos de mencionar, hacen eco de éticas y sistemas morales de conducta. Esto se debe a que la naturaleza es inteligible con una buena utilización de la razón. La razón será la que ofrezca la certeza. Actuar racionalmente es actuar bien y esto es conocimiento certero. De esta manera se continúa rechazando el principio pragmático de la acción. Se continúa en los límites certeros que ofrece lo teórico.

Comenzaba una era de la matematización del pensamiento que ligaba las distintas artes y actividades humanas a un encuadramiento, a una limitación que se correspondía con una razón omniabarcadora. Así, la naturaleza ya no se la entendía como aquello a lo cual no se podía comprender. Por el contrario, la naturaleza era inteligible porque estaba de acuerdo con la razón, y ésta, podía captar ese todo llamado naturaleza. Si se podía captar la naturaleza se estaba en situación de obtener certeza y dejar de temerle al azar. El mundo comenzaba a estar ordenado por una razón que todo podía: mundo, deseo, naturaleza, sentimientos, caían bajo el emporio de la razón.

Hemos comenzado el trabajo proponiendo la tesis de que es posible encontrar, en la crítica epistémica que hace el autor en las primeras conferencias de *La busca de certeza*, una teoría crítica subyacente, propia del pensamiento deweyano. Como principal eje subrayamos la importancia de pensar la genealogía para así ser conscientes de la división que se ha realizado en el pensamiento occidental. El recorrido histórico que realiza Dewey no se propone desarrollar el pensamiento de cada autor que va citando, sino que más bien se propone a ir marcando algunos hitos importantes que han contribuido a sostener la división originaria entre conocimiento meramente teórico y conocimiento práctico. La propuesta epistémica que propone el autor norteamericano sostiene de que es necesario la superación de esta división, en la cual el conocimiento práctico, la acción práctica, ha sido relegada a la antesala de lo que realmente es conocimiento, verdad, sabiduría. Llegados al siglo de los albores de la Ilustración, se continúa bajo esta dialéctica. No hay una superación de la división aún habiendo ingresado en escena la ciencia moderna.

“¿Cómo es que la filosofía moderna ha contribuido en tan poco grado para promover una integración entre lo que conocemos acerca del mundo y la dirección inteligente de lo que hacemos?”²

Vemos la necesidad de integración, el pedido de dejar de lado la división. El problema es que la modernidad siguió resistiendo el abandono de dos ideas que hemos mencionado: el conocimiento se ocupa de esencias y que la única vía de acceso al conocimiento verdadero no se obtiene mediante la acción práctica.

“Estas dos ideas deben su origen a una búsqueda de la certeza por medios cognoscitivos con exclusión de toda actividad práctica, esto es, de una actividad que introduce modificaciones reales y concretas en la existencia. La actividad práctica padece de un doble descredito gracias a la persistencia de esas dos ideas tradicionales.”³

¹ John Dewey, *En busca de la certeza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 43.

² John Dewey, *En busca de la certeza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 62.

³ Ídem.

Comprendemos que el rechazo de abandonar estas dos ideas y la aceptación de que el conocimiento es acción, que la acción práctica puede (y debe) permitirnos conocer, contribuirían de desentrañar que la filosofía y el pensamiento en general, han sido subsidiarios del sostenimiento de una sociedad no-igualitaria. Postular causas ajenas del mundo que se quiere conocer, ha permitido que los *pocos iluminados* vivan a expensas del resto. Si el conocimiento reside en gran medida en lo cotidiano, en lo práctico del día a día, ¿cómo podría ser una minoría representante de la Verdad? Al establecer que la actividad cognoscitiva no es de fiel acceso para todos, porque la gran mayoría, siendo animales bicéfalos incurre en el error, siempre se ha necesitado de *guías* para vivir.

El cambio epistémico permitiría entender al conocimiento ya no alejado de todos, sino más bien cerca y de todos. Para esto, hace falta mucho más que resaltar el *punto de quiebre*. John Dewey se ha ocupado de ello en miles de páginas. Su pedagogía seguramente sería un buen puerto al que llegar una vez comprendidos los aspectos centrales de su pragmatismo socialista. Es cuestión, ante todo, de revertir la situación originaria en la cual la fórmula ha sido postulada en un dualismo entre teoría y práctica, y esto ha ido produciendo una jerarquización que se afianzó con el paso del tiempo en todo el campo humano, en todas las actividades que van de las del reino inferior, serviles y mecánicas, a las del reino superior, libres y a las que aspira la gran mayoría de los hombres por su estima social.

“El conocimiento no es algo separado y que se baste a sí mismo,
sino que está envuelto en el proceso
por el cual la vida se sostiene y se desenvuelve.”

John Dewey

Del hombre natural al hombre nuevo: desafíos antropológicos de los países emergentes ante la crisis del capitalismo global

María Alejandra Furfaro
(Universidad de Buenos Aires)

*Urge devolver los hombres a sí mismos:
urge sacarlos del mal gobierno de la convención
que sofoca o envenena sus sentimientos,
acelera el despertar de sus sentidos,
y recarga su inteligencia
con un caudal pernicioso, ajeno, frío y falso.
Sólo lo genuino es fructífero [...]*
(José Martí, Obras Completas, T. 7, p. 230)

Luis Beraza, en su libro *El pensamiento de Martínez Estrada. De Sarmiento al Che* (Beraza 2015), dedica todo un capítulo a relatar el trabajo que realizó Martínez Estrada cuando, invitado a Cuba por Fernández Retamar luego de la revolución, se abocó a escribir el basamento teórico de la Revolución Cubana haciendo particular hincapié en las figuras de José Martí, Fidel y el Che como modelos que encarnaban la épica revolucionaria: la liberación del imperialismo y la constitución del hombre nuevo. Tal teorización llevaría a la legitimación moral del nuevo gobierno revolucionario. En este trabajo esbozaré los principales lineamientos de la figura del “hombre nuevo” expuestos en esta “épica revolucionaria” y los contrapondré con los conceptos de “hombre natural” y “hombre nuevo” propuestos por José Martí y Ernesto Che Guevara respectivamente.

El “mito de Martí” que construye Martínez Estrada pretende presentarlo como un ser perfecto, romántico, de otro mundo. Un ser destinado a hacer la hazaña de la revolución en un contexto de incompreensión y desamores. “El Apóstol”, “El Maestro”, Martí es presentado como un héroe de la antigüedad, portador de una virtud innata, comprometido con una tarea mayor que sus fuerzas, que morirá joven y luchando. Desde niño se muestra diferente de los demás, que a temprana edad (16 años) es encarcelado, tampoco es comprendido por su mujer que lo abandona pero se sobrepone a todo para abocarse a la lucha independentista. Sin embargo, la antropología martiana dista mucho de la presentada por Martínez Estrada. Basado en fuertes influencias de Krause y Emerson, propone la figura del “hombre natural” que, “indignado y fuerte, derriba la justicia acumulada en los libros porque no se administra de acuerdo a las necesidades patentes del país” (Martí 2011). Martí promueve la construcción de una identidad latinoamericana basada en el conocimiento de los elementos naturales del país. Este “hombre natural” no es un personaje heroico sino simple, cercano a la naturaleza y alejado de la falsa erudición de los libros extranjeros. Es un hombre nuevo porque no responde a ninguno de los arquetipos sobre los cuales se han escrito los tratados políticos hasta ese momento. Para gobernar a este hombre, en principio noble y digno, dispuesto a premiar la inteligencia superior “mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle” pero que no perdona a quien prescinde de él, no lo respeta, le hiere la susceptibilidad o le perjudica su interés, se requiere conocerlo y crear formas de gobierno nuevas que se adecuen a su naturaleza. “Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador”. No sirve imitar modelos europeos, este hombre natural y mestizo rechaza la colonización y demanda gobiernos autóctonos. Este concepto resulta paradigmático a la luz de la actual crisis del capitalismo y en aras de la construcción de la identidad latinoamericana.

Estas características de rechazo al libro extranjero son de particular relevancia en el proyecto martiano porque Martí sostiene que América fue conquistada por su falta de conocimiento entre los distintos pueblos que no se identificaron con un pasado común. Es necesario, entonces, la conformación de una identidad común, de unidad en la diversidad, de mutuo conocimiento y contacto entre sí, ideas que se reeditan en la actualidad en los proyectos de unidad latinoamericana. Las ideas de Martí no solo signaron la Revolución

cubana sino que persisten en el proyecto emancipatorio que se está llevando a cabo en la actualidad.

La unidad de la América mestiza de Martí requiere de un proyecto educativo basado en un profundo conocimiento de nuestra historia, de las grandes civilizaciones prehispanicas que "nos son más necesarias que la Grecia que no es nuestra". Martí le otorga al indio un rol preponderante en la tarea de construir la Patria Grande. El indio es quien más ha sido ultrajado por la colonización de quien brotará el germen de la semilla revolucionaria. Sin embargo, se requiere la unidad entre los hombres de bien, sin distinción de razas, para construir la Patria Grande.

La antropología martiana se fundamenta en la dignidad, común a todos los hombres porque entre ellos no hay razas: "el alma emana igual y eterna de los cuerpos diversos en forma y color". No son los caracteres físicos los que dividen a los hombres sino sus valores y principios los que los llevan a agruparse en función de sus intereses en partidos políticos que son "agregados de preocupaciones, de aspiraciones, de intereses y de caracteres" (Martí 1893). El partido revolucionario será la unión de los hombres valerosos y solidarios; la revolución se presenta entonces como un imperativo ético, una "guerra necesaria" para restaurar la dignidad perdida, la historia robada, la identidad olvidada y la libertad amenazada.

Aún cuando Martí conocía la tesis marxista de la lucha de clases, no adhirió a ella sino, por el contrario, realizó un llamado a la unidad de las clases sociales apelando a la bondad inherente de los hombres naturales porque se requiere la conformación de un frente común para luchar contra el imperialismo. La creación de una nueva república para todos y por el bien de todos no puede edificarse sobre el resentimiento y la desunión. Dice Martí: "no hace bien el que señala el daño y arde en ansias generosas de ponerle remedio sino el que enseña remedio blando al daño (Martí 1975). La filosofía martiana es una filosofía de paz y unidad, de conciliación y equilibrio. Por eso dijo Martí cuando murió Marx: "Suenan músicas, resuenan coros, pero se nota que no son los de la paz."

La segunda figura que integra el panteón de la Revolución Cubana en análisis desarrollado por Martínez Estrada es Fidel Castro. El liderazgo de Fidel reposa sobre su condición de representante del progresismo latinoamericano, ejemplo de conducción único que supo infundirle a la Revolución el espíritu de Martí, "auténtico padre de la redención de los pueblos oprimidos de América". La Revolución Cubana es la continuación y la aplicación del programa martiano inacabado en el siglo XIX y Fidel aparece como el hombre providencial que tiene una misión por cumplir: la realización de la justicia martiana. Si Fidel encarna la voz de los pueblos oprimidos del mundo, la multitud unida encarna a su vez el "cuerpo" de Fidel.

Sin embargo, la figura más representativa de la Revolución Cubana sobre la cual se construye el "mito" del hombre nuevo es Ernesto Che Guevara. Martínez Estrada atribuye al Che el carácter de un "líder religioso", un "personaje bíblico que viste uniforme de fajas en vez de túnica", defensor de su pueblo, que despierta admiración por su gran versación teórica. Su principal virtud es la coherencia entre lo que dice y lo que es y su compromiso total con la causa que defiende. Su condición de guerrillero, portador de un carisma de líder indudable, le permite afirmar la sacralización de la violencia justa contra los opresores. Al ser un "hombre nuevo" produce hechos nuevos. Es el símbolo del hombre libre que combate contra los tiranos.

Sin embargo, la teorización que realiza el propio Che del "hombre nuevo" difiere sustancialmente de este mito. Para el Che, la construcción de una nueva subjetividad es determinante para el éxito de la revolución. No hay hombre nuevo sin proceso revolucionario y no hay proceso revolucionario sin un pueblo en lucha. La revolución no la hace un hombre aislado sino que es el resultado de la acción consciente y voluntaria de una masa de hombres. Y, sin embargo, "La revolución no es, como pretenden algunos, estandarizadora de la voluntad colectiva, de la iniciativa colectiva, sino todo lo contrario es una liberadora de la capacidad individual del hombre". Es decir que, si por un lado se requiere una voluntad popular unificada para realizar la revolución, el hombre nuevo es el resultado del cambio social que tal revolución produce.

El proyecto guevarista incluye no sólo la modificación de la estructura sino, principalmente, la modificación de los valores y principios de toda la sociedad. Aunque se estaba construyendo el socialismo, el Che pensaba en el hombre de la sociedad comunista, producto del arduo camino de aprendizaje, con errores y aciertos, que sobreviene a *posteriori* de la Revolución. Claudia Korol señala, en una clase abierta de la Cátedra Che Guevara dedicada al Che y el hombre nuevo (Cátedra Libre Ernesto Che Guevara 2002), que una de las características eminentes del proceso posrevolucionario fue el inmediato reconocimiento expreso de los desaciertos y errores y la interpelación a la sociedad en su conjunto para solucionarlos. Si la teoría es una parte necesaria de la formación revolucionaria, la capacidad de resolución ante situaciones nuevas y de reconocimiento de aquellos aspectos que pudieran estar errados para sobreponerse y solucionarlos resulta imprescindible.

“El camino es largo y lleno de dificultades; a veces, por extraviar la ruta hay que retroceder, otras por demasiada prisa, nos separamos de las masas; en ocasiones por hacerlo lentamente sentimos el aliento cercano de los que nos pisan los talones. En nuestra ambición de revolucionarios tratamos de caminar tan aprisa como sea posible, abriendo caminos pero sabemos que tenemos que nutrirnos de la masa y que ésta sólo podrá avanzar más rápido si la alentamos con nuestro ejemplo” (Cátedra libre Ernesto Che Guevara 2002).

En una sociedad que transita hacia el socialismo, esa actitud individual se convierte en parte de una actitud colectiva que debe surgir de la alegría y la convicción de estar trabajando para una sociedad más justa. Si el Che pone el cuerpo y el ejemplo para impulsar la lucha revolucionaria, existe una relación de ida y vuelta entre la vanguardia y el pueblo. Si la vanguardia se aleja del pueblo, pierde la posibilidad de avanzar en esta construcción. Otro aspecto fundamental del “hombre nuevo” guevarista es la sensibilidad. En su carta a sus hijos les dice: “sean siempre capaces de sentir en lo más hondo, cualquier injusticia cometida contra cualquiera en cualquier parte del mundo”. Y en “El socialismo y el hombre en Cuba” afirma: “Déjeme decirlo, a riesgo de parecer ridículo que el revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor”, señala Korol. Ese amor, fruto de la convicción y la esperanza en un mundo mejor, requiere de una educación basada en la creatividad y en la solidaridad para la formación del carácter revolucionario de la sociedad en su conjunto porque el fin de la revolución es que los hombres y mujeres vivan mejor. La construcción del comunismo es una tarea creativa que demanda funciones diversas en distintos momentos para las que se requiere estar preparado. Es una lucha transnacional que requiere un compromiso más allá de las fronteras y las nacionalidades. Es la humanidad en su conjunto la que se hermana en la lucha por la libertad de los hombres.

Como hemos visto, mientras Martínez Estrada construye caracterizaciones de los líderes de la Revolución que los ubican por encima del común de los mortales, el hombre nuevo que tanto Martí como el Che conceptualizan es un hombre común, no una hazaña excepcional sino un compromiso al alcance de todos, no algo sobrenatural sino el resultado del lógico y razonable anhelo por una sociedad más justa que se expresa en un sujeto colectivo que se organiza libremente y solidariamente.

BIBLIOGRAFÍA

Beraza, Luis (2015) *El pensamiento de Ezequiel Martínez Estrada. De Sarmiento al Che*, Buenos Aires, Eudeba.

Catedra libre Ernesto Che Guevara. “El Che guevara y el “hombre nuevo”, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 27 de septiembre de 2002.

<http://www.rebellion.org/hemeroteca/argentina/che161002.htm>, 10/08/15, 10.09pm.

Martí, José (2011) “Nuestra América”, en *Antología de José Martí*, Buenos Aires, Eudeba.

Martí (1893) “Mi raza”, Nueva York, Patria

<http://www.ensayistas.org/curso3030/textos/ensayo/raza.htm> 10/8/15 1.00am

Martí (1975) “Karl Marx”, en *Obras Completas*, Tomo 9, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, pp 388-389.

Sobre la problemática de la historicidad en la filosofía de la historia de Rodolfo Agoglia (1920-1985)

Noelia Liz Gatica
(INCIHUSA, CCT, Conicet)

1. Con nuestra propuesta de trabajo pretendemos reflexionar en torno a la concepción de historicidad presente en la producción discursiva de Rodolfo Agoglia. Nos interesa detenernos en las lecturas que este realiza de la segunda intempestiva nietzscheana, y las formas de apropiación de las mismas en tensión con los supuestos hegelianos que minan en su filosofía de la historia.

Partimos del análisis realizado por Arturo Roig en “El desconocimiento de la historicidad de América” (ROIG, 2009: 131) para intentar responder a los siguientes interrogantes: ¿Cuáles son los alcances del concepto de historicidad de Rodolfo Agoglia? ¿Cuál es la especificidad de su planteo en relación con la filosofía nietzscheana, en lo que atañe al sentido histórico? ¿Cuáles son las lecturas sobre la vida y la muerte, el amor y lo artístico en Nietzsche y que relaciones podrían establecerse con la propuesta de Agoglia?

Comenzamos a hilvanar estas reflexiones desde Roig, por varias razones: en primer lugar, porque el filósofo mendocino nos brinda un marco teórico-metodológico que nos ha permitido abordar la obra de Agoglia; porque estos intelectuales compartieron trayectorias comunes en un contexto social desde el cual, a partir del trabajo compartido, tienen lugar las ediciones de *Conciencia histórica y Tiempo histórico* en (1980), de Rodolfo Agoglia y *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, de Arturo Roig, editado por primera vez, en 1981. Finalmente, porque los razonamientos del filósofo mendocino nos han permitido orientar nuestros cuestionamientos trazados en relación con la concepción de historicidad de Agoglia.

2. En el capítulo mencionado de *Teoría y crítica*, Roig rescata de Agoglia, la concepción de la historicidad cuyo reconocimiento, “no implica como condición una toma de conciencia histórica, sino una forma elemental y primaria de aquella conciencia” (Roig, 2009: 131). Por lo que, toda forma de conciencia, es por el mero hecho de su existencia, historicidad. Y en tanto que en la historia se realiza el hombre, la reivindicación de la historicidad como forma de existencia, denuncia la astucia discursiva que clausura toda posibilidad de liberación. Roig, parte de Agoglia para poner en cuestión a Hegel, como una de las tantas formas discursivas que desde negación de la historicidad del otro, fundamentan las relaciones de dominación. Para el filósofo mendocino, el hombre es “historiador” porque es “primariamente ente histórico” (ROIG: 2009: 131) y el conocimiento histórico es una manifestación de su historicidad.

Rodolfo Agoglia, en *Conciencia histórica y tiempo histórico* impugna la pretensión de objetividad e imparcialidad de la historiografía tradicional¹, la cual resguardaba la práctica histórica a un tiempo definido/consumado, que sólo podía ser abordado por un historiador no-contemporáneo o no comprometido con los hechos. Frente a la imputación de aquella objetividad científica, caracterizada por intentar trasladar el ideal de cientificidad de las ciencias fácticas a las ciencias humanas, Agoglia rescata de la “nueva filosofía de la historia” la indagación de la naturaleza de la “realidad histórica” con el fin de comprender si le cabe a esta tal pretensión de objetividad.

Agoglia no pretende centrarse en los procesos históricos, sino que busca investigar sobre las estructuras de la realidad histórica desde una aproximación ontológica con método fenomenológico. De esta forma, se pregunta cuáles son las características más importantes que al pensar la “realidad histórica” en general, se revelan a la conciencia. En primer lugar, Agoglia afirma que la misma se presenta especialmente como *praxis social presentiva*, ya que el único tiempo que se manifiesta a la conciencia como real y efectivo es el presente y que como tiempo humano se caracteriza como praxis por representar a un conjunto de

¹ Con historiografía tradicional, Agoglia hace referencia a la “historiografía positivista anti-hegeliana”, que en su ideal de cientificidad buscaba resolver los problemas que generaba pensar el carácter dinámico de la historia y la historicidad del historiador.

hechos y acciones, que principalmente involucran a la sociedad. Esta concepción de la temporalidad como realidad histórica, sólo puede ser evidenciada desde una conciencia que pueda pensar los hechos como históricos.

En este primer acercamiento a la naturaleza de la realidad histórica, Agoglia advierte un peligro: el de deformar la *índole, la estructura y el orden procesal de desarrollo de la historicidad* (AGOGLIA, 1980: 19). Por ello, al haber demostrado que la nueva historia contemporánea ha permitido pensar la realidad histórica como presente y a los hechos históricos desde el presente, la crítica a la objetividad de la historia pasatista deriva en dos niveles de análisis: el de la reivindicación de la *experiencia ontológica de la historicidad* y la crítica epistemológica de la historia. En cuanto a la primera, reconoce el papel ideológico (ocultamiento) del desconocimiento (consciente o inconsciente) del ser de la historicidad. Por otro lado, analiza el rol de las ideologías en el conocimiento histórico. Este posicionamiento permite introducir la contradicción tanto en el plano de la historicidad como experiencia, como en el de la realidad histórica como conocimiento.

Pero los alcances del concepto de historicidad, quedan definidos a partir de su concepción de ideología. Sin desconocer el amplio campo semántico de dicho concepto, opta para sus fines por el sentido otorgado por Marx y Engels en *La ideología alemana*, como un conjunto de ideas elaborados por la clase dominante para justificar las relaciones sociales de dominación por ellas establecidas.

Agoglia busca demostrar que lo ideológico en la historia pasatista funciona, a partir de una distorsión de la historicidad. Por esto, reserva el uso de *ideología* como “*complejo de ideas... que detenta un grupo social determinado... en un momento histórico dado, y que responde en la práctica social a sus propios intereses*” (AGOGLIA, 1980: 30) a sus análisis sobre la cultura. Por otra parte, en relación con la historia como conocimiento, busca resolver el problema de la objetividad, sin que ello implique una deformación de la historicidad y una exclusión del otro¹.

3. Agoglia reconoce como mérito de Nietzsche y de la filosofía existencialista el haber pensado la categoría de *tiempo histórico* como proyección del tiempo existencial. Si la vivencia del tiempo existencial repercute en la vivencia del tiempo histórico, es necesario para Agoglia, ya no sólo realizar una ontología de la experiencia histórica, sino también una epistemología de la historia.

El filósofo argentino reivindica el papel que juega la conciencia de todo sujeto, como aquella que rescata el pasado del olvido para otorgarle un valor y proyectar un futuro que oriente nuestra praxis presente. Mediante el análisis fenomenológico de la realidad histórica, Agoglia encuentra las *categorías ontológicas* de todo suceder histórico. Praxis social, contemporaneidad, dialecticidad, totalidad estructurada y sentido², tienen como objeto sustituir los viejos conceptos de la historiografía del siglo XVIII y XIX, y las parcialidades de las historias propuesta por Nietzsche como anticuaria, monumental y crítica que según el filósofo argentino, se acentuaban en *una unilateral y errónea apreciación y conceptualización del tiempo histórico* (AGOGLIA, 1980: 45). El análisis, ya no fenomenológico, sino empírico sistemático de las categorías ónticas, por otra parte, le permite distinguir las características propias de nuestro presente de otros presentes pasados, bajo la exégesis de nuestra propia experiencia social.

¹ Arturo Roig en “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” afirma que la función de la filosofía como reformulación de la estructura histórica puede derivar en una *totalidad objetiva cerrada*, justificadora de la estructura social o en una totalidad objetiva abierta que no oculte e impida la presencia de lo nuevo histórico y su poder de transformación. Esta última reformulación, implica una conciencia de la alteridad.

² La primera hace referencia a la conflictividad de los procesos históricos y a la imposibilidad de concebir la realidad histórica como puramente objetiva. La totalidad permite reconocer a todo suceso en relación con un conjunto de acontecimientos; que se caracteriza como una estructura dinámica que se va determinando y surge del curso histórico concreto, y no a la inversa; emerge de la historicidad y no la historicidad de ella. Y finalmente, el sentido, que difiere del fin último, aludiendo los fines que orientan la acción humana, los cuales surgen en y con la praxis social.

4. Tanto el filósofo alemán, como el filósofo argentino, realizan una crítica a la pretensión de cientificidad de la historiografía tradicional desde la condición humana. Nietzsche indaga sobre lo histórico y lo a-histórico en el hombre, como formas necesarias para la vida. Agoglia parte la conciencia para deducir las categorías de análisis de la realidad histórica, porque su finalidad es reivindicar la humanidad de la razón,¹ como razón concreta. El filósofo alemán, parte del cuerpo para distinguir entre las formas sanas y patológicas, en que los hombres se apropian del pasado y afirma que solo un poderoso instinto puede establecer el horizonte, donde *“todo lo vivo solo puede ser sano, fuerte y productivo”*. Este instinto, establece los momentos en que es necesario sentir de modo histórico o no histórico, y por ello reconoce las condiciones óptimas del cultivo de la historia. Agoglia crítica la falacia de las ciencias sociales de pretender utilizar el método de las ciencias naturales para alcanzar el mismo ideal de cientificidad. Pero sostiene la pretensión de objetividad de las ciencias sociales a las cuáles adjudica mayor precariedad epistemológica, por no estar libradas de contenidos ideológicos, en el sentido de que los contenidos de las ciencias formales no pueden asumir forma ideológica sino por la aplicación social que se haga de ellos. En este punto, la recurrencia a Friedrich Nietzsche nos permite distanciarnos del posicionamiento de Agoglia. Nos parece ingenua la distinción realizada por Agoglia en cuanto a que las ciencias naturales ya no poseen contenidos ideológicos, puesto que tanto las ciencias formales y las ciencias sociales y humanas como producciones culturales, constituyen interpretaciones de la realidad, pero no son ellas mismas reales, sino objetividades, que se diferencian por el modo en que construyen sus objetos de estudio. Por ello, no solo la función asignada al conocimiento, sino también la producción del mismo entraña intenciones ideológicas de los sujetos que las producen. Por su parte, Agoglia intenta buscar los instrumentos conceptuales y metodológicos que le permitan producir un conocimiento que no deforme (ideológicamente) la realidad histórica. Sin desconocer las diferencias entre objetividad y realidad, reconoce que es necesario formular una teoría que le permita interpretar los hechos como hechos históricos. Bajo el reconocimiento de que las categorías científicas son forjadas por el hombre, en un contexto y como respuesta a necesidades específicas, acentúa la multiplicidad y el cambio permanente del aparato categorial (óntico) y su historicidad. Si la historia tiene por objeto la historicidad, llega a la conclusión de que las categorías vinculadas a la interrogación de cada época histórica deben ser susceptibles de cambio constante de acuerdo con las necesidades de quien interroga, previa reflexión de la realidad y mediante un análisis racional de la misma².

La crítica del filósofo argentino, a las parcialidades de la historia en Nietzsche como una “unilateral forma de comprensión del tiempo histórico”, está relacionada con el punto de partida. Agoglia parte de Hegel para distinguir entre temporalidad e historicidad como temporalidad consciente. Alejándose de Hegel, y desde Nietzsche comprende la historia como una proyección del tiempo existencial, para establecer que todo ser humano es histórico y posee historicidad. Esta le permite producir conocimiento histórico desde su

¹ El filósofo argentino en “Humanismo, conocimiento y técnica” critica la acusación de Rousseau de que la ciencia, el arte y la técnica hayan deshumanizado al hombre. Para Agoglia, estos conocimientos no son las causas, sino los efectos de la desintegración de la razón por falta de un ideal de humanidad, los cuales dejan de ser medios para la vida del hombre, y se convierten en fines en sí mismos, a causa de los intereses egoístas del mismo. Y afirma que no es la razón pura, sino la razón concreta la que ha descubierto la filosofía auténtica y la que le permitirá reconstruir un ideal de humanidad. Ver: AGOGLIA, Rodolfo Mario y Francisco Maffei.. En: *Actas de las 2° Jornadas de Humanidades*, Universidad Nacional de Cuyo, 1965, pp. 425-427.

² Al respecto, Agoglia afirma que “Las categorías deben respetar los caracteres propios del ser histórico, lo que equivale a afirmar que deben comprender conceptos teóricos capaces de expresar y responder a los rasgos más generales de todo suceder histórico, y otros que se ajusten a los más peculiares de cada presente sobre y desde el cual se construya el conocimiento. Los primeros, constantes, fundamentales e imprescindibles para el estudio de cualquier momento histórico...traducen el ser mismo de la historicidad- son ontológicos; y los segundos, que rigen solo para un determinado presente, son variables y se denominan ónticos.”Ibidem. p49

propio presente, bajo la advertencia de que su objetividad pende del tratamiento que este le dé a las categorías ontológicas.

En este sentido, la caracterización del presente en Agoglia, distingue el acontecer temporal, de aquel presente histórico que gravita en nuestra condición humana y que compromete nuestro destino. De esta forma aborda las distintas situaciones políticas, sociales, económicas y culturales de opresión de la existencia humana, en pos de su liberación.

Para Nietzsche solo las personalidades fuertes pueden soportar la historia, pues la debilidad del historiador se esconde tras la máscara de la objetividad como neutralidad. De esta forma reivindica, la fuerza productiva del artista "*como un creativo elevarse por encima de las cosas, un abismarse amoroso en los datos empíricos, una poética elaboración de tipos dados*" (NIETZSCHE, 2003: 130). El amor y el olvido permiten al filósofo alemán caracterizar el sentido a-histórico como la atmósfera vital desde la cual es posible seguir creando.

Frente a la pretensión de hacer historia de un pasado consumado, estos filósofos oponen el sentido humano de la historia como dinámica indagación del pasado. El reconocimiento de los límites entre el hambre y la saciedad, permite a la pulsión artística la posibilidad de crear algo nuevo, desde un apropiarse destructivo, que es en cierta forma una objetividad.

Agoglia toma de Nietzsche la necesidad de la historia para la vida, no sin reconocer los peligros que el filósofo alemán advierte sobre los excesos de la misma. Situado geohistóricamente en la situación latinoamericana, el filósofo argentino realiza una apología a la razón histórica crítica desde la que procurará pensar su proyecto de emancipación.

Bibliografía

AGOGLIA, Rodolfo Mario. (1980); "Historia contemporánea y contemporaneidad de la historia" En: *Conciencia histórica y tiempo histórico*. PUCE, Quito.

FOUCAULT, Michael. (2004); *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Versión castellana de José Vázquez Pérez. Pretextos, Valencia.

NIETZSCHE, Friedrich. (2003); *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Edición, traducción y nota de German Cano. Biblioteca Nueva, Madrid.

ROIG, Arturo. (2009) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. 1° Ed. Buenos Aires, Una ventana.

¿Cómo pensar una antropología no antropocéntrica?

Axel Gomes Morgado
(Universidad de Buenos Aires)

Intento con este trabajo presentar una serie de reflexiones en torno al problema disciplinar de la antropología filosófica en el contexto del desarrollo de cierto entramado conceptual que tiende a la afirmación de lo que se ha dado en llamar “muerte del humanismo”.

1) Si tenemos en cuenta, en primer lugar, la antropología filosófica como un estudio racional acerca del hombre, la pretensión de pensar una antropología no antropocéntrica parece vana desde el comienzo. Pero como adeptos de lo imposible, podemos hacer la ficción según la cual todo esto conserva algún sentido.

¿Qué quiere decir, entonces, una antropología no antropocéntrica? Pues bien: hacer un estudio sobre el hombre que desaparece, en su proceso de desaparición. Estudiar al hombre como aquello destinado a la extinción. Esto en dos sentidos: por un lado, la extinción del hombre motivada por sus cualidades virósicas, a saber: organismos que se reproducen indefinidamente y se extienden sin límite a partir de la utilización de otros seres vivos; por otro lado, la extinción del hombre como concepto. Estudiar el fenómeno humano no como aquello perenne aislado del resto del mundo sino como ente que desaparece, a la vez que desaparece la disciplina misma que lo estudia.

2) En segundo lugar, podemos pensar la antropología filosófica como aquella que se dedica a estudiar el problema de la subjetividad. Aquí la cuestión es más cómoda, dado que basta con modificar nuestro concepto de lo que es la subjetividad para restituir a la antropología filosófica como disciplina con cierto valor. Sin embargo, éste (segundo lugar) permanece problemático en la medida en que “sujeto” se opone siempre a “objeto”, y difícilmente se pueda concebir una subjetividad no antropológica en la medida en que se conserve el esquema dualista entre entes activos (sujetos) y pasivos (objetos), privilegiando unos por sobre otros.

Para evitar la jerarquización entre los entes, cabría concebir una subobjetividad (que incluiría sujetos y objetos), según la cual los subobjetos se encuentran en un plano de inmanencia y sin ningún tipo de jerarquía entre ellos. Allí estaría el lenguaje, los entes físicos, los entes conceptuales, los hombres, los animales, etc. Sería una suerte de anarquía metafísica, pero en un sentido concreto. Podríamos preguntar a partir de esta intuición si esta anarquía no es, por el contrario, un orden más exhaustivo, y si no resulta de una preocupación más profunda y atenta que aquella otra ordenación clásica del mundo que establece el límite jerárquico-ontológico *entre* el “hombre” y el “animal”.

3) A partir del segundo punto podemos inferir que la antropología filosófica supone una metafísica subyacente que le otorga sentido (o se lo quita) como tal. Es decir, tendríamos que hacer metafísica para poder hacer antropología filosófica, porque en estas instancias, el status ontológico del clásico objeto de la disciplina resulta problemático.

4) En cuarto lugar, hay un riesgo. Podría pensarse ilusoriamente que el dualismo queda cancelado por el mero hecho de invertirlo. Este riesgo consiste en la inversión de la histórica sobrevaloración del hombre por sobre lo demás, para colocar por encima a la roca, el águila y la tierra. Esta jerarquización opuesta consiste en el mismo esquema y posee las mismas falencias, aunque tenga su contenido invertido. El punto problemático es la matriz conceptual misma que posiciona en el centro a ciertos entes por sobre otros que se encuentran en la periferia. Consideramos que la antropología filosófica, en la medida en que debe estudiar al hombre en su proceso de desaparición (en su devenir imperceptible, podría decirse citando a Deleuze) y como un ente anónimo que se encuentra en una comunidad subobjetiva inmanente, tiene una tarea también anónima y ausente, o al menos una que no construye para el hombre un universo a su servicio. En este sentido podría plantearse la pregunta antropológica por lo “otro” en términos hiperbólicamente radicales, es decir, lo otro de lo otro de lo otro (y así al infinito). No encontraremos jamás lo “otro” radicalmente si lo buscamos a partir de rasgos comunes, sino por el contrario; y tampoco lo encontraremos jamás, porque se halla entre lo imposible.

5) ¿En qué medida es posible vivir de acuerdo la inmanencia absoluta? Respuesta: en ninguna medida, y por eso nos interesa. La misma pregunta supone poner a jugar criterios de legitimación de formas de vida y la aceptación de tal o cual jerarquización onto-biológica. Podríamos decir que esta pregunta carece de sentido, pero no lo diremos, porque también carece de sentido decirlo.

Desde un punto de vista pragmático, si aceptamos que las normas que rigen nuestro comportamiento cotidiano suponen una máxima al menos implícita que indica “valoro esta acción por sobre esta otra”, entonces nuestra tesis de la inmanencia absoluta y de la anarquía filosófica resultan pragmáticamente imposibles. Por eso mismo es que consideramos relevante su problematización y desarrollo. Lo que es considerado como posible o imposible pragmáticamente es siempre cambiante y al menos relativo. Aquí seguimos una noción de filosofía como aquella disciplina que problematiza multidireccionalmente e infinitamente, sin ningún tipo de límite. Si decimos, siguiendo a Bataille, que filósofo es el que tiene miedo, no lo decimos como aquel miedoso que se esconde y permanece inmóvil, sino como aquel que huye despavoridamente en todas direcciones y sin detenerse. No es entonces vano el intento de encontrar algo en una tesis imposible, o no es entonces carente de valor que algo sea vano.

Consideraciones fenomenológicas en torno a la noción de hombre: sobre la finitud y la temporalidad en la crítica heideggeriana a la Antropología Filosófica.

Mario Martín Gómez Pedrido
(Universidad de Buenos Aires)

Introducción

Plantearse la pregunta en torno a la Antropología Filosófica y su relación con la fenomenología de Martin Heidegger implica precisar una serie de relaciones: (a) entre Filosofía y Antropología Filosófica: esto es, la influencia de los debates filosóficos en relación a la Antropología que pretenden fundamentarse filosóficamente. (b) Entre Metafísica y Antropología Filosófica: es decir, la Antropología Filosófica como una disciplina que constituye un ámbito de la Metafísica. (c) El lugar de la Antropología Filosófica en los debates contemporáneos que afectan al campo de las ciencias del hombre.

Plantearse, entonces, una pregunta fenomenológica sobre la Antropología Filosófica implica reconocer el desarrollo histórico de la disciplina y explicitar como un aspecto significativo de sus debates la constitución de distintos niveles de fundamentación que cumplen dos requisitos fundamentales: (a) Cuales son los temas clásicos de la Antropología Filosófica que continúan vigentes, es decir, manteniendo su pregnancia en la actualidad y cómo se proyectan hacia el futuro; en un sentido diferente, pero complementario, (b) cómo la disciplina así constituida es capaz de ofrecer una fundamentación de los nuevos objetos, problemas y debates que se suman a su campo y metodología de estudio. El primer punto se orienta al aspecto clásico y perenne de la disciplina, es decir, la continuidad de una serie de problemas y temas que son constitutivos de ella a nivel histórico y que se continúan en nuestro presente. El segundo punto señala que además de la continuidad de las problemáticas clásicas de la disciplina en la situación actual ésta debe poder intervenir en debates y problemas que afectan a su campo aunque el origen de los mismos la exceda como disciplina, ya que no son problemas descubiertos u organizados por ella, pero es indudable que más allá que su origen no sea antropológico-filosófico son temas y problemas que ameritan su abordaje. Tanto el primer punto -clasicismo perenne- como el segundo -versatilidad conceptual para responder a los nuevos problemas- configuran el aspecto filosófico de la disciplina. Son ambos puntos los que, no solo, hacen al aspecto filosófico de la Antropología Filosófica, sino también los que delimitan que el campo de respuestas a las diversas preguntas que estos dos niveles plantean tenga que elaborarse desde la Filosofía, es decir, desde la apropiación filosófica de la Antropología. Cabe recordar, aquí, la pregunta señalada por Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik*:

“En resumidas cuentas ¿qué es lo que convierte en filosófica a una antropología? ¿Estriba acaso la diferencia solamente en que sus conocimientos adquieren un grado de generalidad mayor que los empíricos, sin que se pueda precisar en qué grado de generalidad termina el conocimiento empírico y donde comienza el filosófico?” (Heidegger 1996: 178).

Filosóficamente comprendida la afirmación de Heidegger plantea una serie de problemas que son centrales, a saber, y para mencionar sólo algunos de ellos: ¿cuál es la relación específica entre Antropología Filosófica y Filosofía? ¿Cómo debe acometerse la fundamentación de la Antropología Filosófica? ¿Cuál es el valor de la atestiguación empírica en dicha empresa de fundamentación? La pregunta central que implica y subyace a la cita es si hay un pasaje del orden empírico-antropológico a un orden filosófico-antropológico. Si respondemos que no lo hay, la pregunta inmediata que se genera es por qué no es posible dicho tránsito. Sí, por el contrario, respondemos que lo hay. Entonces de haberlo la pregunta inmediata es ¿cual es o cuáles son sus características y notas distintivas? En términos generales podemos decir que la Antropología Filosófica es Filosófica por derecho propio, pero ese derecho propio puede ser analizado en diversas perspectivas en relación a sus desafíos futuros, es decir, en relación al pensamiento contemporáneo y a las áreas de este que afectan a la Antropología Filosófica como disciplina.

I. Antropología Filosófica y Metafísica

Señala Heidegger en relación a la Antropología Filosófica teniendo como horizonte su alcance:

“Pero, precisamente estas diversas posibilidades de definir el carácter filosófico de una antropología muestran la imprecisión de esta idea. Esta imprecisión aumenta al tomarse en cuenta la diversidad de los conocimientos empírico-antropológicos en los que se basa, cuando menos en principio, toda antropología filosófica./ Por más natural y clara que sea la idea de una antropología filosófica, a pesar de su carácter equívoco, y por más que irresistiblemente se imponga, el “antropologismo” será inevitablemente combatido en la filosofía y los ataques se renovarán constantemente. La idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa./ Este defecto tiene su explicación en los límites internos de una antropología filosófica. Pues no está fundada en la esencia de la filosofía, sino concebida en vista del fin de la filosofía -fin comprendido superficialmente por de pronto- y de su posible punto de partida” (Heidegger 1996: 179).

En este sentido la posibilidad de fundamentar la Antropología Filosófica requiere de una fundamentación específicamente filosófica de la misma. De aceptar esta consideración el pasaje citado de Heidegger permite inferir que la Antropología Filosófica por sus antecedentes metafísicos requiere para su fundamentación de una imprescindible vinculación con la filosofía para determinar el alcance de su campo de estudio. Ahora bien a partir de reconocer que esa vinculación es imprescindible cabe destacar dos puntos vinculados a perspectiva fenomenológica sobre la Antropología Filosófica. Ambos son parte de su legado histórico y, al mismo tiempo, especifican la inescindible relación entre antropología y filosofía. El primer punto atañe a cual es el lugar específico de la antropología en el interior de la filosofía. Max Scheler, como fundador contemporáneo de la disciplina, considera que le corresponde un lugar intermedio entre la metafísica de los problemas últimos de la ciencia y la metafísica de lo absoluto. Es decir, se trata del lugar específico que ha de ocupar la antropología filosófica en la filosofía y por qué su lugar debe ser ese. El segundo punto se centra en que para Martin Heidegger, a diferencia de lo señalado por Scheler, la ontología fundamental como metafísica del existente en cuanto plantea que las estructuras de ese existente finito son la condición y el punto de partida para interrogarse en torno a cualquier posibilidad de una ciencia que estudie la facticidad de su existir, constituye así un presupuesto de la antropología filosófica en tanto pretende ser un estudio fáctico del hombre.

“La finitud, por lo tanto, no se adhiere sencillamente a la razón humana, sino que su finitud es un hacerse finito, es decir, una cura por el poder ser finito” (Heidegger 1996: 183).

Es decir, se trata en este segundo caso de la pregunta no por el lugar de la disciplina en el conjunto de la filosofía, sino por su fundamentación como tal, por su valor disciplinar. Ambos problemas siguen afectando hoy a la disciplina, tanto en la formulación del primero en un sentido scheleriano como la formulación del segundo en la objeción heideggeriana. “Así, pues, una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica demuestra o solamente su imprecisión y sus límites internos, sino que manifiesta, sobre todo, que faltan en general la base y el marco para el planteamiento fundamental de la pregunta acerca de su esencia” (Heidegger 1996: 180).

Scheler en *El puesto del Hombre en el Cosmos*¹, ha establecido claramente el carácter problemático de la ubicación de la disciplina y con ello sentó las bases para discutir sobre el status epistemológico de la Antropología Filosófica en el marco de la filosofía y para

1 Cfr. Scheler, Max, *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, Buenos Aires, ESPASA-CALPE, 1942.

establecer las condiciones que permitan acotar su objeto de estudio. En este sentido cabe aclarar que para el autor en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad. No obstante destaca como al mismo tiempo que tenemos esta problemática poseemos una diversificación de la cuestión antropológica, ya que junto a una antropología científica subsiste otra que es filosófica, una que es teológica, y lo cierto es que no se preocupan ni ocupan una de la otra. Complementariamente, tenemos así una multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, pero que al mismo tiempo que se ocupan de él, ocultan su esencia mucho más que lo que logran iluminarla. Por valiosas que sean estas disciplinas no dan con una clarificación de su objeto: el hombre.

El examen de Scheler reviste una importancia capital para la actual diversificación de problemas que configuran el campo de trabajo de la antropología filosófica. La pregunta por el futuro de la misma es así una pregunta por la posibilidad de ampliar o ensanchar sus investigaciones manteniendo su identidad epistemológica como disciplina. En este marco la pregunta fenomenológica reviste un aspecto epistemológico central, ya que es una pregunta por la unidad de una disciplina que se diversifica en campo de problemas más amplios. Es decir, se trata de preguntar partiendo de la cada vez mayor cantidad de problemas que atañen a la perspectiva antropológico-filosófica: humanismo, antihumanismo, animalidad, feminismo, bioética, etc por citar los campos más recientes, cómo pueden ser abordados todos ellos con el sello distintivo de la Antropología Filosófica, ya que son campos problemáticos que también son abordados por otras disciplinas filosóficas: ética, metafísica, filosofía política, etc. como así también por disciplinas no directamente filosóficas: psicología, sociología, antropología o por las mismas ciencias médicas y del hombre: medicina, biología, etc. En tanto la Antropología Filosófica tiene objetos de estudios, en plural, ha también de requerir fundamentación que no se desarrolle en una perspectiva unilateral.

II. El giro antropológico y anti-antropológico

En este sentido es de capital importancia para una relación entre fenomenología y Antropología Filosófica los tópicos schelerianos sobre el lugar del hombre en relación al ser y en su relación con el animal y con la escala de la naturaleza en general. La Antropología Filosófica es, para Scheler, la ciencia filosófica fundamental que pregunta: “que es el hombre y cual es su puesto en el ser” e intenta mostrar “cómo la estructura fundamental del ser humano... explica *todos* los monopolios, todas las funciones y obras específicas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad”, es decir, como señala Carpio en su entrada al término Antropología Filosófica la Antropología Filosófica se dedica a la cultura del hombre.

Esta definición implica ante todo especificar qué es el hombre, y qué significa estudiar al hombre. El término se refiere en primer lugar a un concepto sistemático natural, el hombre como un sub-grupo del reino animal. En segundo lugar hay una referencia a un concepto esencial de hombre que “indica un conjunto de cosas que se *oponen* del modo más riguroso al concepto de “animal en general””. La tarea de Scheler se orienta, precisamente a investigar, “si ese *segundo* concepto, que concede al hombre como tal un puesto *singular*, incomparable con el puesto que ocupan las demás especies, tiene alguna base legítima” (Carpio). En este sentido, el problema de la relación entre hombre y animal, entre lo que es el hombre y su puesto en el orden del ser, en relación y diferencia a aquello que no es hombre y es animal en el orden del ser, es un problema fundacional de la Antropología Filosófica, el cual se continúa y esta a la base del debate actual en torno a las posiciones antihumanistas. Para Scheler lejos de un grado más de la esfera de lo vital, el principio que caracteriza al hombre es ajeno a la vida y al psiquismo y, más aún, este principio se opone a ellos. El principio privativo del hombre es el espíritu, la manifestación de este principio en el hombre se llama persona. El hombre se caracteriza por ser un asceta de la vida, en tanto y

en cuanto, sublima y reprime sus impulsos, mientras que el animal siempre atado a la vida ha de decir "sí" a la realidad. La antropología filosófica de Scheler desemboca en una Metafísica. Desde el mineral pasando por la planta y el animal hasta llegar al hombre es posible observar que hay una graduación que se desarrolla en cada ser hasta llegar al hombre. En este sentido la llegada al hombre permite dar cuenta de la meta central de esa escala evolutiva, por lo tanto, todo intento de discutir antropológicamente hoy los límites del hombre como concepto teórico y el problema de la animalidad y su relación con el hombre o el carácter anti-humanista de todo planteo filosófico deconstruccionista tiene en este desarrollo de Scheler una polémica a saldar. Es por esto que en el horizonte inmediato de la Antropología Filosófica la pregunta ontológica en torno al ser del hombre y a la redefinición de su lugar en la cadena de ser, es un debate que tiene como presupuestos estos desarrollos. Sin ellos no se comprenden el núcleo de estas posiciones contemporáneas.

Si correlacionamos lo señalado por Scheler en torno a la fundamentación de la Antropología Filosófica que hemos reconstruido con lo señalado por otro de los pares fundadores de la disciplina, Ludwig Feuerbach, constatamos que existe una relación de continuidad entre ambos autores en torno a cómo plantear el problema del hombre. Ambos autores adoptan como criterio establecer la centralidad de esta disciplina como forma fundamental de la Filosofía, es decir, la filosofía ha de ser una Antropología Filosófica, en otros términos, la Antropología Filosófica es la Filosofía Primera. Aunque cabe destacar para el modo en que esta disciplina se piense a futuro una diferencia fundamental entre ambos autores. Scheler se coloca en las antípodas del pensamiento fuerbachiano, en tanto el ateísmo de este último encuentra su complemento crítico en la rehabilitación de los valores religiosos por parte del propio Scheler en su tratamiento metafísico del espíritu. Si el resultado de esta fundamentación es el que discurre desde el ateísmo humanista fuerbachiano hacia la reposición gnóstica de valores metafísicos y religiosos scheleriana que no desemboca en una rehabilitación directa del hombre, entonces se abre una nueva perspectiva de trabajo que implica también dar cuenta de los valores religiosos. De esta forma la religiosidad se convierte también en un tema tratarse en el marco de la disciplina.

BIBLIOGRAFÍA.

Carpio, Adolfo, *Diccionario Filosófico*, Entrada Antropología Filosófica, pp. 919-955, en especial 928-929 y 941-942

Heidegger, Martin, *Kant y el Problema de la Metafísica*, México, Fondo de Cultura Ec

De la impotencia a la imposibilidad del concepto de persona

Alejandra Adela González
(Universidad del Salvador)

La noción de persona que había decaído junto con el personalismo cristiano, pasó a rehabilitarse en el ámbito filosófico, a partir de la reflexión sobre las tanatopolíticas ejecutadas por el nazismo. Si algo dio que pensar después de Auschwitz fue la relación entre las nociones de *zoé* y *biós*, planteadas por Aristóteles y repensadas por Hannah Arendt. *Zoé* como pura vida animal y *biós* como vida humana, categorías que se articulaban de un modo extraño para justificar la degradación de ciertos seres a mera materia viva, no recubierta por simbolización alguna, es decir carecientes de todo derecho, lo que justificaba su manipulación, su exterminio, su olvido o su desaparición forzosa. El acto de devoración de sí misma, el canibalismo con los “propios” llevado a cabo por Europa, puso en duda junto con el eclipse de la razón, las nociones de vida y muerte. El hogar se volvió *umheimlich*, siniestro. ¿Qué se mataba en el momento de gasear a discapacitados: una vida errónea o deforme? ¿Qué cosa era un gitano, un miembro de la tribu sin estado que lo defendiera? ¿Cuál era el estatuto de un judío a la vez integrante del pueblo hebreo y ciudadano alemán? ¿Quiénes o qué eran todos estos seres superfluos, con los cuales ya no era necesario e incluso deseable convivir? La justificación de los genocidios, de la eugenesia, del racismo, del antisemitismo, no podía ser ya solo política, sino que debió recurrir a argumentos biológicos, aún más, zoológicos. Por supuesto, teorías de esta especie ya habían sido utilizadas para discutir la condición de los habitantes de África utilizados como mano de obra para el capitalismo naciente, o los indígenas americanos obligados a diversas formas del trabajo esclavo y aún de las mujeres, consideradas como mero envase para la reproducción de la especie. Pueblos inferiores, razas degeneradas, animales en vías de extinción, entes vivos degradados, taxonomías que justificaron el uso de las máquinas letales sobre los cuerpos vivos, separados del alma, la razón, o el espíritu. Facilitadas, además, por el argumento de la superioridad natural de algunos pueblos propio del aristotelismo retomado por Sepúlveda y el Renacimiento o por el moderno dualismo cartesiano. En contraposición, la vieja noción de persona, unidad de cuerpo y alma creada por Dios, para los monoteísmos, o laicizada pero sostenida en el fundamento jurídico, pareció un recurso teórico poderoso y un refugio para quienes se preguntaban como rezar o pensar después del horror. Si bien se comprende la revitalización de esta categoría, está plena de problemáticas que pueden explicar tal vez en parte, el fracaso, o la insuficiencia de muchas políticas de derechos humanos.

Una de las más agudas críticas a esta noción aparece en un artículo escrito por Simone Weil entre 1942 y 1943 titulado *La persona y lo sagrado*. Su tesis es que la principal confusión se da entre la noción cristiana de *persona* y su articulación con el sujeto de *derecho* romano que florece luego en la Revolución francesa. La categoría de persona se basa en el dogma trinitario establecido cuando Agustín define con claridad que Dios es uno y personal, con lo cual defiende a la vez su unicidad, y las relaciones sustanciales que se establecen entre padre, hijo y espíritu santo. Esta noción hipostasiada es la que se extiende a las criaturas y transfiere las propiedades de Dios a la limitada individualidad humana. Cuando el fundamento teológico es desplazado por la meditación cartesiana, y suplantado por la razón, continúan en vigencia los mismos atributos de la persona pero predicados ahora del átomo racional moderno. Este individuo hereda identidad, racionalidad, memoria y una serie de derechos: libre circulación, opinión y fundamentalmente de propiedad, incluso del propio cuerpo, considerado como objeto. Articulada con la idea de derecho deudora de los romanos, y las instituciones que constituyen el artificio de la persona, culminará en la Declaración de los derechos del hombre de 1789, bocetada por el filósofo católico Jacques Maritain.

Pero como dice la propia Simone Weil, la acumulación de derechos concedido al ente jurídico persona, no alcanza para evitar ni una muerte y éste es un dato, del que es necesario partir para dar cuenta de las insuficiencias de la noción. Trataremos de pensar por qué este montaje de un sujeto jurídicamente ficcionalizado que puede disponer de sí y una

sustancia o naturaleza ontoteológicamente fundada no bastan para evitar el exterminio de seres en los límites de la humanidad.

La aporía consiste en que *la maquinaria del individuo no puede conciliarse con el dispositivo de la persona en la ficción del derecho*. Quiero explicitar estos sintagmas. Y profundizar específicamente en este último punto: Ficción del derecho.

Tomaremos, entonces, algunas reflexiones que sobre el circunscripto problema de la noción de persona como ficción ocupan a los juristas desde fines del siglo XI hasta el XIV. El problema del derecho medieval fue como articular la teoría del derecho romano que era sumamente eficaz para controlar el mundo social con la intangibilidad de la naturaleza creada por Dios. Es decir, como configurar la Unidad del *Imperium* en torno a la letra, pero la del derecho, y no de las Sagradas Escrituras, con el mismo nivel de institucionalización y el mismo rigor hermenéutico en la interpretación sosteniendo no a la Iglesia como comunidad de creyentes sino al Sacro Imperio Romano Germánico, como centro político teológico de irradiación del poder y del saber. Pero ¿cómo sostenerse en un derecho que no hacía ninguna referencia metafísica en relación a un mundo cristianizado donde un ser creador desbordaba una naturaleza entendida como escenario del plan salvífico? La dificultad radicaba en que la naturaleza era pensada en el mismo ordenamiento jurídico como una instancia modelo respecto de la cual se articulaban las ficciones. Extremando la posición, podríamos decir que la naturaleza en el derecho romano era un instrumento jurídico en el dispositivo creador de ficciones que era útil para que éste ejerciera su racionalidad jurídica. Un ejemplo clásico es la adopción, ficcionalizada como filiación natural, o la emancipación del esclavo, pensado como hombre libre. Incluso esta ficción tenía efectos retroactivos en el tiempo: siempre habría sido hijo, siempre hombre libre. Entonces la naturaleza no era el producto de la creación divina, sino la institución primera respecto de la cual, la institución segunda, el derecho, modelaba y justificaba sus propias ficcionalizaciones. El paso siguiente consistió en la cristianización de esta naturaleza forjada por la jurisprudencia romana. Para ello se la bautizó concibiéndola como una creación fundada en el libre ejercicio del Divino Arquitecto, ligada a un plan salvífico que le suponía un orden inmutable. Se llegó a emplear una fórmula donde se la homologaba a Dios, “la naturaleza, es decir, Dios (*natura id est Deus*)”, es una fórmula extendida desde los primeros glosadores del siglo XII que permite trabajosamente pensar a la naturaleza como creación divina indisponible. Pero este término es problemático. Porque esa misma indisponibilidad de lo natural era cuestionada por el procedimiento de la ficción jurídica, herramienta de transformación, dominio y control del mundo político, que permitía abolir la distancia y el tiempo, simular presencia (*juicio in absentia*) o *ausentificar* presentes (el loco), cambiar la filiación (adopción), la condición de libertad (emancipación), la vida en muerte (restitución) o la muerte en vida, (muerte civil) y lo que más nos importa las personas en cosa (disminución estatutaria) y las cosas en personas (personificación).

Por eso los juristas medievales necesitaron tomar posición respecto de los modos en que los artificios institucionales podrían modificar a través de las ficciones la naturaleza física misma. Un modo de hacerlo fue retomar el *órganon* aristotélico y clasificar las ficciones según las propiedades: ser o no ser, cantidad, cualidad, relación, tiempo, lugar, etc. Se encontraron con el dilema de que pensar a la naturaleza jurídicamente, era un modo de desnaturalizarla, como en la modernidad pensar a la naturaleza técnicamente también implica un proceso de desnaturalización, cuestión que plantean hoy los diversos enfoques ecológicos. En sentido inverso, cristianizar el derecho romano era domesticar un modo de representación del mundo en el que las cosas eran políticamente instituidas, para pensarlas en un ámbito donde había una Voluntad creadora cuya racionalidad se nos sustraía. El problema es que la ficción del derecho era un modo de construcción institucional contrario a la evidencia misma de los hechos: eran artificios, simulados, ficciones que debían ser incorporado a un mundo en el que el plan salvífico de Dios era intangible, incognoscible, obraba fuera de la racionalidad humana. Se tiene que lograr establecer que el “Príncipe pueda tener todo el derecho en su pecho” pero no todos los hechos, que sólo podrían ser modificados por la obra milagrosa de Dios. Esta exterioridad de la naturaleza respecto del derecho, entraba forzosamente en sincronía con una naturaleza como instrumento de una

concepción del derecho inmanentista. La ficción del derecho puede decir que un acto contrario al derecho no tuvo lugar (por ejemplo un asesinato plateado como un accidente) pero no puede devolver la vida al muerto. Este límite a la ficción fue planteado por Broccar de Azon de fin del siglo XI y por la Gran Glosa de Accurse pero no es retomado más a partir del siglo XIV. De manera que Cynus de Pistoria, Baldo, Bartlo que retoman a Azon coinciden en señalar que el jurista para modificar el derecho, no tiene necesidad de artificio mientras que sí recurre a él para modificar los hechos. Dicho de otro modo, para recortar la norma, no hace falta recurrir a la ficción, pero los hechos que escapan al derecho, requieren del esfuerzo ficcional. La realidad resiste y se requiere el modo de lo irreal para subvertirla. Así el derecho simula sobre los hechos, y construye una naturaleza segunda, otorgándole de este modo racionalidad a la primera. La interpretación medieval reduce la artificialidad jurídica a un único estamento, contrariamente a la forma mucho más compleja del derecho romano antiguo.

En los siglos XIII y XIV se comienza a considerar que hay interpretaciones inoperantes porque los juristas no pueden obrar contra la naturaleza. Este límite no es empírico sino ontológico. Las acciones no pueden ser separadas de su titular, como tampoco el alma del cuerpo. El cuerpo y el alma, lo físico y lo espiritual, lo visible y lo invisible, la eternidad de lo invisible más allá de la muerte del cuerpo, es una división fundamental de la antropología cristiana que fue proyectada en el universo del derecho romano para clasificar las operaciones ficticias y darles un sentido, para contenerlas en los límites mismos de su universo religioso. Inserta en esta teoría de las ficciones, surge la noción de persona como ficcionalidad jurídica destinada a la justificación de los derechos hereditarios, y luego retomado en la modernidad por Jeremías Bentham y mucho más recientemente por Michel Foucault y Jacques Lacan.

Efectivamente, la noción de persona jurídica, se extiende para sostener la inviolabilidad de la voluntad del *pater familiae* en relación a la propiedad de las cosas. Consideremos además, que el hijo es cosa, y que únicamente saliendo del estado de hijo al de padre, se convierte en ciudadano jurídicamente a partir de este acto emancipatorio que lo transforma además en sujeto. Este proceso, implica muchas aporías lógicas. Por ejemplo, que un sujeto (hijo) para convertirse en tal deba hacerlo por mediación de otro (padre), en un tránsito donde la condición de persona se establece a partir de un lazo no formal, sintético, constitutivo y sustancial fundamentalmente exterior al sujeto. Sobre este dispositivo, término que proviene de la retórica y da cuenta de la disposición de los argumentos, sobre este engranaje, aparece la forma no sustancial con la cual se opera a partir de la ficción. Es aquí donde la maquinaria del individuo moderno se monta, con un cuerpo que cartesianamente es propiedad de ese sujeto.

Entonces, volviendo a nuestro problema originario: ¿cómo montar sobre la ficción de la persona (ontoteológica y jurídica) la maquinaria del individuo portador de derechos sin un Dios que lo sostenga, sabiendo que su verdad porta una estructura de ficción y que su individualidad puede quedar reducida a nada en la medida en que su cuerpo puede dejar de ser su propiedad, y que la mente, contemporáneamente, es también un archivo cuya memoria puede intercambiarse a voluntad? Enigmas ético- políticos de una disociación entre cuerpo y alma, o entre maquinaria y mente, que generan personas (jurídicas) que carecen de cuerpos y cuerpos considerados no humanos que gozan de derechos que ningún Estado o entidad social se dispone a satisfacer. Posición ilimitada de máquinas gozantes que no reconocen el vínculo político que limita sus derechos extendidos al infinito.

--

La teoría actor-red como mecanismo etiológico en el nuevo paradigma científico

Ezequiel Pedro Jorge Carranza
(Universidad del Salvador)

I- La biología y el ecologismo como ciencias de objetos híbridos

El término “ecología” y sus primeras especificaciones surgen hacia las décadas del sesenta y setenta del siglo XIX en el marco de los estudios biológicos de E. Haeckel. Éstos estaban encuadrados en la biología de cuño darwiniano, pero experimentaron muy rápidamente numerosas reconfiguraciones en aproximadamente un siglo. A partir de la segunda mitad del siglo XX, gracias a la obra fundacional de L. von Bertalanffy, comienza a hablarse de “ecosistemas” a la par de “ecología”. Más recientemente es el filósofo A. Naess quien se ocupa de situar los estudios de ecología profunda en un marco de mayor complejidad.

Estas transformaciones disciplinares y su correspondiente complejidad hicieron que resulten insuficientes los abordajes a partir de modelos explicativos nomológicos-deductivos, tradicionalmente asociados a las ciencias físico-naturales. Pero tampoco la biología y el ecologismo pudieron hallar un marco explicativo alternativo en las nuevas ciencias que tomaron como objeto de estudio la vida psíquica y social del hombre, ciencias que pusieron énfasis en el concepto de interpretación de los hechos, antes que en los hechos como datos. El modelo proléptico-intencional tampoco resultó suficiente para abordar la cuestión biológica y ambiental.

Hemos propuesto en un trabajo anterior el surgimiento de un estadio que llamamos en términos kuhnianos de ciencia post-normal para los estudios ambientales. Este estadio está definido por la conformación de sistemas de complejidad ontológica que además son reflexivos. Los modelos explicativos nomológicos-deductivos y prolépticos-intencionales se ven forzados a unirse para poder dar cuenta de un sistema de objetos que son un híbrido o combinación de cuerpo físico-natural y agente intencional o actuante que no procede de una única manera determinable. Como alternativa a las explicaciones mecánicas-lineales de las distintas versiones del mecanicismo, sugerimos una revisión del estudio de las causas en un sentido más extenso y sugerimos la adopción de “mecanismos etiológicos” como opción más plástica y menos clausurada que el “mecanicismo clásico”, de carácter reduccionista y el “mecanicismo post-clásico”, que amplía la base de reducción para intentar abarcar fenómenos complejos, pero que conserva la concepción de causalidad eficiente y de linealidad de la misma (Miroli & Jorge Carranza, 2015: 1 - 12).

II- Nuestra deuda con las ciencias sociales

En la presentación efectuada anteriormente dentro del marco de las ciencias biológicas y ambientales es el punto de partida el reconocimiento de la insuficiencia de los modelos nomológicos-deductivos, mientras que el abordaje del modelo proléptico-intencional se constituyó como una apertura hermenéutica, pero siempre dependiente de la inconformidad con el primer modelo explicativo. En esa apertura fue el enfoque económico la primera consideración relevante para las ciencias ambientales que permitía definir y reconocer agentes imposibles de encuadrar en el modelo nomológico-deductivo. Pero ese primer enfoque económico apenas daba cuenta de las relaciones entre economía y grupos sociales (más allá de la demanda en el mercado) y desarrollo de tecnologías (más allá de la oferta en el mercado). Si afirmamos y sostenemos la complejidad ontológica del sistema y su reflexividad, y, además, rechazamos las formas del “mecanicismo clásico” (Boido & Flichman, 2010: 84), no es pertinente realizar una reducción a términos de mercado que simplifique el entramado social y no pueda dar cuenta del proceso de cambio tecnológico en su relación con las exigencias y necesidades de los grupos de usuarios de los artefactos tecnológicos.

Habiendo arribado en nuestras consideraciones a este punto, la sociología de la tecnología se postula como una fuente capaz de brindar interesantes elementos para emparejar el

desnivel entre los aportes explicativos de las ciencias físico-naturales y los de las ciencias psico-sociales al nuevo paradigma científico y para definir aún mejor la emergencia de lo constructivo y lo reflexivo en el campo social.

III- Las redes tecno-económicas de M. Callon como artefactos explicativos

Al presentar la configuración de redes tecno-económicas, M. Callon halla fuerte resistencia en distintos frentes disciplinarios. Su teoría no conforma a los economistas clásicos puesto que sostiene que en el entramado de las redes tecnológicas intervienen factores complejos irreductibles a las leyes del mercado. En un segundo frente abierto, gran parte de los especialistas en estudios sociales califican de insostenible un enfoque teórico donde se denomine “actor” a una instancia de transformación dentro de un circuito de intermediarios que no necesariamente se constituya como un agente intencional, en otros términos, se resisten a hablar de actor cuando no se reconoce una voluntad de actuar. Finalmente se avizora un tercer frente que admite alguna solución elegante. M. Callon afirma abiertamente que él no se plantea abordar cuestiones ontológicas y las descarta rápidamente. Estas cuestiones son decisivas para un filósofo de la ciencia y la técnica, y rechazarlas de plano hablaría de irreflexión y simplificación. Sin embargo, y a pesar de su primer posicionamiento de rechazo a las cuestiones ontológicas, M. Callon en su análisis de los componentes de las redes tecno-económicas y la dinámica de las mismas habla específicamente de híbridos, abriendo puertas a consideraciones ontológicas.

Habiendo cosechado su obra tantas críticas, ¿dónde radica entonces la importancia del estudio de las redes tecno-económicas y de la “teoría actor-red” en general? Consideramos que lo más destacado de este enfoque teórico es su capacidad de brindar explicaciones antes que su cierre y coherencia disciplinar. Más que un cuerpo doctrinario, la propia teoría actor-red en su reflexividad se entiende a sí misma como un artefacto o mecanismo para explicar y construir nuevas redes, donde la explicación es también una construcción, artefacto o componente de una red.

Las dificultades del sostenimiento de un mecanismo explicativo de tales características son claras si se piensa en que la “teoría actor-red” en el estudio del cambio tecnológico puede replicar lo ocurrido con la “teoría de la evolución” en la biología (el tronco del cual se desprende la ecología y el ecologismo, nuestro punto de partida): desplazarse desde el carácter de un artefacto explicativo (más o menos estable) hacia el lugar de un campo de conocimiento clausurado que pueda postularse a ampliar de la base de reducción en vistas a posibilitar una nueva configuración mecanicista. Debido a este riesgo, interpretamos que le parece prudente a M. Callon la opción de desatender las preguntas del tipo “¿qué es una red?”, “¿qué es un intermediario?” o “¿qué es un actor?” porque en tanto no se entienda a cada uno de estos componentes como una construcción híbrida efectivamente explicativa dentro de un juego de relaciones, será cada uno de ellos expuesto a la separación del sistema y su dinámica para ajustarlo a legalidades eternas válidas para cuerpos inertes. O sea, mediante una intervención, ser ajustados a un modelo explicativo nomológico-deductivo (Thomas & Buch, 2008: 147 - 185).

IV- Actores como intermediarios capaces de efectuar transformaciones

Si se piensa en un artefacto constituido por engranajes a la manera de un antiguo reloj, se sabe que si el mismo es desarmado, cada engranaje por separado es incapaz de producir movimientos. Pero ensambladas las partes y en funcionamiento, un engranaje puede generar nuevos movimientos, a pesar de que no se le pueda atribuir intencionalidad de producción de efecto alguno ni de voluntad en general a la instancia en que tal efecto es realizado. Desde el punto de vista de la acción, el engranaje es un actor. Se retrucará que tal artefacto precisa antes otro tipo de acción. El viejo reloj no se diseña ni ensambla por sí solo ni se activa si no es puesto en funcionamiento por alguien más. Nada de esto se conseguiría explicar si apartamos la posibilidad de reconocer intencionalidades en las instancias en las que indagamos los porqués de los hechos que investigamos.

De hecho, si sostenemos la reflexividad y complejidad de sistemas ontológicos que no proceden linealmente, es porque no admitimos la posibilidad de allanar toda transformación para ser tratada como un dato naturalizado, estadístico o clasificable. Sin embargo, la neutralidad de las producciones sociales no se rechaza por la única vía de la adjudicación directa de intencionalidad a las mismas. Un artefacto puede tener un carácter político manifiesto sin intentar absolutamente nada. ¿Cómo es esto posible? Por ejemplo, más allá del requisito de eficacia que rige la producción de un artefacto (queremos que los artefactos funcionen: transportes que transporten eficientemente, mecanismos explicativos que brinden explicaciones satisfactorias, etc.), podemos reconocer en aspectos del mismo tales como su diseño o configuración orientaciones éticas o políticas. Difícilmente hoy podamos interpretar en términos no políticos un artefacto tal como una bomba atómica y asimismo veamos, o hayamos visto años atrás, como un producción ética y políticamente neutral a un edificio que carece de acceso para discapacitados. Podemos hablar de intencionalidades implícitas en muchos casos, como en el primero que mencionamos, pero en el caso del diseño de un edificio sin accesos adecuados parece más bien una de esas omisiones que coloquialmente denominamos “no intencional”, pero que de ninguna manera podemos considerar como neutra o inocua, aunque no sea el caso de que en el momento haya alguien afectado por dicha omisión. Los dos ejemplos son diferenciables, pero vale remarcar que estos dos artefactos tan distintos son entendidos ontológicamente por igual como híbridos. Las combinaciones de distintas mezclas pueden ser muy dispares en su composición, pero ninguna mezcla puede ser entendida como un estado puro. Asimismo, no debemos pensar que las cosas (y menos aún, la totalidad de las cosas) son puramente políticas (Winner).

V- La desaparición de la distinción entre dos foros y la emergencia de las cosas

Es B. Latour quien señala que antes contábamos con dos tipos de representaciones y dos tipos de foros para la decisión. Uno estaba a cargo de la representación de la naturaleza y otro estaba a cargo de la representación de las personas en la sociedad; se puede decir que un tipo de representación corresponde al laboratorio y otra a la calle. Pero en nuestra época, dicho de forma sencilla, estos dos sentidos de la representación se han fundido en uno. B. Latour cree que es conveniente recordar que cuando hablamos de cosas no nos estamos refiriendo a lo que se halla fuera del ámbito humano, sino a un caso, una controversia, una causa que debe ser resuelta colectivamente en el foro. Esta instancia de decisión es lo que hace a la cuestión política. Pensemos en las discusiones acerca del calentamiento global y en todos los agentes que intervienen en la misma: hay más que intereses económicos y demandas sociales y políticas que hacen a un proyecto de futuro en juego y el cambio tecnológico no es para nada una cuestión accesoria que no tenga relevancia en el foro, sino que es causa de controversia (Latour: 121 - 122).

Los análisis de M. Callon y B. Latour se presentan como encuadrados dentro de estudios sociales y antropológicos, pero conducen en último término a una cuestión ontológica que se descubre: la emergencia de seres híbridos que demandan esa fusión de representaciones exigida por B. Latour. Así, las cuestiones bio-físicas tienen implicancias sociales. Y estas implicancias sociales afectan el medio bio-físico en un proceso de reflexión. Ya nada se presenta como una cuestión puramente bio-física o puramente social. Todo se ha amalgamado. Por lo tanto, no resulta extraño que en ciencias ambientales utilicemos un término tal como “biósfera” y en materia de cambio tecnológico hagamos referencia a una “tecnósfera”.

Finalmente nosotros subrayamos con énfasis esta proximidad etimológica entre “cosa” y “causa” para afianzar nuestra propuesta de los mecanismos explicativos, o como más nos gusta denominarlos, “mecanismos etiológicos”. Recordamos, además, que el clásico análisis aristotélico de las “aitiai” no se limitaba a la causalidad eficiente, a esa pareja de causa y efecto. Fue a partir de la Revolución Científica que se recuperó el materialismo griego anterior a Aristóteles, se sentaron las bases del mecanicismo y, como producto de la crítica al aristotelismo, se redefinió la noción de causa limitándola a la causalidad eficiente.

Bibliografía

Boido, G., & Flichman, E. (2010). *Historia de un Ave Fénix. El mecanicismo desde sus orígenes hasta la actualidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Latour, B. (s.f.). *Democracia y ecología*. Recuperado el 03 de agosto de 2015, de <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/P-95%20RULES%20ESPAGNOL.pdf>

Miroli, A., & Jorge Carranza, E. (2015). Un nuevo modelo de ciencias. El paradigma ambientalista y la teoría de los mecanismos explicativos. Buenos Aires, Argentina: Inédito.

Thomas, H., & Buch, A. (2008). *Actos, actores y artefactos - Sociología de la tecnología*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Winner, L. (s.f.). *¿Tienen política los artefactos?* Recuperado el 3 de agosto de 2015, de <http://www.oei.es/salactsi/winner.htm>

Entre el perspectivismo amerindio y la ontología de lo sensible: un diálogo antropológico-filosófico

Mariana Larison

(Universidad de Buenos Aires, Conicet)

En la conferencia dictada en la *École pratique des hautes études* de París, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, figura clave del llamado “giro ontológico” en la antropología cultural de nuestros días, presentaba los siguientes resultados de su trabajo: “se trata de explorar algunos presupuestos ontológicos de las cosmogonías amerindias. A partir del examen de materiales etnográficos tomados principalmente del Amazonas y de la Costa noroeste, hemos puesto en evidencia un complejo conceptual muy extendido en América, centrado en la idea de que el mundo se encuentra poblado por diferentes tipos de personas o sujetos, humanos y no-humanos, cada uno de los cuales posee una visión propia de la realidad. Las numerosas conexiones e implicaciones de este perspectivismo amerindio fueron esbozadas: su relación al chamanismo y la mitología; las nociones de alma y cuerpo que la sostienen; la imagen del ser que se encuentra allí inscrita; y la reconsideración radical de las categorías de 'naturaleza' y 'cultura' que imponen. Para poner de relieve de la mejor manera los trazos distintivos de esta configuración, hemos procedido por contrastes sistemáticos con la vulgata filosófica moderna, sobre todo con la concepción según la cual la Naturaleza sería el dominio de lo universal y la Cultura el de lo particular” (Viveiros de Castro, 1998, p. 105)¹.

De esta manera, y según el programa trazado, Viveiros de Castro moviliza -en el sentido de 'conmueve'- toda una serie de prejuicios filosóficos -la “vulgata” filosófica- que no sólo conforman hasta hoy la mayor parte del sentido común filosófico sino también del sentido común *tout court* o, para decirlo con un lenguaje más técnico, las creencias que conforman y dan validez a nuestro mundo de la vida. Los resultados de su trabajo etnográfico, teorizados en su ya clásico *Metafísicas caníbales* (1998), muestran cómo las ideas de Naturaleza y Cultura son completamente sacudidas en el perspectivismo amerindio, fundado en la idea de que los seres no-humanos se encuentran en posesión de unas capacidades normalmente atribuidas a los humanos, y que son considerados en este sentido sujetos o personas. Al mismo tiempo, los sujetos no-humanos se consideran como humanos, y ven a los humanos como no-humanos (como animales o espíritus). De este modo, “cada tipo de ser se instala en la perspectiva de la ‘cultura’ y relega a los otros a la ‘naturaleza’ o ‘supranaturaleza’.” (1998, p. 105)

La primera consecuencia de esta particular manera de considerar el sentido de los existentes, es decir, de esta ontología, es descolocar completamente la pregunta antropológica por excelencia: “¿qué es lo propio del Hombre?”, pues considerar a todo existente como potencialmente humano, es colocar la humanidad como el aspecto común, y no como la diferencia, entre los existentes. Ya sea por la búsqueda de lo que los Otros (no-humanos) no tienen o declarando la esencia del Hombre precisamente en la privación de una propiedad (“lo propio del hombre es no tener nada propio”: libertad, finitud, falta-de-ser), nuestra filosofía, señala con mucha pertinencia Viveiros de Castro, ya contiene el principio de la respuesta a la pregunta: “el problema, justamente el problema, contiene ya la forma de la respuesta: la forma de la Gran Partición [...]” (2010, p. 19). En otras palabras, la pregunta sobre la diferencia específica nos condena a la búsqueda de la diferencia específica. Esta diferencia se declina de muchas maneras, pero una de sus constantes para la tradición filosófica es la de ver en el Hombre y sólo en el Hombre la producción de mundo, es decir, de una cultura o de un universo simbólico: “nosotros, sólo nosotros, los europeos, somos los humanos completos, o si se prefiere, grandiosamente incompletos, los millonarios en mundos, los acumuladores de mundos, los “configuradores

¹ Traducción nuestra.

de mundos” (2010, p. 20). Antropología y Metafísica se anudan así en una disposición colonial en la que la primera se sostiene y se fundamenta en la segunda¹.

Oponerse a una antropología privativa no consiste sin embargo en dejarnos llevar por el péndulo dialéctico que nos conduciría hacia algún tipo de “fantasía fusional” o monismo incomprensible entre todos los existentes. Como lo afirma Viveiros de Castro, “no se trata de borrar los contornos, sino de plegarlos, de densificarlos, de irisarlos y de difractarlos” (2010, p. 21). Ni dualidad ontológica ni monismo ontológico, sino pliegues, configuraciones e intensidades en un plano de inmanencia cuya estructura teórica resta, desde el punto de vista filosófico, todavía por ser pensada. Pues -y este es el punto que nos interesa señalar- si el giro ontológico de la antropología, que considera esta disciplina como una ontología comparada -y el perspectivismo amerindio como un caso ejemplar- nos abre a un universo donde la experiencia del ser se configura de una manera completamente nueva, si este pensamiento nos enfrenta con alguna potencia creadora, no puede ciertamente reducirse a las influencias teóricas de las que parte. ¿Cómo entonces nos permite, al mismo tiempo, expandir nuestro propio universo hacia nuevas configuraciones? La ontología perspectivista nos muestra que existe un modo de considerar lo humano que se dirime en otro campo que el de la distinción Naturaleza/Cultura, pero ¿con qué nuevas herramientas conceptuales incorporamos esta nueva experiencia del ser a nuestra filosofía?

Pues bien, nos interesa discutir aquí las posibilidades de un programa de investigación que desarrolle de manera productiva la ontología del perspectivismo amerindio en su confrontación con la inacabada ontología de lo sensible del último Merleau-Ponty, procurando en ésta las herramientas conceptuales para pensar el universo abierto por aquella, y continuando así el esfuerzo de ambas por pensar nuevas categorías de la experiencia de lo humano fuera de las redes conceptuales ya clásicas.

Esta propuesta puede parecer en principio problemática: el lenguaje de la inmanencia que tanto agrada a Viveiros de Castro y se erige en guía inspiradora de la propuesta perspectivista resulta a primera vista en conflicto con una filosofía de la trascendencia como la merleau-pontyana. Sin embargo, si miramos con atención, encontramos en ésta ecos sorprendentes de aquello. O no tan sorprendentes. En cualquier caso, encontramos en esta dificultad, precisamente, la posibilidad más interesante para la creación de espacios de pensamiento fuera del orden, entre otros, de una filosofía de la trascendencia o de la inmanencia.

Como sabemos, uno de los objetivos mayores de la última filosofía de Merleau-Ponty fue el de elaborar una ontología de lo sensible, una ontología que lograra sustraerse a las dicotomías tradicionales (entre sujeto y objeto, cuerpo y alma, esencia y hecho, etc.) de la tradición filosófica, y pudiera dar cuenta del mundo antes y fuera de los prejuicios que estas mismas divisiones producen en nuestra experiencia. Evitando también caer en un monismo indiferenciado y de pensar los pliegues internos del mundo, sus formas y reconfiguraciones, intentó llevar al extremo la perspectiva fenomenológica en esta nueva dirección. Pues bien, en esta búsqueda, introdujo toda una serie de conceptos que, desde nuestro punto de vista, nos permiten acercarnos su pensamiento al de Viveiros de Castro y continuar pensando así, a través de las categorías que buscan articular uno y otro, nuevas ontologías que abran nuestra mirada más allá de los dualismos tradicionales (de lo humano y lo no-humano, del sujeto y el objeto, del cuerpo y el espíritu).

¹ Como lo dice con toda claridad el antropólogo, “la metafísica occidental es verdaderamente la *fons et origo* de todos los colonialismos”, 2010, p. 20.

El primer punto en este acercamiento, y el que nos gustaría proponer aquí para la discusión, es, precisamente, el descentramiento de la idea de cultura o de mundo como elemento propio del orden humano que ambas ontologías provocan.

La primera condición para comprender este descentramiento en el perspectivismo amerindio es considerar la inversión según la cual los seres no-humanos -seres que abarcan tanto los vivientes como los espíritus, los fenómenos climáticos, las plantas o ciertos objetos- están *también* dotados de una capacidad de percepción, de acción y de reflexión como la de los humanos, que son considerados en este sentido sujetos o personas. Los sujetos o personas no-humanas presentan la peculiaridad de verse a sí mismos como seres antropomorfos y culturales, y ven a los humanos como no-humanos (como animales o espíritus). Lo que los existentes tiene en común es pues su humanidad, la “cultura”, y lo que los diferencia es su cuerpo, su “naturaleza”. Las dicotomías que sostienen la distinción Naturaleza/Cultura (universal-particular, sujeto-objeto, etc.) se ven así desarticuladas. El “nuevo reparto” categorial llevó al antropólogo a la formulación de nuevos términos para dar cuenta de estas nuevas realidades; entre ellos, los de perspectivismo interespecífico, multinaturalismo ontológico y alternidad caníbal (2010, p. 26).

En el caso de Merleau-Ponty, este descentramiento se revela a través de diversos fenómenos, entre los cuales uno de los más interesantes son, curiosamente, los de organismo y de institución. Curiosamente, decimos, pues una de las pocas citas que encontramos en los textos de Viveiros de Castro sobre el fenomenólogo francés es una definición de la noción de institución, de la pluma de Merleau-Ponty pero ciertamente no de su espíritu y fuera de contexto. En *Metafísicas caníbales*, Viveiros de Castro afirma (y nos permitimos citar aquí *in extenso* el pasaje en cuestión):

No hay por qué tomar la distribución diferencial de lo dado y lo construido por un intercambio anodino, un simple cambio de signos que dejaría intactos los términos del problema. Hay 'toda la diferencia del mundo' (Wagner, 1981: 51) entre un mundo en el que lo primordial se experimenta como trascendencia desnuda, pura alteridad antiantrópica -lo no-construido, lo no-instituido, lo que se opone a la costumbre y al discurso [y aquí la cita de Merleau-Ponty en nota a pie de página:] (“La naturaleza es diferente del hombre: no ha sido instituida por él, se opone a la costumbre, al discurso.

La naturaleza es lo primordial, es decir, lo no-construido, lo no-instituido...”, Merleau-Ponty, 1995 [1956]: 20)- y un mundo de la humanidad inmanente, donde lo primordial reviste una forma humana. Esa presuposición antropomórfica del mundo indígena se opone radicalmente al persistente esfuerzo antropocéntrico de “construir” lo humano como no dado, como el ser mismo de lo no-dado, que se observa en toda la filosofía occidental, incluso la más radical (Sloterdijk, 2000: 20 y ss., 35 y ss.). (2010, pp. 43-44)

Para poder crear las condiciones de un diálogo, comencemos pues por aclarar el sentido del vocabulario común: la idea de institución que Merleau-Ponty desarrolla en el curso que le dedica en el *Collège de France* (Merleau-Ponty, 2012), al contrario de la frase citada, plantea la relación entre el orden humano y el orden vital fuera de la dicotomía entre lo innato y lo adquirido, lo dado y lo construido. Como lo dice de manera inapelable en la primera lección del seminario.

Lo instituido por oposición a lo innato (como lo que es adquirido); a la maduración natural ([como] aprendizaje); al medio interno ([como] medio exterior); a lo fisiológico ([como] lo psicológico [y] lo social. Lo instituido no puede definirse así. Pues no existe lo innato puro, la maduración endógena pura, el medio interno puro; lo fisiológico puro. (Merleau-Ponty, 2012, p. 19)

En otras palabras, no hay lo dado puro porque lo adquirido comienza ya a nivel orgánico y, correlativamente, no habrá adquisición pura porque la animalidad persiste también en el orden humano: “esta actividad de vida o de “animalidad” tendrá también ecos en el hombre: no [porque las] sociedades humanas [sean] hormigueros, sino a la inversa [porque] [hay] conductas humanas en el animal” (Merleau-Ponty, 2012, p. 23). El análisis del comportamiento animal, que Merleau-Ponty analiza a través de los estudios de etólogos como K. Lorenz, G. E. Coghill, J. Von Uexkül, o A. Portmann permite desdibujar las líneas que separan las ideas de lo instintivo y lo adquirido, poniendo en cuestión la separación clásica entre lo natural y lo cultural a través de las nociones de comportamiento (entendido como una forma), de forma (entendida como una entidad tercera y diferente del cuerpo anatómico y del medio) y la correlación entre el cuerpo del viviente y las capacidades perceptivas de su especie¹.

Así pues, a diferencia de casi toda la tradición que, especialmente desde la Modernidad, colocó el campo de la institución en el orden de la cultural o del Espíritu Objetivo, Merleau-Ponty encuentra en este fenómeno un modelo que incluye los organismos vivos en la medida en que éstos pueden ordenarse según las categorías de totalidad y de proceso, de temporalidad y de sentido, de acción singular y colectiva que permite dar cuenta tanto del comportamiento de los organismos vivos como de la obra de arte, el algoritmo o la historia.

Del mismo modo que, a partir del análisis de las relaciones entre el alma y el cuerpo en los pueblos amerindios, la antropología permite descentrar las ideas de Naturaleza y Cultura en las de “multinaturalismo” y “perspectivismo”, la etología permitió al filósofo descentrar esta misma distinción a través de las nociones de “organismo” y de “institución”, complejamente “plegables” y “densas”, en el lenguaje de la inmanencia, y que quisiéramos seguir pensando y discutiendo aquí de la mano de estas nuevas ontologías para ver cuánto resiste todavía en el campo de la mediación, fuera de las dicotomías clásicas.

Bibliografía

Viveiros de Castro, E. (1998), “Conférence de M. Eduardo Viveiros de Castro”. En *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 107, 1998-1999.

Viveiros de Castro, E. (2010), *Metafísicas caníbales*: Buenos Aires, Katz.

Viveiros de Castro, E. (2013), *La mirada del jaguar*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Merleau-Ponty, M. (2012), *La institución. La pasividad. Resúmenes de curso en el Collège de France. Volumen I. La institución*: Mexico-Barcelona, Anthropos-UMSHI.

Merleau-Ponty, M. (1995), *La nature. Notes de cours au Collège de France*: Paris, Seuil.

Larison, M. (2015), *L'être en forme. Phénoménologie et ontologie dans le dernier Merleau-Ponty*: Milano, Mimesis.

--

¹ Por razones de extensión, no podemos detenernos en la exposición de estas tesis, pero reenviamos para esto a Larison, M., 2015, cap. III.

Situaciones de conflicto, mediación y ética de la convergencia

Celina A. Lértora Mendoza
(Conicet, FEPAI)

Presentación

Se propone pensar las posibilidades de la ética de la convergencia en relación a las situaciones sociales conflictivas y los medios compositivos de solución, problemática que hoy es de innegable interés y urgencia.

La ponencia, en la primera parte, argumenta favor de las siguientes tres afirmaciones: 1º. Los sistemas de resolución consensuada son la mejor opción actual para enfrentar los conflictos a nivel intersubjetivo y comunitario, por lo cual es necesario fortalecerlos; 2º. Uno de los aspectos que requieren atención es la consideración de la naturaleza e inevitabilidad del conflicto y que la estrategia de considerar las situaciones de conflicto desde una perspectiva ética dualista (uno es bueno y el otro no, uno tiene razón y el otro no) es equivocada (presenta inconsistencias) e inútil (no resuelve ni supera, ni siquiera atenúa, realmente, los conflictos); 3º. La ética convergente elaborada por Ricardo Maliandi puede aportar elementos teóricos para la mejor comprensión de esta cuestión.

En la segunda parte se proponen en especial dos elementos teóricos relevantes de la ética convergente en función de la comprensión y mejoramiento de los procedimientos de mediación: 1º. Reconocer la (posible) eticidad y justificación ética de las pretensiones de una y otra parte, no como concesión *pro pace* del caso sino como un principio básico: la conflictividad ínsita en la pretensión de aplicar un sistema completo de normas y principios morales; 2º Explorar algunas vías (a partir de casos reales) en que la aplicación de principios éticos buscando su convergencia (nunca absoluta) puede ser presentada como un modelo de conducta, en el sentido del "hombre prudente" de la ética aristotélica.

1. Conflicto y mediación

Las situaciones de conflicto (familiar, laboral, social) son cada vez más numerosas y complejas y a la vez más propensas a derivar en actitudes de violencia. Los medios de prevención, control, y eventual represión y castigo (guardia privada, policía, justicia) se muestran cada vez más ineficaces y desbordados. Los sistemas compositivos de solución de conflictos, el más conocido de los cuales es la mediación en todas sus formas, constituyen una esperanza que desde hace varias décadas se ensaya en el mundo y también en Argentina. Los resultados, siendo en general bastante positivos, no alcanzaron los niveles esperados y se estudian diferentes estrategias para fortalecer estos sistemas, considerando que actualmente son la mejor expectativa para enfrentar los conflictos y su secuela de violencia. Pero esta tarea, con ser buena y necesaria, no es suficiente, ya que es necesario en primer lugar legitimar más fuertemente estos sistemas alternativos (no represivos, no judiciales y no heterónomos), cuestión que trasciende la unidad disciplinaria y se configura como un entramado problemático naturalmente interdisciplinario. Es posible pensar a partir de resultados históricos y sociológicos sobre las vías de solución de conflictos que la práctica ha mostrado más eficaces, y al mismo tiempo, a nivel filosófico, justificar de modo claro y suficiente su superioridad ética.

Los tres puntos que siguen intentan, entonces, ser una reflexión filosófica que aporte elementos de comprensión al tema.

1.1. Sistemas de resolución consensuada y superioridad ética

Llamamos sistemas de resolución consensuada, en general, a todas las formas que los sistemas jurídicos y/o sociales reconocen como fuentes válidas de solución de una disputa, el acuerdo entre partes, sea o no ayudado por una figura facilitadora. Precisamente la existencia de esta figura, que no es un juez ni un dirimente, sino un amistoso componedor,

es lo que da más consistencia a la formulación de criterios, reglas y modelos de comportamiento por parte de los interesados en la disputa y el componedor. Las formas jurídicas en que se plasma esta tarea son varias: amigable composición, negociación, mediación, arbitraje. Aunque con caracteres propios, la figura de la “mediación”, usando esta palabra en su sentido más general, es el modo como habitualmente se hace referencia al conjunto de sistemas de regulación consensuada de conflictos y en ese sentido será usada ahora. Lo que se quiere mostrar es, entonces, que estos sistemas, a los que por simplicidad se denominará con esta palabra, son sistemas autorregulados o autónomos y que, por ser tales, son éticamente superiores a los compulsivos y heterónomos.

Voy a encarar esta cuestión desde la teoría de los repartos, del iusfilósofo Werner Goldschmidt, en el marco de su teoría tripartita del derecho. Para este autor, el mundo de las relaciones intersubjetivas o mundo del derecho, consta de tres dimensiones: la de los hechos, la de las normas y la de las valoraciones. En la dimensión fáctica, cuyo estudio es competencia de ciencias empíricas (descriptivas) como la sociología, apreciamos que las actividades de los hombres constituyen “repartos” de “potencia” (lo que se puede hacer) e “impotencia” (lo que no se puede hacer). La totalidad del orden de los repartos proporciona una adecuada “pintura” (en el sentido de Wittgenstein) de la realidad relacional de las personas (Goldschmidt, 1967:8).

Estos repartos de poder social pueden ser de dos clases: asimétricos o simétricos. Son asimétricos los repartos de poder autoritarios, y son simétricos o autónomos los que surgen por consenso compartido entre las partes. Desde el punto de vista axiológico, cada tipo de reparto realiza un valor social distinto pero positivo; precisamente por eso es necesario que haya repartos de las dos clases en una sociedad concreta. El reparto autoritario realiza el valor orden, porque ordena la multiplicidad de pulsiones dispersas a una unidad, y de ese modo posibilita una acción social determinada que no podría realizarse en el desorden (por ejemplo, el director de un coro, el capitán de un navío, el general de un ejército). Una característica del sistema de reparto autoritario es que, por ser eventualmente compulsivo, requiere un control, requiere un vigilante, y presenta así los problemas derivados de la instauración de cadenas de control y de “vigilar al vigilante”. El reparto autónomo, por su parte, realiza el valor solidaridad, ya que supone el compromiso de las partes por llegar a un resultado satisfactorio para todos y acatado espontáneamente. Por eso no requiere un sistema de control extrínseco.

Ahora bien, los valores que realizan las conductas sociales normadas son todos necesarios e importantes, pero no todos son de la misma jerarquía. Algunos son más básicos e imprescindibles para la vida social; otros, en cambio, deben apoyarse en los básicos para existir. El valor social imprescindible es el orden, porque sin orden no hay sociedad ni comunidad. La tendencia humana a la sociabilidad, ya señalada por Aristóteles como una característica esencial (un *proprium*) del hombre, lleva a los grupos humanos a buscar un orden, en principio y elementalmente encarnado por un jefe. Este orden y el jefe posibilitan la existencia de la sociedad, algo que los autores medievales escolásticos discutieron y fundamentaron con mucho detalle, en largas disputaciones. Pero la existencia del orden no garantiza la de otros valores positivos y también importantes, como la ya mencionada solidaridad y sobre todo la justicia. Es decir, que hay (puede haber) órdenes de reparto no solidarios, o también injustos. Y cada tipo de reparto puede alcanzar diversos grados o cotas de solidaridad y de justicia.

Un reparto autoritario puede ser justo, incluso en algún caso concreto mucho más justo (en sentido objetivo) que uno compositivo¹, pero en sí mismo, como tipo de relación humana,

¹ Así, por ejemplo un juez puede dictar una sentencia muy justa y un grupo de delincuentes puede cometer una acción muy injusta como tal, no realizando en ella los valores de solidaridad y justicia

realiza la solidaridad y la justicia en menor grado que el autónomo. Un reparto autónomo, aunque en algún caso concreto sea injusto en relación a la comunidad o incluso en relación a los implicados¹, siempre realiza en cuanto tal y como género de reparto, un mayor nivel de solidaridad y de justicia.

Por lo tanto, podríamos decir que una buena orientación de las prácticas sociales debiera privilegiar los repartos autónomos sobre los autoritarios y reemplazar estos por aquellos siempre que fuera posible. No se trata, como ya dije, de la utopía de eliminar totalmente y para siempre los repartos autoritarios, sino de tender a hacerlos cada vez más consensuados². En otros términos, que una situación positiva (casi diría ideal) es que los repartos autoritarios sean de tal modo convenientes, y que esta conveniencia sea evidente, como para que en la inmensa mayoría de los casos reciban la adhesión de los implicados, que los cumplirán entonces, espontáneamente, al modo como sucede en los autónomos. Pero cuando se dice que, aun en este supuesto, el autónomo es superior, se quiere decir que realiza mejor los valores solidaridad y justicia porque el consenso no es posterior a la directiva del reparto, sino que integra el reparto mismo. Esa es la diferencia esencial, en este aspecto, entre el fallo de un juez que dictamina una situación de la mejor manera y el acuerdo de partes litigantes que llegan a lo mismo: en el primer caso la justicia del reparto es autoritaria, se basa en la autoridad del juez que las partes deben acatar, aun cuando lo hagan espontáneamente y estén de acuerdo, mientras que en el segundo caso ellas mismas son jueces para sí mismas.

1.2. Conflicto y eticidad

Ahora bien, aun cuando hayamos determinado la superioridad de un sistema de resolución y su preferencia en relación, nada nos garantiza que estos sistemas serán efectivamente exitosos en la resolución de conflictos concretos, ni que logren resolver definitivamente la cuestión litigiosa y mucho menos que la prevengan o la impidan. Ningún sistema evitará la existencia de conflictos de intereses, porque esto es un rasgo propio de la naturaleza humana: tener pulsiones individuales incompatibles con otras de otros integrantes del grupo. El conflicto social está siempre latente, como bien lo ha expresado Roscoe Pound (1959): porque hay intereses diversos e incompatibles, es que hay conflictos. Éstos se basan siempre en la imposibilidad del sistema social para satisfacer todos los intereses de todos sus miembros simultáneamente, pero no necesariamente por escasez de recursos, sino sobre todo por incompatibilidad fáctica³.

(por ejemplo ponerse de acuerdo para robar o asesinar). Aun cuando los delincuentes unidos realicen el valor solidaridad *ad intra*, no lo realizan *ad extra* y por eso es un valor defectivo.

¹ Puede suceder, en efecto que un reparto consensuado sea perjudicial e injusto para uno de los implicados, que por inadvertencia, ignorancia o engaño acepta un reparto que no le conviene o que desconoce sus legítimos derechos y opciones.

² Aunque el control y la compulsión sean rasgos propios de los repartos autoritarios, eso no quiere decir que en todos y cada uno de los casos de este tipo de reparto deba usarse una vía compulsiva o proceder a un control permanente. De hecho no es así sino al contrario, los repartos autoritarios (las órdenes de los superiores) constituyen un elemento de orden social precisamente porque en la mayoría de los casos son cumplidos espontáneamente.

³ Esto que parece perogrullesco, a veces es olvidado. No se trata de pensar que hay conflicto sólo cuando hay bienes escasos a repartir, produciendo la falsa impresión de que en un país de Jauja no habría conflictos sociales, si todos pueden acceder a lo que desean. El capitalismo consumista comete este error, por ejemplo. Pero hay casi infinitas situaciones de conflicto en que no media la escasez sino otras variables. Por ejemplo un padre desea que su hijo vuelva a casa temprano y el hijo quiere pasar la noche fuera; una madre desea que su hija lleve velo islámico y ella no quiere (o a la inversa, como también se ha visto); una parte del electorado quiere que las empresas de servicios públicos sean privadas, la otra que sean públicas; un país quiere entrar en un bloque regional y otro del mismo bloque no quiere permitirselo; en fin, ejemplos sobran.

Aceptar que el conflicto de intereses es parte de nuestra vida cotidiana es el primer paso para convivir con él, encontrar formas adecuadas de manejarlo y no excederse en las calificaciones éticas cuando aparece alguno de ellos.

Hay una tendencia bastante acusada a “dirimir” desde fuera un conflicto en función de un claro dualismo ético, cuando un observador externo pone el conflicto en blanco y negro. Entonces parece que siempre hay uno que tiene razón y es el “bueno” y otro que no la tiene y es el “malo”. Esta consideración ética es errada y además peligrosa (lejos de comprender el conflicto, para atenuarlo o resolverlo, lo empeora). Dos constataciones son aquí de rigor. La primera, que en casi todos los casos (para no decir “todos”) quienes actúan se autojustifican moralmente de su elección. Hasta los peores criminales suelen justificarse y aun cuando sus “razones” nos parezcan peregrinas, ridículas o cínicas, es real que ellas han funcionado en sus mentes para llevarlos a cometer sus actos. Por lo tanto, desentenderse del problema ético de fondo calificando rápidamente la conducta moral de uno u otro como buena o mala, es una opción que aleja de la comprensión del problema e introduce nuevos elementos conflictivos.

Lo que debemos preguntarnos, pertinentemente, es por qué existe esa autojustificación incluso en los casos más graves de actos contrarios al *ethos* general y desde luego, mucho más en otros casos en que al plantearse el problema, la solución no parece tan sencilla como verla dicotómicamente. Los teólogos de la modernidad tuvieron una clara conciencia de este enorme problema cuando se plantearon la cuestión de autoridad (ley) vs. libertad. La tensión entre la norma que indica cumplir con la ley y la norma que indica obedecer la conciencia recta no se puede disolver mediante reglas generales, como los famosos sistemas éticos del siglo XVII: tuciorismo, equiprobabilismo, probabilismo, laxismo. Y no se puede resolver -como lo mostró la experiencia- cuando se quiso aplicar esos sistemas a la vida real de las personas: cada implicado casi siempre podía esgrimir buenas razones (razones pertinentes y no refutables) de su elección moral. Y a la vez, el observador debía reconocer que ninguna de las personas optantes podía aplicar a la vez todo el conjunto de las normas morales de un sistema. Hay un caso claro (y patético) de esto: la duda entre la misericordia y la justicia, tema que la teología nunca pudo resolver de modo definitivo.

Hay entonces que reconocer la existencia de un elemento volitivo no calificable moralmente él mismo, por el cual las personas eligen (casi siempre intuitiva y no expresamente) algunas de las normas morales de un conjunto que no constituye un sistema en sentido lógico. O, en otros términos, que en una elección moral concreta el agente no puede aplicar todo el sistema sino que debe construir un subsistema de normas *ad hoc*, que será obviamente distinto del de otra persona puesta en situación análoga. Reconocer la existencia de esta conflictividad intrínseca como una característica normal (no excepcional) y no eliminable de la vida moral es uno de los mayores aciertos de la ética de la convergencia de Ricardo Maliandi¹. Considero que este punto es de capital importancia, porque sólo si suprimimos la exigencia de calificar un conflicto en términos de bondad o maldad moral absoluta y en todos los casos, pretendiendo aplicar el conjunto total de los principios morales, podemos llegar a entender sus razones profundas (incluso morales) y no seguir caminos equivocados a la búsqueda de una imposible e inoperable vía de solución.

1.3. Conflicto y ética de la convergencia

¹ Como bien ha expresado M. L. Pfeiffer (2009:339) la conflictividad deriva del hecho de vivir juntos y es una cuestión que nunca ha hallado una respuesta definitiva: “la vida en comunidad origina permanentemente conductas conflictivas que empujan, obligan muchas veces a desear la soledad”. Pero éste es un estado excepcional y transitorio. Las relaciones humanas son conflictivas y violentas, como muestra la historia. La búsqueda de consenso es un modo de morigerar y acotar dicha tendencia.

Pasemos ahora a analizar algunos elementos de la ética de la convergencia que permiten una mirada distinta sobre el conflicto. En este punto abordaré la cuestión en general y en lo restante dos aspectos específicos.

La ética de la convergencia procura comprender la situación moral en lo que tiene de intrínsecamente conflictiva. Esto significa, en primer lugar, reconocer que los conceptos morales de “deber” y de “bien” suscitan una pregunta pertinente por su sentido. Y ese sentido incide en nuestro obrar comunitario. Esto es lo que Maliandi reconoce como “normatividad indirecta” de la ética¹. La fundamentación ética, entonces se refiere a las normas o valoraciones morales, ejerciendo una operación racional reconstructiva, sin apelar al argumento de autoridad, que es una forma de subordinación de la razón al poder (o a la fuerza). La teoría implica también la asunción y la demostración de que la fundamentación ética es posible, aun cuando también deba admitirse su dificultad. Es en función de la existencia de tal dificultad que debe reconocerse la estructura conflictiva de los fenómenos morales.

La presentación de la estructura conflictiva de los fenómenos es el paso teórico que permite fundamentar la moral del modo indicado antes, ya que el problema central de la ética siempre ha sido el de responder a la pregunta por la fundamentación de la moral. Si se responde negativamente (posiciones escéptica, nihilista y relativista) esta cuestión se cierra ahí. Si, en cambio, se responde positivamente, hay que atender al problema de cuáles serían los fundamentos y cómo demostrarlos. Pueden reconocerse dos tipos de fundamentación ética: deontológica o principista (pone el acento en el “deber”) y teleológica o consecuencialista (acentúa los “fines” y los “bienes”). En ambos casos se busca el por qué de los fenómenos morales pero de distinto modo. Para Maliandi se trata más bien de una diferencia epistemológica, que reduce a la divergencia entre empirismo y apriorismo.

La fundamentación empirista es susceptible de varias objeciones, que podrían reducirse a tres: 1) es imposible inferir principios de experiencias éticas, precisamente porque ellas son consideradas tales en función de un previo marco; 2) tampoco se pueden inferir a partir de experiencias extra-éticas (falacia naturalista); 3) los intentos de fundar el deber desembocan en el escepticismo, como ya lo advirtió Kant. Sin embargo, este camino no ha sido estéril. Dejando de lado diversas expresiones históricas del empirismo ético, no puede negarse que uno de sus frutos más efectivos ha sido el utilitarismo, especialmente a partir del siglo XIX, tema en el que no voy a entrar, sino solamente señalar que es necesario hacerse cargo de que el “principio de utilidad” funciona aceptablemente como fundamentación de los actos morales a nivel general y que una teoría que lo supere debe asumir sus ventajas.

También las fundamentaciones aprioristas presentan flancos débiles a la crítica, como ha sucedido con las posiciones de Kant (formalista) por un lado, y la “ética material de los valores” (especialmente de Scheler y Hartmann), siendo esta última la que exhibió con claridad la relación entre el *ethos* y sus estructuras conflictivas, dando así cuenta -al menos parcial- de su complejidad. Siguiendo en parte la línea kantiana, Karl-Otto Apel se propuso dar una fundamentación trascendental de la ética a través de su ética discursiva, teoría que en parte es asumida por Maliandi. La propuesta apeliana de una fundamentación reflexiva pragmático-trascendental fue presentada expresamente como una manera de aportar recursos éticos sólidos para responder a la compleja realidad histórica (sobre todo de la “guerra fría”). Para hacerlo propone una mediación que se resuelve en el “giro lingüístico” conservando el sentido kantiano de “trascendental” como condiciones de posibilidad (Maliandi, en Apel 1994: 54 ss). A partir de ello se funda la ética del discurso, según la cual, en cada caso de conflicto de intereses, debe buscarse una solución por medio de argumentación y no de violencia. En síntesis, el principio implica la obligación de usar sólo

¹ Como dicen Maliandi /Thüer (2008:14, nota) este aspecto es particularmente significativo en los casos de ética aplicada, como el tema bioético que analizan. Considero posible y válida una aplicación analógica en otro tema de ética aplicada, como el que encaro aquí.

argumentos (y contra-argumentos) buscando un *consenso*, que en el plano teórico significa hallar una verdad, y en el práctico o aplicado, tener en cuenta los intereses de los participantes en ese discurso y de todos los afectados por consecuencias previsibles del consenso de ellos. La ética de la convergencia se hace cargo y completa este planteo apeliano del cual se presenta como una complementación.

La noción de “convergencia” tiene dos aspectos o sentidos. En un sentido, se presenta como una aproximación entre la ética material de los valores (que visualiza la raíz del conflicto) y la ética del discurso (que propone principios para su solución)¹. Con ello se admite la inevitabilidad de los conflictos, lo que Maliandi llama “el *a priori* de la conflictividad”. En segundo lugar, es el rasgo esencial de una ética que reconoce la pluralidad de principios, pero que a la vez exige maximizar la armonía entre ellos (Maliandi 1991: 44 ss y 1993: 109ss).

Un tercer punto importante de la teoría de la convergencia es la delimitación del campo conflictivo. Los principios éticos, para la teoría de la convergencia, no son infinitos (en ese supuesto toda fundamentación sería imposible) sino que se reducen a cuatro casos que determinan dos rangos de conflictividad: sincrónica (oposición universalidad-individualidad) y diacrónica (oposición conservación-realización), de los cuales la universalidad y la conservación pertenecen a la dimensión de fundamentación y los otros dos a la dimensión crítica (Maliandi 1998: 23 ss).

De esta delimitación surge la restricción de la aplicabilidad, problema ya planteado por Apel², reconociendo que la ética del discurso no puede aplicarse en todas las situaciones, ya que no en todos los casos es posible solucionar el conflicto por consenso de todos los afectados y en algunos casos algún consenso quebrantaría otras responsabilidades del agente. La ética de la convergencia se hace cargo de este problema mediante la propuesta de un “paradigma de aplicabilidad” o de “restricción compensada”: es admisible restringir la aplicación de los principios a un marco con determinadas condiciones pero esta limitación se compensa con una nueva responsabilidad. Las condiciones de aplicación de esta restricción son cuatro; 1) evitar el autoritarismo; 2) asumir una actitud principalista; 3) reconocer que ningún principio puede pretender exclusividad, pues el *ethos* mismo es conflictivo; 4) admitir la auténtica validez de todos los principios básicos (Maliandi, 2008: 173-174).

Estos elementos teóricos dan cuenta, en forma general y a modo de marco teórico, la situación que se presenta en un caso de conflicto social que se intenta solucionar por un sistema legal de mediación y que puede resumirse en estos tres puntos: a) cada una de las partes en conflicto considera que tiene razón y que su pretensión es al menos mejor y más sólida que la de su/s oponente/s; b) admiten un único sistema normativo común (el sistema legal general) aun cuando en otra situación puedan cuestionar su pertinencia, su coherencia

¹ Este aspecto ha sido considerado por los estudiosos de la obra de Maliandi como un punto central de su propuesta. Según D. Kalpokas (2009: 255ss) la síntesis de Maliandi surge de las rectificaciones que propone a la teoría de Apel a la luz de lo que considera rescatable de la ética material de los valores. Y es también el punto en que algunos autores, entre los cuales se cuenta el mencionado, formulan críticas a la fundamentación pragmático trascendental de la moralidad, considerando que debe ser reformulada, reconsiderando el *a priori* de la conflictividad. No entraré aquí en esta discusión, limitándome a señalar que sin duda la formulación de Maliandi puede ser continuada y mejorada, pero que su intuición del elemento “conflictividad” como inescindible de la consideración ética debe ser mantenido.

² El propio Maliandi ha estudiado específicamente este punto (2012: 13ss), asumiendo que la ética normativa es una instancia desde la cual se estudia el problema de la aplicabilidad, y en este contexto expresa una distinción útil entre ética normativa y ética aplicada (a la que califica, mejor, como “aplicante”). La primera se interesa por las cuestiones morales como ejemplos de la aplicabilidad de los principios; la segunda procura aplicarlos directamente a tales situaciones. Téngase en cuenta entonces, que este trabajo se sitúa el eje de tal distinción, procurando aportar elementos para la construcción de un protocolo de aplicación.

o su justicia; c) al asistir a una mediación, hay al menos un incipiente reconocimiento de que el otro “podría tener razón”, o sea, que el discurso o la argumentación dialogal en principio es posible. A primera vista, pareciera que el reconocimiento mutuo de estos tres puntos sería una base suficiente como para llegar a acuerdos en al menos la mayoría de los casos. La experiencia muestra que no es así. Es decir, que entre la admisión teórica y general de los puntos mencionados y la situación real de dos partes puestas frente a frente en una mediación, hay un hiato que debe ser explicitado, comprendido y superado. Es en este punto donde considero que la ética de la convergencia puede ayudar, en forma práctica y concreta.

2. Elementos teóricos en apoyo de los procedimientos de mediación

En base a todo lo dicho, considero que hay por lo menos dos elementos teóricos de la ética de la convergencia que pueden aportar positivamente y en forma concreta a la comprensión y mejoramiento de los sistemas de mediación.

2.1. Ponerse en el lugar del otro

Una experiencia generalizada entre los mediadores es la dificultad de que una parte entienda, en ese caso concreto, las pretensiones de la otra, es decir, la dificultad expresada en la gráfica frase “ponerse en los zapatos del otro”. Aun cuando en general se reconozca la existencia de una norma, o una costumbre normativa o una práctica usual que pueda ser invocada por el contrario, lo que resulta difícil al litigante es comprender y aceptar el punto de vista del otro, el *sentido* de su pretensión. Por eso se da la paradoja de que coexiste el consenso sobre el cuerpo normativo en general y el disenso sobre su aplicación concreta. Cada parte elige la norma que le resulta favorable y niega la pertinencia de aplicar (no la existencia de) la otra. Esta situación, como es claro, reproduce en la esfera jurídica la situación moral de un sujeto que aplica -necesariamente- sólo una parte del conjunto los principios morales, con los cuales construye un subsistema *ad hoc*, en la forma indicada por Maliandi al constatar que la pluralidad de principios morales no constituye un “sistema” en sentido lógico-derivativo, por lo cual la aplicación simultánea de dos de ellos no es posible (resultado incoherente) o la aplicación de uno entra en conflicto con la de otro.

El tercer principio de restricción compensada indica que ningún principio puede pretender la exclusividad, de modo que la elección de uno o varios, debe tender a maximizar la armonía (principio básico de la ética de la convergencia). Ahora bien, lo que en el plano moral es tarea del sujeto (o de los sujetos en conflicto que buscan una resolución discursiva) en el plano jurídico está más acotado, lo cual puede ser tanto un beneficio como un obstáculo, según los casos. En efecto, el sistema jurídico es en sí mismo mucho más estructurado que el moral, porque sus normas tienen una jerarquía precisa, al menos a nivel de los sistemas nacionales (no sucede lo mismo a nivel internacional, pero este tema está ahora fuera de la cuestión). Es decir, una ley nacional tiene más jerarquía que un decreto nacional, y éste más que una resolución ministerial; por encima de todos está la norma máxima o Constitución, y en muchos sistemas el control de legalidad implica el de constitucionalidad: una norma inferior que viole una norma constitucional es inválida y no puede ser invocada (esto habitualmente es declarado por el Poder Judicial). De modo que el reconocimiento de que ningún principio puede pretender la exclusividad se reduce a los principios (o normas, si se quiere, entendidas como descripciones abstractas de las conductas concretas posibles) de igual rango. Si bien teniendo en cuenta esto el campo problemático se reduce, de ningún modo se elimina, no sólo porque hay muchas normas del mismo rango que pueden entrar en conflicto, sino porque además se introduce el problema hermenéutico, es decir, de qué modo debe interpretarse la norma en ese caso concreto (o en general, pero esto no entra

aquí). Es bastante común que los agentes no disientan sobre la norma aplicable sino sobre su interpretación y su sentido¹.

Y en este punto el principio de restricción es claramente aplicable. Ello se debe a que las interpretaciones nunca son “neutras” y menos cuando quien interpreta es parte interesada. La dirección de una línea interpretativa puede explicarse según el principio *qui prodest*, y entonces está claro que la dimensión de principios (en el sentido de normas interpretadas) de conducta se amplía notablemente y que carecemos *a priori* de un meta-criterio de validación de las interpretaciones contradictorias o divergentes. Una discusión de este tipo sólo puede solucionarse de modo análogo al de los conflictos de principios de primer grado, por vía discursiva y consenso. Y a su vez, en la búsqueda de convergencias, aparece la necesidad de aceptar programáticamente el paradigma de aplicación de la restricción compensada. En el próximo punto se verá algún ejemplo de aplicabilidad del paradigma.

También la experiencia ha mostrado que cuando se supera el punto crítico, cuando cada parte logra comprender el punto de vista del otro, la solución se hace mucho más fácil porque se allana el camino al consenso. Y en este aspecto, también la experiencia muestra que la dificultad de entender al otro puede estar más vinculada a apreciaciones morales que jurídicas. Así, por ejemplo, la percepción de A de que B “quiere estafarme porque es una mala persona” y por tanto se niega a ponerse en lugar de B y tratar de entender su posición (aun cuando fuese jurídicamente razonable) tiene más que ver con el plano moral que con el jurídico. Lo mismo la posición de C que no quiere transar con D en un acuerdo razonable para ambos porque “no voy a beneficiar ni un punto a D, que ha sido siempre muy malo conmigo” (frase común en disputas por separación de bienes en casos de divorcio). Considero que el error táctico de muchos mediadores (y también de jueces y abogados en litigios judiciales) es no ver este aspecto de las pretensiones morales de las partes y querer reducir todo a la sola reglamentación jurídica.

Entonces, en este tipo de casos, es necesario conseguir el reconocimiento de la (posible) eticidad y justificación ética de las pretensiones de una y otra parte, no como concesión *pro pace* del caso sino como un principio básico: la conflictividad ínsita en la pretensión de aplicar un sistema completo de normas y principios morales. Si esto se comprende, es mucho más fácil lograr por analogía la comprensión de una estructura similar en el *corpus* jurídico.

Estos principios pueden verse -y espero haberlo mostrado- como un apoyo teórico a la tarea de mediación. Pero no son inmediatamente operativos. Para ser operativos en el plano de las mediaciones reales, se requiere un protocolo adicional que contenga procedimientos de aplicación concreta sin pretender que ellos se transformen en “reglas técnicas” al estilo de las constructivas. Y esto porque la esfera de lo moral y lo jurídico no es reductible a simples reglas procedimentales “de bajada”, ya que cada caso es único e irrepetible, por los agentes y las circunstancias, aun cuando pueda y deba ser subsumido en tipos más generales. Precisamente se debe evitar que el empeño en dar “reglas” de procedimiento rígidas y estandarizadas transforme este tema en un nuevo caso de divergencia entre la universalización y la particularización.

¹ En algunos casos el propio sistema jurídico da la solución a este dilema, como el principio *in dubio pro reo*, o de que la inocencia se presume y es la culpabilidad la que debe demostrarse, o que en los juicios laborales, en caso de duda se debe estar a favor de los derechos del empleado y no del empleador, etc., pero son muy pocos en relación a la multitud de los restantes.

2.2. Vías concretas a partir del concepto “modelo-seguimiento”

Se trata de explorar algunas vías (a partir de casos reales) en que la aplicación de principios éticos buscando su convergencia (nunca absoluta) puede ser presentada como un modelo de conducta, en el sentido del “hombre prudente” de la ética aristotélica.

Se ha dicho ya que el orden de las relaciones humanas intersubjetivas puede ser considerado, desde el punto de vista fáctico, un orden de repartos. Estos repartos se basan en razones más o menos buenas, que conviven en una sociedad. Un reparto razonable puede convertirse en ejemplar (Goldschmidt, 1967: 84) y ser tomado como modelo de repartos futuros. Esto es posible porque las razones que se consideraron más atinentes y mejores para ese reparto lo serán para casos similares del futuro. Cuando el reparto es autónomo, el modelo resulta un tipo ejemplar de solución en casos análogos sometidos a procesos de mediación. La ejemplaridad de una solución (reparto autónomo) conlleva un valor no despreciable: la simplificación de la discusión, ya que no será necesaria la presentación de argumentos y contra-argumentos, aceptados los del primer caso. La razonabilidad superior del reparto modelo aparece de modo inmediato e intuitivo con la simple consideración de los resultados¹. Un reparto modelo produce una estructura comportamental de modelo-seguimiento: cuando se da un caso similar al modelo, los agentes “siguen” la solución del modelo asumiendo el proceso discursivo que llevó a su aceptación.

De este modo, se puede superar la “lógica del conflicto” transformándolo en cooperación. Desde la perspectiva práctica de los actores de este campo de los procedimientos compositivos de solución de conflicto, desde muy tempranamente (mediados del siglo pasado) los expertos advirtieron las ventajas del modelo de negociación (P. Walzlawick, 1973; W. Ury, 1993). En Argentina se habla de la “cultura del conflicto” (E. Highton y G. Álvarez, 1995) y se ha señalado que la instalación en el conflicto produce a su vez una modificación cultural negativa (J. Gotthreil y A. Schifrin, 1996). La necesidad expresada por estos autores es encontrar canales para aceptar el conflicto pero no instalarse en él, derivando en la “lógica del conflicto” o sea, en su agravamiento, como sucede cuando cada una de las partes en litigio se afirma en su posición y en cada vuelta de intento negociador sube la apuesta con un mayor grado de conflicto², alejando las posibilidades de resolución. Aun cuando la cuestión eventualmente sea dirimida por un reparto autónomo (una sentencia judicial), todos los litigantes percibirán el resultado como un fracaso y quedarán

¹ Por ejemplo ingresar a un recinto por orden de llegada parece un criterio mejor y más razonable que el caótico (entrar de cualquier manera), y los autoritarios: entrar por jerarquía, poder o fuerza.

² Suelo ilustrar esto con un caso real, que además tiene un esquema lamentablemente muy reiterado: la repartición de herencia en que tres herederos A, B y C litigan porque A quiere partición en especie (y quedarse con la casa del causante, padre de los tres, en la cual vive, ya que el fallecido ha dejado además otros bienes susceptibles de partición en especie) mientras que B y C quieren dinero en efectivo y piden la venta de todo el acervo hereditario para repartir el producido en tres partes monetarias iguales. Ante el fracaso de la primera conciliación, como A seguía obstaculizando la venta total, B y C quisieron forzar la mano y obligar a A a vender, exigiendo cobrar un canon por el uso de la casa en sucesión. Esta exigencia modificó el panorama de A, que respondió forzando más aún la situación y exigió a B y C que le pagaran la parte proporcional de los gastos de la enfermedad terminal del padre, que habían corrido por su cuenta. La situación, en esta segunda vuelta, empeoró claramente para todos. Siguiendo la lógica del conflicto, B y C se negaron a pagar anticipadamente, aduciendo que podía cobrarse con la venta. Y siguiendo su propia lógica, A, considerando que no sólo perdería la casa sino que haría un mal negocio, decidió que el mal negocio sería para los tres y pidió la venta en subasta pública y no por venta privada como proponían los hermanos. Ante esta situación C se separa de B y pide sólo su parte, con lo cual el conflicto se complica aún más. La escalada tiene, como es claro, consecuencias previsibles: de no llegar a un acuerdo los bienes se venderán en subasta pública, y los herederos no sólo recibirán un monto muy disminuido, sino que además quedarán fuertemente enemistados, destruyéndose un lazo familiar y social que sería deseable conservar.

resentidos, aumentado potencialmente el nivel de conflicto social. En cambio, si las partes logran superar esta lógica perversa y apreciar la ventaja de una solución ejemplar, no se sentirán disminuidos ni humillados por aceptarla, ni considerarán que quien la presenta los está presionando indebidamente. La presentación del principio de restricción compensada en forma de conducta modelo pareciera ser una solución conveniente para dar aplicabilidad práctica al modelo de la ética convergente en el ámbito jurídico de la mediación.

Un segundo modo importante del protocolo de aplicación es la presentación ordenada del conflicto. La idea de las cuatro categorías de Maliandi me parece un buen criterio de ordenación inicial, que luego puede irse completando hasta trazar un mapa aceptable del conflicto en vista. Porque debe evitarse presentar el caso como un mosaico de posiciones desordenadas, o en que cada posición está en un extremo de la diagonal. Es necesario verlo como un proceso dinámico en que el juego de compensaciones puede acercar a las partes. Tal vez la idea central es que todos acepten esta verdad: una vez establecido un conflicto de intereses, muy posiblemente ninguna solución será ideal para todos, porque ninguna cumplirá para todos el óptimo de Pareto. Pero sí es posible encontrar una solución en la cual todos pierdan lo menos posible de sus intereses originarios mediante compensaciones razonables.

Para terminar

Todo lo anterior ha sido apenas una primera exploración en un campo muy complejo y en que las diversas disciplinas tienen algo relevante para aportar. Espero haber mostrado que la filosofía también tiene algo relevante para aportar, y hay que decirlo.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1994) *Semiótica filosófica*, edición traducción y estudios introductorios de J. De Zan, R. Maliandi y D. Michelini, Buenos Aires, Almagesto.
- Goldschmidt, Werner (1967) *Introducción al Derecho, La teoría Trialista del mundo jurídico y sus horizontes*, Buenos Aires, Depalma, 3ª ed. 1967.
- Gottheil, Julio y Adriana Schifrin (1996) *Mediación: una transformación en la cultura*, Buenos Aires, Paidós.
- Highton, Elena y Gladys Álvarez (1995) *Mediación para resolver conflictos*, Bs. As., Editorial Ad-Hoc.
- Kalpokas, Daniel (2009) "Ética del discurso y ética material de los valores: la síntesis de Maliandi", en Cristina Ambrosini (comp.), *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Remedios de Escalada, Ed. De la UNLa: 255-271.
- Maliandi, Ricardo (1991), *Transformación y síntesis. Reflexiones sobre la filosofía de Karl-Otto Apel*, Buenos Aires, Almagesto.
- Maliandi, Ricardo (1993) *Dejar la postmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Buenos Aires, Almagesto.
- Maliandi, Ricardo (1998) *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, Buenos Aires, Almagesto.
- Maliandi, Ricardo (2012) "Importancia y límites del paradigma de restricción compensada en la ética del discurso de Apel", en Alberto Damiani / Guillermo Lariguet / Ricardo Maliandi, *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Remedios de Escalada, Ed. UNLa: 13-29.
- Maliandi, Ricardo / Thüer, Oscar Luis (2008) *Teoría y praxis de los principios bioéticos*, Buenos Aires, Ed. UNLa.
- Pfeiffer, María Luisa "Acerca de La inevitabilidad del conflicto y la posibilidad del consenso", en Cristina Ambrosini (comp.), *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Remedios de Escalada, Ed. De la UNLa: 339-354
- Pound, Roscoe (1959) *Examen de los intereses sociales*, Buenos Aires, Perrot.
- Ury, William (1993) *Supere el no. Cómo negociar con personas que adoptan posiciones obstinadas*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.

Watzlawick, Paul (1973) *Teoría de la comunicación humana*, Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo.

La construcción de la filosofía política según Paul Ricoeur

Marcelo Lobosco

(Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata)

El marco conceptual a partir del cual el filósofo francés Paul Ricoeur indaga acerca de la filosofía política es a partir de los términos Ideología y la Utopía, se basa en que ambas cuestiones en sus vínculos son complementarias, resultan siendo constitutivas del aquello que nuestro pensador, objeto de reflexión de estas páginas, denomina *imaginario social y cultural*.

Es relevante al respecto introducir una aclaración que el propio filósofo hiciera a su compilador, “*lo social tiene más que ver con los papeles que nos son asignados en las instituciones, en tanto que lo cultural implica la producción de obras de la vida intelectual. (...) tiene más que ver con el medio del lenguaje y la creación de ideas.*”¹

La hipótesis que realiza uno de los renovadores de la hermenéutica y será hilo conductor de estas conferencias, es que la investigación acerca de la dialéctica entre ambos conceptos esclarecerá la problemática de la imaginación como tema filosófico.

Problema este largamente olvidado por la historia de la filosofía, que fue esbozado por Aristóteles, Kant y Heidegger al decir de Castoriadis. (3)

Ya en el camino dialéctico, los primeros rasgos comunes que encuentra son un aspecto positivo, constructivo, constitutivo y otro negativo, deconstructivo y patológico, y a su vez, la constatación de que el aspecto patológico, negativo, aparece antes, lo que supone para la investigación, una impronta metodológica partiendo de lo manifiesto (negativo) para ir a lo más interno o (constitutivo).

Ricoeur marca una tensión entre ideología y utopía, por un lado, con rasgos positivos y negativos dentro de cada una, por el otro, tensiones debidas a ciertos rasgos estructurales de la imaginación cultural, y que resultarán relevantes en su investigación.

En cuanto a la primera polaridad mencionada, Ricoeur toma como punto de partida referencial a Karl Mannheim quien ubica a la ideología y a la utopía en una tensión conceptual al tratar a ambas como ‘desvíos de la realidad’, tomando un criterio freudiano, donde el mundo está dado, desde la noción de *incongruencia*; luego los tratamientos fueron por otros Holzwege, como en la Escuela de Frankfurt, y en la actualidad vuelve a surgir el interés por relacionar ambas nociones, a partir de su propuesta.

Observa nuestro filósofo, objeto de reflexión de estas páginas, que los planteos diversos parecen derivarse del hecho que lo ideológico es siempre polémico, no tiene autor conocido ni es reconocido por un *quién*, no hay un sí mismo que se identifique; es *de ellos*, de los otros, y suele ir acompañado de un desplazamiento del sentimiento de culpa es decir una referencia a que ‘los culpables de la ideología son siempre los otros’. .. No acontece lo mismo con las utopías afirma, ya que siempre pertenecen a un autor y son asumidas por ellos.

Precisamente la noción de Mannheim, de incongruencia, supone relación de individuos y de grupos sociales con sus vidas y su realidad social que implica pertenencia a la sociedad, de lo que suscribe Ricoeur su fundamento acerca de que la imaginación social es parte *constitutiva* de la realidad histórico-social. Y dado que si se dan estas circunstancias, habría un modo constructivo y un modo destructivo, en que operan la imaginación social y la cultural, que resultan *complementarios*, concepto que es horizonte de investigación de nuestro pensador.

IDEOLOGÍA. Respecto a la *ideología*, afirma Ricoeur, la genealogía del término, el cual se deriva, de los integrantes de una escuela de filosofía francesa del S. XVIII, opuestos a Napoleón, los *ideologues*, encabezada por Destutt de Tracy, quienes sostenían una filosofía de las ideas no vinculada a la realidad, y que este nombre tuvo una connotación negativa a

¹ Ricoeur, P., *Ideologie et Utopie*, Editions du Seuil, 1997, p. 60.

partir de Napoleón Bonaparte. Aparece a partir de allí, una primera referencia a la ideología, con obvias connotaciones negativas.

Sin embargo, el sentido que predomina en nuestra presente histórico-social, es el que sostuvo Marx en sus escritos de juventud y en *La ideología alemana*, con diferencias que apreciará mas adelante. El término *ideología* surge en sus obras con la metáfora de la experiencia física de la imagen invertida en la cámara oscura o en la retina, de donde se obtiene el modelo de 'deformación por inversión'. Ricoeur toma de aquí la *primera función de la ideología*: producir una imagen invertida, que se complementa con ciertas actividades intelectuales y espirituales consideradas imágenes invertidas de la realidad, es decir, *deformación por la inversión de la realidad*.

De donde se puede deducir, según la mirada de nuestro filósofo, que la oposición en el joven Marx, es entre realidad e ideología, y no entre ideología y ciencia; la realidad es entendida por Marx como praxis; lo primero es que los sujetos hacen cosas, su realidad social; luego esa realidad es representada en ideas. El problema radica en otorgarle autonomía de sentido a esa ideología, por lo que la crítica marxista a la ideología deriva de que la filosofía invirtió la verdadera sucesión de las cosas y hay que poner las cosas en su orden real: invertir una inversión.

Cuando la teoría de Marx se difunde como teoría filosófico-social, como sistema en *El Capital* y tiempos posteriores, aparece como un cuerpo de conocimiento científico y conlleva una transformación de la noción de ideología como opuesta a la ciencia. Ésta se identifica con el cuerpo del conocimiento y la ideología con lo precientífico de la vida social, por lo que comprende a la utopía. Explícitamente, la utopía es ideología en tanto es no-científica, precientífica o anticientífica, postura característica de las utopías socialistas del S. XIX, lo que manifiesta, según Ricoeur, una postura ideológica en sí misma.

Los marxistas tardíos y postmarxistas resignifican la noción de ciencia, lo cual otorgará nuevos matices a la relación ideología - utopía. Una diferencia aparece desde la Escuela de Frankfurt que busca desarrollar la ciencia como crítica, de donde la noción de ideología se vincula con un proyecto de emancipación, liberación, opuesta a la postura de la sociología positivista en tanto sólo descriptiva, empírica, tal como acontece por ejemplo en Talcott Parsons que no cuestiona sus propios supuestos. A ellos, los miembros de la escuela de Frankfurt, les reconoce nuestro autor, motivo de reflexión de estas páginas, el intento de vinculación del proceso crítico al psicoanálisis mediante el intercambio de marcos conceptuales.

La otra novedad, la resignificación de la teoría, proviene de la conjunción del marxismo con el estructuralismo representado por la figura prominente del filósofo estructuralista Louis Althusser. Su propuesta consiste en poner las aspiraciones humanísticas del lado de la ideología ya que la ilusión básica es que el sujeto es quien da sentido a la realidad. La consecuencia de este proceso es el que se observa una ampliación cada vez mayor del concepto de ideología, permite hablar, dice Ricoeur, de una progresiva 'legitimación y justificación del concepto'.

Ahora bien, la legitimidad del concepto de ideología proveniente del marxismo y su desarrollo, es negativo y como Ricoeur sostiene, la estructura simbólica, en el sentido de estructura imaginaria de Althusser, de la vida social como único modo de comprender cómo la realidad puede ser idea y cómo la vida real puede crear ilusiones, lo vinculará con otros marcos conceptuales que reconozcan esa estructura. Dicho de otra manera, busca pasar de la función deformadora, cuyo origen se remonta a la tematización de Marx, a un marco comprensivo donde el marxismo está atravesado por el psicoanálisis lacaniano y esta tematizada como ilusión, tal como se expresó anteriormente.

En la búsqueda de esa radicalidad mayor, plantea el problema derivado de la 'paradoja de Mannheim': el concepto de ideología no puede aplicarse a sí mismo, es decir, si todo lo que hacemos y decimos responde a intereses, es ideológico, resulta una teoría de la ideología que ella misma es ideológica...La teoría se convierte en parte de su referente por una reflexividad del mismo concepto; esta paradoja ¿puede evitarse?

Para responder a esta paradoja, Ricoeur propone poner en tela de juicio las premisas en que está basada y que aparecen como derivadas de la extensión epistemológica de la concepción marxista de la oposición ciencia – ideología, volver al concepto realidad como praxis y desarrollar no la deformación sino la *conexión* interna de ambos términos, ideología y praxis. Y más aún, como la realidad social (como praxis histórica) tiene una estructura simbólica, sólo así puede deformarse. “Si no fuera simbólica desde el comienzo, no podría ser deformada”¹, es decir, la función simbólica es previa y hace posible el resto como presupuesto.

En este orden de preocupaciones, nuestro filósofo encuentra coincidencias importantes con Clifford Geertz cuando sostiene que los sociólogos sólo prestan atención a los factores que causan y promueven una ideología pero no a ‘cómo opera’, a su función, ya que pasaron por alto “el proceso autónomo de la formulación simbólica”.² Esta ceguera de la ‘acción simbólica’ denunciada por Geertz, busca su respuesta en la retórica del discurso público que permite articular el poder expresivo y la fuerza de los símbolos sociales. Es necesario articular una red de la experiencia social así como de nuestra experiencia perceptual; y como el sistema cultural trata de conductas humanas, modos de existencia que implican la acción simbólica, son también necesarios ‘mapas’ en nuestra experiencia de la realidad social.

Siguiendo el hilo del funcionamiento de la ideología, falta averiguar cómo es posible que desempeñe ambas funciones: la función de integración de una comunidad y la función de deformación del pensamiento por obra de intereses, se pregunta Ricoeur. Lleva entonces su análisis al concepto de autoridad en una comunidad dada tal como lo plantea Max Weber. Dado que para organizar nuestros procesos sociales es necesario un sistema cultural, la cuestión de la legitimidad de ese orden social es un problema fundamental a considerar desde el papel que le toca a la ideología. Precisamente el lugar privilegiado del pensamiento ideológico, sostiene Ricoeur, está en la política y el papel que le toca a la ideología (sentido positivo) es hacer posible una entidad política autónoma al brindarle los conceptos de autoridad que la significan.

Desde el sistema de liderazgo se hace evidente el juego de la ideología, puesto que aquél requiere tanto sumisión cuanto consentimiento y cooperación; es decir, todo sistema de liderazgo quiere que su poder esté garantizado por una autoridad legítima y esa es la función de la ideología justificando el sistema actual de la autoridad.

La relación de autoridad supone una legitimidad, que subsume al otro, desde un lugar ejemplar. Esta función de la ideología es muy común en el capitalismo tardío o capitalismo financiero.

Es decir se legitiman las acciones y el modelo de empresas inclusive quiere anclar en las Universidades, muchas veces hasta deformándose la legitimación con el mecanismo de defensa esbozado por Ana Freud, de racionalización. Es decir buscando razones verosímiles, pero no verdaderas para legitimar una acción, para que nuestro inconsciente encuentre su calma.

Tomando los conceptos de Max Weber, teórico que justifica el sistema dado, teórico del capitalismo, que justifica la acción sujeta a medios, Ricoeur concluye que es tarea de la ideología superar la tensión entre pretensión a la legitimidad (por parte de la autoridad) y creencia en la legitimidad (por parte de los ciudadanos), tensión que es tal porque pretensión y creencia no se dan equivalentes sino que discrepan desde una fabricación cultural.

Acerca de esa discrepancia entre ‘pretensión y creencia’, se plantea nuestro pensador, si no es la fuente verdadera de la ‘plusvalía’ expresada por Marx; no se trataría entonces de una aplicación exclusiva a los sistemas de producción, al menos, sostiene, en el ámbito de la estructura del poder es donde persiste.

A partir del análisis de la postura de Weber acerca de la noción de legitimidad de la autoridad, Ricoeur encuentra otro papel mediador de la ideología: ésta resulta el eslabón

¹ Ricoeur, P., *Ideologie et Utopie*, Editions du Seuil, Paris, 1997, p. 53.

² *Ibidem*.

que permite conectar la noción marxista de ideología como deformadora, con el concepto integrador de Geertz.

UTOPIA. Respecto a la *utopía*, sólo aparece referida respecto a la ideología desde el marxismo ortodoxo en su perspectiva de una sociología científica; sostiene que por no ser científica, la utopía es ideológica. Recuerda que el término fue acuñado por Tomás Moro y que la palabra significa 'lugar que no existe, ninguna parte, ningún lugar', es decir, lugar que no existe en un sitio real; se sabe utopía y pretende serlo, aclara Ricoeur, y es propia de un autor.

Esa misma significatividad terminológica de 'ningún lugar' le permite a Ricoeur plantear su hipótesis de investigación ¿es posible encontrar alguna función de la utopía comparable a la función integradora de la ideología desde un lugar vacío que nos permita mirarnos a nosotros mismos? Como los temas de las utopías son tan variables, será cuestión entonces de buscar unidad en su función, llegando a su estructura funcional.

La utopía muestra por su naturaleza propia, ámbitos extraterritoriales, campos de lo posible y por eso resulta un ámbito apropiado para investigar las funciones de la imaginación; se pregunta Ricoeur si la imaginación misma, por su función utópica, no es 'constitutiva' en tanto nos ayuda a 'repensar' nuestra vida histórico-social y si plantearnos otra sociedad posible no evidencia el repudio a lo que es desde la imaginación como ficción. Propone, en un camino husserliano, ir de las variaciones imaginativas acerca de la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión, a la búsqueda de su esencia y considerar a la utopía como la contrapartida de la ideología en la constitución de la acción social o simbólica.

Esta hipótesis de Ricoeur encuentra posibilidad de legitimidad en la dialéctica de ambas instancias, ideología y utopía, es el problema de la autoridad y la credibilidad en el poder en tanto legitimidad. La ideología tiende a legitimar un sistema de autoridad y la utopía intenta responder a la utilización de ese poder; como se da una brecha en la credibilidad en la legitimidad de tal autoridad y su implementación del poder, esa brecha sería ocupada por la utopía.

Otra hipótesis de Ricoeur es interpretar los vínculos ideología-utopía desde sus respectivas patologías: la ideología como distorsión o disimulo y la utopía como evasión. En este último sentido, la función excéntrica de la imaginación utópica puede convertirse, propone Ricoeur, en una cura de la patología del pensar ideológico en tanto es ciego y estrecho respecto del 'ningún lugar', apegado al 'aquí y ahora'.

A partir de las páginas siguientes desplegaremos, desarrollaremos, el tratamiento del filósofo Paul Ricoeur acerca del problema de la dialéctica ideología-utopía, constituyentes como afirmábamos arriba, de una filosofía de la imaginación. O en términos más precisos, constituyentes del imaginario social, de una formación social.

Intentaremos mostrar que con su posición podemos desarrollar una filosofía que no tenga una posición de subsunción, ni de colonización, ni de dominio del Otro.

Siguiendo su postura podemos desarrollar una recuperación del si-mismo y del otro, realizando una dialéctica que favorece el encuentro con el otro, en la búsqueda de un nosotros no excluyente, tomando como ejes de la traducción de la experiencia del otro la hegemonía y la opacidad. Es decir que la traducción de una experiencia se hace en términos de las categorías de quien traduce (hegemonía) sin tener en cuenta que hay una cierta opacidad, oscuridad, ausencia de representación de la experiencia del otro.

Es por eso que el filósofo francés Paul Ricoeur, busca superar las dos funciones clásicas de la ideología, la ideología como conciencia falsa en el sentido de Marx y la ideología como legitimación de la lógica costo-beneficio en el sentido de Weber, buscando no subsumir, no colonizar, no dominar al otro, sino realizando una dialéctica del sí-mismo entendido como *ipseidad* con la alteridad, en la búsqueda de un imaginario cultural y social común.

Bibliografía

Ricoeur, Paul, *Ideologie et Utopie*, Editions du Seuil, Paris, 1997.
Ricoeur, P., *Le soi-même comme un autre*, Editions Seuil, 1990.

Ricoeur, P., *Parcours de la Reconnaissance*, Editions Stock, Paris 2004.

Ricoeur, P., *Le conflit des interpretations*, Editions de Seuil, Paris, 1969.

Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1969.

Ricoeur, P., *Temps et Recit*, Editions du Seuil, Paris, 1985.

Esprit, *La pensée de Ricoeur*, Mars, 2006.

Laurent Assoun, *Freud, la Philosophie et les Philosophes*, Paidós, Buenos Aires, 1987.

--

Simulacro: el fin de la ficción (o su triunfo)

Sofía María López
(Universidad del Salvador, Proyecto Kusch)



Dos sillas en un escenario de una sala de teatro vacía o su imagen: así termina *Jogo de cena* del director brasileño Eduardo Coutinho. Lo que se ha conocido, en la teoría teatral y luego en la cinematográfica, como *mise en scène* (puesta en escena) es lo que podríamos definir, desde el pensamiento contemporáneo de Baudrillard, como simulacro de primer orden. Se monta en escena, es decir se le da visibilidad, a una situación que ha sido diseñada exclusivamente para ello: una ficción. Tradicionalmente la ficción se opone a la "realidad". Los personajes son actores, las relaciones que se establecen entre ellos están determinadas por la trama de una historia y sus diálogos no son espontáneos. La ficción tiene recursos estilísticos, retóricos y de género que le son propios y que responden a una intencionalidad.

Bien puede lo real identificarse con aquella ficción pero no lo es. Dicen las leyendas de las telenovelas "cualquier similitud con la realidad es pura coincidencia". Se da, entonces, y tal como lo entendía Platón, una diferencia ontológica entre persona y personaje, entre la vida real y la ficción, entre un original y su copia.

Sin embargo, en el teatro sobrevive cierto vestigio de lo real. Primero porque según el asiento en que está ubicado el espectador, verá una obra distinta. Su óptica está determinada por aquella posición que le genera un punto de vista individual. Lo mismo pasa todo el tiempo en una realidad de tres dimensiones. Solamente se puede tener un punto de vista por vez de un objeto (para ver la otra cara de luna nuestro planeta debería estar del otro lado).

Segundo, porque cada función es única e irrepetible en tanto toda acción humana está sujeta al error y al tiempo, siendo absolutamente singular.

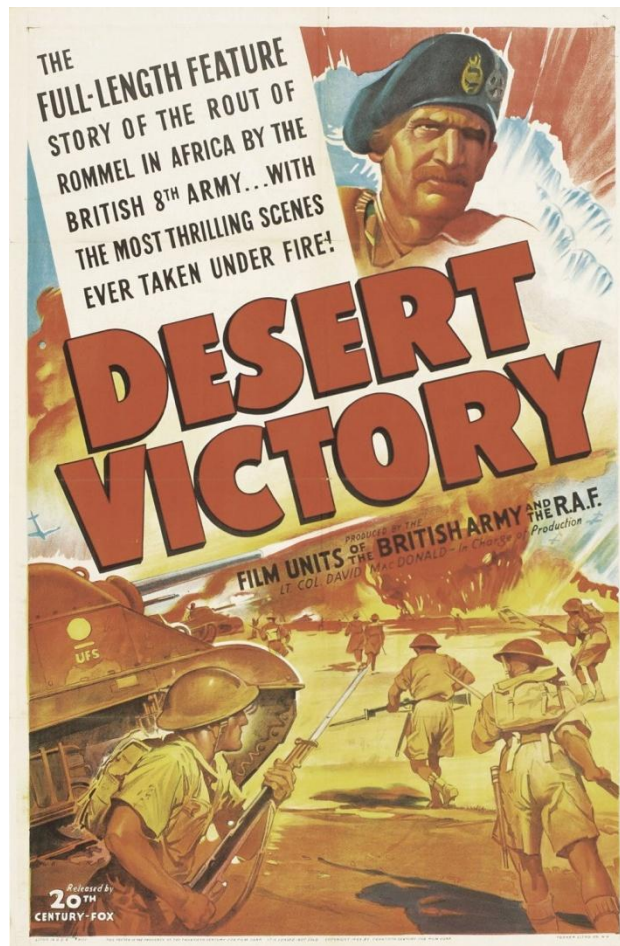
En el cine las entradas no están numeradas y no hay una mayor valoración de los asientos, por lo que su precio no varía. Una dimensión se ha eliminado y una visión única se impone para todos. Es el fin de la experiencia espectacular individual de la obra y el fin de la singularidad de la función. Hay un modelo de película (que tiene el productor) conforme al cual se genera una infinidad de copias que se reproducen en todos los cines del mundo. Esto es el simulacro de segundo orden y está ligado a las condiciones modernas de producción.

A esa instancia de producción y distribución la anteceden otras: la captura y el montaje. Las sucesiones de fotografías crean la ilusión del movimiento de la imagen. En la época en que se utilizaba película orgánica la imagen original capturada, el fotograma, era negativa. No era la imagen misma. La imagen misma (o lo que era susceptible de sostenerse en la mano y ser llamado fotografía) era una copia, la ampliación positiva de ese *frame*. Con la digitalización, lo único que se obtiene es un archivo primario que se copia indefinidamente sin modificarse y sin poder distinguirse. Cuestión en la Walter Benjamin ha visto el fin de la obra de arte aurática, pues “el aquí y ahora del original representa el concepto de autenticidad” (Benjamin, 2009).

Luego, esas tomas heterogéneas se montan gracias a las técnicas de cortado y pegado con miras a lograr determinado efecto de sentido. División, unión: manipulación absoluta del tiempo: nada real.

En suma, tanto en el momento de captación fotográfica de la imagen, el de puesta en relación mediante el montaje, como el de su distribución denotan el absoluto carácter de simulacro del cine. Su naturaleza es la de ser pura refracción.

Aquella imagen que finaliza la obra de Coutinho es la respuesta a la pregunta que es menester que nos hagamos ahora: dónde radica entonces la autoridad del documental (o su pretensión).



El Estado Mayor Británico estaba confiado de que ganaría la batalla de Al-Alamein (Egipto). Magnífica oportunidad para enviar un cuerpo de fotógrafos y camarógrafos a documentar el enfrentamiento: la primera victoria del Octavo Ejército y la primera derrota de los nazis. Sin embargo, un campo de batalla no es el mejor lugar para rodar una película. Por cuestiones de estrategia, el encuentro sucedió de noche y, a pesar de la audacia de los

profesionales a cargo, la sensibilidad de material de registro -en 1942- no era lo suficientemente óptima. Las imágenes eran oscuras y carecían de primeros planos. Además, los tanques y los soldados iban y venían en todas las direcciones: no se sabía quién estaba ganando. Este es un problema menor. La transparencia del film permite utilizarlo de ambos lados. Se cortaron y pegaron al revés determinadas partes y ya todo tomó sentido.

La cuestión de la no proximidad de personas (y su efecto, el de no identificación) debía solucionarse de otro modo. En los Estudios Pinewood se rodaron las escenas que necesitaban: “planos cercanos de los blindados avanzando, primeros planos de los especialistas en minas revisando la arena, detalle cercano del reloj del oficial que espera el momento del ataque, rostros de los soldados y los oficiales durante el ataque, sudor en esos rostros iluminados por una luz nocturna, primer plano de la boca del oficial que ordena “Fuego” ... Con una diferencia: estos soldados filmados de cerca son actores” (Comolli, 2009).



Años más, cuando finaliza la guerra en 1945, el British Ministry of Information junto al American Office of War emprendieron el armando de una película de propaganda basada en material de archivo de la Segunda Guerra. Todos los Aliados aportaron su material correspondiente ante la iniciativa, incluyendo al fotógrafo George Rodgers, que acompañó al ejército británico en la liberación del campo Bergen-Belsen. Estas tomas fueron las problemáticas. El productor y el montajista, Sydney Bernstein y Stewart Mac Allister, quedaron desconcertados al verlas: parecía una película de ciencia ficción. Los cuerpos de las víctimas eran tantos que formaban montañas y eran tan distintos a los cuerpos vivos que no parecían reales, parecían dormidos. Por primera vez en la historia se plantea la cuestión de si los espectadores van a creer o no.

Deciden consultar, paradójicamente, para lograr la credibilidad de la historia, al padre de la ficción: Alfred Hitchcock. Propuso utilizar a los soldados ingleses que residían ahí en las imágenes. Primero, hacer planos sin corte moviendo la cámara entre las dosas de cuerpos y los soldados que las miran de pie, para que los espectadores pudieran descartar cualquier técnica de montaje. (Maravilloso recurso. La misma técnica usó Hitchcock para la primer película de ficción hecha de un único plano secuencia. Se llamó *La soga*.)

La segunda recomendación consistía en contextualizar las escenas. Soldados en primer plano dicen quiénes son, qué día es, qué están haciendo allí y desde cuándo. Todo eso se realizó aunque la película no se concluyó. Cuarenta años más tarde, en 1985, se reconstruye mediante un guión del propio Hitchcock y se estrena *Memory of the camps*.

Ambos ejemplos apuntan a algo más que a las condiciones materiales de existencia del cine. Cuestionan, sin saberlo, cuál es el principio de autoridad de la imagen o su principio de referencia. Material de archivo y estudios cinematográficos se mezclan y se intercambian como signos equivalentes. Documento y ficción valen por igual. La sobreproducción de significación ha hecho prevalecer, irreversiblemente, al valor de cambio. Simulacro por simulacro, pérdida del principio referencial: simulacro de tercer orden.

En las anteriores condiciones de producción de una economía sana todavía existía la diferencia entre valor de uso y valor de cambio. El capital barrió con toda la cosidad del objeto para luego establecer una realidad mucho más fuerte, la realidad del símbolo. Pero la producción se ha superado a sí misma, se está reproduciendo. Del obrero al burócrata y su función mágica: “es la metáfora de la producción sin sentido” (Farocki, 2013).

El simulacro ya no tiene ningún correlato con lo real, no le sucede a nada, lo precede todo. Lo real como tal, la cosa en sí, o el ser, no es inasible al modo kantiano ni al heideggeriano. Sino que ha sido recubierto por lo simbólico y esta dimensión se ha reproducido hasta hacerlo desaparecer. Nuestra época, la que describe Baudrillard, está marcada por el fin de la metafísica (Dios ha muerto) y la sobreproducción del sinsentido (y nosotros lo hemos matado). Tal como esto está dicho en “La precesión de los simulacros” pareciera que estamos condenados no sólo a doscientos años de nada (Nietzsche, 2002) sino a una simulación indefinida.

La lógica de la verdad es la del poder. En la búsqueda de su sustento metafísico, lo real, genera y reproduce símbolos, la realidad. Esta actividad es contraria a su principio. Es absolutamente pornográfica. “En este sentido, la técnica cava su propia tumba, pues al mismo tiempo que perfecciona los medios de síntesis, profundiza en los criterios de análisis y de definición, tanto que la fidelidad total, la exhaustividad en materia de lo real se hace imposible para siempre. Lo real se vuelve un fantasma vertiginoso de exactitud que se pierde en lo real” (Baudrillard, 1998). Una imagen tras otra, una verdad tras otra se suceden inmediatamente y se agotan en su aparición. No dejan nada porque no ocultan nada, lo muestran todo. La pornografía hace eso. Muestra el sexo más real de lo que usted lo ha visto. El detalle es su lenguaje. Al no dejar nada para la imaginación, no establece ningún juego. El erotismo, en cambio, muestra y oculta. Allí radica su fuerza: dejar algo fuera de escena y provocar. Eso es lo propio de la seducción.

La seducción es lo contrario a la producción. Es del orden simbólico, no del orden real, pero no tiene nada que ver con la verdad porque no la produce sino que juega con ella. Lo oculto funciona como principio de referencia que es principio de incertidumbre. Es lo que ha identificado, de siempre, con lo femenino.

A lo largo de la historia las mujeres han sido sistemáticamente sometidas y reprimidas en casi todas las culturas del mundo. Son las brujas que trabajan con aquello que no se ve las que hay que cazar. Lo masculino, el falo, siempre estuvo obsesionado con poseerlas. Si hubiera querido eliminarlas habría podido, porque siempre controló los medios de poder político; pero nunca lo hizo. Hay una resistencia de lo femenino que yace en la dominación de otro orden, el simbólico.

La seducción o el erotismo tienen como lógica la reversibilidad y como principio de movimiento el deseo. Este no debe entenderse como la pulsión libidinal de lo reprimido, tal como lo entiende Freud, porque eso conlleva a considerar a lo femenino bajo el complejo de la castración. El paradigma sigue siendo falocrático, la lógica es la del poder. En la seducción el deseo es un juego de apariencias.

No es casual que haya sido un número de mujeres las convocadas por Coutinho para contar sus historias de vida. Una comienza su relato y de pronto otra lo continúa. Simultáneas, interrumpidas, pero la misma historia. Así sucede repetidamente a lo largo de la pieza con distintas historias y distintas narradoras. No se entiende. ¿De quién es la historia? ¿Quién es la original? En algunas escenas unas cuentan lo difícil que es interpretar a las otras; pero es tarde. Se ha establecido un código de hiperrealidad. No hay motivo por el cual creer en una u otra, en uno u otro rol. El juego es el del cambio de roles, el no rol.

Como hemos adelantado antes, *Jogo de cêna* ofrece una respuesta: “hace de la incerteza y de la oscilación entre creencia y descreencia la condición esencial del espectador” (Lins,

2013), lo seduce. Intercala apariencias sin ninguna pretensión de verdad porque ha descubierto y resuelto que entre el documental y la ficción la diferencia es retórica. Ante la absoluta reversibilidad de lo real no propone la desesperación masculina (político-científica) sino la seducción femenina. Lógica que, para Baudrillard, tal vez sea la posibilidad de salir de la demencia de la sobreproducción de sinsentido y de recuperar lo perdido.

Bibliografía

- J. BAUDRILLARD (1998). *De la seducción*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
- J. BAUDRILLARD (1978). "La precesión de los simulacros" en *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- W. BENJAMIN (2013) *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* en *Estética y Política*. 1a ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.
- FAROCKI, HARUN. Desconfiar de las imágenes. 1a ed. Buenos Aires: Caja Negra.
- J.L. COMOLLI (2009) *Malas compañías: documento y espectáculo* en *Cuadernos de Cine documental N°3*. Santa Fe: Ediciones UNL.
- C. LINS (2013). *La creencia en el cine, a pesar de todo* en *Coutinho. Cine de conversación y antropología salvaje*. 1a ed. Buenos Aires: Nulú Bonsai Editora.
- F. NIETZSCHE (2002). *Kritische Studienausgabe t. 13* citado en Santiesteban, César. *Nietzsche, Heidegger y el nihilismo* en *Perspectivas nietzscheanas*. 1a ed. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.

Filmografía

- COUTINHO, EDUARDO. *Jogo de cèna*, 2007.
(<https://www.youtube.com/watch?v=RUasyqVhOuw>)
- BOULTING, ROY. *Desert victory*, 1942.
(<https://www.youtube.com/watch?v=7XJfidlme6l>)
- BERNSTEIN, SYDNEY. *Memory of the camps*, 1945 - 1985.

El fracaso de la Gran Promesa en relación a los modos de tener y ser: la crítica de Erich Fromm a la Ilusión de lo ilimitado en la existencia

Daniel Román March
(Universidad Nacional de Mar del Plata, ALFE)

Acerca de la Gran Promesa

En el comienzo de su obra tardía "Tener o ser", Fromm nos anticipa de pleno que la Gran Ilusión pos revolución industrial ha fracasado. Todo aquello que nos había sido vedado desde los comienzos de la Humanidad, pudo revertirse a partir de la revolución y por ello se suponía que *"la técnica nos haría omnipotentes y que la ciencia nos volvería omniscientes"* (2005:21). Esto es, que nos volveríamos dioses que sirviéndose del mundo natural crearían un nuevo mundo. Haberse librado del feudalismo hizo pensar a hombres y mujeres que lo que venía era un Progreso inigualable.

Por ello, afirma Fromm lo siguiente:

- *La satisfacción ilimitada de los deseos no produce bienestar, no es el camino de la felicidad ni aun del placer máximo.*
- *El sueño de ser los amos independientes de nuestras vidas terminó cuando empezamos a comprender que todos éramos engranajes de una máquina burocrática, y que nuestros pensamientos, sentimientos y gustos los manipulaban el gobierno, los industriales y los medios de comunicación para las masas que ellos controlan.*
- *El progreso económico ha seguido limitado a las naciones ricas, y el abismo entre los países ricos y los pobres se agranda.*
- *El progreso técnico ha creado peligros ecológicos y de guerra nuclear; ambos pueden terminar con la civilización, y quizás con toda la vida.* (2005:22)

Luego de hacer ese diagnóstico, el alemán, presenta las causas por las cuales fracasó la Gran Ilusión. En el fondo subyacen dos premisas de índole psicológicas: la meta de la vida es la felicidad (hedonismo radical) y el egotismo, el egoísmo y la avaricia, que el sistema necesita fomentar para funcionar, producen armonía y paz.

Ambas premisas, se chocan contra la realidad concreta. La felicidad ilimitada no es tal, dado que en el capitalismo, el trabajo continuo y de conjunto, es la base de la producción de bienes para el consumo. El egoísmo y la avaricia, suponen que debemos poseer para ser y que no debemos compartir porque eso nos llenaría de displacer. No quedamos satisfechos porque la búsqueda de placer es ilimitada.

El antagonismo existencial

Para Fromm, la distinción entre ser y tener es crucial para la experiencia de la existencia. Respecto a esto sostiene: *"lo que he observado me lleva a concluir que esta distinción, junto con la del amor a la vida y el amor a la muerte, representa el problema más crucial de la existencia. Los datos empíricos, antropológicos y psicoanalíticos, tienden a demostrar que tener y ser son dos modos fundamentales de la experiencia, las fuerzas que determinan la diferencia entre los caracteres de los individuos y los diversos tipos de caracteres sociales"*(2005:33)

El hombre sólo puede ser él mismo cuando es capaz de expresar sus potencialidades innatas, pero esto difícilmente llegue a ocurrir cuando su objetivo es poseer la mayor cantidad de cosas. Mientras que, para lograr "ser" debe dedicarse a una actividad auténtica que no es otra que aquella que le permite un pleno desarrollo de sus capacidades.

Por otra parte, en otra de sus obras "El miedo a la libertad" encontramos lo que denominó la orientación de ser: requisitos previos la independencia, la libertad y la presencia de la razón crítica. Su característica fundamental es estar activo, es decir, hacer uso productivo de las

facultades, el talento, y la riqueza de los dones que tienen todos los seres humanos. Esto significa escapar a la prisión del ego aislado.

Nos decía Fromm que sólo abandonando el modo de tener, donde nos aferramos a las pertenencias y a nuestro ego, puede surgir el modo de ser. Para ser es necesario evitar el egoísmo y el egocentrismo. Pero esto resulta difícil porque, renunciar a la orientación de tener les provoca angustia.

En las sociedades modernas los individuos tienden a sentirse más aislados y solitarios, esto los obliga a buscar estados de seguridad ficcional, mediante la acumulación de lo que Marcuse denominó necesidades innecesarias, es decir, un número creciente de posesiones, de tal manera que esos objetos se convierten en una extensión de su propio ser. Cuando esas adquisiciones se pierden es como que perdemos el cuerpo o una parte del yo.

En nuestra cultura contemporánea, la meta suprema es tener. Todo lo que nos rodea nos indica que debemos consumir y poseer. Un ejemplo capital es el de los mass-media, con las publicidades al tope del ranking del consumo. La distinción entre ser y tener es la que orienta a una sociedad interesada principalmente por las personas y otra que da preeminencia a lo material. El tener está vinculado con el lucro, la fama y el poder.

Además podemos mencionar ejemplos de la vida cotidiana en donde se evidencian las siguientes ideas: “tenemos un problema”, “tenemos un matrimonio feliz” o “tenemos un auto nuevo”. Es decir, que en el lenguaje también reflejamos nuestra alienación.

Fromm consideraba estas dos formas de existencia, la de ser y la de tener, como posicionamientos ante la vida y frente a otras personas. Por ello, entendía que determinaban los pensamientos, los sentimientos y los actos de los seres humanos.

Mientras que, en el modo de tener se expresa reproduciendo la tradición y aceptando todo tipo de naturalizaciones. En el modo de ser, las personas problematizan sobre sus asuntos y se muestran activos. También, en el modo de ser las personas se entregan al diálogo y allí no se buscan razones sino más bien se construyen convenciones. En el modo de tener se toma posesión del conocimiento, en el modo de ser, el conocimiento es un medio para el proceso de pensar productivamente. Esto supone, advertir que buena parte de lo que se cree verdadero, es una ilusión producida por la influencia preponderante de lo social.

En el modo de tener, las relaciones entre las personas son de competencia, de antagonismo y de temor. El otro es un enemigo que puede atacar en cualquier momento.

Fromm estimaba que un aspecto importante para la orientación de ser consistía en todo aquello que permita adquirir la capacidad de pensar críticamente: *“nuestras motivaciones, ideas y creencias conscientes son una mezcla de información falsa, prejuicios, pasiones irracionales y racionalizaciones, en que fragmentos de la verdad flotan y ofrecen la seguridad, aunque falsa, de que toda la mezcla es genuina y verdadera”* (2005:100).

Para ningún ser humano sería difícil comprenderse a sí mismo si no estuviera expuesto constantemente al bombardeo mediático. Nos hacen pensar y sentir cosas que de ninguna manera tendrían efecto sobre nosotros si no fuera por los perfeccionados métodos de sometimiento a las ideas dominantes. La instrucción que recibimos raramente nos conduce a desarrollar una imaginación activa, generalmente consiste en aceptar un conocimiento adquirido por otros. El hombre medio piensa bastante poco por sí mismo, recuerda aquellos datos que les fueron expuestos en la escuela o en los medios de comunicación, sin incluir su propia observación. Al respecto sostiene Fromm *“la estructura de carácter del individuo medio y la estructura socioeconómica de la sociedad de la cual forma parte son interdependientes”* (2005:131).

Otro aspecto importante del antagonismo es de la relación temporal. Esta se expresa del siguiente modo. El modo de ser solo existe aquí y ahora, mientras que el modo de tener sólo existe en el tiempo: pasado, presente y futuro. Lo que tenemos ha sido acumulado en el pasado y el futuro será un pasado que se convierta en eso. Y el presente es el punto de encuentro entre ambos. Según Fromm el ser no necesariamente ocurre fuera del tiempo, pero esa no es la dimensión que lo gobierna. El sujeto como un artista que piensa su obra y se piensa como parte de ella, elabora un producto que lo trasciende y que puede ser reinterpretado infinitamente.

Consideraciones finales

Los modos existenciales de tener y ser configuran dos formas de Humanidad diferentes. Hoy podemos advertir, la gran actualidad de los planteos de Fromm. Entendemos que para vencer el egoísmo producto del modo de tener, es imprescindible cambiar las costumbres, empezando por dejar de estar “obsesionados” y alienados pensando en la posición social. Es necesario transformar la conducta rutinaria en todos los aspectos, interesarnos por los otros seres humanos.

Respecto a esto, son alusivas estas palabras de Fromm: “Cambiar del modo de tener al de ser, en realidad es un cambio del equilibrio de la balanza, y para lograr el cambio social se favorece lo nuevo y se combate lo viejo” (2005:186). Se trata de cambiar de dirección para que sumando pasos en ese sentido, logremos caminar tanto que hagamos visible un camino de huellas que nos lleven a la ciudad de Ser.

Bibliografía

Fromm, Erich “¿Tener o ser?”, FCE, Buenos Aires, 2005

_____ “El miedo a la libertad”, Paidós, Buenos Aires, 2015

Marcuse, Herbert “El hombre unidimensional”, Ariel, Barcelona, 2010

_____ “Eros y civilización”, Ariel, Barcelona, 2004

Nancy: del abismo de la pre-suposición a la singularidad de la escucha

Horacio Medina, Victoria Larrosa, Fernando Montañez
(Cátedra Problemas Antropológicos en Psicología, Facultad de Psicología,
Universidad de Buenos Aires)

Nancy escribe una conferencia que tituló *¿Un sujeto?* (Nancy, J.L., 2014) de esta manera bajo el modo de la interrogación que haremos también nuestra. La conferencia había sido publicada originalmente en un volumen colectivo en 1992, *Homme et sujet. La subjectivité en question dans les sciences humaines*. Su objetivo era poder confrontar a una audiencia de psicólogos y psicoanalistas con lo que él mismo denominó una perspectiva filosófica. Lo que está en juego también para nosotros psicoanalistas, que hacemos de la subjetividad la dimensión de nuestras prácticas, es la pregunta por el sujeto en la región de las ciencias humanas, en especial lo que llamamos clínica. Y en la contigüidad metonímica de las prácticas disciplinarias encontramos a la etnografía heredera de la observación antropológica pero, en la medida en que es *participante*, pone al cuerpo en la escena de la exposición donde comparece y por lo tanto se abre desde allí a la escucha. Sin la escucha no sería posible una *descripción densa* que tiene como operatoria, al decir del antropólogo Geertz, una *inferencia clínica* con el objetivo de capturar el punto de vista del nativo (Geertz C., 1997). Aún si la observación fuera solamente una trayectoria de la mirada no deja de hacer cuerpo cualquiera sea la circunstancia objeto de la observación. Etnografía y Clínica más bien *clinamen*, para ser fieles al autor, concepto de tradición epicúrea que designa una declinación respecto del otro; constituyen para nosotros los territorios donde se inscribe la dimensión de la escucha como soporte material de nuestros interrogantes metodológicos.

Tomamos el guante de esta inquietud filosófica para no dejar la cuestión habitada o mejor aún colonizada por los pre-supuestos de un esencialismo de tradición metafísica que se vierte sin más cuestionamiento en el terreno de las técnicas en las ciencias humanas y sociales. O bien aparece tematizada en una crítica a los presupuestos solamente bajo el modo de sobrevuelo de ciertos maquillajes pos-modernos. En ese terreno de la inquietud alojamos una desconstrucción de los presupuestos del sujeto no para habilitar una post-posición del mismo sino para encontrarnos con la radicalidad de la escucha en ese territorio de las prácticas.

Siguiendo la lectura convergente de dos textos del autor francés *¿un sujeto?* y *a la escucha* (Nancy, J.L., 2007) nuestro tránsito intenta seguir al filósofo por donde construye umbrales para traspasar el territorio de la suposición como certeza metafísica hacia la tonalidad singular de un cuerpo como resonancia de la escucha. Este tránsito, que no es un mero *camino del bosque*, sino más bien implicancia en la caída en abismo de la pre-suposición. Gesto que se rescata en un toque, apenas un pensamiento de superficies – *materia signata* – ya no profundidades abismales. Claramente esta *destrucción* de la metafísica fue puesta en perspectiva por el filosofar a martillazos nietzscheano y el pensar heideggeriano pero que, en esta articulación, encuentra las huellas de una práctica de la escucha que no se agota en un estar con los oídos abiertos al Logos. En estos senderos pretendemos abrirnos al encuentro de territorios convergentes de la escucha, como espaciamento de las técnicas, tanto en la etnografía como en la clínica de los territorios “psi” que hacen de esa escucha la materia de sus prácticas.

Jean Luc Nancy en su pensar sobre lo existente encuentra lo que unas veces llama el existente singular, en tanto ser-singular-plural; otras veces, los indicios sobre un cuerpo lo llevan a tematizar el estatuto de una pura excripción (J.L.Nancy, 2003: 13). Llama *excripción* al gesto de ponerse fuera de texto, lugar por donde pasa un cuerpo expuesto al afuera, movimiento que pone al cuerpo al límite con otros cuerpos. Lejos de situar un binarismo que polarice la sustancia pensante y la extensa al estilo cartesiano, Nancy sostiene el espacio de *psyche* recordando la intervención freudiana que pone en discusión al modo de oxímoron la extensión de *psyche* (Idem: 20). Ese encuentro será una declinación de la metafísica del sujeto, en tanto abismo de la pre-suposición, en la muesca donde esa misma tradición hace de base a la efectividad del paradigma de la subjetividad moderna. Este encuentro es el modo conclusivo *last but not least* del gesto desconstruccionista,

perspectivismo sobre la metafísica del sujeto que recién entonces se presenta como *alguien*, cada vez un *somebody*, es decir, *algún cuerpo*. En lo que sigue haremos el esfuerzo de facilitar ese encuentro.

Las ciencias del hombre tal como se concibieron en la modernidad europea con el objetivo de designar a aquellas disciplinas del saber que toman, en sentido estricto y regional, al hombre como sujeto y objeto de la producción del conocimiento de sí y conocimiento del otro; suponen un sustrato común que da con la evidencia de un sujeto que soporta sus prácticas y discursos.

En ese territorio tenemos la vertiente de las psicologías en tanto presuponen una *talking head* que piensa en un diálogo interior dando lugar al plano de una intimidad autoconciente y excluyente de los sentidos del cuerpo. Sentidos que desde esta perspectiva inducen al error, distorsión o *pathos* de la verdad racional. Y tenemos también las antropologías bajo el modo de una fenomenología del otro, siempre a imagen y semejanza de un yo autopositionado que constituye, en la tradición antropológica, la condición pre-supuesta para la comprensión del otro y su cultura.

Este sujeto supuesto de las disciplinas del hombre que al decir de Nancy proviene de un “régimen plural, complejo y retorcido” (Nancy, J.L., 2014: 24), reconoce una tradición que va de Anaxágoras a Descartes pasando por Plotino, Demócrito y Agustín poniendo en escena, para el teatro filosófico de la conciencia, el gesto mismo del *suponer* que es el “gesto occidental filosófico por excelencia” (Idem) gesto de la presuposición pero en definitiva también teatro humano de la representación.

Nancy se pregunta qué queda por pensar después del fin del sujeto entendido como clausura hegeliana de la metafísica e intuye que el relevo del psicoanálisis hace resonar la palabra sujeto con un timbre distinto al de la tradición metafísica occidental. Ese resonar lleva el planteo del sujeto fuera de la pre o post-suposición, es decir, más allá de la promesa de una nueva conciencia por venir. A tal efecto Nancy pretende tomar al sujeto por su raíz, en términos de proponer un planteo radical, al dirigir la reflexión al “lugar” mismo del sujeto, es decir, “al lugar mismo de la pre-suposición, de su principio y de su fin para considerar que la sustancia, en lugar de subjetivarse, es decir, de suponerse y de presuponerse, se subvertiría” (Nancy, J.L., 2014: 56)

Ciertamente esa subversión evoca el escrito de Lacan *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* (Lacan J, 1987: 775) donde para Nancy el gesto lacaniano rompe con la doble lógica del abismo del sujeto : “el encierro en sí o la caída vertiginosa fuera de sí” (Nancy, J.L., 2014: 57). En la línea del sujeto como subversión Nancy ubica la pregunta por el *quién* que, lejos de constituir una vuelta sobre sí mismo subjetivante, convoca a la presencia de un *alguien, jemand* o *somebody*. Lo que se presenta es simplemente un alguien que comparece expuesto ya no supuesto o pospuesto.

Para este existente siempre singular, Nancy prefiere la etimología del *jemand* alemán y el *somebody* inglés; “somebody que dobla someone. Someone es alguien pero some body es “algún cuerpo” (Nancy J.L., 2014: 60). Seguidamente introduce la pregunta que subvierte la posición en abismo del sujeto supuesto: ¿hay alguien? ¿hay alguien allí donde la suposición se sustrae?. La retirada de la suposición deja expuesto al alguien en su individuación, indivisiblemente, para un cuerpo organizado: “alma y cuerpo”, *materia signata*, al decir de Tomás, es decir, la materia considerada bajo las dimensiones determinadas de un golpe singular. Esta apertura al existente singular como cuerpo abre el espacio para situar un pensamiento de la escucha en nuestro autor. Para concluir este tramo de la exposición citamos la tesis fundamental de Nancy que aparece en *Alguien*: “Quisiera decir que el sujeto en tanto supuesto es siempre, ya sea antecedente o consiguiente, siempre ya llegado o siempre por venir. El existente singular (...) está presente no en el modo de estar presente a sí, que es el modo de la suposición, sino del modo de estar expuesto a cada instante. (...) expuesto cada vez a los otros singulares, a los singulares como otros. No está entonces presente a sí mismo, está presente a sí como otro.” (Nancy, J.L., 2014: 78). De este modo la caída de la presuposición del sujeto compromete un *alguien* de la singularidad que reenvía el sentido ya no como fundamento sino como atestación, marcación ética de lo existente, sentido inseparable de la *materia signata*, presencia afectiva y material del *somebody*.

Desde allí podemos plantear la discusión sobre el estado de escucha que para nosotros abre a la disposición propia de las técnicas en los campos psicológicos y antropológicos donde las operatorias de lectura reenvían a los dispositivos de la escucha como resonancia de un cuerpo. Habiendo articulado la desconstrucción de la instancia del sujeto Nancy introduce su novedad respecto a la pregunta sobre un sujeto de la escucha. En tal sentido dice : “El sujeto de la escucha o el sujeto a la escucha (...) no es un sujeto fenomenológico; vale decir que no es un sujeto filosófico y que, en definitiva, tal vez no sea sujeto alguno, salvo en cuanto es el lugar de la resonancia, de su tensión y su rebote infinitos, la amplitud del despliegue sonoro y la magrura de su repliegue simultáneo, a través de lo cual se modula una voz en la que vibra, al retirarse de ella, la singularidad de un grito, un llamado o un canto (...)” (Nancy, J.L.,2007: 47).

La escucha solidaria del cuerpo como singularidad está dispuesta al afecto y no sólo al concepto. El resonar de una voz, cuerda, membrana resuena como “alteridad de lo que se dice”, es decir, se distingue de las sonoridades hablantes. En tal sentido y en el registro de diferenciar lo dicho del decir, Nancy avanza sobre la diferencia que habita el decir de la dicción que no la reduce al mero hablar y significar. Toda dicción se encuentra siempre en el dictar, *dictare* esto es “dar al decir su tono-su estilo (su tonalidad, su color, su apariencia)” (Nancy, J.L.,2007: 74). Este *dicere* es solidario del *indicare* como mostración como un decir en voz alta, intensificación del mirar, perspectiva y tensión de la presencia.

La tonalidad es otro nombre de Nancy para la singularidad en la medida que constituye una “pincelada”. Este tono de la teoría pictórica es lo que considera un color local para marcar la vibración o la intensidad singular de un cuerpo como existente en su propia carnación (latido, color, frecuencia, matiz) de un acontecimiento de existencia. Dice carnación para darle espesor de cuerpo al acontecimiento y evitar así el reenvío al análisis de una *encarnación* de cierto espíritu en el cuerpo que llevaría esta lectura de la resonancia y la singularidad a una ontología “donde el cuerpo se encuentre henchido de espíritu” produciendo una recaída de la escucha a la reducción del sentido a su mero sentido significativo.

Bibliografía

Geertz, C. (1997), “La descripción densa”, en *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa

Lacan, J. (1987), *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI

Nancy J.L. (2003) *Corpus*, Madrid: Arena Libros

----- (2007), *A la escucha*, Buenos Aires: Amorrortu

----- (2014) *¿Un sujeto? y Alguien*, Pcia de Buenos Aires: La Cebra

La categoría enfermedad: ¿encontrada o construida/biológica o antropológica?

Alejandro G. Mioli
(Universidad del Salvador)

I.

La categoría enfermedad se puede examinar en dos dimensiones:

A. Comportamiento zoológico o suceso social. Consideremos el contraste siguiente:

(1) Un mundo anantrópico, v.g. el bosque mesozoico patagónico 230 millones de años a.e.c.. En ese ámbito, un *Argentinosaurus huinculensis* avanza lento, trastabilla y cae hacia un lado impulsado por su enorme peso. Caído, su pata anterior derecha sufre una fractura expuesta. En ese caso la herida es presa de una serie de atacantes –desde dinosaurios carroñeros, hasta bacterias y hongos- que van metabolizando cada fragmento de materia orgánica metabolizable.

(2) Un mundo antrópico: un sujeto es atropellado en una banquina y como consecuencia de ello es arrojado con violencia hacia un costado, el impacto le produce una fractura expuesta. A duras penas puede hacer un torniquete pero le cuesta caminar, con algo de tiempo aparece alguien que llama a la asistencia pública, y allí se inicia el proceso de transporte a un hospital donde la intervención traumatológica se demora por falta de insumos. Entonces simultáneamente comienza una actuación judicial para encontrar al causante del accidente, mientras que se retarda la obtención de una prótesis de unión de los huesos y los parientes llaman a un abogado para iniciar una acción de amparo urgente contra la obra social.

¿Cuál es la diferencia esencial entre (1) y (2)? En (1) sólo hay relaciones etiológicas físico químicas materiales como *ingestión, degradación, oxidación, lisis celular* etc., mientras que en (2) simultáneamente hay relaciones físicas y actividad intencional que involucra instituciones como *persona, derecho, acción de amparo, desprotección*, etc.

Podemos ir acercando ambos escenarios:

(1*) La selección natural sesgó a la materia autorreplicante a comportamientos de supervivencia que suponen la minimización del riesgo de extinción –mimetismo, comportamiento de manada, etc.- y comportamientos de reducción del daño y de autorreparación¹ dando forma a lo que se denomina *zoofarmacognosia* –v.g. Lozano 1998 y otra bibliografía- al mantener las adaptaciones que permiten la autoprotección y autorreparación de un organismo.

(2*) El comportamiento de remisión del dolor o auto curación supone la extensión de la zoofarmacognosia en el proceso de hominización, que resultaría en un comportamiento antropto-farmacognóstico, como especialización del comportamiento zoo-farmacognóstico de los primates y de los primeros homínidos.

Sin embargo el proceso de convergencia tiene un límite en la medida en que en casos como (2) está presente una dimensión institucional de la que no se puede dar cuenta en términos del vocabulario (1) sin caer en la falacia naturalista.

B. Clase esencial o agregado-institucional.

Si la categoría enfermedad designa una entidad específica entonces se empleará en enunciados legales y esquemas de leyes nosológicas como “La enfermedad X produce el efecto Z” donde Z puede ser un estado, un proceso o un comportamiento. Estas leyes

¹ Mal llamados de auto-medicación, los animales no consumen medicinas porque las medicinas son productos tecnológicos humanos, los animales consumen nutrientes que tienen tales y cuales propiedades químicas v.g. purga, analgesia, cicatrización, etc.

serían leyes derivadas de leyes legalidad físico-química-biológica precedentes La existencia de tales leyes nosológicas implicaría que las enfermedades conformaría clases naturales que operarían en la secuencia siguiente con el mismo régimen de necesidad que se reconoce a todas las relaciones que involucran dichas clases naturales en una secuencia como la siguiente:

Átomos → moléculas → estructuras bioquímicas → estructuras tisurales → órganos → sistemas orgánicos → estructura corpórea individual → individuo corpóreo → sociedad

Una interpretación lineal e ingenua de esta secuencia homologaría las leyes físicas con las supuestas leyes biológicas y con las leyes individuos corpóreos/ sociedad –como sería el caso de las generalizaciones epidemiológicas. Este compromiso impondría cierta necesidad nómica a cada nodo de la secuencia, de modo que las posibles leyes nosológicas supondrían que las clases naturales de la biología serían clases naturales esenciales con poderes causales.

Pero existen buenas razones para entender que la biología no exhibe leyes en el sentido de las leyes físicas, v.g.no hay leyes que vinculen en forma necesaria clases de cambios ambientales con una única clases de organismos específicos, ni que conecten un momento de una deriva específica con otro ulterior, ni el concepto de especie tiene las determinaciones que harían de él una clase natural esencial (Torreti, 2010 da cuenta de algunos de estos problemas de integración de un concepto único de especie biológica) al menos en el sentido que lo pudieran ser las partículas elementales o los elementos químicos; se precisan criterios más flexibles para dar cuenta de las categorías que formarán parte de las hipótesis fundamentales que den cuenta del material fenoménico de la biología. Y estas categorías –dotadas de una plasticidad fundamental- pueden abordarse desde la Teoría de los haces homeostáticos de las clases naturales (HPC, por sus siglas en inglés), formulada por Richard Boyd; de acuerdo con dicha teoría

Dos instancias de una misma clase natural pueden tener propiedades distintas simultáneamente o, incluso, las propiedades pertenecientes a los racimos (*bundles*) pueden variar según el tiempo. Con esta última consecuencia se abandona la tesis clásica que veía a las clases naturales como entidades ahistóricas. La HPC no sólo nos permite admitir la historicidad de las clases naturales, sino también admitir entre las clases naturales a entidades eminentemente históricas (Rodríguez, 2014).

Los haces homeostáticos podrán describirse por medio de correlaciones estadísticas e integrarse en mecanismos etiológicos pero no podrían predicarse de ellas una necesidad estricta e irrevocable Es este tipo de clases las que aparecen involucradas en las regularidades de las ciencias antropológicas, dando lugar a lo que Jerry Fodor llamó ciencias especiales. Estas ciencias surgen de un nivel basal físico pero las regularidades que se puedan identificar en ellas no son idénticas a las regularidades del nivel basal i.e.

the reasons why economics is unlikely to reduce to physics are paralleled by those which suggest that psychology is unlikely to reduce to neurology...if psychology is reducible to neurology, then for every psychological natural kind predicate there is a co-extensive neurological natural kind predicate, and the generalization which states this co-extension is a law. Clearly, many psychologists believe something of the sort. There are departments of 'psycho-biology' or 'psychology and brain science... There are no firm data for any but the grossest correspondence between types of psychological states and types of neurological states (Fodor, 1974: 104-5).

II. La teoría de la enfermedad de Adolfo Peña y Ofelia Paco.

Peña & Paco han producido una teoría general de la enfermedad, a partir de ciertas tesis ontológicas y metodológicas de Mario Bunge y de una confrontación con las teorías previas.

Ellos introducen una serie de axiomas en su definición los cuales caracterizan el significado de enfermedad; dos de esos axiomas son centrales en la caracterización de la legalidad nosológica:

Axioma 2.- El biosistema humano está “gobernado” por las mismas leyes naturales que en definitiva determinan toda existencia material

Axioma 6.- Las leyes “biológicas” comunes a toda la especie humana no pueden ser trasgredidas por ninguno de sus miembros. (Peña & Paco, 2003: 57)

Estas leyes nosológicas serían emergentes en un sistema complejo –el biosistema humano- de leyes fundamentales i.e.

“... *variables de estado* no pueden tomar el valor que se les antoje, sino valores “prefijados” por leyes biológicas, químicas y físicas -porque al igual que la naturaleza, nosotros los humanos también estamos dominados por leyes naturales- el espacio de estados tendrá un solo espacio “legalmente” posible.” (Peña y Paco, 2003: 59).

Así Peña & Paco sostienen que enfermedad es un estado que emerge de leyes basales físicas que sólo puede predicarse de un bio-sistema como sistema de sistemas y no de los subniveles que conforman al sistema de sistemas sino sólo del individuo corpóreo completo, y que cualquier problema de borrosidad entre estar sano y estar enfermo no es un problema genuino sino un error categorial: predicador del agregado lo que se debe predicar de los sub-sistemas o subniveles i.e. a un único estado disyunto del bio-sistema de sistemas le puede corresponder un espacio de estados de los subniveles con variaciones entre mínimos y máximos en un continuo de (i) estados indiferentes – (ii) espacio de estados lesivos – (iii) estados letales. (Peña & Paco 2003: 58-60, 2002b: 319).

En la confrontación con teorías rivales Peña & Paco distinguieron entre concepciones naturalistas y concepciones normativas y fundándose en la noción bungeana de existencia conceptual intentan ofrecer un argumento general contra las concepciones normativas:

Vitto (10), Rudnick (11), Fulford (12), Calguilhem (13), Scadding (14), Lennox (15), y Temple (16), comenten un error ontológico al atribuir una propiedad no física como el valor, a estados físicos y materiales, como son los estados de salud y enfermedad. Al referirse sobre la imposibilidad de determinar qué es enfermedad sin usar criterios valorativos-normativos, y al referirse (cito textualmente). [En esencia, los conceptos de salud y enfermedad, ambos poseen componentes valorativos y valor-neutral que son individualmente necesarios, pero que sólo unidos determinan suficientemente *qué es enfermedad*], estos “especialistas” elaboran objetos ontológicamente malformados, invalidando así sus propuestas de definición.

Por poco creíble que parezca, la literatura en prestigiosas revistas está plagada de errores como ese. Lennox (15), por ejemplo, como revisáramos en el artículo anterior (2), no sólo propone que la salud y la enfermedad sean conceptos cargados de valor, sino que va más lejos; propone que tales “valores” *son* “objetivos” (es decir, reales, no conceptuales.) (Peña & Paco, 2012b: 316-7).

Para fundar este argumento Peña & Paco toman la noción de existencia conceptual de Bunge, y definen como

“objetos que poseen... *existencia conceptual*... es de alguna forma convencional o fingida, dado que concurren bajo un determinado contexto la existencia... conceptual creada a partir de una mente inteligente...” (Peña & Paco, 2012b: 314).

De acuerdo con esa definición el argumento es el siguiente: como las cuestiones normativas tendrían existencia conceptual y la existencia conceptual no tiene propiedades de la

existencia física entonces sostener que una categoría de enfermedad emergente de leyes físicas tenga propiedades normativas es un error categorial. El problema es que este argumento es erróneo por diversos motivos:

(i) las leyes biológicas –de las cuales las leyes nosológicas serían una especie- no son emergentes de leyes físicas, sino que son leyes autónomas del nivel de organización biológica. Ello es visto en la TESN, donde las trayectorias temporales no siguen derrotas fijas sino variaciones que sólo toman rumbos probables.

(ii) la noción de existencia fincada en actos psicológicos no da cuenta ni de las entidades abstractas –números, entidades matemáticas, entidades semánticas- ni de propiedades modales ni de convenciones –v.g. las reglas gramaticales o las instituciones cooperación humanas parecen no depender de estados psicológicos.

(iii) los hechos institucionales son hechos objetivos y no son hechos físicos bajo ningún significado interesante de ser físico, una convención lingüística no es un producto de un acto de pensamiento sino de comportamiento social interactivo que incluye pensamientos, expectativas reactivas, bucles de retroalimentación y demás, configurando un ámbito basal de la existencia social: las instituciones que son entidades históricas y no psicológicas.

(iv) la tradición fenomenológica ha mostrado la existencia de estructuras noética que son condición de los actos psicológicos y no resultado de estos.

(v) la existencia de entidades híbridas que conjugan parámetros normativos; incluso si una concepción normativa general de enfermedad no fuera posible existen al menos dos grandes subclases de enfermedad donde la referencia normativa es inescapable: (v.i) enfermedad laboral y (v.ii) enfermedad mental

(vi) el carácter estructuralmente vago de las entidades que conforman la extensión de “enfermedad” v.g. las enfermedades mentales o las enfermedades laborales –donde hay relaciones etiológicas entre políticas económicas y enfermedades- no caben en la concepción reductiva que ofrecen Peña & Pico.

Bibliografía.

- Fodor, J. (1974): "Special sciences and the disunity of science as a working hypothesis". *Synthese*, 28, pp.77-115
- Hesslow, Gernund (1993): Do we need a concept of disease? *Theoretical Medicine* 14: 1-14.
- Lozano, George (1998) Parasitic Stress and Self-Medication in Wild Animals *Advances in the Study of Behavior* 27: 291-317.
- Peña, Adolfo & Paco, Ofelia 8 (2002a): El concepto general de enfermedad: revisión crítica y propuesta. Primera parte, *Anales de la Facultad de Medicina UNMSM* 63: 223-232.
- Peña, Adolfo & Paco, Ofelia (2002b): El concepto general de enfermedad: revisión crítica y propuesta. Segunda parte: carencias y defectos en los intentos por lograr una definición general de enfermedad, *Anales de la Facultad de Medicina UNMSM* 63: 313-321.
- Peña, Adolfo & Paco, Ofelia (2003): El concepto general de enfermedad: revisión crítica y propuesta. Tercera parte: un modelo teórico de enfermedad, *Anales de la Facultad de Medicina UNMSM* 64: 55-62.
- Peña, Adolfo (2004): Medicina y filosofía: abordaje filosófico de algunos problemas de la medicina actual, *Anales de la Facultad de Medicina UNMSM* 65: 65-72.
- Rodríguez, Sebastián (2014): El concepto de clase natural y la categoría biológica de enfermedad. Ponencia presentada en las VII Jornadas Internacionales de ética no matarás, USAL, Buenos Aires.
- Sirri, Laura, Fava, Giovanni & Sonino, Nicoletta (2013): The unifying concept of Illness Behaviour, *Psychother Psychosom* 82: 74-81.
- Torretti, Roberto (2010) La proliferación de los conceptos de especie en la biología evolucionista, *THEORIA* 69: 325-377

Usos de “historia” en Th. W. Adorno: la historia-natural

Carlos Federico Mitidieri

(Universidad Nacional del Salvador, IIFyL, El Fuelle, Instituto de Altos Estudios Sociales)

El presente trabajo abordará el uso de historia en Th. W. Adorno, una cuestión que ocupará un lugar central en su obra desde sus primeros escritos hasta sus obras de madurez. Para buscar comprenderlo, Adorno va a recurrir a la constelación de historia natural.

La preocupación por la historia es algo que aparece tempranamente en el pensamiento de Adorno, entre otras cosas, por su sólida formación musical y por sus trabajos sobre música. Y ya en una de sus primeras conferencias, “La idea de historia natural”, de 1932, aparecerá abordada en toda su complejidad. Con el transcurrir de los años y de su obra, el interés por la historia seguirá siendo importante y la idea de historia natural, casi sin modificaciones, irá ocupando partes importantes de su meditación en obras centrales como *Dialéctica de la Ilustración*, en colaboración con Max Horkheimer, de 1944/7, y *Dialéctica negativa*, de 1966. Antes que nada, al ingresar en el pensamiento de Adorno, debemos dejar en claro que la suya es un tipo de producción teórica que acepta sus limitaciones, una producción negativa, que pone en cuestión cualquier pretensión de alcanzar una verdad transhistórica y eterna. Es una teoría que busca pensar por fuera de la totalidad.

Un pensador ecléctico. Sus influencias.

Adorno tuvo una formación ecléctica. Formado en la alta cultura alemana, principalmente en música y en filosofía, decidió no dedicarse exclusivamente a ninguna de esas disciplinas particulares; la naturaleza interdisciplinaria y sinóptica de su trabajo es una constante a lo largo de toda su producción. Su experiencia artística lo hace llegar a la idea de que el arte - en todas sus manifestaciones- brinda un conocimiento más preciso sobre las contradicciones irresueltas de la sociedad y por ende, sobre las tensiones alojadas en la relación entre sujeto y objeto.

De su formación musical, el interés por la historia surge casi espontáneamente, toda vez que el tiempo es una de las categorías principales de esa forma artística. Y en sus primeros escritos sobre música ya podremos ver cómo el tiempo, tanto en la música como en la historia, aparecerá caracterizado como irreversible. Por otro lado, estudiando la obra de Schönberg, llegará a la idea de que la historia del arte es, en realidad, la historia de las obras de arte y de que nada en el arte es natural ni eterno. Y, así como cambian las formas de composición musical, inferirá Adorno, también cambiará el contenido de verdad de las obras en los distintos presentes históricos. También tomará de Schönberg, y de sus composiciones atonales, un modelo para su pensamiento.¹

Y por su formación en la alta cultura alemana, surgirá un interés por la cultura en general, que lo llevará a considerar que en las experiencias estéticas podían leerse los fenómenos ideológicos. Al respecto es importante señalar las influencias de G. Lukács y de Walter Benjamin.

Por el lado de Lukács, un libro que influyó tempranamente en Adorno fue “Teoría de la novela”. El concepto de reificación aparece aquí como expresión del proceso histórico de decadencia que vaciaba de significado tanto a las formas estéticas, como a las ideas que éstas articulaban. De aquí saca Adorno la idea, que mantendrá vigente aún en su “Teoría estética”, según la cual *“la forma que penetra el contenido es, ella misma, contenido sedimentado.”* (pág. 196). Es decir, la forma literaria es en sí misma contenido, reflejo de las condiciones históricas objetivas². Estas aparecen bajo el concepto de “segunda naturaleza”, describiendo el mundo alienado, vacío de significado, que el hombre se había creado por medio de las convenciones y que ahora veía como algo natural. Ahora bien, mientras Lukács cuestionaba que el arte en su época de decadencia avanzada hubiera abandonado el intento por instaurar una totalidad, Adorno lo veía con buenos ojos. Y su defensa del arte

¹ Cfr. (Buck-Morss, 2011, págs. 122-3)

² Cfr. (Buck-Morss, 2011, pág. 123)

moderno era tanto mayor cuando éste se proponía negar los valores establecidos de una estética burguesa que se presentaba a sí misma como “segunda naturaleza”.

Quizás la principal crítica que Adorno le hiciera a Lukács fuera que siguiera pensando dentro de la idea de totalidad, lo que le permitía entender el sentido del proceso histórico y, cómo, dentro de ese proceso, la crisis indudable de la sociedad burguesa era un signo de que la emancipación estaba por llegar. Para Adorno, la idea de totalidad ya no podía ser sostenida y, como deja en claro desde las primeras líneas de “Actualidad de la filosofía” (2010, págs. 297-315), sólo nos quedaba la posibilidad de comprender a la historia en sus discontinuidades y sus rupturas.

Por parte de Benjamin, su influencia en el concepto de historia adorniano es fundamental y la podemos ver en tres ideas centrales. A saber, el método de construcción de “constelaciones”, el hacer del presente el punto de referencia para el análisis y reconstrucción crítica del pasado, y la crítica a la idea de progreso en la historia.

El método de construcción de constelaciones, que estarían destinadas a arrojar luz en el particular histórico, Benjamin la muestra en “El origen del drama barroco alemán” (2006). Lo que interesa a Benjamin del drama barroco alemán es que nos plantea el desafío de pensar un mundo sin sentido, de ahí que sea una forma abierta, que nos presenta una temporalidad sin resolución y nos plantea un modelo ambiguo, con señales que no podemos determinar completamente. Esto, y la constante aparición de calaveras y referencias a la muerte, no es casual en una forma estética que emerge al mismo tiempo que la lógica de constitución del mundo de la mercancía. Por eso su forma, mucho más enigmática que el arte clásico, será la de alegoría. Benjamin veía en el drama de los alegoristas una forma artística que se acercaba mucho más a un mundo que había perdido el rumbo y cuyo sentido último se consideraba perdido.

En el “Prólogo epistémico-crítico” aparece la crítica benjaminiana al neokantismo, cuya noción de experiencia se mostraba como demasiado limitada. La misma era vista como algo que el sujeto trascendental le imponía al fenómeno con el peso del concepto. Es decir, que las categorías vendrían a ser algo así como la prisión de la experiencia y el conocimiento no sería otra cosa que posesión y dominación; apropiación del objeto. Todo lo que no entre en esas categorías será invisible para esa perspectiva y, en consecuencia, lo serán también la historia y la experiencia religiosa. “Su sentencia [la de Benjamin] de que la célula más pequeña de realidad observada pesa tanto como el resto del mundo atestigua tempranamente la autoconsciencia del estado actual de la experiencia.” (Adorno T. W., 2005, pág. 280) Éstas, para ser captadas, reclaman una imagen dialéctica, o una constelación. Una constelación designa a un conjunto yuxtapuesto y no integrado de elementos cambiantes, que resisten ser reducidos a un denominador común. Por eso es que las constelaciones pueden mostrar una contradicción y llevar a la representación en la teoría a aquello que no tiene superación (Aufhebung).

Por otro lado, al hacer del presente el punto de referencia para el análisis del pasado, Benjamin produce una revolución copernicana en el enfoque histórico. Mientras el historicismo consideraba al pasado como parte de un desarrollo general, a disposición del historiador que quisiera ir a servirse de él para explicar el presente, Benjamin considera tarea suya “cepillar la historia a contrapelo” (Reyes Mate, pág. 130). Es decir, la historia debía ser escrita e interpretada desde el presente para mostrar las contradicciones inherentes a ese presente dado y, de esa manera, evitar legitimarlo. Así, la historia solo cobraba sentido en tanto se manifestaba como historia interior dentro de los fenómenos presentes. Benjamin se da cuenta de la importancia política de la historia, que siempre entra en empatía con los vencedores del presente, desterrando a los vencidos a las cunetas del pasado.

Y, por último, y a raíz de la experiencia de los fascismos de la década del treinta, tanto en Alemania como en la Unión Soviética, Benjamin postula que la principal idea contra la que tiene que luchar el materialista histórico es contra la idea del progreso en la historia, ya que esa idea del progreso, que no hace sino justificar las miserias y sufrimientos humanos del presente, al mismo tiempo nos impide, como el huracán que empuja irresistiblemente al ángel de la historia (Reyes Mate, pág. 155), empezar a luchar contra ellos.

“El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomado éste por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo. No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en pleno siglo XX. Es un asombro que no nace de un conocimiento, conocimiento que de serlo tendría que ser éste: la idea de historia que provoca ese asombro no se sostiene.” (Reyes Mate, pág. 143)

La historia natural

Llegamos, finalmente, al concepto de historia de Adorno. Aunque habría que aclarar que no tenía ningún concepto de historia en el sentido de una definición ontológica positiva. En cambio, se refiriera más bien a la historia por medio de la construcción de historia natural, conformada por dos elementos que se determinan mutuamente mostrando, en sus mutuas limitaciones, la contradicción de la realidad social.

Otro punto a dejar en claro es que Adorno no pensaba a la teoría como escindida de la praxis, sino que, en línea con otros autores de la Teoría crítica, la entendía más bien como una práctica teórica. De ahí que no pudiera aceptar una filosofía de la historia que justificara un mundo injusto, en lugar de mostrar las contradicciones sobre las que se asienta. Si bien, para Adorno, Hegel fue el filósofo que logró la máxima aproximación teórica al fenómeno histórico, manteniendo dialécticamente la tensión de los antagonismos; al ir más allá del momento de la negación de la negación, proponiendo una superación y una idea de progreso teleológico en la historia, se había equivocado. O, peor que equivocarse, había terminado elaborando una concepción de la historia que justificaba el sufrimiento y la miseria de los hombres, a los que consideraba meros medios de la “astucia de la razón”, en pos de una idea de progreso que se impondría inevitablemente, un sentido último de la historia que terminaría imponiéndose en la totalidad. El problema, en definitiva, era que los momentos de felicidad eran los momentos vacíos de la historia.

“Hegel fue, pues, quien, tras la Fenomenología y la Lógica, más lejos llevó el culto del curso del mundo en la Filosofía del derecho. El medio en que lo malo es justificado por mor de su objetividad y obtiene la apariencia del bien es en gran medida el de la legalidad, el cual, por cierto, protege positivamente la reproducción de la vida, pero en sus formas existentes resalta sin paliativos, gracias al principio destructivo del poder, lo destructivo en ella.” (Adorno T. W., 2005, pág. 285)

Por medio de la idea de historia natural, Adorno buscaba captar el momento contradictorio, impugnador, de la sociedad presente. Si bien el enfoque adorniano seguía siendo dialéctico, la dialéctica quedaba detenida en la etapa de su negación. Era una dialéctica negativa. Los conceptos de naturaleza e historia, lejos de ser excluyentes, eran mutuamente determinantes. Cada uno era la clave para desmitificar el otro.

Primero Adorno hace una salvedad: “Cuando aquí se habla de historia natural, no se trata de esa concepción de la historia natural en el sentido precien tífico tradicional, ni tampoco de la historia de la naturaleza en la forma en que la naturaleza es objeto de las ciencias naturales.” (2010, pág. 315), sino que su intención será “llevar estos dos conceptos hasta un punto en el que queden superados en su pura contraposición.” (2010, pág. 315).

Por naturaleza va a entender lo que el lenguaje filosófico corriente denomina “lo mítico”, es decir, “lo que sustenta la historia humana como ser dado de antemano” (Adorno T. W., 2010, pág. 316). Mientras que la historia estará caracterizada por “el hecho de que en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se despliega en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya ahí” (pág. 316).

Pero, por naturaleza también podemos entender lo mortal y transitorio, aquello producido por el trabajo de los hombres, y el cuerpo de esos mismos hombres, y que aparece como “segunda naturaleza”. Y, por historia, también podemos entender la historia real de la praxis humana real, que, lejos de mostrar la aparición de los nuevo, no hace sino reproducir las

siempre idénticas relaciones de dominación de clase (Buck-Morss, 2011, pág. 140). De modo que cada uno de esos conceptos tiene un carácter doble en sí mismo.

Cada vez que la teoría sostenía a la "naturaleza" o a la "historia" como primer principio ontológico, se perdía este doble carácter de los conceptos, y con él la potencialidad de negatividad crítica. El resultado era la justificación ideológica del orden social dado. Para poder desarrollar una perspectiva crítica, había que ser capaz de sostener la relación dialéctica entre ambos conceptos. Había que buscar comprender "el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí donde es máximamente histórico, como un ser natural, o [...] comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más rotundamente a sí misma como un ser histórico." (Adorno T. W., 2010, pág. 323). El punto esencial en que convergen historia y naturaleza es justamente el elemento de la transitoriedad. Y afirmar la transitoriedad como factor esencial tanto en la historia como en la naturaleza es ontológico solo en un sentido negativo, es más bien antiontológico.

Así, podemos decir que el método crítico de Adorno es un proceso de dialéctica sin identidad, o de dialéctica negativa. En esto está su principal diferencia con Lukács y con Hegel. A diferencia de ambos, Adorno no pasa nunca de la etapa de negación a la de la superación, a la etapa afirmativa, porque hacerlo supondría aceptar la identidad entre razón y realidad, y eso legitimaría el orden social existente. Si la realidad social era contradictoria, entonces la teoría que diera cuenta de ella también tenía que serlo. El filósofo, como el artista, debían esforzarse por mantenerse en el momento de la negación, por no aceptar como natural o como dado, aquello que no era sino transitorio.

Esta misma concepción de la historia podemos verla aparecer en "Dialéctica de la Ilustración". En este libro de 1944, donde la situación del presente era todavía más desalentadora que en 1932, era todavía más necesario seguir defendiendo la idea de historia natural y negándose a aceptar la idea de progreso en la historia, así como la justificación de lo dado por medio de un derecho positivo. Si la verdad de cualquier fenómeno pasado no era estática, exterior a la historia, sino mediatizada por un presente continuamente cambiante, como Benjamin mostraba en sus "Tesis sobre el concepto de historia", entonces, en 1944 era necesario reinterpretar el pasado para criticar un presente que no podía ser peor, una época en que, en las antípodas de Hegel, "el todo es lo no verdadero" (Adorno T. W., 1998, pág. 48).

Así, por ejemplo, en el Excursus sobre Odiseo, al que se lo interpreta como el prototipo del hombre burgués (Adorno & Horkheimer, 1994, pág. 97), se busca encontrar en el mito de las sirenas la pervivencia de una dominación que se extiende hasta la actualidad. Y si ya en Homero se podía ver la dominación de una clase sobre otra, significaba que la idea de progreso en la historia no podía sostenerse, significaba que si bien en la historia hay cambio y aparición de lo nuevo, hay también algo que se repite, que se viene reproduciendo desde tiempos inmemoriales en Occidente. Esta manera de llevar hasta el paroxismo la tensión historia-naturaleza es la que nos permitía ver el límite interno en el concepto de historia mismo. Significaba que la historia tal como la pretende mostrar la Ilustración no se sostiene, sino que se revierte, más bien, en naturaleza. Significaba que la historia no llevaba a progresivamente a un orden social racional, sino a la reproducción de las mismas estructuras de dominación.

"El libro [Dialéctica de la Ilustración] era una *negación* crítica de aquella visión racionalista, idealista y progresiva de la historia que se había convertido en "segunda naturaleza" de la sociedad burguesa" (Buck-Morss, pág. 150)

Si había que renunciar a todo intento por seguir pensando la totalidad, pues la adecuación del pensamiento al ser como totalidad se había desintegrado (Adorno T. W., Escritos filosóficos tempranos, 2010, pág. 297), era necesario, entonces, buscar una idea de historia, una constelación, que mostrara las contradicciones a las que la filosofía de la historia, como ideología de la sociedad burguesa, no podía sino conducir. Sólo con esta idea de historia natural nos sería posible ver los pliegues, las discontinuidades, los fragmentos que nos quedan, "pues el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente." (Adorno T. W., 2010, pág. 314).

Referencias

- Adorno, T. W. (1983). *Teoría estética*. (F. Riaza, Trad.) Buenos Aires: Hyspamérica.
- Adorno, T. W. (1998). *Mínima moralía. Reflexiones sobre la vida dañada*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2010). *Escritos filosóficos tempranos*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. (J. J. Sanchez, Trad.) Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (2006). El origen del "Trauerspiel" alemán. En W. Benjamin, *Obras, libro I, vol. 1* (A. B. Muñoz, Trad., págs. 217-459). Madrid: Abada.
- Buck-Morss, S. (2011). *Origen de la dialéctica negativa*. (N. R. Maskivker, Trad.) Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las "Tesis sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.

La racionalidad convergente de Ricardo Maliandi frente a la tragedia de la conflictividad

Lucas E. Misseri
(Universidad Nacional de Córdoba, UNDEC)

Introducción

Son muchos los aportes que Ricardo Maliandi ha legado en el campo de la ética y en el ámbito de la academia argentina que han sido reconocidos por sus colegas, alumnos y a través de destacados premios y la reedición de algunos de sus libros. Sin embargo, hoy quiero llamar la atención sobre un aspecto que creo que no ha sido lo suficientemente explorado y que, desde mi punto de vista, es uno de los más importantes porque sitúa su pensamiento dentro del espíritu de nuestra época sin dejar de respetar la perennidad del pensamiento filosófico.

Este aspecto al que me quiero referir es la concepción de racionalidad que subyace a su ética convergente. Por racionalidad entenderé en este trabajo al concepto según el cual algo es justificable mediante razones. ¿Qué es lo racional para Maliandi? En las siguientes páginas procuraré mostrar que hay un respeto por el aspecto emocional que se tiene en cuenta en la concepción de la racionalidad que aquí denomino convergente. Considero que esto se asienta en dos ideas: por un lado, la definición mínima de razón práctica que da Maliandi como un sentimiento de rechazo por el conflicto. Por el otro, la incapacidad *a priori* de soslayar ese sentimiento que conduce a buscar convergencias. En otras palabras, sostengo que a diferencia de pensadores contemporáneos como J. Rawls o J. Habermas, la concepción de la racionalidad de Maliandi tiene una faceta claramente existencial. El sujeto racional sufre porque no puede resolver todos los conflictos y sabe que algunos son irresolubles, pero eso no conduce a la apraxia sino a la búsqueda de las convergencias posibles.

En lo que sigue daré un marco histórico de la concepción de racionalidad en la filosofía práctica. En segundo lugar, describiré las características particulares de la ética convergente. En tercer y último lugar, identificaré las debilidades y fortalezas de la concepción de la racionalidad convergente con la intención de contribuir a la prolongación de la convergética¹.

1. Racionalidad y conflictividad en la filosofía contemporánea

El concepto de racionalidad puede ser desdoblado en racionalidad teórica y práctica, predicándose la primera, “por un lado, de nuestras creencias y opiniones, es decir, de las ideas que aceptamos, y por otro, de nuestras decisiones, acciones y conducta, es decir, de las cosas que hacemos” (Mosterín, 2008:20). Aquí me interesa particularmente la segunda forma de racionalidad, puesto que la teoría de Maliandi se enfoca sobre todo en la ética, una de las disciplinas por excelencia de la filosofía práctica. En este sentido la racionalidad práctica puede ser rastreada hasta los antiguos griegos y encontraría su *súmmum* en el concepto de *frónesis*, como la capacidad para la toma de decisiones adecuada inspirada en un individuo paradigmático y en la recta razón —*orthos lógos*— (Aristóteles, 1998:171). La racionalidad era un aspecto constitutivo de lo humano para los antiguos, pero ellos no se referían al concepto procedimental de corte utilitario en el que se puede pensar hoy sino a una racionalidad lingüísticamente mediada. Tener el *lógos* no era sólo poder razonar sino

1 Acuñé este neologismo con el beneplácito del Prof. Maliandi. Me inspiré en la estructuración alemana de la expresión *Diskursethik* —ética del discurso—. Lo considero adecuado debido a que Maliandi abreva en la tradición alemana no sólo desde el plano de las ideas filosóficas sino también muchas veces en la lengua alemana como constructora de conceptos de especial claridad. En alemán por imitación tendría que hablarse de una *Konvergenzethik* de Maliandi, que aquí castellanizo bajo lo que podríamos llamar el barbarismo “convergética”.

también tener un *lógos* en particular, primero fue el griego, luego fue el latino, luego el francés, el alemán y el inglés. Lo que regía la racionalidad práctica era una lengua en un contexto etnocéntrico que daba sentido a la esclavitud del bárbaro, en tanto que su ignorancia de ese *lógos* del poder lo hacía un ente subhumano.

Con el medioevo y principalmente con la idea cristiana y posteriormente islámica de igualdad entre los seres humanos esta tendencia se modificó. No obstante, la racionalidad práctica se vio limitada por la fe y por el trabajo hacia una vida ulterior. Durante el Renacimiento surge el opuesto de esto: la *Realpolitik* de N. Maquiavelo. En *El Príncipe* ya puede hablarse de una genuina racionalidad instrumental en la que incluso los otros seres humanos, aunque hablen el mismo idioma y tengan la misma fe, pueden ser considerados medios por el soberano.

Será recién con I. Kant que desde la racionalidad teórica se sustentará una nueva forma de racionalidad práctica. Los seres humanos deben conformar un reino de los fines y por ello no pueden ser tratados como medios, a menos que lo consientan voluntariamente. Así como la razón teórica se independiza de la experiencia, aunque ésta sea condición de posibilidad de aquella, lo mismo ocurre en el plano de la razón práctica ya que por medio del imperativo categórico se establece un criterio procedimental que se independiza de la experiencia de un *ethos* particular. De esta tradición kantiana se siguen muchas líneas de pensamiento ético contemporáneo. Aquí enumeraré sólo tres: la de Habermas, la de Rawls y la de Maliandi.

En Habermas hay una racionalidad comunicativa que intenta superar la racionalidad instrumental y principalmente la unilateralidad de las acciones estratégicas. La racionalidad que propone Habermas rige las acciones comunicativas que son entendidas por él como “interacciones en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción” (Habermas, 1985:77). Para Habermas, si bien teorías de corte kantiano como la versión de la ética discursiva de Apel son afines, éstas no deberían insistir en una fundamentación última de la ética sino en una fundamentación argumental postmetafísica. Para este miembro de la escuela de Frankfurt, la ética filosófica debe preocuparse por las pretensiones de validez los actores comunicativos y como tal puede “adoptar sin más la forma de una teoría especial de la argumentación” (ibid. 61). En este sentido el principio kantiano de universalidad y el aspecto pragmático-trascendental apeliano del discurso no se enfocan en el contenido de la acción sino en su validez defendible en un contexto de deliberación entre los posibles afectados de esa acción.

Por su parte John Rawls distingue entre razonabilidad y racionalidad en lo que podría denominarse su defensa de una racionalidad pluralista. En primer lugar lo razonable tiene que ver con la cooperación social, en el estar dispuesto a proponer principios justos y cumplirlos si los demás también lo hacen (Rawls, 2006:67). Mientras que

...lo racional es una idea distinta de lo razonable y se aplica a un solo agente unificado (ya sea una persona individual o corporativa) poseedor de capacidades de juicio y deliberación, que persigue fines e intereses sólo en su propio beneficio. Lo racional se aplica a cómo se adoptan y afirman estos fines e intereses, así como a la manera de darles prioridad. También se aplica a la elección de medios, en cuyo caso lo racional está guiado por tan conocidos principios como: adoptar los medios más eficaces para lograr los fines propuestos, o seleccionar la opción más probable si todos los demás elementos son iguales (ibid. 68).

En otras palabras, lo racional está sustentado en una concepción del bien y lo razonable en una concepción de justicia o más simplemente lo razonable remite a lo correcto y lo racional a lo bueno (Seleme, 2004:109). La razonabilidad implica el sostener algo que otro pudiera estar dispuesto a aceptar, al menos parcialmente. Es este marco el que le permite a Rawls ofrecer una teoría de la justicia y de liberalismo político en el que la tolerancia juega un papel importante. La condición del pluralismo de las sociedades liberales es que sean razonables, no que cumplan una sola concepción del bien suprema –como en el caso de los

griegos clásicos— sino que sean los suficientemente razonables como para tolerar otras doctrinas comprensivas o cosmovisiones que sean homológamente razonables.

En última instancia, está la concepción convergente de la racionalidad práctica. Al usar ese adjetivo la primera pregunta que viene a colación es ¿convergencia de qué? La respuesta es triple. Primero, una convergencia de los aportes de la ética discursiva, en la variante de Karl-Otto Apel, y la ética axiológica de Nicolai Hartmann. Segundo, una convergencia de las dimensiones fundamentadora y crítica de la razón. Tercero, una convergencia de los que Maliandi reconoce como los principios cardinales del *ethos* (Maliandi, 2013:24-25). La principal diferencia que se encuentra en estos tres legatarios de Kant es que, si bien Rawls y Habermas sostienen un pensamiento postmetafísico como lo hacía el filósofo de Königsberg, Maliandi recupera una postura fuertemente metafísica a través del influjo que el filósofo de Riga, Hartmann, ejerció sobre él. Para Maliandi, a diferencia de lo que sostienen Rawls y Habermas, los conflictos concretos surgen de la conflictividad y no a la inversa. La conflictividad es inherente a lo entitativo: donde existe pluralidad, hay necesariamente conflicto. Estos conflictos pueden ser resolubles, por medio de herramientas discursivas, o irresolubles, trágicos. Este último aspecto de la conflictividad es a partir del que considero que Maliandi recupera un interesante aspecto de la limitación de la razón, al tiempo que la emparenta con la pasión; puesto que como se verá en las siguientes páginas, para el filósofo de La Plata, la forma más básica de la razón es un sentimiento de rechazo por el conflicto. De modo que el combustible de la razón está garantizado por una conflictividad eterna que, en lugar de paralizar por su trágica inexorabilidad, para Maliandi debe movilizarlos a actuar en la medida de nuestras posibilidades, es decir, convergentemente.

2. Convergencia histórica de teorías éticas

Maliandi empleó un método filosófico que atribuía a Nicolai Hartmann dividido en tres etapas: fenomenológica, aporética y teorética. En otras palabras: descripción del tema, abordaje de los problemas y propuestas de solución. Su obra también puede ser interpretada como un progreso en la aplicación de ese método. Sus primeros escritos, mayormente descriptivos, abordan el problema del *ethos* a partir de los conflictos concretos y las teorías que los explican (cf. Maliandi, 1991). En sus escritos intermedios se enfrenta a las deficiencias de esas teorías construyendo la propia. En su última etapa pone a prueba su teoría entre colegas y sugiere caminos de aplicación de la misma.

Asimismo, las tres formas de concebir la convergencia en la obra de Maliandi también coinciden con ese proceso dialéctico de descripción, problematización y aplicación de soluciones. La convergencia histórica de teorías se corresponde con el estado de la cuestión de la ética, de cuando el filósofo argentino comenzó sus estudios. A mediados del siglo XX había una preocupación especial por el conflicto que derivó en una sociología del conflicto. Esto es explicable teniendo en cuenta que los pensadores de ese siglo fueron testigos de dos de los conflictos de mayor envergadura en la historia de la humanidad: la Primera Guerra Mundial y la Segunda, además de varios genocidios y la Guerra Fría. En ese contexto Maliandi se volcó hacia las respuestas de la tradición filosófica alemana. El propio autor suele presentar a su teoría ética como una convergencia entre, por un lado, la denominada ética material de los valores —de Max Scheler y Nicolai Hartmann—, y por el otro, la ética del discurso —en la versión de su amigo Karl-Otto Apel—. La primera orientación ofrece una fundamentación de carácter intuicionista que no le convence a Maliandi, por ser partidario de la búsqueda de una fundamentación última de la ética. Sin embargo el enfoque axiológico de Scheler, pero aún más el de Hartmann, le brindan a Maliandi una de sus primeras nociones convergéticas: el reconocimiento de la conflictividad *a priori*. La segunda orientación ética de la tradición filosófica alemana que recupera Maliandi es la de Karl-Otto Apel. La propuesta de Apel cumple el requisito de buscar una fundamentación última de la ética. Para ello Apel se basa en la pragmática-trascendental, es decir, en el reconocimiento de que hay ciertas condiciones de posibilidad universales a todos los discursos prácticos. El lenguaje se muestra como una condición irremediable para

el discurso, por lo tanto si se considera que es mediante el diálogo racional como se pueden resolver los conflictos deben admitirse los requisitos básicos de la lógica discursiva. Un ejemplo de esto es el de aceptar el mejor argumento, evitar contradicciones. Con respecto a esto último, como se está pensando desde el plano de una rama de la filosofía práctica no se trata sólo de contradicciones de tipo epistémico sino también lo que Apel llama autocontradicciones performativas, esto es, contradicción entre lo que se dice y lo que se hace. Por ejemplo, quien busque convencer mediante discursos prácticos que los discursos prácticos no sirven, entraría en este tipo de contradicción.

De estas dos propuestas éticas un tanto disímiles Maliandi extrajo el núcleo de su teoría convergente que se asienta en dos ideas. El carácter *a priori* de la conflictividad, o lo que aquí denomino el carácter trágico de lo ético. Esto se sigue de la pluralidad de valores contrapuestos y en general de la pluralidad de entes. Si hay dos entes distintos puede que el ente A aunque sea minúsculo quiera —o tienda a— estar en la posición del ente B, por lo cual habría un conflicto posible, aunque no necesariamente concreto en todo tiempo. La tragedia de la conflictividad parece superarse a partir del hecho de que no todos los valores ni todos los entes están constantemente en conflicto. Gran parte de los conflictos concretos se pueden resolver, pero ahí entra en juego la segunda idea nuclear de Maliandi. Como el *ethos* implica una comunidad humana, la misma debe valerse del diálogo racional como el modo de resolución de esos conflictos concretos. Si bien esta idea la toma directamente de la ética del discurso constituye una forma de hacer filosofía a la que Maliandi adscribió tempranamente y conservó hasta el final de sus días. Si los entes A y B tienen un conflicto, si son racionales deben procurar dialogar, es decir, permitir que el *lógos* los atraviese hasta que encuentren la mejor salida. La mejor convergencia, pero ¿convergencia de qué? ¿cuáles son los criterios? A medida que la teoría de Maliandi fue tomando cuerpo dio respuestas a estos dos interrogantes.

3. Convergencia dialógica de dimensiones de la razón

Estos interrogantes llevan al núcleo de la idea de racionalidad que aquí denomino convergente. Es uno de los aspectos más interesantes de la convergética, puesto que lleva la coherencia de la primera idea nuclear a su máximo exponente y constituye lo que denominé más arriba su momento aporético. Si la conflictividad preexiste a todo entorno empírico, la razón en tanto que facultad dadora de principios *a priori* también tiene que ser pasible de conflicto. Es por ello que Maliandi considera que la razón tiene dos dimensiones que pueden estar en conflicto pero que idealmente deberían estar en diálogo. La racionalidad convergente implica una convergencia de esas dos dimensiones que son la fundamentación y la crítica. Del mismo modo que el propio Maliandi puso en juego esos elementos a partir de una fundamentación a lo Apel y una crítica a lo Hartmann.

Maliandi se vale de una metáfora de la mecánica automotriz para exponer el proceso dialéctico por el cual la razón supera el conflicto. Como si se tratara de la caja de cambios de un viejo Ford Falcon, Maliandi explica que la razón funciona primero con una primera marcha: la correspondiente a la dimensión fundamentadora. Al igual que la primera marcha en el auto, ésta tiene mucha fuerza puesto que sustenta los futuros juicios, es el pilar desde el cual se juzga el mundo práctico. Sin embargo, del mismo modo que no es bueno andar demasiado en primera se hace necesario pasar a una segunda marcha: la dimensión crítica de la razón. Ésta implica reconocer la conflictividad, es decir, reconocer la limitación de la dimensión fundamentadora. Este reconocimiento es positivo, pero también tiene un aspecto negativo como por ejemplo el creer que nada tiene fundamento o, siguiendo la metáfora, creer que se puede andar todo el tiempo en segunda marcha sin prestar atención a la velocidad. Ahí entra el rol de la tercera marcha, que es la superación de las primeras dos: es el reconocimiento de la crítica para moldear la fundamentación, no para anularla. En nuestra metáfora sería saber qué cambio poner en cada momento en nuestro Falcon para evitar tanto chocar como fundir su motor.

Esta metáfora es especialmente entrañable, sobre todo para personas que como yo aprendieron a manejar con autos de tres cambios. No obstante, aún no nos dice nada de

qué es exactamente la razón, además de una facultad que tiene dos dimensiones: una fundamentadora y otra crítica que pueden converger. En otro lado, Maliandi define a la razón en la esfera práctica como el rechazo del conflicto y en el ámbito teórico como el rechazo de la contradicción (Damiani, Lariguet y Maliandi, 2012:255). A él le interesa principalmente la forma práctica de la razón por ser la más adecuada al ámbito de la ética normativa en el cual propone su teoría. Toda teoría ética normativa tiene por finalidad fundamentar y guiar el accionar de los agentes morales, al tiempo que criticar sus falencias para aplicarla mejor. Esto nos deja con el interrogante de cómo fundamentar la ética e, incluso, no de cualquier modo sino de un modo último como quieren Maliandi y Apel.

Para realizar la fundamentación de su ética, Maliandi la define primero en general como el establecimiento de los principios que rigen las acciones morales. Para el fundador de la convergética los principios del *ethos* son cinco: cuatro principios cardinales y un metaprincipio. Los cuatros primeros surgen de la bidimensionalidad de la razón, y el quinto está por encima de ellos –en un metanivel– y puede ser definido como la exigencia de buscar la convergencia de los primeros cuatro principios. Dicho de otro modo, la convergencia entre la dimensión de la fundamentación y la de la crítica de la razón (figura 1).

Razón (dimensiones)	Principios diacrónicos	Principios sincrónicos
<i>Fundamentadora</i>	Universalización	Conservación
<i>Crítica</i>	Individualización	Realización

Figura 1. *Los principios cardinales y las dimensiones de la razón.*

Los principios cardinales que se derivan de la dimensión fundamentadora son el principio de universalización y el principio de conservación. El primero puede ser entendido como la exigencia de que el accionar bueno convenga a todos (i.e. correcto), y el segundo, como la exigencia de conservar lo bueno/correcto. A estos, se le contraponen los otros dos principios cardinales restantes: el de individualización y el de realización. El principio de individualización puede ser entendido como la exigencia de reconocer el carácter único del individuo que tiene la exigencia de realizar o conservar lo bueno y lo correcto y, por otro lado, el principio de realización, entendido como la exigencia de realizar lo bueno y lo correcto. El primer principio tiene un claro exponente en Kant y su imperativo categórico en tanto que es el ejemplo ético más fuerte de universalidad, en el sentido de un principio aplicado a todos y en todo momento. En cambio, el principio de individualización, Maliandi lo atribuye a Georg Simmel y su intento de inversión del imperativo categórico en *Das Individuelle Gesetz* –la ley individual—. Es evidente el conflicto subyacente entre estos dos principios, lo mismo ocurre entre el de realización –ligado al cambio, las revoluciones y transformaciones— y el de conservación –ligado a la tradición, al *statu quo*, a la permanencia—. Maliandi también se refiere a los principios cardinales en los contextos de aplicación como la justicia –universalización—, la permanencia –conservación—, la libertad –individualización— y el cambio –realización— (cf. Maliandi y Thuer, 2008).

Nuestro filósofo también clasifica estos principios según su relación con la temporalidad. Por un lado, los principios diacrónicos: el de universalización y el de individualización y, por el otro, los sincrónicos: el de conservación y el del cambio. Los mismos entran en conflicto, no sólo fundamentación/crítica y sincrónico/diacrónico, sino también cada principio consigo mismo a partir de las distintas formulaciones que cada uno de ellos puede tener. Para explicar esta caracterización, Maliandi enuncia su idea de la flexión ética que le corresponde a los principios diacrónicos y a los axiomas deonto-axiológicos que caracterizan la conflictividad diacrónica. La flexión ética, del mismo modo que la flexión gramatical se caracteriza por un conjunto de casos: nominativo, dativo y ablativo. El primero representa el sujeto de la acción, el segundo el objeto indirecto de la acción y el tercero la circunstancia. Así, ante la pregunta ¿por qué debo hacer X? Maliandi responde usando el principio de

univerzalización en su flexión nominal –porque todos deberían hacerlo y ese “todos” te incluye—, dativa –porque así reconocerás la dignidad humana en general— y en ablativo – porque X no depende de ninguna situación determinada—. Para Maliandi esas tres flexiones del principio de individualización son válidas aunque no siempre armonizables. Por su parte, la dimensión diacrónica también tiene sus matices en cuatro axiomas:

- 1) Lo bueno, si existe, debe conservarse,
- 2) Sino existe debe realizarse.
- 3) Lo malo, a la inversa, si existe debe cambiarse o destruirse, y
- 4) Si no existe, debe omitirse o evitarse.

Por esta característica compleja y conflictiva de los principios su grado óptimo es imposible, es decir, no es posible que todos puedan converger en su grado óptimo. Esto es porque Maliandi considera que los cuatro principios cardinales son *a priori*, esto es, son independientes de la experiencia y en tanto que ellos mismos están en conflicto intrínseco y extrínseco puede hablarse de una conflictividad que es *a priori*, es decir, una conflictividad medular que explica y es la razón de ser de los conflictos concretos y empíricos. Ante esa miríada de conflictos el desafío de la racionalidad es, por un lado, reconocer la conflictividad inevitable entre los principios diacrónicos y sincrónicos y, por el otro lado, procurar minimizarla siempre que sea posible. Esa exigencia por encima de las otras cuatro exigencias es lo que Maliandi llama el meta-principio de convergencia que da nombre a la teoría.

4. Convergencia logo-pática

A la convergencia de teorías éticas y la de los principios cardinales se suma una tercera convergencia que surge de las distintas enunciaciones posibles de los principios que se obtienen por combinación entre el aspecto lógico de la racionalidad y el “pático”. Como anticipé en la introducción, considero que este es uno de los principales aportes de la convergencia a la discusión contemporánea y que trasciende los aportes de las teorías éticas en las que abrevia, obteniendo un rasgo distintivo y en mi opinión superior de las mismas. Esta convergencia es la de la razón y las pasiones, Maliandi usa los términos griegos *lógos* y *páthos* que aquí consideramos sinónimos de los anteriores. La diferencia más radical entre los términos sinónimos es que los términos latinos tienen una semiosis parcialmente distinta de los griegos. Si en el griego *lógos* remite al discurso, a la razón dialogada, en el latín remite al raciocinio, a la medición –incluso matemática— del mundo. Por otro lado, *páthos* dio el latín *passio* ambos con el sentido de algo que se padece, que nos afecta en el sentido actual ya sea en un modo positivo o negativo.

Para Maliandi hay cuatro formas distintas en las que la razón se relaciona con las pasiones. En primer lugar, el *páthos* es presentado como “sustento” del *lógos* (Maliandi, 2013:144), es decir, lo que garantiza el interés individual del agente razonador por razonar en torno a algo. Es en este sentido en el que vemos cuánto se acerca la definición de Maliandi de la razón como rechazo del conflicto en su sentido más básico, puesto que esa forma mínima de la razón es en sí un sentimiento más. En la actualidad parece apropiado pensar a la razón como un sentimiento por los resultados de las investigaciones neuro-científicas, que como Hume, afirman el carácter de la razón como esclava de las pasiones. Sin embargo, Maliandi no se permite llegar tan lejos y reduce el vínculo a un mero “sustento” de la razón, no su compuesto. En segundo lugar, está la relación de regulación que se da entre el *lógos* y el *páthos*. Para Maliandi es necesario que la razón regule las pasiones para alcanzar un equilibrio destinado a evitar los extremos indeseados de un *páthos* ilógico y un *lógos* apático (ibid. 145). Una forma de ilustrar la posible apatía de lo racional está en el ejemplo de Aristóteles que dio origen a la paradoja del asno de Buridan. Un hombre sediento y hambriento al que se le ofreciese pan y agua al mismo tiempo no podría tener más razones para elegir uno sobre el otro y moriría de inanición y de sed. Este obviamente es un

problema que no tienen los seres humanos pero sí tienen las máquinas cuyos algoritmos racionales, en algunos casos, no les permiten seleccionar una acción por sobre otra, paralizándose. Lo que nos sacaría de la apatía sería nuestro *páthos*, nuestras pasiones o afecciones. En tercer lugar, en tanto que la razón tiene la capacidad de regular las pasiones tiene también que poder conocerlas, es por ello que el *páthos* es objeto de conocimiento (ibid. 145-146). En cuarto y último lugar, el *lógos* puede ser objeto de valoración, es decir, a la razón puede atribuírsele un valor fruto de las pasiones (ibid. 146).

Estas formas de relación son las que permiten que exista una convergencia logopática, término que prefiere Maliandi sobre patológica al que considera también equivalente pero equívoco. Así como los principios cardinales tienen conflictividad intrínseca, en lo que Maliandi llama conflictividad intralógica, también lo tienen las pasiones entre sí, en lo que él llama la conflictividad intrapática. La convergencia superadora de los conflictos de ambas sería aquella que permita complementar el *lógos* con el *páthos*. Una convergencia que Maliandi reconoce difícil pero no imposible y cita como modelo el “amor intelectual” (cf. Spinoza, 1980), en el cual la pasión y la razón se unen en pos de la búsqueda de conocimiento. Algo que también había visto Aristóteles, cuando decía que todos los hombres quieren por naturaleza conocer (Aristóteles, 1986:980a). En otras palabras, al modo de los filósofos clásicos, Maliandi sugiere que la filosofía misma es en sí etimológicamente una forma de convergencia entre razón y pasión.

Conclusión: fortalezas y debilidades de la racionalidad convergente

La principal fortaleza de la racionalidad convergente radica en que trae nuevamente el aspecto pasional al plano de la ética y permite comprender de modo mucho más claro las conductas de distintos agentes éticos. Tiene un poder heurístico también porque permite analizar una miríada de escenarios posibles. Ofrece una teoría de la razón que incluye el conflicto lo cual, puesto que, si bien pretende dar una fundamentación última, tiene el conflicto en su seno. Racionalidad y conflictividad se necesitan mutuamente.

Otra fortaleza es que combina originalidad con tradición. Kant hablaba de las dificultades del pensar autónomo y de nuestra culpable incapacidad para hacerlo (Kant, 2013:85), la ética convergente ha lidiado con ello de modo magistral. El pensamiento convergético es original, dado que su origen radica en las propias intuiciones de Maliandi. Es tradicional porque se vale de la terminología y de las ideas de una tradición filosófica mucho mayor, la europea y sobre todo la greco-alemana. En una entrevista que le hice en el año 2007 Maliandi definió la tarea del filósofo con una metáfora de Tito Lucrecio Caro. Pero si el epicúreo romano decía que los filósofos se transmitían una antorcha, Maliandi más modestamente dijo que lo que se pasa es un fosforito. En otras palabras una chispa de racionalidad en la tiniebla de la conflictividad.

La principal debilidad está íntimamente ligada a una de las ideas nucleares y es el postulado metafísico del carácter *a priori* de la conflictividad. Si bien Maliandi lo afirma como una “metafísica provisional” el postulado es demasiado fuerte porque obliga a preguntarse cómo se puede probar que la realidad es conflictiva y que la conflictividad es *a priori*. Maliandi dice que se sigue de su propia teoría de la racionalidad, pero algunos podrían afirmar que es el aspecto irracional introducido a partir de la dimensión crítica y el *páthos* lo que genera el conflicto pero que este no es ontológico sino epistemológico.

Otra debilidad es que, si bien los cuatro principios y las dimensiones de la razón dan una mejor herramienta metodológica para interpretar el conjunto de escenarios éticos en los que un agente racional debe moverse, no proporcionan una clara guía de cómo actuar. Maliandi podría decir que hay que tratar de actuar de modo convergente, procurando lesionar al mínimo cada uno de los principios cardinales. El mismo Maliandi reconoce la dificultad de esto, en lo que denomina la imposibilidad de los óptimos. Es decir, la incapacidad de cumplir al máximo cada una de las exigencias de los principios porque el cumplimiento de uno implica en ocasiones el incumplimiento de otro. A esto Maliandi responde que hay que asumir un compromiso del siguiente tipo: si se lesiona por completo un principio, en el largo plazo se debe procurar subsanar ese incumplimiento o alternar incumpliendo otro principio

en su lugar. El problema es que este método de aplicación, al ser pluriprincipialista, propone dos escenarios indeseables para un agente moral frente a un conflicto concreto. El primero de ellos es que tiene casi tantas opciones como su voluntad le permita, lo cual atenta contra el carácter normativo de la propuesta, puesto que parecería valer todo o por lo menos toda opción con algo de racionalidad. En segunda instancia, la convergencia ideal sería tan difícil que sólo unos pocos preclaros, con el tiempo suficiente para reflexionar, podrían encontrarla. Quizás la salida esté en la deliberación, en el trabajo colectivo, en el diálogo constante que Maliandi defendía y en la asunción de que esa dificultad es la complejidad de lo real.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1986) *Metafísica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ARISTÓTELES (1998). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- DAMIANI, A.; LARIGUET, G. y MALIANDI, R. (2012) *Ética y conflicto: un diálogo filosófico sobre la ética convergente*. Remedios de Escalada: Edunla.
- HABERMAS, J. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- KANT, I. (2013) *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza. Trad. R. R. Aramayo,
- MALIANDI, R. (2013) *Ética convergente*. Tomo III: "Teoría y práctica de la convergencia". Buenos Aires: Las Cuarenta.
- MALIANDI, R. y THUER, O. (2008) *Teoría y praxis de los principios bioéticos*. Remedios de Escalada: UNLa.
- MALIANDI, R. (1991) *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- MOSTERÍN DE LAS HERAS, J. (2008). *Lo mejor posible: racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza.
- RAWLS, J. (2006). *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica. Trad. S. Rene Madero Báez.
- SELEME, H. (2004). *Neutralidad y justicia: en torno al liberalismo político de John Rawls*. Barcelona: M. Pons.
- SPINOZA (1980) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.

--

Cartografías de un pensamiento nómada: Intuiciones para una ontología relacional

Sofía Mónaco
(Universidad del Salvador)

Otro mundo de posibles

Al borde del mundo concreto que habitamos, encontramos lo imposible. Lo único lógicamente posible es lo que acontece en la realidad efectiva que encarna aquellas cosas que son verdaderas o falsas, pero ontológicamente posibles en nuestro mundo de posibles. Sumidos en una onto-semántica confinada a la dualidad, nuestra capacidad de comunicar queda restringida sólo a lo que se corresponde con ella. Pensar otros mundos que escapen a nuestro territorio, impensados hasta entonces, nos conduce a una actitud gnoseológicamente peligrosa, en tanto corremos el riesgo de que nuestro pensamiento se diluya en una inconsistencia incapaz de percibir las “evidentes” relaciones causales que responden al modelo de lógica apodíctica, de verticales consecuencias, que caracteriza toda nuestra tradición euro-occidental; desestabilizando así, el modo en que naturalmente pensamos. Dicho modelo soporta desde la abstracta Teoría de Conjuntos, hasta las más concretas instituciones educativas o religiosas. Todo modelo orgánico que responda a la distribución del sistema lógico imperante, se vería amenazado por cualquier posibilidad de un mundo constituido por una ordenación transversal. Siempre y cuando este mundo tuviese el poder de actualizar(se).

El lente ontológico con el que leemos al mundo, es tributario del antiguo modelo de lógica hipotético-deductivo, desde su procedencia griega en el *Órganon* aristotélico, hasta su moderna matematización con las lógicas proposicionales. No obstante, contemporáneamente se han gestado modelos de lógica de los más variados, que no responden necesariamente a la lógica bivalente. Nuestra tarea, desde la filosofía, será pensar estos modelos de lógica polivalentes más allá de su estructura formal. Pensar la *lógica paraconsistente* en clave ontológica, implica pensar otros mundos de posibles, diferentes al que habitamos. Reconocer el *quantum* de matices y parcialidades que existen antes de llegar a los extremos de verdad y falsedad. Violentar las categorías cristalizadas y crear nuevas, pensar lo impensado: esa es la tarea que explora la paraconsistencia, aunque ello le cueste el desmembramiento de nuestro mundo y de su forma de codificación.

A semejanza de lo que ocurre desde hace más de un siglo con las geometrías euclidianas y no-euclidianas, nos enfrentamos con un repertorio de lógicas a nuestra disposición, una de las cuales es la lógica aristotélica, la cual por ninguna razón sistemática, es superior o más verdadera que las demás, y en cuyo repertorio hemos efectuado nuestra elección de modo totalmente empírico.

Y bien, ¿no está con esto básicamente comprometida la noción de ontología formal? Ciertamente sí, la existencia de un objeto genérico y el valor de verdad de la significación correspondiente están limitados a la teoría lógica dentro de la cual hemos derivado una proposición. (Asenjo, Florencio, 1962, p. 8)

Ensayando el pensamiento rizomático

El pensamiento articulado, como ejercicio propio del hombre, implica un movimiento que pone en juego el modo en que interpretamos y valoramos el mundo. Cada vez que ponemos en escena al pensamiento y éste comienza a actuar, activamos numerosos componentes heterogéneos entre sí, anudándolos en una cifra.

El pensamiento que no calca, sino que mapea y cartografía rutas desconocidas es un *pensamiento nómada*. Captura actos y enunciados, pero también cuerpos, acciones y pasiones, en una combinatoria reticular que configura una lógica capaz de acoplar lo diverso, aunque en conexión con un *afuera* que lo descentra y lo vincula con otras dimensiones. Así, el mapa permanece siempre abierto, compuesto de líneas segmentarias

(estratificadas, territorializadas, organizadas) pero también de líneas de fuga o desterritorialización. El pensamiento entendido como *praxis* exploratoria, y no como mera especulación teórica, concibe al eslabón semiótico como un tubérculo que aglutina actos muy diversos: no hay universalidad del lenguaje, tan solo un cúmulo de dilectos. Deleuze y Guattari confeccionan una lógica propia del nomadismo y su acto de horadar, por ello la denominan *Rizoma*. Aquí se intercepta dicho concepto con Florencio González Asenjo, filósofo y matemático argentino, que construye un modelo de lógica paraconsistente semejante, modelo que se sigue de un *principio de localización múltiple*. Se emplea dicha expresión, por ejemplo, para referirse a una característica evidente en cualquier organismo viviente: el estado de la totalidad del organismo afecta cada órgano, así como la condición de cada órgano determina la del organismo completo. No habría vida sin localización múltiple. Este modelo, reemplaza la noción primitiva de *pertenencia* que aparece en la Teoría de Conjuntos, por la noción de *presencia*. Así, en vez de definirse por una “clase”, cada entidad se define por sus relaciones, en las cuales existe.

Asenjo entiende que no podemos seguir pensando en términos de unidad o totalidad, sino que la deriva histórica de todas las disciplinas han demostrado que por más que hablemos de sistemas (físico, biológico, político, económico, social, etc.) la organización nunca está completamente cerrada; de hecho la organización se distribuye en la relación de sus términos y por los lugares que estos ocupan en la relación. Al ser una propiedad de la conjunción el ser infinitamente vinculante, el sistema tendrá siempre una apertura que altera constantemente al conjunto.

Sabemos ya que hablar del todo “en sí mismo” no entraña un empobrecimiento del concepto, como sugiere el “en sí mismo” de una clase que, en cuanto abstracción operada en la realidad, implica una selección de propiedades realizada sobre objetos infinitamente más ricos y complejos; el “en sí mismo” del todo, por el contrario, entraña siempre una superación trascendente del punto de vista particular de la parte; supone, indefectiblemente, un contraste entre la pobreza esencial de la perspectiva, y la plenitud de la relaciones del todo. (Asenjo, Florencio, 1962, p. 45)

El concepto de *Agenciamiento* que aparece en la operación rizomática, es aplicable a la noción que Asenjo denomina *principio de localización múltiple*, concepción según la cual toda entidad real tiene presencia e interacción con toda la realidad en su conjunto.

En *Mil mesetas* se establece la diferencia de las lógicas correspondientes al modelo del Árbol¹ o a la Raíz² que establecen puntos o posiciones, mientras que el rizoma procede por líneas. La noción de unidad en el árbol o en la raíz aparece como un pivote: funda un conjunto de relaciones biunívocas entre elementos o puntos objetivos (sobrecodifica). Contrariamente, el rizoma no se deja codificar, no dispone de dimensión suplementaria al número de sus líneas, ya que éstas ocupan todas las dimensiones. Hay una primacía del campo sobre el conjunto de números asociados a ese campo. Una meseta es una multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos. Se rige por la conjunción, constituyendo una pragmática del “*Entre*” es decir que no designa una relación localizable, sino más bien un movimiento transversal.³

El agenciamiento se vuelve un todo ordenado, sus componentes se ligan inexorablemente para constituir una perspectiva inédita que, aunque se define por sus componentes, no es ninguno de ellos por separado; es una totalidad en sí mismo. El carácter de la relación de sus componentes no es jerárquico, sino vecinal. Pensar es experimentar, por ende siempre se está haciendo: no es acabado, aunque tampoco es lo que empieza. Un rizoma procede por variación, conquista o inyección.

Puede ser roto, interrumpido en cualquier parte. Está compuesto por líneas segmentarias y líneas de fuga. Las fisuras también forman parte de su composición. No hay imitación ni

¹ Por ejemplo, las reglas de la Gramática Generativa en la lingüística de Noam Chomsky.

² Como en la estructura psíquica que propone el freudismo.

³ Cfr. F. G. Asenjo, *In-Between: An Essay on Categories*, Washington D.C., University Press Of America, 1988.

sutura, no hay correspondencia de las partes. Aparece como captura de códigos, plusvalía de uno o varios códigos, aumento de valencia. Desterritorialización de un término y reterritorialización de otro. Se trata de conexiones heterogéneas, “comunicaciones aberrantes” al modo *avispa/orquídea*. Surgimiento a partir de series heterogéneas. Comunicaciones cruzadas entre líneas diferenciadas que borran los árboles genealógicos. Las filiaciones arborescentes implican uniones localizables entre puntos. Paradojalmente el rizoma aparece como la experimentación que actúa sobre lo real. No reproduce, sino que construye al conectar campos. El mapa está abierto, es una *performance*. La localización no depende de análisis teóricos que implican universales, sino de una pragmática que compone las multiplicidades.

Topología en rizoma: localización simple o molar, localización múltiple o molecular.

El espacio pensado en sintonía con la lógica arborescente, está diagramado por el prejuicio de la *localización simple o molar*, es decir, que los entes se reducirían a lo que son *dentro de cierto lugar limitado que ocupan*, de tal manera que las relaciones entre los entes serían meras relaciones externas y prescindibles para la constitución de cada ente particular. La localización simple responde al modelo de la Teoría de Conjuntos, instalada está en el actual modelo científico y en nuestro propio modo de pensar el mundo: se piensa cada entidad como siendo un elemento del conjunto de entidades (que sería la realidad entera), aquella entidad particular estaría ocupando un lugar determinado y manteniendo relaciones sobreimpuestas. El elemento mantendría una relación de *pertenencia* con el conjunto total. González Asenjo denuncia que dicha concepción conjuntista es abstracta ya que, entre otras cosas, oculta sistemáticamente el hecho de que una de las características fundamentales de la realidad es su *entretrejimiento*. Partiendo de esta complicación, intenta pensar al ente desde una noción distinta a la de “pertenencia”. Leyendo la espacialidad de otro modo, en su teoría de *localización múltiple o molecular* cada elemento es una *presencia*. Así diremos que una entidad está presente en otra, en lugar de decir que una entidad pertenece a un conjunto de entidades. Desde esta perspectiva las relaciones entre elementos son de una afectiva relación interna entre las entidades vinculadas, en tanto *la presencia de una entidad en otra también la constituye*. De este modo, cada entidad es inseparable de las relaciones internas que mantiene con otras entidades.

Deleuze y Guattari también tratan esta cuestión problemática propia del modo en que entendemos tradicionalmente la espacialidad. Dado la naturalización de la localización simple/molar, advierten dos órdenes espaciales que no se encuentran en diferentes planos cognoscitivos, sino que están intrincados entre sí, aunque tendemos a percibir solo uno. Apropiándose de las categorías del compositor Boulez, señalan el *Espacio liso* y el *Espacio estriado*. La dificultad para diferenciarlos radica en su yuxtaposición. El primero se distingue por su homogeneidad, su desterritorialización y su nomadismo, el segundo por su codificación, jerarquía y dirección. ¿Qué implican estas categorías onto-semánticas? Echemos luz con un caso de aplicación: en el espacio liso los puntos están subordinados al trayecto, el espacio provoca la parada. En cambio, en el espacio estriado, las líneas, los trayectos tienen tendencia a estar subordinados a los puntos: se va de un punto a otro. Lo vemos en el mar, espacio liso por excelencia, no obstante es el que más pronto se ha visto confrontado con las exigencias de un estriaje y de una intervención técnica. Este espacio se ha estriado en función de dos conquistas, astronómica y geográfica. La cartografía, con sus meridianos y paralelos lo han cuadrículado todo. Sin embargo, antes del mapa también había navegantes cuya trayectoria dependía de otras variables. Consecuentemente, los viajes no se distinguen ni por la cualidad objetiva de los lugares ni por la cantidad medible del movimiento, sino *por la manera de relacionarse y de estar en el espacio*. Es por eso que Deleuze también habla de los *viajes in situ*, de aquellos que viajan sin moverse, que se mantienen en un espacio liso que se niegan a abandonar, y que solo abandonan para conquistar y morir. Pensar otros posibles es también un modo de viajar.

Lo liso puede ser trazado y ocupado por potencias de organización: pero hay dos movimientos no simétricos, uno que estría lo liso, otro que vuelve a producir liso a partir de

lo estriado. Ambos se distinguen por su modo de relación con la línea y el punto, es decir, la línea entre dos puntos en el caso de lo estriado, el punto entre dos líneas en lo liso.

¿Por qué es necesario el estiraje, por qué el organismo sería deseable? Traducir es una operación que sin duda consiste en someter, sobrecodificar, dominar el espacio liso, neutralizarlo, pero también proporcionarle un medio de propagación sin el cual tal vez moriría por sí solo. Todo progreso se realiza por y en el espacio estriado, pero es en el espacio liso donde se produce todo devenir.

Si todo es vivo no es porque todo es orgánico y está organizado, sino, al contrario, porque el organismo es una desviación de la vida. En resumen, una intensa vida germinal inorgánica, una potente vida sin órganos, todo lo que pasa *entre* los organismos. (Gilles, Deleuze, 2004, p.505)

Arrojados en un mundo caótico, hacemos el esfuerzo *contra.natura* de estriar. Pensamos porque necesitamos volver consistente al menos un trozo de ese mundo inseguro.

Ordenarlo, implica una tarea enorme y un gesto de irreverencia hacia esa realidad inhóspita. Nos sumergimos en el caos para crear *ideas vitales*. Deleuze insiste en que la filosofía tiene el oficio de *hacer surgir acontecimientos con sus conceptos*; su principal función es la de inventar conceptos siempre nuevos. Puesto que es la disciplina que pretende salvar lo infinito dándole consistencia, trazando un plano de inmanencia. No señala ni verdades o falsedades eternas, ni históricas. Sino que hace sobrevolar posibilidades, futuros posibles. En este punto se hermana con el arte, en la constitución de una tierra y de un pueblo que están faltando, en tanto que correlato de la creación. Es por eso que no se pinta ni se escribe para una raza pura, sino para una raza bastarda.

Para que otro mundo de posibles emerja a la superficie, es preciso que derribemos los límites lógicos en los cuales entroncamos nuestro pensamiento que, espontáneamente, tendemos a guiar a través de una lógica cuyas categorías primitivas de pertenencia y/o clase no hacen más que oscurecer el medio ambiente propio en el que se gesta cualquier tipo de entidad; el cuál es múltiple, móvil y reticular. La lógica paraconsistente es una vía que permite la desterritorialización del pensamiento y confiere a la idea de territorio una organización no-local capaz de presentificar semi-verdades, semi-falsedades y toda una gama de posibles que no se corresponden necesariamente con la verdad y falsedad en términos universales, pero que efectivamente poseen existencia. Con esta herramienta onto-semántica, quizás, podamos comunicar lo que antes era tan medible como una sombra, la cual siendo real, posee una forma inconsistente.

Bibliografía citada:

Deleuze, G y Guattari, F, *Mil Mesetas* (1980), Valencia, Pre-Textos, 2004.

Deleuze, G, *Lógica del sentido* (1969), Buenos Aires, Paidós, 2010.

González Asenjo, F. *El todo y las partes: Estudios de Ontología Formal*. (1962) Madrid, Martínez de Murguía, 1962.

González Asenjo, F. *In-Between: An Essay on Categories*. (1988) Washington, D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America.

La historia como disciplina injusta. Un encuentro entre F. Nietzsche y W. Benjamin

Rita Moreno

(INCIHUSA, CCT, Conicet Mendoza)

La Tesis XII de *Sobre el concepto de historia* se introduce con una referencia a *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*:

“Necesitamos la historia, pero la necesitamos de una manera distinta a como la necesita el holgazán malcriado en el jardín del saber” (Benjamin, 2009).

Creemos que este encuentro teórico entre Nietzsche y Benjamin habilita la posibilidad hermenéutica de pensar tal referencia como probable terreno exegético en el que las obras dialogan. Entendiendo que estos textos coagulan una imagen que como mónada se patentiza en la forma de una crítica histórica, quisiéramos a continuación abordarla y comprender la historia¹ como disciplina injusta.

Nietzsche imprime desde el inicio su tesis fundamental: el exceso de historia y el sentido histórico que él importa pueden convertirse en vicio hipertrofiado y, de esa manera, en causa del deterioro de un pueblo: aparecen para recordarle al hombre que es un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo, recuerdo que decanta en un sentimiento de hastío.

¿Puede la superación del hastío fomentar la vida? Este pensador responde enunciando una ley general: todo lo vivo “sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte” (Nietzsche, 2013:44). Este horizonte, que permite nuestra ubicación y nuestro desplazamiento, debe ser trazado de manera conclusiva entre la disgregación absoluta y el solipsismo para así brindarnos la seguridad de lo familiar a la vez que se comporta como deíctico de una geografía vital más amplia.

En este contexto, ¿en qué sentido la historia puede redundar tanto en perjuicios como en utilidades para la vida?

Nietzsche anuncia que ese horizonte panorámico se encuentra amenazado por la historia. Cuando ésta se pretende una ciencia, opera destruyéndolo al someter a la humanidad a la demanda del recuerdo de la totalidad de los hechos, pues no permite que olvide aquello que no pudo dominar².

Benjamin irrumpe también contra un uso peligroso de la historia. La historia positivista³ pretende conseguir conocimiento de un pasado que supone dado, no solicitándole interpretación alguna. Como está libre de exégesis -en eso consiste la objetividad historicista y la garantía de universalidad- es recibido como patrimonio informativo, sin inquietudes

¹ En la búsqueda del sentido con el que se menta “historia” en estos textos, resulta conveniente detenernos en la cita que introduce la Tesis XII. Ella nos otorga la primera pista para aproximarnos a lo que en estos textos se postula tan esencialmente, que corre el riesgo de perdersenos en escondrijos argumentales. Ambos filósofos, cada uno en su época, escriben sus textos urgidos por el uso “malcriado” que se hace de la historia a la vez que pretenden deconstruir el monopolio epistemológico que este uso detenta. Nietzsche llama a esta pretenciosa prerrogativa situada en el jardín del saber vano y moderno ‘exceso de historia’ o ‘fiebre histórica’, mientras que Benjamin la identifica con el positivismo bajo sus dos modalidades, la “historia universal” y el “historicismo”.

² Como ilustra la vida de Ireneo Funes; la imposibilidad de olvidar diluye cualquier posibilidad de proyección vital activa. El protagonista de *Funes, el memorioso*; se encuentra atado a la temporalidad cronométrica y se le dificulta la interrelación con los demás tanto como planear un proyecto de vida.

³ Cuando hablamos en este texto de Positivismo no nos referimos a una corriente positivista determinada o a la elaboración de algún pensador específico. Con ‘Positivismo’ aludimos más bien a la doctrina general que funciona como matriz de los desarrollos posteriores y que posee como postulaciones más esenciales el monismo metodológico, la explicación causal mediante leyes universales, el conocimiento por experimentación y observación y la descalificación de todas las formas de acceso a la realidad alejadas de estos cánones de conocimiento.

reflexivas que interpeleen los conceptos de 'temporalidad' y 'hecho' con que maniobra. Lo que le llama la atención a este filósofo es que, tanto quienes defienden ideas de derecha como quienes se comprometen con la izquierda, científicos naturales o sociales, se trate de oprimidos o de opresores; todos piensan invariablemente desde la clave del progreso. Se asume que el tiempo es linealidad, pero no se ampara que esta línea pueda cobrar formas sinuosas, mixtas o poligonales, sino que se la condena a una eterna horizontalidad ascendente en la que cada uno de los puntos de esa línea única y uniforme supera al anterior. 'Tiempo' y 'bienestar' se conjugan en una única fórmula directamente proporcional. Si objetamos que a nuestro alrededor no vemos más que miseria y pesar existencial, se nos aconsejará aguzar la vista y calibrar la mirada para entender que son los costos propios de todo avance: sólo nos resta ser espectadores del curso inevitable pero glorioso de la humanidad. Y reconfortarnos con ello.

De esta manera, ambos filósofos señalan que lo que subyace en la historia que se pretende ciencia es la anulación de nuestra condición de seres morales y políticos diversos. Su crítica es una crítica a la matriz de pensamiento moderno y su proyecto, el cual se enuncia en un registro emancipatorio prometiendo liberaciones cuyas posibilidades coarta. La relación entre 'vida' e 'historia' está mediada por la poderosa historia científica, ella disuelve la relación de una cultura y un pueblo con su pasado y atenta contra su fuerza plástica -"esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas" (Nietzsche, 2013:43).

Esta enajenación del conocimiento y el sometimiento ciego a él impactan como alienación, la cual inmoviliza cualquier acción transmutadora. El conocimiento producido según criterios científicos, aunque sin hambre ni necesidades, cesa de operar como oportunidad de transformación y muta en recinto espiritual del hombre culto, en artículo de lujo, impidiendo así que los conocimientos operen seriamente sobre nuestra existencia.

¿No representa, acaso, este monopolio científico un peligro? Claro, responderá Benjamin: se trata del peligro de convertirse en instrumento de la clase dominante (Benjamin, 2009:136). La historia excesiva pretende conseguir ciencia mediante la observación de un pasado que supone inmóvil y homogéneo; pretensión que hace peligrar nuestra relación con el pasado, pero fundamentalmente, y aquí radica la gravedad, nos pone en peligro a nosotros como seres revolucionarios cuando dificulta una relación hambrienta y fagocitadora con lo ya ocurrido.

Al perder la necesidad de generarnos un criterio que nos permita determinar qué es valioso hacer regresar -pues todo es 'dato'-, perdemos también la capacidad de ser solicitados por lo que nos circunda y las estructuras que tamizan cualquier acontecimiento. Así, la historia no sólo nos somete a un régimen de indiferencia respecto de los hechos, sino que también nos condena a la indiferencia hacia nosotros mismos cuando nos censura el discernir críticamente qué es barbarie y qué no lo es. Al justificar lo bárbaro como motor inexcusable de la civilización, nos convertimos en instrumentos de la clase dominante y nos abandonamos en la figura del hastío. Con estos mecanismos la Modernidad refuerza en el orden del conocimiento la lógica que opera en el orden económico.

En esta intemperie histórica, ¿cabe pensar la salida del hastío en la figura del olvido? Incluso, ¿es factible para nosotros olvidar? Para responder debidamente habría que tener en cuenta dos formas de olvido radicalmente diferentes. No es lo mismo el olvido en el sentido de desconocimiento del pasado que el olvido en el sentido de no dar importancia al pasado. En el primer caso el olvido es ignorancia. En el segundo caso, de lo que se trata es de injusticia.

Nietzsche diagnostica que su época se halla en "el estado más injusto del mundo, pues es estrecho, desagradecido con el pasado, ciego frente a los peligros, sordo a los avisos" (Nietzsche, 2013:47). Por ello reivindica lo ahistórico como resquicio de libertad y el olvido como intersticio de otra realidad.

Resulta importante mostrar que tanto en el texto nietzscheano como en las tesis benjaminianas puede leerse una crítica a la concepción dominante de temporalidad con que operan las historias que denuncian. El pensamiento científico sobre el pasado comporta una

interpretación del tiempo que lo hace actuar en la forma de un camino plagado de acontecimientos presentados como inmóviles pero también inmovibles. La temporalidad traducida a historicidad científica es reducida a lo ya acontecido, a 'dato': objeto pasivo y pasible de ser analizado por el microscopio descriptivo del científico historiador, objetividades de las que es posible destilar más objetividades.

La historia, para ser científica, sólo tiene que remontarse a otros tiempos ya clausurados y buscar allí hechos ya acaecidos para así ponerlos ante nuestros ojos moribundos en la forma de un relato impregnado de universalidad y objetividad. Lo primero lo consigue describiendo todos los hechos pasados. Lo segundo lo logra eliminando la alteridad discursiva. La objetividad en tanto relato verdadero y universal debe ser único y por eso sólo puede construirse como singularidad. No sólo deben quedar excluidos otros relatos acerca del pasado, sino que debe obturarse la posibilidad misma de diversidad narrativa. El hombre moderno se proclama cínicamente como heredero del proceso mundial y justifica el pasado como necesario y clausurado, cerrando la posibilidad de pensar el futuro como dimensión de acción transformadora. 'Lo posible' es desterrado del reino del ser, y así, el canon cínico establece su alianza con la ontología.

Este cinismo liga con una manera específica de comprender los hechos: la facticidad¹. Nietzsche provoca: "El factum siempre es estúpido" (Nietzsche, 2013:113); y lo es porque nos reduce a apologistas de lo dado. Frente al poder ciego de los hechos, el hombre se ha quedado sin nada que decir; como instrumento de la clase dominante y espejo objetivo de lo fáctico, sólo observa y se anula en tanto sujeto histórico. "No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie" (Benjamin, 2009:138): el historicismo implica la injusta negación de múltiples diferencias concretas violentamente homogenizadas en una abstracta universalidad política. La realidad entendida como facticidad objetiva importa el desconocimiento de que lo real es el resultado de lucha de múltiples fuerzas.

Por consiguiente, la posibilidad de historizar diferentemente se abre, según Nietzsche, desde el olvido; pero desde aquél que olvida el pasado en cuanto facticidad. Debemos olvidar, pero no cualquier cosa ni de cualquier modo; sino olvidar el valor de la objetividad y el valor de la universalidad propios de la moral científicista para apropiarnos de nuestro pasado de manera ahistórica.

No resulta ahora descabellado acercar la protección moral que ofrece este tipo de olvido a la protección política que brinda la memoria propuesta por Benjamin. Aunque con lenguajes desiguales, la mirada de estos dos intelectuales se torna un guiño cómplice cuando juzgan el uso moderno de la historia desde la vara de la justicia.

Memoria y olvido funcionan respectivamente salvando las posibilidades revolucionarias y transmutadoras al cortar con la cadena causal que explica el presente. Frente a la abstracción de un sujeto trascendental o de un espíritu que se despliega autónomamente, estos pensadores colocan en el epicentro de la temporalidad al sujeto individual y colectivo concreto, instándolo a que, como sujeto de la historia, se apropie de sus condiciones de existencia.

Es así como los planteos que subyacen en la crítica histórica convergen como crítica moral y política. La superficie especulativa desplegada por Nietzsche y Benjamin aparece signada por el intento de pensar la verdad en clave moral y política, pues la verdad que ha producido la ciencia llamada historia se revela como falsa en la medida en que se revela como injusta al violentar la vida.

La apelación a la categoría de justicia les sirve para mostrar que la objetividad, prurito de cualquier elucubración moderna, no sólo es injusta sino que también encubre injusticias. La historia excesiva, al oprimir nuestra fuerza plástica, no sólo nos imposibilita pensarnos como seres con capacidad creativa y transformadora de la realidad, sino que además nos censura la oportunidad de cualquier reflexión emancipadora que intentemos sobre nosotros mismos. La historia como exceso, consecuentemente, ejecuta un crimen hermenéutico y semántico:

¹ La Real Academia Española define factum como lo perteneciente o relativo a los hechos y como lo fundamentado en hechos o limitado a ellos, en oposición a teórico o imaginario. Utilizamos los dos sentidos del término, pero hacemos especial hincapié en el segundo de ellos.

nos priva no sólo de la herencia de un sentido emancipatorio, sino también de la posibilidad de creárnoslo. Por ello, el conocimiento histórico sólo podrá construirse de manera auténtica y decantar en utilidades sólo cuando se lo comprenda y elabore como conocimiento justo. En Nietzsche como en Benjamin, la categoría 'justicia' no brota como resultado del análisis, sino que funciona como imperativo del pensar. 'Justicia' no está remitida a las leyes y al derecho que rigen las conductas. Tampoco a una virtud de supranatural prodigada según el criterio omnisciente de algún dios extramundano. En ambos pensadores 'justicia' implica más bien la capacidad o posibilidad de juzgar: no un constructo terminado al que hay que obedecer, sino un gesto con el que es posible pensar y hacer la historia. Por ende, el potencial transmutador de la historia se abre cuando la creación teórica nos brinda, individual y colectivamente, la posibilidad de emitir un juicio a partir del cual se toma una decisión.

'Justicia' entonces como un ajusticiar, como posibilidad teórica y práctica. No adviene como corolario, sino como instrumento que interpela a un tipo muy determinado de acción: la acción transmutadora y revolucionaria. La acción que juzga, o sea el juicio, emite un veredicto que no inmoviliza ni en la impotencia de un presente testamentario ni en la inevitabilidad del futuro insoslayable. Contrariamente, nos exhorta a actuar conforme a una sentencia efectuada en virtud del conocimiento reflexivo –no científico- sobre una temporalidad más íntegra: sobre lo que el pasado nos ofrece en la forma de testimonio, el presente en la forma de justicia y el futuro en la forma de la emancipación.

BIBLIOGRAFÍA

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Segunda Intempestiva. Trad. Germán Cano. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 2013.

BENJAMIN, Walter. Sobre el concepto de historia. En: Estética y política. Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.

Crítica al historicismo científico: atrofia de la acción en Nietzsche y Arendt

Mariano Olivera
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

En el presente trabajo, me propongo desarrollar las concepciones filosóficas e históricas de Nietzsche y de Arendt, en contraposición al historicismo científico o positivismo de la historia del siglo XIX. Se tratará de revalorizar el modelo helénico de historiografía y poesía, en comparación a la concepción de historia moderna posthegeliana. En efecto, ambos autores para reflexionar sobre la historia (sobre todo Nietzsche en su calidad de filólogo), apelan a la plenitud y vitalidad del pasado griego para contrastarlo con la decadencia de la modernidad. La crítica del historicismo moderno por parte de nuestros autores, equivale por ende, a una crítica de la modernidad y el efecto más grave de su educación y cultura histórica, la pérdida de la acción. La premisa general que sostenemos frente al abuso positivista es que en tanto seres vivos y actuantes, necesitamos de la historia para la significación temporal de la vida, la proyección del futuro y el sustento de la acción. Siendo que esta última es el elemento sustancial de todo relato, proponemos la definición común en Nietzsche y Arendt de la historia como un arte y no una ciencia pura o contemplativa: un *arte-factum*, una *poésis* de la *praxis*.

1. Introducción

¿Para qué la historia? Esta es una pregunta importante si consideramos lo caducidad corriente de cada instante de la vida humana. Simplemente podríamos limitarnos a contemplar o imaginar con envidia, la serena existencia del rebaño que padece, rumia y dormita una y otra vez, sin atormentarse por el porqué o sentido de su existencia, ignorando el significado del hoy y del ayer, limitado al dolor y placer del momento, sin conocer por ello la tristeza ni el hastío. Pero el hombre no puede evitar recordar, actuar y proyectar, no puede ignorar lo que fue, lo que es y lo que será. Hay en él la necesidad artística de traer a la memoria, de transformar en memorables sus acciones, lo natural y ordinario, en lo "grandioso" y "extra-ordinario", por fuera del curso regular de la naturaleza, en algo humano, exclusivamente humano.

Como bien afirma Arendt ya la historia en sus orígenes helénicos presocráticos, no busca sino rescatar las grandilocuentes acciones humanas de la tiranía del tiempo: el olvido (*lethe*), el cual se identifica con la muerte (*thanatos*). En otras palabras la tarea de la narración histórica es garantizar la inmortalidad en el recuerdo, salvar las hazañas y proezas humanas de la trivialidad que se deriva del olvido. En él se halla la muerte y el silencio, o lo que es lo mismo, el anonimato de lo que una vez fue ensalzada en el mundo.

Esto que es digno de ser alabado y memorizado, la individualidad expresada en las acciones y gestos personales e irreductibles, es lo que interrumpe o atraviesa el ciclo eterno y repetitivo de la naturaleza, lo que como individuos mortales (*Bios*) nos distingue de la mera continuidad de la especie (*Zoon*) y de aquella existencia pacífica de rebaño, ya mencionada, que se desenvuelve en su faena diaria sin problematizar sobre su temporalidad, lo que en el hombre es, además, historicidad. Entonces, lo que caracteriza al hombre es su acción, su actividad, no solo como animal ahistórico (capacidad de olvidar), sino también como conciencia con sentido histórico y temporal (capacidad de recordar). Siendo que el hombre es consciente de su finitud que deviene, también lo que debe existencia al mismo, tiene impregnada su mortalidad. Las proezas, las palabras, los acontecimientos y todo aquellos "objetos" humanos que tematizan las historias, son absolutamente fútiles, no dejan tras de sí ninguna huella, ningún resultado palpable, y no perdurarían a no ser de aquella capacidad humana que es la memoria, divinizada en *Mnemosine* y todas las demás musas inspiradoras.

Ahora bien, si para Arendt la memoria es un medio de redimir o conservar la *praxis*, Nietzsche en su obra "*De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*" va a hacer énfasis en que un exceso de memoria puede ser contraproducente para la vida activa. El estancamiento de la memoria por sí sola, en la mera contemplación y pasividad, es

sinónimo de vejez, degeneración, enfermedad, tormento y sufrimiento. Es un no cicatrizar las heridas, un encadenarse al pasado dejándolo intacto, sin apropiárselo para la actividad futura, ni hacerlo sangre para una mayor salud y vitalidad, en definitiva: un no poder-olvidar para poder-actuar.

En efecto para Nietzsche no podemos concebir acción alguna sin la compañía del olvido, aun más, es imposible poder vivir (actuar) sin olvidar.

Los hombres de acción, los pueblos, las culturas, así como no pueden privarse de la memoria y el sentido histórico, tampoco pueden prescindir del olvido, de esa atmósfera ahistórica y nutricia, como suelo del que brota la acción creadora que se apropia y modifica el pasado para una mejor salud y vitalidad. En fin, es propio de los hombres y colectivos históricos la desmemoria activa, es decir, la inconsciencia o bruma ahistórica, en el momento en que se ejecuta la acción. Sin la desmemoria activa (olvido), no se puede actualizar el futuro de la vida humana.

De aquí la denuncia que hace Nietzsche en su *Segunda Consideración Intempestiva*: la hipertrofia de sentido histórico de su época. La pregunta inicial, entonces, ahora la formulamos de la siguiente manera: ¿Para qué tanta historia? Lo que se desprecia es la inutilidad de la historia para con la vida y la acción, ya que esta deviene en un fenómeno puramente cognoscitivo, una acumulación incesante de hechos petrificados dispuestos solamente a observarse. Con esto, la forma de hacer historia moderna deviene en una ciencia pura o contemplativa. En fin lo que se acusa es el exceso o la sobresaturación de la memoria científica o muerta, es decir, de ciencia histórica, cuyo resultado es el atrofio vital de los individuos, pueblos y culturas.

2. El ocaso de la acción

Cuando Nietzsche y Arendt critican el historicismo moderno, critican sobre todo a la modernidad. Nos referimos a una "enfermedad" patente, que es el abuso de la historia como conocimiento científico positivo, y con ello el atrofio de la vida activa.

El diagnóstico para ambos autores es el mismo: la modernidad ha alejado a las personas de la acción, ha vuelto a los modernos, en la negación del hombre que vive, padece y actúa, los ha transformado en "cogitales" o espectadores "objetivos" y cognoscitivos, tanto en el plano individual (Nietzsche), como en el público o político de la vida, la *Vita activa* (Arendt). La historia se ha desencarnado de la vida, y la cultura se ha debilitado y perdido identidad en el objetivismo historiográfico. Se ha dado la abrupta división entre la vida misma (acción) y el conocimiento propiciado por la metodología científica y la filosofía positivista. Lo que sucintamente podríamos expresar como la profunda y rotunda división entre la *theoria* y la *praxis*. La ciencia moderna ha predominado sobre la acción y la vida.

Parafraseando a Nietzsche, el historicismo moderno, la educación histórica de la juventud produce: "ni humanos, ni dioses, ni animales, pero si artefactos de la ciencia, máquinas para pensar, escribir, y hablar". Ya no tenemos hombres vivos, sino meros productores de ciencia, formados por una educación paralizante y artificial, desligada totalmente de la experiencia práctica. Los excesos históricos hacen que el "hombre deje de serlo," y los hechos históricos proceden precisamente de esa "capa brumosa de lo ahistórico," pero el predominio de la científicidad ha resaltado a los hechos ya dados (objetivos). El objetivismo de la historia parece someter a los hombres vivos. Pero de lo que se trata es de actuar, de nadar en contra de la corriente histórica, de rebelarse contra la fuerza ciega de los hechos, de derrocar la tiranía de lo real, en suma, de perderle respeto al poder positivo de la historia, como saturación de hechos dados que banalizan la vida a futuro y esclavizan la individualidad o "subjetividad". De lo que se trata en cierta forma es de poder-olvidar, para poder-vivir y poder-actuar, de vincular la *praxis* vital con el sentido histórico.

3. Crítica a la noción de objetividad

Arendt explica que el concepto moderno de historia esta atravesado por la presunta objetividad absoluta y la imitación de la metodología científica naturalista. En el siglo XIX, época en la que vivió Nietzsche se establece la clasificación entre las ciencias naturales y

las ciencias históricas o del espíritu. La “nueva ciencia” de la historia, creía obedecer al método de la ciencia natural “más antigua”. Sin embargo, esto era un malentendido y una confusión disciplinaria y filosófica, la ciencia natural moderna se desarrolló con rapidez, para convertirse en una ciencia aún “más nueva” que la historia. En conclusión, las ciencias históricas no adoptaron las normas de las ciencias naturales de su misma época, sino que asumieron la actitud científica, que los naturalistas ya habían empezado a descartar. La presumida “objetividad”, “extinción del yo” o “contemplación pura”, consistía en que el historiador se abstenía de alabar o criticar, de interponer su opinión, reduciéndose a un mero espectador que racionaliza y ordena los acontecimientos. Ello implicaba una actitud de perfecto distanciamiento, con la que se seguía el curso de los sucesos tal como los revelaban sus fuentes documentales. La ausencia de opinión y la supuesta adecuación esencial del pasado, con las fuentes escritas seleccionadas a posteriori, tiene como consecuencia dos aspectos característicos de la “objetividad” histórica: la no interferencia y la no discriminación. En suma, la absurda mutilación de la subjetividad y de la personalidad del historiador.

De estos áridos eunucos que fingen impasibilidad, seriedad, juicio justo y tono de escritura sereno, frío y reflexivo, para con el pasado, se burla Nietzsche. Así los describe, y cuestiona los términos metafísicos de la pretendida ficción de la “objetividad”:

“Estos ingenuos historiadores llaman “objetividad” al hecho de medir las opiniones y actos del pasado por las opiniones corrientes del momento: aquí encuentran ellos el canon de todas las verdades; su tarea es adaptar el pasado a la trivialidad actual. Llamam en cambio, “subjetiva” a toda la historiografía que no tiene como canon estas opiniones populares. Y ¿no puede haber encerrada una ilusión en la más alta acepción de la palabra “objetividad”? Con esta palabra se entiende un estado en que el historiador observa un acontecimiento con todos sus motivos y consecuencias con tal pureza que este no ha de ejercer efecto alguno sobre su subjetividad.[...] Pero es una superstición creer que la imagen que, en una persona así dispuesta, suscitan las cosas, reproduce la esencia empírica de las cosas. ¿O es que vamos a suponer que, en tales momentos, los objetos se imprimen, se copian, se retratan, se fotografían, por así decir, por sí mismos sobre una naturaleza puramente pasiva”¹.

En tal fragmento Nietzsche señala la creencia errónea de que la imagen de los hechos exteriores (pasados) se reproduce esencialmente, tal como es en sí misma, en su naturaleza en el espíritu o mente del historiador. Es decir, que hay una adecuación esencial entre un sujeto pasivo y el objeto determinante, por el que este primero es “objetivo” y reproduce o imagina los hechos acontecidos en su esencia. Pero bien sabemos que no hay ninguna relación, más que interpretaciones y posturas ideológicas con respecto a la experiencia histórica. Se interpreta desde los propios prejuicios, hábitos, desde la “actualidad” o “visión” de época, y a pesar de esto se cree “amoldado a los hechos”.

4. Conclusiones

Hasta aquí hemos dejado suficientes razones para no considerar a la historia como una ciencia, pero entonces, ¿qué tipo de actividad es? Tenemos paradójicamente una historia que sabe como olvidar partes del pasado por el bien y la apertura del futuro, que subvierte a una concepción científica que pretende recordarlo todo para lograr un conocimiento incesante e inabarcable del pasado. Con Nietzsche y Arendt negamos aquella visión del siglo del historicismo (XIX), que trata a la historia como la reconstrucción fáctica y objetiva del pasado: el historicismo científico o positivismo de la historia.

En cuanto la historia está al servicio de la vida y se liga con el sentimiento ahistórico: el olvido, la muerte del conocimiento, lo que más odia la ciencia; consideramos a la memoria como una potencia artística, y con ello a la historiografía como arte dedicado a las interpretaciones pragmáticas del pasado, y no como una ciencia preocupada por la

¹ Nietzsche, “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, p. 56.

representación fiel y objetiva de los hechos. Despreciamos la pretensión de “objetividad” o “verdad” de la ciencia histórica, pues solo nos queda conformarnos con interpretaciones hipotéticas. El pasado no puede ser presa de la memoria científica, o memoria muerta. El impulso vivo que da forma y transforma el pasado es un impulso artístico y no epistemológico. El pasado no sigue un curso necesario, racional y universal, sino que es meramente contingente e ilusorio, siempre esta al acecho y repentinamente nos acomete. Como tal no es algo que deba aceptarse resignadamente como algo dado, un mero *factum*, sino que debe ser interpretado y reinterpretado para utilidad de la vida y la acción. De lo que se trata, entonces, no es de la conservación del pasado para su mero conocimiento o alabanza, ni tampoco de la devoción objetivista de los hechos, sino más bien de interpretarlo como un oráculo, para la realización de sus esperanzas y para mantener viva la *praxis*.

Bibliografía

-Friedrich Nietzsche, “*De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*”, disponible en: www.nietzscheana.com.

-Hannah Arendt, “*El concepto de historia: antiguo y moderno*” en H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, pp. 49-100.

-Vanessa Lemm, “*Nietzsche y el olvido del animal*”, revista Arbor, CLXXXV 736 marzo- abril (2009), ISSN: 0210-1963.

--

La tensión entre lo universal y lo particular en la conducta humana Problemas filosóficos en torno a la “Parte B” de la ética de Apel

Dario Pelus

(Universidad Nacional de Mar del Plata)

En el presente trabajo, dados los límites que no sólo él mismo impone sino también la complejidad de la cuestión a tratar, voy a aventurarme a desarrollar una propuesta crítica en torno a algunos aspectos de lo que se conoce como “La parte B” de la ética del discurso de Apel que desde mi punto de vista es la que ofrece mayores dificultades. Dificultades que son propias de cualquier reflexión filosófica que trate de abordar la cuestión ética en su totalidad, es decir, sin evadir el terreno práctico, o asumiendo las complejidades que le esperan a cualquier principio fundamentado a espaldas de las condiciones prácticas que el mundo ofrece para su aplicación, que paradójicamente no es sólo el mundo práctico en donde se va a aplicar el principio, sino también y más importante aún, el mundo práctico de donde ineludiblemente surge dicho principio.

El elemento estrella que caracteriza dicho terreno práctico es la conflictividad, dominada por los tipos de vínculos que se establecen estructuralmente al interior de su seno entre lo universal y lo particular. El hecho de que la ética del discurso de Apel recoja esta cuestión en una propuesta que considera no sólo la importancia de la fundamentación formal del principio, expresada en la “parte A”, sino también, la exigencia de pensar las condiciones prácticas de la aplicación, lo cual implica la posibilidad de restricciones al principio, temática expresada en la “parte B”, ya es de por sí, un avance de enorme valor filosófico.

Pienso que una vez ingresado filosóficamente en este terreno práctico, la complejidad de establecer una fórmula definitiva que recoja todas las alternativas de dicha conflictividad es enorme, puede que la tentación filosófica también lo sea. Es por ese motivo que me parecen muy valiosos los aportes que Apel hizo en esta materia en términos de plataforma para alimentar el pensamiento filosófico sobre dicha cuestión.

El avance se agiganta si tenemos en cuenta la envergadura del antecedente que se pretende superar. La opulencia filosófica que representa no sólo la ética Kantiana, sino también la figura misma de Kant, me imagino que ensancha aún más el desafío de una propuesta de superación del rigorismo ético Kantiano.

Como esbozaba anteriormente, en la parte “A” de la ética del discurso, Apel, influenciado por el pensamiento trascendental de Kant y por las perspectivas del giro lingüístico en torno a la necesidad de considerar también el aspecto pragmático del lenguaje en toda fundamentación, se ocupa de investigar las condiciones de posibilidad de todo acto lingüístico, pero más precisamente de todo acto de argumentación. La investigación ostenta por lo tanto el formato de una búsqueda de elementos a priori.

Esta indagación pragmático-trascendental arroja como resultado en primer lugar, la certeza de que la argumentación en sí misma es una condición trascendental de toda fundamentación, dado que toda fundamentación supone de manera implícita la aportación de razones, propias del ejercicio argumentativo. Si la indagación de Apel terminara aquí, digamos que solamente estaría poniendo en juego el aspecto trascendental de dicha indagación, pero al considerar a su vez, el aspecto pragmático de los enunciados argumentativos propios de la fundamentación, advierte el presupuesto valiosísimo de que el acto de argumentar supone el compromiso con un principio normativo, el de resolver los conflictos de intereses mediante el discurso práctico, que es la forma que adopta la búsqueda de consensos a través del intercambio de argumentos. Es decir, quien argumenta, implícitamente reconoce dicha práctica como regla de conducta para la solución de conflictos¹. Es lo que técnicamente ha dado en llamarse “la norma básica” o “metanorma” de

¹ Desde mi punto de vista es necesario aquí aclarar que este supuesto es válido en una situación de conflicto, dado que la argumentación no sólo es “utilizable” en dicha situación sino también en otras no-conflictivas. Por ejemplo, si yo estoy en el contexto de un examen final oral y argumento en favor de una postura filosófica, la pragmática de dicho acto de argumentación no supone necesariamente la existencia de un conflicto que de hecho no existe.

la ética del discurso. Negar dicho principio conlleva según Apel una contradicción performativa, dado que se necesitaría de la argumentación para llevar a cabo dicha negativa.

Si bien las conclusiones a las que llega Apel en la parte A son de un innegable enorme valor filosófico, el mismo Apel al plantear la necesidad de un doble enfoque que recoja también la complejidad que presenta el carácter conflictivo propio de las condiciones prácticas de aplicación de dicho principio, reconoce que sin la “parte B”, el trabajo no está completo, dado que la parte A no supera los límites de lo meramente formal.

Sin la parte B, la misma denuncia Apeliana en torno a la necesidad de considerar el aspecto pragmático del lenguaje en orden a una completa fundamentación de enunciados lingüísticos, le cabría a esta cuestión, es decir, aquí también se caería en una “falacia abstractiva” si no consideramos ya no el aspecto pragmático de un principio ético, sino desde mi punto de vista y esto es muy importante a los fines de este trabajo, el aspecto político de un principio ético entendido como la voluntad intrínseca en la propia convicción en torno a la validez de un principio ético, de querer que ese principio normativo se convierta en determinante de una regla de conducta colectiva manifestando este sentimiento mediante la praxis concreta en el terreno público.

Para desarrollar este punto de vista y siguiendo la lógica metodológica del pragmatismo, me parece muy importante tratar de reflexionar ya no cual es el vínculo entre el signo y el usuario como sucedía con el lenguaje, sino más bien cuál es el vínculo entre el principio ético y el usuario. Pienso que la parte A revela un tipo de relación del usuario con el principio como así también lo hace la parte B de la ética discursiva.

El proceso de institucionalización del discurso en sí mismo es en mi opinión la materialización de un tipo de relación que se corresponde con lo que voy a llamar el vínculo político del usuario con el principio ético. A lo largo del trabajo voy a proponer dos tipos de vínculos más, a saber, el vínculo formal de adhesión y el vínculo privado de adhesión.

Según esta perspectiva que propongo y acerca de la cual voy a intentar ofrecer razones lo más suficientes posibles por supuesto, el proceso de institucionalización del discurso entendido como un proceso práctico, político y colectivo que necesariamente involucra la acción destinada a conquistar adhesiones crecientes en torno a la validez de un tipo de conducta colectiva en relación a la solución de conflictos prácticos de intereses, no puede ser presentado como un compromiso que se asume en el momento de la restricción a modo de compensación, dado que las características que dicho proceso posee en sí mismo suponen de manera implícita la práctica del principio que se restringe. Pienso que no se puede plantear la compensación de las condiciones de restricción de un principio mediante un compromiso de acción que suponga como conducta dominante la práctica del principio restringido. Pareciera haber allí una contradicción performativa o un argumento circular. Todo proceso colectivo tendiente al objetivo primario de conquistar adhesiones crecientes legítimas¹, supone necesariamente la búsqueda de consensos como práctica dominante y a su vez la búsqueda de consensos supone necesariamente como venimos planteando con el principio del discurso, el ejercicio de la argumentación.

No obstante esto, coincido plenamente con la posición de Apel en cuanto a que la restricción en sí misma, a diferencia de lo que plantea el rigorismo ético Kantiano, no implica la pérdida de validez del principio y esto me parece también otro punto de enorme valor filosófico que Apel capitaliza.

¹Llamo adhesión legítima a aquella que es producto de un consenso logrado en base a la práctica del discurso, lo cual supone no sólo el intercambio de argumentos, sino también la comprensión de los mismos. La violencia, la estrategia o cualquier práctica distinta al discurso práctico no puede ser la base de un proceso de institucionalización de un discurso sino la base de un proceso de imposición de un discurso. Recordemos que uno de los supuestos también trascendentales del consenso no sólo es la argumentación sino también la comprensión de los argumentos. No hay consenso sin intercambio de argumentos, pero tampoco lo hay de manera legítima, sin la comprensión de dichos argumentos. La violencia, la estrategia o cualquier práctica distinta a la norma básica pueden prescindir de la comprensión dado que su objetivo no es institucionalizar un discurso sino más bien imponerlo.

Ahora bien, el problema que desde mi punto de vista se plantea entre las condiciones de la restricción y el compromiso de participar en un proceso de institucionalización del discurso a modo de co-responsabilidad o compensación, es que lo primero no necesariamente implica la ausencia de lo segundo, dado que las mismas condiciones de restricción pueden presentarse en el curso del propio proceso de institucionalización, con lo cual estaríamos aquí ante la necesidad de un nuevo compromiso y así seguiríamos hacia el infinito.

Y es que el fundamento de este problema es que el propio proceso de institucionalización del discurso no está para nada exento de sufrir nuevas condiciones de restricción, dado lo que planteaba anteriormente, su práctica dominante esta justamente determinada por la norma básica y los contextos de desarrollo del proceso de institucionalización del discurso conllevan la misma complejidad práctica que la aplicación del mismo.

Quiero dejar en claro aquí una posición en torno a mi interpretación del significado del proceso de institucionalización del discurso. El PID es una actividad de carácter estrictamente política, por lo tanto colectiva, dado que está destinada a transformar las condiciones de aplicación del principio en contextos prácticos en donde el grado de institucionalización del mismo es bajo.

El propio Apel plantea la necesidad de maximizar las condiciones de aplicación del principio en manos de una minimización del dominio de las prácticas estratégicas. Esto implica algo importante para el planteo de este trabajo, dado que para que el PID adquiera validez como tal sin caer en las contradicciones que planteaba anteriormente, las condiciones de restricción deben dar cuenta no de una situación particular exclusivísima, como por ejemplo el planteo del amigo de Kant, sino que deben dar cuenta de un contexto en donde el grado de aplicación de la norma básica no sea la regla de conducta dominante como recurso práctico para la solución de conflictos de intereses.

Desde esta perspectiva entonces, lo que fundamenta la restricción no es la amenaza a un sistema de autoafirmación determinado sino la contradicción entre la aplicación del principio y las condiciones dominantes de aplicación práctica. Dichas condiciones son en sí mismas la expresión o bien de un cierto consenso práctico implícito en un contexto particular o bien de una cierta imposición práctica implícita en el contexto¹.

Por lo tanto, el PID deviene así un proceso transformador de dicho contexto práctico² dominante llevado a cabo de manera activa sólo por aquellos que tienen un vínculo político con el principio, es decir aquellos que expresan en acciones colectivas y públicas concretas y sostenidas en el tiempo³, la voluntad de querer que el principio se convierta en regla de conducta dominante implícita como habíamos planteado en la propia convicción.

Esta perspectiva permite desde mi punto de vista "salvar" los problemas que trae aparejado la consideración de la restricción como una situación que supone bien la inexistencia del compromiso que luego se reclama como compensación, bien la inexistencia de un proceso de institucionalización en marcha, o más contradictorio aún, la inexistencia de un contexto de alto grado de institucionalización.

Para ponerlo en limpio, que se restrinja la aplicación del principio no implica necesariamente, no sólo la pérdida de validez del mismo, sino tampoco, ni la inexistencia de un proceso de institucionalización en marcha, ni de un contexto ya institucionalizado y ni siquiera de una ausencia de co-responsabilidad expresada en la participación de un PID⁴.

El tipo de vínculo que exista entre el usuario y el principio ético va a determinar y a explicar el tipo de validez que uno establece con el principio, si es una validez meramente teórico-formal, si es una validez práctico-privada o práctico-pública, y a partir de allí, el grado de disposición que el individuo tendrá a participar de un PID. Por lo tanto la PID no es un proceso que nace en el momento de la restricción, sino un proceso que nace a partir del tipo de vínculo que el individuo posee con el principio ético, tampoco es un proceso que

¹ Por ejemplo en un contexto político totalitario.

² Coincido en que estos procesos son a largo plazo (in the long run) como bien plantea Apel.

³ Hacer esto una sola vez no es participar activamente de ningún proceso político. Esa actitud va a estar enmarcada en otro tipo de vínculo entre el usuario y el principio que luego pretendo desarrollar.

⁴ De acá en adelante PID = Proceso de institucionalización del discurso.

compensa la restricción sino un proceso que materializa el aspecto político que el principio posee en sí mismo en la praxis activa de quienes tienen un tipo de vínculo particular con el principio.

--

Søren Kierkegaard frente a Hegel. El individuo frente a lo universal

Alejandro Peña Arroyave
(Universidad del Salvador)

En *Mi punto de vista*, Kierkegaard afirma que con la categoría de individuo ha dado un golpe al sistema, es decir, a la predominante filosofía hegeliana (Kierkegaard, 1985, p. 171). Con la categoría de individuo Kierkegaard emprende la revisión ante todo de la pretensión moderna, que alcanzaría su consumación en Hegel, de un sujeto absoluto entendido como autopuesto y autodeterminado que no admite un fundamento externo, es decir, trascendente. Si bien Kierkegaard acoge y admite en principio el método dialéctico de Hegel, no pondrá el énfasis en lo universal donde quedaría integrado lo particular para continuar el movimiento dialéctico siempre ascendente, sino que hará énfasis en la particularidad del existente. En otras palabras, no se concentrará en el espíritu objetivo que va siempre hacia la validez de universal sobre lo particular, sino en el espíritu subjetivo y su validez frente a lo universal. Este viraje propuesto por Kierkegaard, traerá como consecuencia el surgimiento de todo un pensamiento sobre el individuo.

Para Kierkegaard este pensamiento que surge sobre el individuo trae consigo una exigencia ética que la filosofía moderna no contempla; llegar a ser sí mismo no con respecto a la ley y la comprensión de la norma moral, sino en la confrontación consigo mismo como un particular que debe apropiarse, en primer lugar, de sí mismo. Este giro problematiza entonces la ilusión moderna, y ante todo hegeliana, de conocimiento universal y absoluto, porque problematiza el sentido de la historia. En Hegel, la idea y posibilidad de un saber absoluto se centra en la historia, pues es allí donde tiene lugar el despliegue del espíritu en el movimiento dialéctico. En relación con el saber universal, histórico y el individuo, Hegel afirma en la *Fenomenología del espíritu* que el saber es un patrimonio que se acumula para el individuo.

También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras. Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica (Hegel, 2002, pp. 1-22)

Que este saber histórico sea un patrimonio común para los individuos significa, en el extremo de esta posición, que se diviniza la historia. Esto trae como consecuencia, por un lado, que su movimiento y cada uno de sus momentos –incluyendo la negación de los individuos– se vea como algo necesario, y por otro lado, –como veremos, lo más grave para Kierkegaard– se acaba por desligar al hombre de su fundamento trascendente. Para Hegel la historia es el saber absoluto, el espíritu absoluto que se va desplegando. Este espíritu determina entonces al individuo y su particularidad debe quedar superada en esa necesidad del espíritu. Para Hegel lo individual frente a lo universal es mera opinión que debe dar paso a lo universal; “la verdad y, lo que es lo mismo, la racionalidad efectivamente real del corazón y de la voluntad puede sólo tener lugar en la *universalidad* de la inteligencia, no en la singularidad del sentimiento en cuanto tal” (Hegel, 2005, p. 513. Énfasis en el original). Pero para Kierkegaard, que define al hombre como “una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad” (Kierkegaard, 1984, p. 35; cfr. Kierkegaard, 1979, pp. 61-62), el espíritu que lo determina no es el espíritu absoluto que se despliega en la historia; el espíritu es lo que le constituye como síntesis de elementos heterogéneos y le pone en relación no sólo consigo mismo sino que le remite al poder que le ha creado

(Kierkegaard, 1984, p. 37). Con esto nos encontramos ya en terrenos del cristianismo y en el punto de partida para un ataque a toda posibilidad de absolutizar la historia.

Kierkegaard entiende al cristianismo como el acontecimiento que ha irrumpido para fragmentar la historia mostrando que el hombre es síntesis de finito y de infinito. La historia y la acumulación del saber pueden ser un refugio para el hombre, pero al precio de arrebatarle la posibilidad de ser sí mismo que es, desde la posición del cristianismo, su tarea y obligación. Es en ese sentido que Kierkegaard introduce un elemento ético radical que, aunque haya completado un sistema sobre la existencia, asegura, no aparece en Hegel (cfr. Kierkegaard, 2010, p. 128). Es el cristianismo, según Kierkegaard, lo que ha traído el elemento de la seriedad que implica tomarse a sí mismo como tarea que es lo que habría olvidado la modernidad.

Cuanto más se asiente la idea de generación en la mayoría, tanto más terrible será la transición para llegar a ser un individuo humano existente en lugar de ser parte del género y decir “nosotros”, “nuestra era”, “el siglo XIX” [...] En medio de todo el júbilo en torno a nuestra época y el siglo XIX retumba un odio secreto hacia la persona; en medio de la preponderancia de la generación se vive una desesperación por ser un hombre. Todo, todo debe estar junto; la gente quiere disolverse en la totalidad histórico-universal; nadie quiere ser un humano existente (Kierkegaard, 2010, pp. 349-350).

Según Kierkegaard, en la modernidad predomina la multitud y se sepulta al individuo con el peso de lo histórico, de lo universal. En ese huir y esconderse en la multitud, está la inmoralidad de la época. El olvido del hombre en tanto síntesis y en tanto responsable de su sí mismo frente al fundamento. Por ello, afirma que una filosofía que no se haga desde la realidad concreta del individuo no comporta la seriedad, no comporta el elemento ético porque no señala hacia una apropiación de sí. Esto implica dos cosas. Por un lado, desde el punto de vista del individuo y su relación con el mundo, el movimiento que sigue o que busca la objetividad, es decir, la identidad entre ser y saber en el concepto que recoge un saber universal como expresión de libertad –la máxima aspiración de la conciencia moderna- deja al individuo sin mundo, sin realidad y por ello mismo sin libertad. En síntesis, querer captar lo real, lograr la identidad entre ser y saber es un ejercicio de abstracción que borra al existente. Por ello, “la realidad no puede transmitirse mediante el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* (entre-ser) entre pensar y existir en la hipotética unidad de la abstracción” (Kierkegaard, 2010, p. 312). Y, por otro lado, y como consecuencia de esto, se despoja al individuo del interés por sí mismo; “la exigencia de la abstracción sobre él consiste en que se vuelva desinteresado para conocer algo; la exigencia de lo ético sobre él consiste en estar infinitamente interesado en existir” (p. 313). Con ello, queda indicado el cuestionamiento a la filosofía moderna en general y cuál es la tarea ética que introduce el cristianismo. En relación con el problema de la acumulación del saber que veíamos desde Hegel, surgen así dos problemas. En primer lugar, encontramos el hecho de que, frente al movimiento necesario del espíritu absoluto, el individuo pierda la libertad y se caiga en el peligro de un panteísmo (Kierkegaard, 1985, p. 177). Y en segundo lugar, lo que es igualmente grave para Kierkegaard, es el hecho de que la irrupción del cristianismo, el acontecimiento que significa, pueda o intente ser mediado dentro de ese movimiento necesario de la historia. La reacción más fuerte de Kierkegaard frente a Hegel se da precisamente en este punto, porque si el cristianismo deja de ser motivo de escándalo y de ruptura incorporándolo al movimiento histórico entonces Cristo habría venido en vano al mundo.

Siguiendo la lectura de Pablo, Kierkegaard ve el peligro de historizar a Cristo quien habría venido, al contrario, a introducir la eternidad en lo finito como acontecimiento, como instante. La dialéctica de la historia como movimiento progresivo hace de la paradoja misma, de la encarnación de Dios, otro momento necesario en su despliegue. Para Kierkegaard, la realidad de ese acontecimiento no puede ser superado y la tarea de cada hombre es hacerse contemporáneo de ese acontecimiento. Que ese acontecimiento, como en Saulo,

logre una auténtica conversión. Esa irrupción funda una nueva dialéctica que se fundamenta precisamente sobre la idea de conversión que tiene ante todo un carácter individual, ya que lo individual indica un despertar espiritual (Kierkegaard, 1985, p. 175). Es el hombre nuevo cuya cifra habría venido a darla Cristo y no la ley o el saber histórico (Cfr. Kierkegaard 2006, p. 44). La realidad, como hemos visto, no es conceptual, es individual y exige un recorrido por parte del individuo particular, no en masa. “‘Lo individual’ es la categoría a través de la cual, respecto de la religión, esta época, toda la historia, la raza humana en su conjunto, debe pasar” (Kierkegaard, 1985, p. 170)

En la *Fenomenología del espíritu*, vemos que el trasegar de la conciencia, en un camino lleno de desgarramiento, se recorre desde la certeza sensible e inmediata, hasta el saber absoluto, hasta el concepto. El triunfo de la conciencia es llegar a la abstracción de la realidad y expresarla en el lenguaje “que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí” (Hegel, 2020, p. 70). La realidad se hace expresable en el concepto como punto de llegada del progresivo desgarramiento de la conciencia en su experiencia. A su modo, Kierkegaard también construye una fenomenología, pero hará énfasis precisamente en la conciencia desgarrada, no en la que puede o pretende elevarse a un saber universal, histórico. Esta clase de saber es el señuelo para que el individuo quede anclado en la hermenéutica de la historia y se diluya en ese saber. Pero ese énfasis en la conciencia desgraciada tiene un fundamento cristiano; la realidad del pecado. Como lo expone en *El concepto de la angustia*, para Kierkegaard el pecado es el inicio de toda interioridad, es el principio de la confrontación del individuo consigo mismo. El pecado es la responsabilidad que “le cae a plomo al individuo sobre la cabeza” (Kierkegaard, 1979: 56). Por tanto, el peligro de la absolutización del saber acumulativo es el que impide esa confrontación radical y lleva al individuo al torrente de la necesidad impidiendo, como lo pide la realidad del pecado, el autoexamen, o para decirlo en otros términos, una hermenéutica de sí mismo.

Según Kierkegaard, la realidad del pecado trae como primera “certeza” que se es una síntesis y por lo tanto que no se es autodeterminado. Pero, al mismo tiempo, trae la responsabilidad de afirmarse frente al fundamento. En esa responsabilidad se expresa el movimiento por el que se puede hablar de una fenomenología que tiene que ver con la realización –o desrealización- de la existencia y que se muestra o se lleva a cabo a través de categorías negativas que tienen que ver con la conciencia del pecado, como angustia y desesperación. Por ello la fe, el punto de “llegada” de esa fenomenología, de este camino, no es lo inmediato, sino una segunda inmediatez. No se trata de la certeza esclarecida en el concepto, como se ve en Hegel, sino de un saber que no se deja conceptualizar porque se ha hecho en el camino de la pérdida constante. En tanto se entiende la historia como necesaria en todos sus momentos, para Hegel el espíritu cura sus heridas sin dejar cicatriz (Hegel, 2002, p. 390), porque todo se hace necesario y se reconcilia en el saber, en su concepto. Pero cuando se trata de lo más propio del individuo, no se puede esquivar el hecho de que la realidad del pecado deja huellas, cicatrices; que son un saber particular. El saber de un hombre que ha pasado por el estrecho desfiladero de lo individual (Kierkegaard, 1985, p. 171).

Referencias

Hegel, G. W. F. (2002). *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.

Kierkegaard, S. (1979). *El concepto de la angustia*, Madrid: Espasa-Calpe.

Kierkegaard, S. (1984). *La enfermedad mortal*, Madrid: Sarpe,

Kierkegaard, S. (1985). *Mi punto de vista*, Madrid: Sarpe.

Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor*. Salamanca: Sígueme.

Kierkegaard, S. (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Salamanca: Sígueme.

Modernidad, sujeto y capacidad. Una mirada crítica para dar lugar a la interpelación de 'lo mismo'.

Andrea Verónica Pérez

(Universidad Nacional de Quilmes, Directora del Observatorio de la Discapacidad, Conicet)

Presentación

El propósito de esta exposición es compartir algunas reflexiones e interrogantes que vienen surgiendo en el marco de mis actividades como docente e investigadora interesada en la 'cuestión del otro' en el campo de la educación, más precisamente, en el marco de los sistemas educativos modernos.

Mi Tesis de Maestría (Pérez, 2008), cuyo eje giraba en torno a la diversidad y la situación de los migrantes en su relación con el sistema educativo, culminaba sus páginas enfatizando las tensiones personales que había atravesado en mi intento por 'hablar acerca del otro', 'captar sus particularidades, dificultades, estrategias, etc.'. Por un lado, considero que escuchar las voces de quienes son generalmente opacados o silenciados por los discursos hegemónicos es una tarea más que relevante en términos sociales, precisamente porque colaboran en poner en cuestión ciertos estereotipos que, como tales, contribuyen a generar concepciones homogeneizantes de determinados sujetos cuyas historias de vida y formas de actuar distan mucho de ser homogéneas; pero por otro lado, me pregunto si más que escuchar, no haría falta generar un vínculo, una conversación, algo que trascienda la concepción ambigua de ese sujeto-objeto de investigación, para que mi reflexión transcurra en un encuentro, un devenir, lejos de las categorías adjudicadas por la ciencia a cualquier expresión de diferencia respecto de lo esperable, del deber ser, de la normalidad.

Si consideramos, como Mèlich, que una incomodidad en nuestra existencia humana es lo que nos conduce a preguntarnos por el sentido de la misma, de nuestro ser –o mejor, de nuestro estar siendo- en este mundo, se advierte el potencial de esta pregunta, en términos de oportunidad para que algo nuevo suceda, para que algo se transforme, para que algo *nos* transforme. Una crisis de sentido es a la vez un desplazamiento hacia un camino otro, una apertura a nuevas invenciones, que continuarán siendo reemplazadas por otras, indeterminadamente, a la vez que nos seguirán manteniendo vivos, generando un puente entre lo heredado y lo 'por venir'.

En esto consistiría, a grandes rasgos, la vida humana, una inacabable *tensión* –una búsqueda de sentido-, entre 'lo que me encuentro', las *situaciones*, y 'lo que imagino', los *deseos*. Y en eso consiste también la educación, en mantener viva –frente a la situación heredada-, la transformación inacabable, porque como dice Rombach, 'sólo existe una situación que está en transformación...' ¹ (Mèlich, 2009:94).

Lo expresado tiene mucho sentido en este marco, en la medida en que es en respuesta a mis 'incomodidades' -para referirme, caracterizar, tematizar, identificar a la 'otredad' de acuerdo a criterios clásicos para las ciencias sociales- que me he propuesto generar un tipo de reflexión poco encorsetada. La idea es invitar a generar nuevos interrogantes antes que cerrar ciertas conclusiones. En general, existe una fuerte dificultad de reflexión crítica respecto de nuestras relaciones sociales, que nos acostumbra a 'pensarlos' y nos impide pensarnos, que nos acostumbra a 'preguntarles' y 'cuestionarlos' sin dar lugar a que el otro nos pregunte, nos interpele, nos ponga en duda. Nos suele costar correr del lugar de la omnipotencia de las ciencias sociales y de la pedagogía, y muchas veces terminamos efectuando juicios de valor y definiciones acerca de los otros, más próximos a la repetición de lo mismo antes que a una alteración de nosotros mismos. Habilitar nuestra reflexión y la posibilidad de que el / lo otro nos interpele, suele generar más preguntas que respuestas, por lo que el camino elegido a los fines de este trabajo ha preferido la inquietud de la incertidumbre, la contingencia y la provisionalidad, antes que prolijas y acabadas categorizaciones.

1 Las cursivas se encuentran en el original.

Asimismo, y continuando con mi interés por plasmar aquí ciertos presupuestos básicos que estoy tomando en mi trabajo cotidiano, recuerdo una referencia realizada por Ardití a William Connolly, cuando habla de las interpretaciones ontopolíticas a partir de las cuales podemos reconocer el peso que, en las concepciones de nosotros y del mundo que nos rodea, tienen ciertos supuestos. Creer que el mundo tiene un orden dado, y que es necesaria la aproximación del conocimiento para develar dicho orden, es una interpretación ontopolítica claramente contraria a aquella que sostiene que el mundo carece de ese orden y que es el conocimiento el que trata de imponerlo creando una "...cierta estabilidad en un mundo en continuo movimiento" (Ardití, 2000:7). El trabajo que aquí se presenta parte de este último supuesto: "Lo que distingue a estas dos interpretaciones ontopolíticas, una fundacionalista y la otra afundacional, es que la primera concibe al conocimiento como representación, mientras que la segunda abre las puertas de un constructivismo radical que da por sentada la contingencia de todo orden y pone en duda que el conocimiento pueda sustraerse por completo a las relaciones de poder y a los vaivenes de las 'guerras de interpretaciones'". De acuerdo con la mayoría de los enfoques actuales vinculados al estudio de los fenómenos sociales, uno de los supuestos considerados aquí es que el lenguaje no es una herramienta neutra, sino que, por el contrario, está atravesado por relaciones de poder, y por tanto, cargado de aspectos ideológicos, intencionalidades y finalidades concretas, de acuerdo a cada contexto particular. En este sentido, el abordaje de las perspectivas posestructuralistas aporta muchos recursos para la reflexión, en la medida en que problematizan la idea misma de 'teoría' en tanto representación o reflejo de una realidad que de algún modo (cronológico o ontológico) la precede, para pensar en términos de discursos o textos que más que 'describir' la realidad, parecen estar creándola. Esta perspectiva destaca de este modo "...la implicación de las descripciones lingüísticas de la 'realidad' en su creación. Una teoría supuestamente descubre y describe un objeto que tiene una existencia independiente de la teoría. Un discurso, en cambio, produce su propio objeto: la existencia del objeto es inseparable de la trama lingüística que supuestamente lo describe (da Silva, 2001:12). A partir de los presupuestos expuestos vuelvo a expresar algunas inquietudes: si educar es, como afirma Siede (2006:43), conquistar un nuevo territorio, dejar una marca en el territorio del otro, ¿es posible pensarla sin la anulación de la otredad? Y a su vez, ¿podremos interpelar a la mismidad desde sus cimientos, correremos del lugar de lo 'idéntico', del 'lugar propio'?

Mi tesis doctoral se propuso plantear una reflexión crítica en el campo de la educación acerca de las tensiones generadas entre dos instancias de la vida humana, consideradas aquí como 'paradojales' o, más bien, en tensión permanente: por un lado, los imperativos normativos propios del campo jurídico, es decir, el 'deber ser' que prescribe toda norma, y que contribuye a generar ciertos rasgos de certezas, ordenamiento, control y previsión en un mundo eminentemente complejo e incierto; por otro lado, la alteridad, la contingencia y la imprevisibilidad de la experiencia humana, del ser en situación, o, en términos de Levinas (2006), del ser del acontecimiento. Surge la pregunta por la diferencia, o más aún, el gran abanico de 'preguntas' por 'las diferencias', entre las que, a los fines de este trabajo, se destacan las siguientes: ¿qué expresiones encuentra la cuestión del otro en las normas que regulan jurídicamente nuestra sociedad? ¿Cómo se construyen y se cristalizan las concepciones en torno a las diferencias humanas? ¿Qué efectos se espera que produzcan en nuestra vida cotidiana, y qué efectos producen de hecho? ¿Qué es lo que crean siguiendo literalmente el texto jurídico, y qué es lo que crean independientemente de él, pero dentro de dicho ordenamiento textual? ¿Qué lugar asume la reflexión crítica en este marco? ¿Qué lugar asume la ética? ¿Qué puede aportar la educación? ¿Hasta qué punto es necesaria la norma que describe y/o prescribe cómo debemos ser y relacionarnos en sociedad, y hasta qué punto constituye un obstáculo precisamente para que los seres humanos 'seamos' y nos relacionemos con los otros? De lo anterior se pueden plantear situaciones más específicas del campo de la educación: el marco jurídico, es decir, aquel por el que se reclama para organizar desde los diseños curriculares hasta el acceso a la escolarización bilingüe de la comunidad sorda o de los pueblos originarios, entre otros muchos asuntos, ¿contribuye, efectivamente, a mejorar las relaciones entre los sujetos?

¿Contribuye a mejorar las condiciones de vida de quienes integran una sociedad? ¿En qué medida las limitan o condicionan? ¿Cómo interpretar esta complejidad y actuar en consecuencia? ¿Actuar en consecuencia presupone responder éticamente, o sólo técnicamente?

Dentro del mencionado contexto general mi intención es problematizar ciertos parámetros normatizados y naturalizados históricamente en el marco del sistema educativo en su relación con quienes tradicionalmente han sido categorizados como 'anormales'. La opción por focalizar la atención en la Educación Común y Especial refiere a que ambas, junto con la Medicina y otros campos disciplinares afines, han contribuido a exacerbar los parámetros de distinción a partir de los cuales se ha ordenado socialmente a la alteridad. Los llamados 'sujetos con discapacidad' son quienes tradicionalmente han constituido el alumnado de las escuelas de Educación Especial a partir de parámetros médicos, rehabilitantes y estandarizados, ubicados dentro de un mismo espacio como si compartieran algo entre sí, 'clara y distintamente' no compartido con el resto. En rigor, lo que sostengo a la luz de los aportes de pensadores interesados en distintas dimensiones de lo humano, es que eso que comparten entre sí es una atribución que les (nos) ha sido impuesta desde una lógica binaria que lejos está de la 'naturaleza del hombre', tal como se pretendió explicar por medio del discurso científico. La lógica binaria contribuyó a la invención de la 'alteridad deficiente' (Skliar, 2000). Como expresa Veiga-Neto, no se trata de un devenir de la naturaleza de las cosas, pero sí de una 'naturalización' de las cosas: si resulta más difícil la enseñanza en clases en los que los llamados 'anormales' comparten los espacios 'inclusivos' de los 'normales', "...no es tanto porque sus (así denominados) *niveles cognitivos* son diferentes, sino, antes de ello, porque la lógica propia de dividir a los estudiantes en clases –por niveles cognitivos, por aptitudes, por género, por edades, por clases sociales, etcétera- fue una estrategia inventada para, precisamente, poner en acción la norma, a través de un creciente y persistente movimiento de marcación, separando lo normal de lo anormal..." (Veiga-Neto, 2001:172-173).

Se trata, por tanto, de poner en cuestión ciertos parámetros que han sido naturalizados históricamente -problematizar la lógica de la 'normalidad' mediante sus expresiones e instituciones- en el marco del sistema educativo en su relación con quienes tradicionalmente han entrado en la categoría de 'los otros'. De lo que se trata es de cuestionar la supremacía de 'la razón jurídica' por sobre otras dimensiones de lo humano.

Lo normal y 'lo mismo', vs. lo especial y 'lo otro'

Existe una fuerte tradición teórica que da cuenta de la necesidad de historizar los procesos y categorías sociales. Entre los pensadores más influyentes dentro de esta tradición se encuentra Nietzsche, quien, entre otras cuestiones, ha sido una referencia ineludible en el cuestionamiento de la 'verdad', como también en lo que respecta al origen del 'bien' y del 'mal', los orígenes mismos de la moral. Este filósofo expresó la necesidad de una crítica de aquellos valores para dar cuenta de su carácter político e histórico, problematizando el carácter de 'natural', de 'lo dado'. Para este autor, era imperioso inaugurar un cuestionamiento al propio valor de esos valores, para lo cual era necesario "...poseer un conocimiento de las condiciones y circunstancias de su surgimiento, de las circunstancias en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como un resultado, como un síntoma, como una máscara, como una hipótesis, como una enfermedad, como un malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno)..." (Nietzsche, 2005:22).

En línea con los desarrollos de Nietzsche, otros filósofos han contribuido a una genealogía de la normalidad, en tanto construcción histórica claramente identificada con el campo

disciplinar de la medicina como también con la conformación de las ciencias humanas. Siguiendo a Davies¹, Skliar (2002:127) afirma:

“La palabra ‘normal’ como construcción, conformación de lo no desviante o forma diferente; el tipo común o standard, regular, usual sólo aparece en lengua inglesa hacia 1840. La palabra ‘norma’, en su sentido más moderno, de orden y de conciencia de orden, ha sido utilizada recién desde 1855, y ‘normalidad’, ‘normalización’ aparecen en 1849 y 1857, respectivamente”.

En el caso de Canguilhem, una obra fundacional es la titulada ‘Lo normal y lo patológico’. Para Foucault, reconocido seguidor del legado canguilhemiano, dicho trabajo remitía a lo esencial de su pensamiento, es decir: “...la reflexión sobre la vida y la muerte; la valorización del estatuto del ‘error’ y de la racionalidad en la historia de las ciencias; la insistencia sobre las nociones de continuidad y de ruptura, de norma o de anomalía; la puesta al día, en el campo de la medicina, de las relaciones entre experimentación y conceptualización” (Roudinesco, 2007:16).

Desde la perspectiva de Foucault, Canguilhem ha logrado mostrar la especificidad de las ciencias de la vida como también el vínculo fundamental biología-vitalismo; su gran contribución también refiere a que su ‘historia de la biología’ es, en rigor, una historia de la formación de los conceptos (Castro, 2011:64). Es interesante el contrapunto que Foucault realiza en torno a la verdad como construcción, al referirse a Nietzsche (referente para ambos): “Nietzsche decía de la verdad que era la más profunda mentira. Canguilhem, que está a la vez lejos y cerca de Nietzsche, diría quizá que ella es, en el enorme calendario de la vida, el error más reciente; diría que la separación verdadero-falso y el valor acordado a la verdad constituyen la más singular manera de vivir que haya podido inventar una vida que, desde el fondo de su origen, conlleva en sí la eventualidad del error” (Foucault, citado en Castro, 2011:64).

En los inicios de la modernidad las ciencias humanas y las instituciones comienzan a consolidarse como portadoras y dotadoras de una ‘verdad’, mediante la investigación, la categorización, el establecimiento de determinados procedimientos justificados en la supuesta neutralidad científica en desmedro de otros saberes. Y es, de acuerdo a Foucault, a través de las disciplinas, que surge el ‘poder de la Norma’, como instancia que se suma, condicionando, a poderes preexistentes: la Ley, la Palabra, el Texto.

Lo Normal se establece como principio de coerción en la enseñanza con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales; se establece en el esfuerzo por organizar un cuerpo médico y un encuadramiento hospitalario de la nación capaces de hacer funcionar unas normas generales de salubridad...” (Foucault, 1989:189).

A la vez que la normalización obliga a la homogeneidad, individualiza estableciendo desviaciones y especialidades, razón por la cual el poder de la norma se torna perfectamente funcional en el marco de un sistema de igualdad formal, en tanto “en el interior de una homogeneidad que es la regla, introduce, como un imperativo útil y el resultado de una medida, todo el desvanecido de las diferencias individuales” (Ibíd.).

En la cuarta conferencia publicada en ‘La verdad y las formas jurídicas’ Foucault señala el surgimiento, a partir del Siglo XVIII, de un tipo de saber claramente diferente al que organizó a la Edad Media en tanto se trata de

“...un saber de vigilancia, de examen, organizado alrededor de la norma por el control de los individuos durante toda su existencia. Esta es la base del poder, la forma del saber-poder que dará lugar ya no a grandes ciencias de observación como en el caso de la indagación, sino a lo que hoy conocemos como ciencias humanas: Psiquiatría, Psicología, Sociología, etc.” (Foucault, 1995:100).

De acuerdo con este autor, a partir de la institucionalización de la sociedad todo queda dentro de la norma: tanto lo ‘normal’ como lo ‘anormal’, lo cual también “...hace de la norma

1 El texto al que alude Skliar (2002) es Davies, L. (1997) “Constructing Normalcy. The Bell Curve, the Novel, and the Invention of the Disabled Body in the Nineteenth Century”, en L. Davies (Ed.) *The Disability Studies Reader*. Routledge, Nueva York.

un operador tan central para el gobierno de los otros; nadie escapa de ella” Veiga-Neto (2001:180).

Cabe recordar la inversión del teorema de Clausewitz¹ realizada por Foucault para advertir las implicancias políticas de este ‘gobierno de los otros’. El clásico teorema de Clausewitz (2005:48) afirma que “...la guerra es la mera continuación de la política por otros medios”.

Para este autor,

“...la guerra no es otra cosa que un duelo en una escala más amplia (...) un acto de fuerza para imponer nuestra voluntad al adversario” (Clausewitz, 2005:31).

Este postulado es invertido por Foucault quien, contrariamente afirma que la política es la continuación de la guerra por otros medios: las relaciones de poder que funcionan en nuestras sociedades conforman una relación de fuerzas preestablecida en un determinado momento histórico de la guerra. Se podría pensar que el poder político detiene la guerra mediante medidas tendientes a mantener la paz en la sociedad civil, no lo hace para suspender sus efectos ni para neutralizar el desequilibrio:

El poder político, en esta hipótesis, tiene de hecho el papel de inscribir perpetuamente, a través de una especie de guerra silenciosa, la relación de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros (...). Definir la política como la guerra continuada con otros medios significa creer que la política es la sanción y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifestaron en la guerra.” (Foucault, 1996:24).

El carácter normativo de los discursos se muestra aquí como parte de los complejos escenarios en los que se manifiesta la disputa por el control, entre otras cuestiones, de la alteridad, de los sentidos. Pero la ‘verdad’, las relaciones de poder, las categorías que ordenan ese escenario de disputa, lejos están de ser mostrados como construcciones. Buena parte de la efectividad de estos procesos refiere a su enunciación como parte de una supuesta naturaleza humana, algo del orden de ‘lo dado’, que nos brinda trascendencia en nuestra cotidianeidad, es decir, allí donde la vida se muestra vulnerable, descarnada, sin ‘sentido de lo común’.

En esta línea, Ewald² (citado en Veiga-Neto, 2001:166) expresa:

“...saber cómo se efectúa la división entre lo normal y lo anormal constituye todo un problema. Se comprende que ella nunca expresará una ley de la Naturaleza; tan sólo puede formular la pura relación del grupo consigo mismo”.

Capacidades y discapacidades del sistema educativo

En el marco de los aportes genealógicos brevemente expuestos hasta aquí, fundamentalmente los relativos a la institucionalización de ciertos saberes y cuerpos, se advierte un proceso de clara imbricación con lo que se constituyó históricamente como campo de la Educación Especial. Dentro de este contexto histórico, quienes anteriormente habían sido ‘excluidos’ comienzan a ser ahora considerados como ‘objeto de conocimiento’, tal como ocurrió con el ‘loco’, “...abierto a todas las miradas y en especial a la absoluta de un sujeto que lo condena, y lo remite –apresado ahora tras las rejas del saber- a sus antiguas vecindades del crimen y la inmoralidad” (De la Vega, 2010:36-37). Como expresa Lus, instituciones como los asilos solían albergar a personas con distintos tipos de dificultades, por lo que tenían propósitos múltiples manteniéndose dentro de la órbita de la atención médica. Es por esta razón que la autora afirma que la Educación Especial surge de la frustración de la medicina en su intento por curar patologías. “Si bien durante la última parte del siglo XVI comenzó la educación de un grupo de sordos por parte del monje español Pedro Ponce de León, y en 1784 un adjunto del abad L’Eppé abrió en París una escuela para ciegos, es en el campo de la Pedagogía del Retardo Mental donde se observa con mayor claridad que la pedagogía especial emerge de la medicina” (Lus, 1995:18).

1 Clausewitz fue un oficial del ejército prusiano nacido a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, autor de la obra ‘De la guerra’.

2 El texto referido por Veiga-Nieto es Ewald, F. (1993) *Foucault, a norma e o Direito*, Vega, Lisboa.

Entre los distintos pensadores interesados por la inteligencia y las concepciones de niños normales y anormales se destaca Alfred Binet, de origen francés, por haber sido uno de los principales influyentes en el campo de la educación formal, en tanto primer representante del llamado 'modelo psicométrico o estadístico' ampliamente utilizado en las escuelas: "Con Binet se inició un período cualitativamente distinto en la Educación Especial. Ya no es el asilo la institución que demanda la intervención profesional, sino la escuela primaria, que desde poco tiempo antes tenía carácter obligatorio y gratuito. (...) Él comenzó estimando el desfase entre la propuesta de la escuela y el rendimiento de los niños a través de lo que denominó 'retardo pedagógico'." (Lus, 1995:20).

En el año 1905, junto con Simon, Binet creó la escala métrica de la inteligencia, en un contexto como el de entonces, caracterizado por la creciente masificación de la educación formal, como también de la consolidación del sistema productivo industrial capitalista. El modelo psicométrico estadístico reemplazó al modelo médico patológico aunque, como expresa la misma Lus, continuó nutriéndose de él. De acuerdo con Apple (1986) estos modelos contribuyeron a consolidar la 'necesidad' de diferenciación del currículum en los orígenes de este campo como campo de estudio fue un rasgo central defendido por los administradores y pedagogos de principios de siglo XX (entre los que se destacan Bobbit, Thorndike, entre otros referentes de Estados Unidos):

"...el currículum tenía que ser diferenciado para preparar a individuos de inteligencia y capacidad diferente para una variedad de funciones diferentes, pero específicas, de la vida adulta (...) La ciencia, con su lógica de la eficacia y el control, realizaba una función legitimadora y justificativa." (Apple, 1986:101,107).

A partir de lo expuesto anteriormente, puede entenderse el impacto que ha tenido la categoría de Retardo Mental Leve a los fines de 'etiquetar'. 'rotular' y derivar a una gran cantidad de niños a instituciones 'no comunes' en pos de la eficiencia, la calidad, etc. Las teorías de la inteligencia basadas sobre hipótesis hereditarias vienen siendo cuestionadas, desde el punto de vista académico, desde hace muchos años, particularmente desde la década de los '60. Varios estudios han mostrado, con evidencia empírica, el carácter 'encubridor' de la categoría Retardo Mental Leve, como también su relación con la escolaridad obligatoria y el uso indiscriminado de pruebas psicométricas de inteligencia. De acuerdo con Lus, la categoría RML ha funcionado, en general, como una doble etiquetación de los estudiantes: mientras que por una parte alude al desempeño escolar insuficiente, por otra parte encubre la situación desfavorable en la que se encuentran muchos niños debido a las desigualdades socioeconómicas de la sociedad (Lus, 1995).

Respecto de las cuestiones didácticas, Lus señala que la especificidad de la Educación Especial se fundó, desde sus orígenes, en discursos y prácticas que enfatizan: "...un mayor 'cuidado', que se trasluce en menor cantidad de niños por maestro, en la existencia de equipos multidisciplinarios constituidos, según las posibilidades locales y concepción imperante, por psicólogo, psicopedagogo, fonoaudiólogo, asistente social, a veces médico y otros especialistas... (En este marco) ...era lógico que también se aspirase a contar con una didáctica especial para cada categoría de discapacidad" (Lus, 1995:67).

Desde el punto de vista de Kipen y Vallejos (2009:174) esta situación generada en torno de las personas 'con discapacidad' es paradójica en tanto, en primer lugar, si bien la 'anormalidad' no se corrige, el 'discapacitado' debe al menos intentar una corrección, mediante rehabilitación; en segundo lugar, si bien no se puede curar, la cura es la orientación tomada por las intervenciones profesionales y por el sentido común; finalmente, a pesar de que la anormalidad no se 'castiga punitivamente', sí implica un sometimiento y una dominación, que no sólo ha involucrado e involucra la expropiación del cuerpo, sino también la sospecha sobre la humanidad de la persona.

En cuanto a la Educación Especial en la Argentina pueden rastrearse distintos momentos clave, dentro del contexto más amplio esbozado en los párrafos anteriores. Según lo destacado por Veinberg (1996) los datos acerca de la educación de los sordos encuentran sus comienzos en el año 1857, cuando comienza a funcionar la primera escuela especial para sordomudos en Buenos Aires, con la dirección del maestro alemán Karl Keil. A partir de esta institución, la Argentina se convirtió "...en el segundo país de Sudamérica que crea una

escuela privada para sordos. La primera había sido creada en Brasil un año antes” (Veinberg, 1996:2).

No obstante, una preocupación a nivel nacional fue advertida casi tres décadas más tarde, durante la cuarta sección del Primer Congreso Pedagógico Nacional (1882) —el mismo que dio lugar a la sanción de la Ley 1420-. De acuerdo con el estudio de Skliar (1997:55) fue entonces cuando se hizo “...la primera referencia a la necesidad de crear escuelas especiales para mendigos, sordo-mudos, ciegos e idiotas”, y cuando se leyó, días más tarde, el trabajo que abriría el camino para organizar la educación de los sordos en la Argentina. El trabajo había sido elaborado por el doctor José Antonio Terry, quien además de ser un “...eminente hombre de estado” fue, al igual que su esposa, referente de la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires, como también padre de hijos sordos preocupado por su educación.

“A través del texto presentado Terry es el primero en el país que no solamente declara públicamente la *naturaleza inhumana, desgraciada y peligrosa de los sordo-mudos sin educación*, (Terry, 1882:7), sino que además es el primero en imponer una idea de la metodología por utilizar y, el primero en determinar los modelos prácticos a seguir que, casualmente, coincidían con aquellos que él había observado y aprendido en los más prestigiosos institutos italianos” (Skliar, 1997:56).

A raíz de los fundamentos del doctor Terry, basados en gran medida en estadísticas¹ y en la influencia pedagógico-ideológica recibida durante su estadía en Europa (particularmente en Italia), se creó en 1885 el Instituto Nacional de Sordomudos, mientras que la escuela para niños ciegos llegaría tan sólo dos años más tarde, en 1887. Con respecto a los estudiantes con discapacidad mental, el trabajo de Borsani afirma que fue en 1929 cuando se concretaron “...clases diferenciales para discapacitados mentales dentro de las escuelas comunes en 80 escuelas comunes” (Borsani: 2010:313).

Es interesante hacer referencia a un fragmento publicado en un artículo de la doctora Herminosina de Olivera en 1910 en la revista del Consejo Nacional de Educación, en el que se clasifica a los niños ‘atrasados’ del siguiente modo:

“a) la muchedumbre heterogénea que por su organización psíquica y física es incapaz de aprovechar los métodos comunes de enseñanza;
b) los imbéciles, idiotas, sordomudos, ciegos y epilépticos;
c) los distraídos, como prefieren llamarlos los padres, o atrasados. No son simplemente anormales y están atacados de debilidad mental por causas múltiples y pasajeras. Son especialmente los hijos de nuestra masa obrera, con funcionamiento lánguido del cerebro, producto de una alimentación deficiente. Perturban la disciplina, ocupan inútilmente un lugar en las clases comunes, desalientan a la maestra e influyen en sus condiscípulos” (Dussel, 2000:9).

En el fragmento del artículo de 1910 citado por Dussel se advierte el carácter binario de las concepciones realizadas en torno de ‘los otros’ del relato, en tanto se los considera a partir de una concepción de ‘un nosotros’ excluyente y jerarquizado en relación con lo que se supone no idéntico a él, por lo que ‘el otro’ termina siendo inferiorizado, subestimado y estigmatizado en términos oposicionales, como si la vida y nos-otros pudiéramos ser definidos de modos claros y certeros.

El artículo citado permite advertir partes de este largo recorrido narrativo que conforma, en el caso del sistema educativo argentino, parte visceral de lo que hoy recibimos como herencia, y que marca sustantivamente las concepciones acerca de los estudiantes que no cumplen con los parámetros de normalidad instalados e instituidos a través de la pretendida neutralidad del discurso científico (Apple, 1986).

1 Según expresa Terry en 1882 (citado en Skliar, 1997:57) “Por el censo de 1869 la Argentina cuenta con 1.877.490 habitantes y 6.626 sordomudos; entonces resulta que en nuestro país existen 35 sordos por cada 10.000 habitantes, por ejemplo, más que en Bélgica, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos de América (...) El gobierno y los educadores argentinos nada tendrían que inventar. El camino es conocido y en Europa y Estados Unidos, cientos de institutos podrán servirnos como modelo”.

Si bien la distinción realizada en torno de lo deseable y lo no deseable, de lo que 'es' lo normal y lo que implica anormalidad y rechazo, se ve claramente cristalizada a principios del siglo XX, habrían de pasar algunas décadas para que se produjera la gran expansión de las escuelas autónomas de Educación Especial. De acuerdo con Lus (1995:68), esta expansión se produjo a partir de mediados del siglo XX, dando lugar a un proceso de 'expansión continuada y veloz' de su matrícula a partir de la década de 1970 (Braslavsky, 1987). Esta 'velocidad' habría respondido a la creciente incorporación de matrícula proveniente de sectores desfavorecidos socioeconómicamente, con todos los riesgos que esto implica en términos de segmentación en función de criterios no pedagógicos ni psicológicos. Para Braslavsky dichas incorporaciones eran de dudosa legitimidad, mientras que también presupone la existencia de "...sectores con una demanda potencial auténtica no atendidos por el sistema educativo formal: así, serían recibidos en instituciones hospitalarias, parasistémicas o atendidos en forma domiciliaria" (Braslavsky, 1987:134).

De acuerdo a lo desarrollado desde los inicios de este apartado, es importante destacar, junto con De la Vega (2010), que la escuela no inventó la exclusión. No obstante, es claro que, a partir del desarrollo de ciertas especificidades de carácter psicopedagógico, fue contribuyendo al despliegue de dispositivos tendientes a consolidar ciertas pautas de inclusión-exclusión.

En algunos trabajos Dussel reflexiona muy críticamente en torno al discurso de la inclusión en los contextos educativos, y cabe hacer referencia a ese discurso en momentos en los que, como el nuestro, la inclusión se presenta como uno de los tópicos protagónicos en los discursos oficiales y cotidianos.

"...si deseamos pensar y cuestionar las causas de una persistente y extendida injusticia social y educativa, probablemente debemos comenzar por interrogar este 'relato sobre la inclusión', es decir, la narrativa que sostiene que la expansión del sistema escolar moderno es la única manera, y la mejor, de ilustrar al pueblo y democratizar las sociedades. (...)" (Dussel, 2000:1).

Diversos estudios que han trabajado en contextos escolares en los últimos años demuestran que, aunque con términos más políticamente correctos y actualizados, este tipo de binarismos siguen vigentes en las escuelas, facilitando una cadena de asociaciones implicadas en las distintas prácticas discursivas puestas en juego para hacer referencia a 'los otros'. Ejemplos de ellos se encuentran en trabajos como el de Pallma y Sinisi (2004) en el que comparan afirmaciones de referentes escolares con entrevistas de fines de la década de los '80, por un lado, y de inicios de 2000, por el otro. Dos expresiones del primer momento son las siguientes: "Ellos se consideran felices, nosotros los vemos carenciados" (Maestra, 1988). "Viven así porque quieren... son cómodos, tienen luz y agua gratis" (Maestra, 1989). Expresiones del segundo momento son las citadas a continuación: ahora no es solamente "muy pocos son honrados y trabajan" (Maestra, 1988), sino que se agrega "viven de la plata de los planes de asistencia del estado" (Maestra, 2000). A pesar de los cambios, la definición del otro a partir de la norma propia se encuentra vigente, a la vez que perpetuando lo que Frigerio (1992) denomina 'biografía social e intelectual anticipada'. Las autoras afirman haber advertido la fuerte incorporación, en la vida de las escuelas, de ciertos conceptos y teorías influenciadas por un 'psicologismo' que, en muchos casos, convalida "...desde el lugar de la 'ciencia' las representaciones que los docentes se formulan sobre diferencia/deficiencia/ discapacidad" (Pallma y Sinisi: 2004).

Desde la perspectiva de Skliar (2000) y Veiga-Neto (2001), la lógica escolar estaría dando cuenta de un proceso de inclusión excluyente.

La *inclusión* puede ser vista como el primer paso en una operación de orden, pues es necesaria la aproximación hacia al otro, para que exista un primer (re)conocimiento, para que se establezca algún saber, por pequeño que sea, acerca de ese otro. Detectada alguna diferencia, se establece un asombro, seguido de una oposición dicotómica: el *mismo* no se identifica con el *otro*, que ahora es un extraño." (Veiga-Neto: 2001:174-175).

Quizás sea momento de 'escoger' la herencia para, quizás, a partir de allí, buscar nuevos nacimientos, 'alter-nativas'. Como sugiere Pérez de Lara, se torna necesario dejarnos llevar por el riesgo en la complejidad a partir de la aceptación de la paradoja: "...el encierro existió

y sigue existiendo en nuestras instituciones educativas, especiales o no...” (Pérez de Lara, 1998:25). Esto implica un posicionamiento político que trasciende la lógica normativa que establece *a priori* el deber ser de cada sujeto, de acuerdo a un ordenamiento preestablecido, y que se relaciona con la confianza en el tesoro interior de cada persona, lo que implica “...desentrañar las relaciones que se producen entre las instituciones, las personas que las conforman, conformándose en ellas al representarlas como sujetos, y las prácticas e ideas que las sustentan. (Pérez de Lara, 1998:25).

Finalmente cabe señalar que existe un consenso generalizado en torno a la subteorización de la educación especial y la alteridad deficiente “...y ello ocurre, curiosamente, en una época en donde los acontecimientos más triviales -como el dormir, el fumar, usar aros, mirar al vacío, comprar objetos inservibles o hacer dieta- son hiper-teorizados” (Skliar, 2000:35). Esta falta de reflexión en torno al sistema, como también a la intervención ‘especial’ de la educación sobre determinados estudiantes, se advierte en distintas instancias académicas. De hecho, uno de los indicadores de la falta de discusión en torno de la Educación Especial -más allá de los referentes de ese campo específico- se advierte en libros dedicados a analizar al sistema educativo argentino en su conjunto (un ejemplo, es el libro de Llach, Montoya y Roldán, de 2000, titulado *Educación para todos*). El trabajo de Palamidessi, Suasnábar y Galarza (2007), por su parte, identifica a la Educación Especial como un área disciplinar con una participación mínima en el campo académico de la educación en Argentina en el período estudiado por los autores (1983-2003).

Reflexiones finales.

¿Podremos despojarnos de nuestra creencia de que es necesario conocer el discurso científico/técnico para relacionarnos con el otro? ¿Qué podemos hacer para lograrlo? Siguiendo a Rancière, Greco recuerda que la máxima emancipación individual se vincula con el sentido de lo común:

“Lo común está siempre vinculado a las diferencias, las singularidades, las individualidades, no es sumatoria de individuos ni masa indiferenciada de idénticos. (...) Todo intento de aplanar las diferencias o uniformizar la voz arrasa el espacio de lo común en tanto espacio político litigioso” (Greco, 2012:54).

La autora insiste en la necesidad de redefinir la idea de lo común en tanto ésta habilita a la constitución de “...un ‘nosotros’ de fronteras abiertas, no defensivas, que se vuelven permeables cada vez que se pronuncia” (Greco, 2012:56), mientras que Frigerio (2008:244) alude a lo común como una ampliación de los límites identitarios, un posicionamiento político que insiste en “...entender el mundo como resultado de acciones políticas que requieren no solo pensar lo compartible, sino considerar lo indivisible (las vidas)”. ¿Cómo podemos pensar la escuela y su carácter de ‘común’ en tanto que habilita una apertura y una indivisibilidad *a priori*, antes que un mero espacio físico a compartir? ¿Podremos superar lo que Bhabha asociaba al encubrimiento de pautas etnocéntricas a través de términos como la diversidad o la inclusión, entre otros, que más que ‘abrir’, parecen invitar a ‘cerrar’, ‘enclaustrar’? ¿Acaso lo que ocurre en nuestra relación con las diferencias, con la normalidad, con lo jurídico y lo ético no se trata, precisamente, de un ‘no querer quedarnos afuera’ de algo, en apariencia, deseable, que a la vez que nos ‘incluye’, nos limita, nos condiciona?

No existen respuestas precisas a los interrogantes expuestos, pero considero importante sostener las inquietudes permanentemente, y cuestionar la seguridad instalada por los significados ‘sin sentido’, previamente fabricados y heredados con cierta pasividad por la historia y las instituciones de nuestras sociedades. Considero que las inquietudes expresadas son, en rigor, muy complejas, y seguramente requieren de distintos abordajes y de los aportes del pensamiento filosófico si es que queremos ensayar nuevas respuestas y alternativas pedagógicas.

Bibliografía

- Apple, M. (1986) *Ideología y Currículo*. Madrid: Akal.
- Arditi, B. (2000) "Introducción". En Arditi, B. (Editor). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Borsani, M. J. (2010) *Integración educativa, diversidad y discapacidad en la escuela plural*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Braslavsky, C. (1987) "Estado, burocracia y políticas educativas". En Tedesco, J. C.; Braslavsky, C.; Carciofi, R. *El proyecto educativo autoritario. Argentina 1976-1982*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Canguilhem, G. (1971) *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- Castro, E. (2011) *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Clausewitz, K. von (2005) *De la guerra*. Buenos Aires: Agebe-Terramar.
- De la Vega, E. (2010) *Anormales, deficientes y especiales. Genealogía de la Educación Especial*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Dussel, I. (2000) "La producción de la exclusión en el aula. Una revisión de la escuela moderna en América Latina" trabajo presentado en las X Jornadas LOGSE "La escuela y sus agentes ante la exclusión social". 27-29 de marzo de 2000.
- Foucault, M. (1989) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1995) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault M. (1996) *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira.
- Frigerio, G. (2008) "Obstinaciones duraderas". En *Educación: posiciones acerca de lo común*. Frigerio, G. y Diker, G. (Comps.). Buenos Aires: Del Estante.
- Greco, M. B. (2012) *Emancipación, educación y autoridad. Prácticas de formación y transmisión democrática*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Kipen, E. y Vallejos, I. (2009) "La producción de discapacidad en clave de ideología". En Rosato, A. y Angelino, M. A. (Coords.). *Discapacidad e ideología de la normalidad. Desnaturalizar el déficit*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Levinas, E. (2006) *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.
- Llach, J. J.; Montoya, S.; Roldán, F. (2000) *Educación para todos*. Buenos Aires: Distal.
- Lus, M. A. (1995) *De la integración escolar a la escuela integradora*. Buenos Aires: Paidós.
- Mèlich, J. C. (2009) "Antropología de la situación (Una perspectiva narrativa)". En Skliar, C. y Larrosa, J. (Comps.) *Experiencia y alteridad en educación*. Rosario: FLACSO-Homo Sapiens, pp. 79-95.
- Nietzsche, F. (2005) *Genealogía de la moral*. Buenos Aires: Gradifco.
- Palamidessi, M.; Suasnábar, C.; Galarza, D. E. (2007) *Educación, conocimiento y política: Argentina, 1983-2003*. Buenos Aires: Manantial.
- Pallma, J. y Sinisi, L. (2004) "Tras las huellas de la etnografía educativa. Aportes para una reflexión teórico metodológica". En *Cuadernos de Antropología Social Nº 19*, pp. 121-138, 2004.
- Pérez de Lara, N. (1998) *La capacidad de ser sujeto. Más allá de las técnicas en educación especial*. Barcelona: Laertes.
- Pérez, A. (2008) *Familias de origen boliviano y educación escolar en el conurbano bonaerense: el alumno en la encrucijada*. Tesis de Maestría en Educación. Universidad de San Andrés.

- Roudinesco, E. (2007) *Filósofos en la tormenta*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Siede, I. (2006) "Iguales y diferentes en la vida y en la escuela". En Martinis, P. y Redondo, P. (Comps.) *Igualdad y educación. Escrituras entre (dos) orillas*. Buenos Aires: Del Estante.
- Silva, T. T. da (2001) *Espacios de identidad. Nuevas visiones sobre el currículum*. Barcelona: Octaedro.
- Skliar, C. (1997) *La educación de los sordos. Una reconstrucción histórica, cognitiva y pedagógica*. Mendoza: EDIUNC.
- Skliar, C. (2000) "La invención y la exclusión de la alteridad deficiente desde los significados de la normalidad". En *Propuesta Educativa*, Buenos Aires. Año 10. Nro. 22, pp.34-40.
- Skliar, C. (2002) *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Veiga-Neto, N. (2001) "Incluir para excluir". En Larrosa, J. y Skliar, C. (Eds.) *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes.
- Veinberg, S. (1996) Argentinien: Anfänge und Entwicklung der Erziehung Gehörloser (Argentina: Inicios y desarrollo de la educación del sordo). *Das Zeichen. Zeitschrift Zum Thema Gebärdensprache und Kommunikation Gehörlose*, 38, 488-496. Disponible en: <http://escritorioeducacionespecial.educ.ar/datos/recursos/pdf/argentina-inicios-y-desarrollo-de-la-educacion-de-los-sordos.pdf>

Gajes del oficio

María Cecilia Pisarello

(Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano,
Ministerio de Cultura de la Nación)

“Lo que se ha legado no es, como tan a menudo se ha dicho, un método de investigación, la “observación participante” (que resulta ser más un deseo que un método) sino un dilema literario, la “descripción participante”.

El problema, por plantearlo en términos tan prosaicos como sea posible, es el de representar el proceso de investigación en el producto de investigación; escribir etnografía de tal forma que resulte posible conducir la propia interpretación personal de determinada sociedad, cultura o modo de vida o lo que sea, y los encuentros personales con algunos de sus miembros, portadores, representantes o quienes sea, a una relación inteligible. O, por decirlo rápidamente de otro modo, antes de que la psicología pueda colarse de rondón, se trata de ver como introducir un autor yo-testifical en una historia dedicada a pintar a otros. Comprometerse con una concepción esencialmente biográfica del “Estar allí”, antes que con una de tipo reflexivo, aventurero u observacional, es comprometerse con un enfoque confesional de la construcción textual.”

Clifford Geertz, (1997: 93-94)

De la libreta de campo: gauchos, paisanos y tradición.

Saliendo del subterráneo de Buenos Aires en la plaza de tribunales escucho un himno nacional argentino en sus acordes finales, para rematar alguien habla en un megáfono sobre el cambio de los miembros del Consejo de la Magistratura.

Con este murmullo de fondo me adelanto a las calles del microcentro. Cruzando la avenida nueve de julio –a tan sólo dos cuadras del obelisco- el tránsito peatonal es por lo menos complicado, por lo más, insalubre. Una señora joven arrastra un coche de bebé, me intriga si adentro –junto a la altura de innumerables caños de escape- alguna criaturita intenta respirar, la respuesta es afirmativa, envuelta con una colchita roja una niñita pequeña duerme. Pienso para mis adentros, demasiada campaña contra el cigarrillo como el culpable de todos los males, ¿estos pequeños pulmones, aún en formación, que ley los protege? No está pensada esta zona para menores, tampoco para viejos, menos para discapacitados. Abruma tanto discurso integrador y tanta obsesión por las enfermedades en una realidad tan desolada.

Mi destino final está a pocas cuadras, en un edificio donde convocado por el tradicionalismo se imparten talleres de artes y oficios. Me deslizo al interior con el fin de saludar al maestro talabartero.

Sé que él está dando su taller y no quiero interrumpirlo, pero he quedado en pasar y tampoco quiero incumplir mi promesa. Me acerco aclarando de entrada que sólo paso a saludar porque sé que está dando sus clases. La pieza del fondo del pasillo es el taller. Adentro unas mesas largas, sobre ellas trozos de cuero, elementos para su trabajo y algunos bancos. En uno de ellos un señor (S) de alrededor de cincuenta años, se presenta como profesor de danzas nativas en El Rodeo –un Círculo Criollo- *“también tengo una Peña en Morón”* me comenta, *¿también van a la Peregrinación gaucha a Lujan”* le pregunto, *“No, los peñeros en general no van a caballo, a ellos lo que les gusta es cantar y bailar, somos un grupo de amigos, y nos juntamos a eso a cantar y bailar. También doy clases en el Rodeo a los que quieren aprender, es como todo: primero hay que saber lo básico, yo se los enseño y después sigue el otro profesor. También doy un taller de platería los sábados por la tarde, ¡no sabe la cantidad de mujeres que van!, además son muy proliferas, muy buenas para eso.”* Le pregunto si siempre vivió en Moreno (provincia de Buenos Aires), quiero entender de sus preferencias tan camperas en medio de la gran ciudad. Me relata que su papá era carrero y ambos domadores de caballos. Domaban los caballos que luego serían empleados en los carros de soderos, lecheros, chatas cargueras. Su papá falleció, y él ya no

doma percherones. No obstante en este taller trabaja el cuero para construir piezas de recado.

Un par de muchachos jóvenes completan la escena, uno de ellos es de familia de Olavarría, el otro también familia campera de la zona de San Miguel del Monte. Cruzados en la calle nada haría suponer estos gustos, ambos visten jean y camisa como tantos jóvenes.

Luego de intercambiar saludos y disculpar la molestia de interrumpir la clase. El maestro (V) que está explicando algo a uno de los jóvenes, retoma una discusión que habíamos comenzado en otra visita, dice *“Justo hablábamos de la tradición, yo sostengo que nosotros no somos tradicionalistas porque para ser tradicionalistas hay que vestir de chiripá. y bota de potro, lo nuestro es la “gauchería” porque somos gauchos de ahora, no del siglo pasado, entonces no se puede pretender que usemos determinadas prendas. En el caso de un desfile de época sí, pero sino no las usamos y andamos con otras ropas, ensillamos los caballos de otra manera, el tuse del caballo es distinto. Las cosas han cambiado”*.

Dice S. *“yo defiendo la tradición porque me parece que está bien que se la mantenga y se la transmita”*.

V. *“Si, pero eso es como los cimientos de una casa: sobre eso se construye otra cosa, ahora la gente baila, anda a caballo y hace música de otra manera”*.

S. *“A mí no me va eso, yo respeto la tradición”*.

V. *“Ahora todos usan la sudadera de lona, eso no se usaba antes”*.

S. *“Hace como cincuenta años que se usa la sudadera de lona”*.

Joven. *“Por ejemplo los estribos que se usan de lata de batata o los de plástico algún día van a ser tradicional”*.

V. *“No hay que tener miedo, nosotros estamos haciendo la tradición de dentro de cien años. Yo creo que no todo va a sobrevivir”*.

Salimos de esta pequeña pero acalorada discusión donde todos querían aportar algo de su experiencia y reflexión intercambiando datos sobre carreros. Estoy preparando un trabajo sobre este oficio y me acerqué buscando algo de experiencia e información.

V. Insistió en brindarme una clasificación de carros según sus fines utilitarios que había aprendido en los años del servicio militar. Los demás escucharon pero cada uno sumó algunos datos que después en internet pude comprobar que se referían a un círculo de personas cercano a la sociedad rural, que ha logrado erigirse en punto de referencia para estas actividades. Este círculo tiene en su centro las asociaciones de criadores y en los alrededores todos aquellos que por su actividad o por gusto se vinculan a los caballos y carruajes antiguos, como en el caso de accesorios de talabartería y platería. Lo cierto es que muchas de estas actividades que estuvieron signadas por el trabajo y el esfuerzo, hoy se han vuelto un lugar donde destinar dinero y hacer brillar el oro con sabor a patria y a campo y a gaucho.

Aquí también se mezclan tradiciones familiares, gustos y afectos profundos, y en algunos casos un lugar de prestigio social. Hay muchos “nuevos” paisanos.

Epílogo

La fugacidad que acompaña las imágenes del mundo actual parece detenerse en este taller, donde un día de semana hombres y jóvenes alrededor de un banco de trabajo y con un par de herramientas y cuero entre sus manos, intentan desentrañar cuestiones del ayer y el hoy y ambos.

Se preguntan sobre la tradición y sobre su identidad. Ellos son parte del universo “gaucho” como lo llaman quienes miran desde fuera. Sin embargo y curiosamente ellos no se dicen gauchos y deciden que sea la pregunta la que siga ganando la partida.

“Imaginemos esto: he frecuentado durante largo tiempo una cultura extranjera; esta frecuentación me hace tomar conciencia de mi identidad, y al mismo tiempo la pone en movimiento. No puedo mantener mis “prejuicios” de la misma forma que antes, aunque no pretenda quitarme de encima ningún “prejuicio”. Mi identidad se mantiene, pero está como neutralizada; me leo entre comillas. La misma oposición entre dentro y fuera ya no es

pertinente, y el simulacro del otro que realiza mi descripción tampoco permanece sin cambios: se ha convertido en un lugar de entendimiento posible entre él y yo. A través de la interacción con el otro, mis categorías se han transformado, de tal forma que se han vuelto hablantes para nosotros dos, y, por qué no, para terceros también. La universalidad que creía haber perdido, la vuelvo a encontrar en otra parte: no en el objeto, sino en el proyecto”.
Tzvetan Todorov, (1993:39)

Bibliografía:

Todorov, Tzvetan

Las morales de la historia. (1993). Paidós. Barcelona, España.

Geertz, Clifford

El antropólogo como autor. (1997). Paidós, Barcelona, España..

La animalidad en Agamben y Derrida. Por un enfoque crítico de la modernidad

Ezequiel Posin
(Universidad de Buenos Aires)

El animal que luego estoy si(gui)endo. El horizonte entre lo humano y lo animal. La desnudez sin desnudez como zona de indistinción.

En la torno a la cuestión de la animalidad, Derrida en *L' animal que donc je suis* se indaga por la figura del animal y sus respectivos límites con la figura humana. Indagarse por el límite para Derrida tiene una peculiaridad, la de una *limitrofia*. Esta *Limitrofia* remite etimológicamente al *trophos*. “No solo se tratará de lo que se desarrolla y crece en el límite, alrededor del límite, manteniéndose con el límite sino de lo que *alimenta el límite*, lo hace crecer y lo complica” (Derrida, 2008: 46). Pensar el límite no implica pensar los conceptos ligados a dicho límite solamente, sino pensar al límite mismo en cuanto tal. Pensar al límite en cuanto tal es pensar el *entre* de la cuestión. Es así como luego Derrida señala entre otras cosas la histórica negación de un lenguaje en el animal y de todo rasgo ligado a la razón posible, caracteres propios del hombre (y “hombre” alude aquí a cierto universal humano, constitutivo del falo-carno-logo-fono-centrismo¹ que atraviesa a la historia de la humanidad y la filosofía entera). Esta visión tuvo un eco notorio en la modernidad, dado el lugar que ocupaba la razón ya denegada al animal. Esta denegación en algún punto implicaría un motivo -un *excusarse*- del hombre sobre el animal para subsumirlo y ponerlo a disposición suya. La sumisión de lo viviente implica ver al animal como “*lo disponible para-*“. El animal aparece como parte de una lógica de la sacrificialidad. El animal aparece como sacrificable. Sin embargo, la tradición que Derrida reconoce como aquella que deniega el aspecto racional y lingüístico en el animal (que va desde Aristóteles hasta Lévinas y Lacan). no analiza este otro aspecto sacrificial presente en el rol que cumple el animal en la sociedad. Basta echarle un vistazo a lo que Kant opinaba sobre la figura del animal, donde se evidencia de una forma más contundente esta subsunción que el Yo humano -el único animal racional- realiza sobre la otredad animal (incluso la otredad animal presente en el humano mismo). El ser cruel con el animal implícito en el esquema kantiano se expresa en la ya conocida fórmula kantiana del animal que no tiene conciencia de sí mismo y por ello es un medio para un fin. El fin es el hombre. Y hay un gesto cartesiano en torno a esta cuestión: Descartes, cuya consideración sobre el animal giraba en torno a la *bet machine* y ello mismo implica la examinación del animal en tanto el experimentar con el mismo, el análisis anatómico que hacía de los cuerpos de seres vivos con todas sus notas distintivas, parece que nunca fue mirado o que nunca dejó *ser visto* por el animal al cual él mismo observaba. Esta falta de pudor por el animal está presente en gran parte de la modernidad y el pensamiento contemporáneo, tal como lo señala Derrida. A la vez esta falta de pudor por lo animal contiene cierta paradoja: por un lado se le niega de manera definitiva al animal cualquier aspecto racional o lingüístico, pero sin embargo nunca cesa la actitud de indagarse por aquello que pasa *en la interioridad* del animal. Es así como en referencia a Montaigne, Derrida señala que este “se mofa del cinismo humano respecto de las bestias, de la presunción y la imaginación del hombre cuando pretende, por ejemplo, saber lo que pasa por la cabeza de los animales. Sobre todo, cuando pretende asignarles o rehusarles facultades” (Derrida, 2008: 21). Montaigne aparece como la figura que critica ese constante subsumir que realiza el ser humano sobre la figura animal. Y al mismo tiempo también se

¹ Este concepto derridiano alude a que en la historia del pensamiento occidental siempre hubo implícito un ideal de sujeto que representa a un pensamiento masculino dominante, que implica la subordinación y negación de todo lo otro que difiera de este idea, el rechazo de la diseminación y el apogeo de la voz sobre la escritura. El “carno” alude precisamente a comerse simbólicamente al otro, disponer del otro siempre para sí mismo.

expresa la necesidad de hallar *lo claro y distinto* en el animal. Es así como Derrida retoma una de sus obras literarias predilectas para dar cuenta de esto: *Alicia a través del espejo*. Es en la famosa obra de Lewis Carroll y particularmente en la figura de Alicia donde se hace más notoria esta característica singular. En referencia a la curiosa *respuesta* de las gatas Alicia exclama:

“It is a very inconvenient habit of kittens (Alice had once made the remark) that, whatever you say to them, they Always purr. ‘If them would only purr for “yes” and mew for “no,” or any rule of that sort,’ she had said, ‘so that one could keep up a conversation! But how can you talk with a person if they always say the same thing?’” (Carroll, 2000: 134)

Esta actitud cartesiana por parte de Alicia señala una ingenuidad (que denuncia el gato del Conde de Chester) que parece implicar la capacidad de distinguir y discernir claramente un “sí” “de un “no” de parte de un humano, cosa que en el animal es imposible.

Es así como este *ser mirado* (que es ignorado en la modernidad) por el animal implicaría un pudor: Derrida menciona una anécdota en la cual él sale de su baño desnudo y se encuentra con su gata, quien lo observa en el acto. Esto implica para él una doble vergüenza: sentir vergüenza por ser visto desnudo, pero por otro lado sentir vergüenza por sentir vergüenza al ser visto desnudo por un animal. Este sentir vergüenza a su vez supone la indagación por el sentido de la desnudez en el animal. Es en este aspecto dónde se evidencia un esquema blanchottiano tal como es el *sintagma x sin x*. El animal de alguna forma siempre se encuentra desnudo, sin embargo ¿Podemos afirmar que realmente el animal se encuentra siempre en la plena desnudez? ¿Cómo podemos afirmar dicha cuestión si precisamente un rasgo que no es asociado al animal y a lo animal es el de la vestimenta? Aquí es dónde se hace presente el *sintagma x sin x*: en esta desnudez del animal, está implicada a la vez una no-desnudez. Por ende, podemos hablar de una doble *desnudez sin desnudez*: la animal y la humana. Hay una suerte de indistinción aquí, que implica sus respectivas diferencias en cada caso: en el animal, la desnudez cuando es desnudez no es tal porque en el animal no está presente el sentido de lo desnudo (paradójicamente siempre estándolo) ya que tampoco está presente el sentido de la vestimenta. Y cuando el humano no está desnudo al estar vestido, en algún sentido sí está desnudo, ya que su desnudez sin desnudez reside precisamente en el sentido de desnudez implicado en el estar vestido: la falta constitutiva que se hace presente en el humano al estar vestido es la falta que señala su desnudez sin desnudez. En esta desnudez sin desnudez se hace latente cierta indisociabilidad en el límite entre lo humano y lo animal.

Redención y resto.El fin del hombre. Distancias entre Kojève y Bataille en la perspectiva de Giorgio Agamben.

En *Lo Abierto*, las implicancias en el análisis agamberiano del límite entre lo humano y lo animal tiene otras aristas que lo diferencian del enfoque derridiano, pero a la vez puntos muy cercanos. Agamben en el primer capítulo se sorprende por la peculiaridad de las efigies que aparecen en las pinturas e inscripciones presentes en las biblias hebreas antiguas, dónde dos de los así llamados Justos del pueblo de Israel aparecen representados como músicos con cabezas de animales. Estos *Justos* lejos de estar muertos, dice Agamben, representan al resto del pueblo de Israel que están presentes en el momento de la llegada del Mesías. La lógica sacrificial para con el animal aparece presente aquí nuevamente en una instancia teológica: dónde el Leviatán emerge de las aguas para servirle de alimento a los justos en la llegada del mesías es dónde se hace presente esta lógica. Curiosamente, esta hibridez entre lo humano y animal llamó la atención de Georges Bataille. Y es el joven Bataille que asiste a los cursos de Kojève sobre el fin del hombre, de ese hombre que como animal es *homo sapiens*. En la particular interpretación que tiene Kojève de la obra

hegeliana. Es el fin del hombre lo que implica el fin de la oposición sujeto-objeto, la instancia de superación definitiva. La desaparición del hombre como tal implica el cese del cuestionamiento acerca de lo que es adecuado como fundamento en su conocimiento del mundo y de sí mismo, ya que se han dado con los fundamentos definitivos en este aspecto (los principios verdaderos) Lo que está implicado aquí es la muerte de la filosofía. Sin embargo, permanecen los elementos constitutivos de la *felicidad humana*: el arte, el juego, etc. No parecen sumergirse bajo el efecto de la dialéctica de la negación, sino más bien pasan a formar parte de una praxis animal. Esta idea es cuestionada por Bataille, quien propone pensar en términos de una *negatividad sin empleo*. La negatividad no aparece aquí como la clásica negación hegeliana, aquella negatividad de quien “no tiene nada más que hacer” pues su tarea está cumplida y eso lo demuestra la finalización de la historia, sino una *negatividad sin empleo*. Esta *negatividad sin empleo* debe entenderse como una *negatividad sin más*, pues el devenir animal en la interpretación de Bataille no implica ningún “resto” (en tanto sobrante) del aspecto que integra la felicidad humana, el sobrante de la negatividad humana.

Sin embargo, en el cap. III Agamben señala una paradoja que halla Kojève en el año 68 (ya muerto Bataille) en el devenir-animal en el plano post-histórico: si en el fin del hombre está implicado un devenir-animal, no termina de comprenderse como puede permanecer como sobrante lo constitutivo de la felicidad humana. Por ende, Kojève señala que ese devenir-animal implica un vivir toda esa serie de vivencias artísticas, amorosas y lúdicas serán las de animales post-históricos que se sentirán contentos inmersos en toda esa serie de cuestiones que antes aludían a la felicidad humana, pues la finalización de la historia implica una época de esplendor y de plena realización para todos los seres post-históricos. Sin embargo, Agamben señala que

“El aniquilamiento definitivo del hombre en sentido propio tiene que implicar necesariamente la desaparición del lenguaje humano, sustituido por señales sonoras o mímicas, comparables al lenguaje de las abejas. Pero con esto, argumenta Kojève, no solo desaparecería la filosofía, el amor a la sabiduría, sino la posibilidad de sabiduría misma.”
(Agamben, 2006: 24)

Entraría aquí en cuestión cierta indistinción en lo que respecta al límite entre lo humano y animal. La referencia al fin de la historia hegeliano y a la sumamente particular interpretación de Kojève con respecto al fin del hombre implica un punto en el cual el sobrante humano ya no puede entenderse como un remanente de la época pre post-histórica, sino precisamente aquel punto en el que el devenir-animal ha desvanecido la posibilidad de distinción entre el hombre y el animal, a saber, atacando lo más propio del patrimonio humano: el lenguaje, la filosofía y la sabiduría misma y toda posibilidad de retorno a ella. Sin embargo, señala Agamben que al estar Kojève tan extremadamente centrado en la cuestión de la muerte de la filosofía y en la dialéctica de la negación parece dejar de lado o no percibir un hecho fundamental: el trato que el hombre empezará a tener respecto a la vida animal y a su vida como animal en tanto también la administración misma de la naturaleza, es decir, la biopolítica.

Conclusión

Tanto en Agamben como en Derrida se aprecia un cuestionamiento acerca de los límites entre lo humano y lo animal. Sin embargo, este enfoque crítico hacia la modernidad no apunta o pretende borrar el límite entre lo humano y lo animal, sino más bien explorar sus múltiples implicancias y en algún punto señalar el fracaso que atraviesa a la historia en general en el intento de hallar un límite invariable en este punto. Indagarse por este fracaso siempre va a implicar introducirse en una zona de indistinción entre lo humano y lo animal.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto, Snob*, Ed. Adriana Hidalgo S.A., Bs. As., 2006.

CARROL, Lewis. *Through The Looking-Glass, And What Alice Found There*, Capítulo 12, Ed. Volume One, Chicago, 2000.

DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Cap. 1, Ed. Trotta, Madrid, 2008.

Conversaciones entre Hegel, Baudrillard y Laclau: adyacencias de un imaginario histórico

Agustín Quinteros y Alejandro Pantó
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

Hegel

El sentido de “ardid” o “astucia de la razón aludido por Hegel en las *Lecciones de filosofía de la historia universal*, denota la potencia de la razón inmiscuida en la historia, cual contenido que vehiculiza en el devenir la forma inicial que la Historia tiene en la Idea en pura mismidad y que sólo al final se verá restituida de aquel sentido cuyo nombre era espera en el comienzo, pero allí estaba; el ardid de la razón subyace en la acción humana, no representa un impedimento para la irrefragable marcha de la historia la conservación de aquello que ha emergido involuntariamente. Esto significa que tenemos en la historia un curso racional, inherente a la Idea, tanto los símbolos vivos de la tradición como los espacios ritualizados en lo común que circulan, todos operan.

“La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal...”. De estas líneas consideramos varias cuestiones.

Por un lado tenemos que la Historia tiene un sentido último o universal que es el desarrollo de la razón, pero ¿qué es esta razón de la que nos habla el autor alemán?, pareciera haber un atavío de arquetipo providencial. Esa forma y lenguaje, que extiende la idea de Providencia le da sentido a la historia, todo lo que en ella se sucede está atravesada por esta providencia divina. Aun aquellos actos que nos parecen irracionales tienen sentido bajo su luz, coadyuva la realización de eso que se escapa a la inmediatez del hombre, el fin, el cual se realiza en el conjunto de las acciones históricas según la pauta que marca una voluntad o razón superior.

Por otro lado entendemos lo abstruso del problema; bajo el supuesto de un ordenamiento de lo real en la historia universal que se origina en la razón providencial, queda excluida la posibilidad de concebir un mal auténtico, intencional y racional en el espíritu objetivo que instituye el Estado, ¿qué sucede con el espanto?, conversión del desastre evitable en ley de la historia, artificio de contingencias al servicio de la razón universal.

“... la razón rige al mundo y por tanto también la historia universal ha transcurrido racionalmente”.

Primeramente tenemos que saber que la persona concreta es el principio primero de la sociedad civil, en cuanto está en contacto con otra, se mediatiza. La sociedad civil es aquello que está entre el estado y la familia. En la sociedad civil cada uno es finalidad, pero esta es alcanzable mientras se tenga por referencia al otro, de esta manera lo particular queda limitado por lo universal, y es a través de este límite en donde lo particular promueve su bienestar.

La finalidad del particular se ve unida, por la limitación, a lo universal, de modo que se crea un sistema de dependencia entre las necesidades de subsistencia, bienestar y el derecho de todos con su existencia empírica jurídica, conformando lo que podríamos llamar estado de menesterosidad. La carencia y la necesidad son una desmesura, que solo el estado puede armonizar.

El principio de particularidad, en cuanto se desarrolla para sí hasta la totalidad, se cambia en la universalidad, porque en esta obtiene su verdad y su realidad positiva; sin embargo esta unidad no es identidad ética.

La sociedad civil contiene tres momentos:

- 1 Sistema de las necesidades vitales, que es la mediación entre la necesidad vital y la satisfacción del individuo por su trabajo y la de los demás.
- 2 La protección de la propiedad por la administración de justicia.
- 3 La prevención contra accidentes y el cuidado de los intereses particulares.

Nos interesa la primera de las tres. La particularidad, que alcanza su satisfacción mediante

A –Las cosas externas; que son propiedad y producto de necesidades, por un lado, y por otro, la voluntad ajena.

B- La actividad y el trabajo; como aquello que media entre ambos aspectos, nombrados anteriormente.

No está de más advertir que el hombre en cuanto tal va multiplicando sus necesidades, a diferencia del animal, el cual solo cuenta con su instinto que es necesario para sus limitados medios de satisfacción; por la fuente del entendimiento produce necesidades espirituales, el lenguaje, que es objeto inalienable de la cultura, la cual disocia lo concreto de sus particularidades. Del mismo modo se multiplican los medios para las necesidades particulares. Las necesidades vitales y los medios se convierten en un ser para otro, que condiciona la satisfacción.

Baudrillard

Allí dónde se ha desactivado la eficacia de un orden ceremonial o en el momento mismo que la regla de un rito se invisibiliza por la intercesión de la lógica productiva, significa que las condiciones para reducir la dinámica de la seducción han iniciado su juego; naturaleza y producción se posicionan frente a la seducción en una manifiesta oposición ideológica, la relación es mutua, porque la seducción presenta una amenaza a lo legitimado, su ley es otra, está ataviada de signos y reglas, desdeña y desfigura la autoridad de los valores de toda ortodoxia mediante las operaciones que realiza, presenta su avance en un terreno que le es propio. En ella surgen lo aleatorio, una espontaneidad premeditada, un pasado que retorna provisto de un arsenal de contenidos cuya finalidad está en la atracción, manipulación, ambigüedad, aunque también una propuesta clara, el deseo, los ámbitos y registros de la seducción son múltiples, trabaja por doquier. La seducción administra un código que no es el de la naturaleza (con el sistema de determinaciones instintivas) ni el de la producción (que sostenida por lógicas, nexos y leyes, crea límites semánticos, todos, esquemas de funcionamiento social, coordinadas de realidad para volver comprensible el fantástico receptáculo del común intercambio simbólico). Pese a las diferencias, a la seducción le atrae el desafío, y éste se lo proporcionan naturaleza y producción, la seducción se complace en hablarle, exclusivamente, a esas dos esferas humanas. Como los lenguajes tienen intenciones que no se corresponden nace la discordia, en el discurso de la seducción no juega la verdad, a cualquier tradición de saberes ese rasgo alcanza para considerar el ingreso a la maquinaria seductora como un riesgo, genera incertidumbre, incita a la especulación, y suponiendo que el saber ya tiene sus certezas, ¿para que éste se va arriesgar a caer en la estrategia lúdica y perversa de la seducción?, en la seducción los fines no están definidos de manera singular pero se atisban todas sus posibilidades, y esta no es la razón por la cual se separa de la naturaleza, sino que la diferencia fundamental se abre en la lógica de sus movimientos, la naturaleza tiene una estructura jurídica irreversible, es despótica, se impone no consulta nada, no sugiere, despliega la industria del deseo, lo encuentra realizado o lo repliega, sino lo condensa, en esa alquimia también hay transformación.

Neutralizadas las técnicas y demiurgias de la seducción, ésta se ensombrece, pierde su horizonte. Es el evento que parece advertir Baudrillard en su tiempo, el antagonismo de la relación que comunicaba producción-naturaleza y seducción se ha consubstanciado. El siglo XX está signado por el paradigma psicoanalítico, circulan los conceptos, están saturados por imagen de apertura total, la escisión de occidente con su pasado se percibe en la relación que tiene con la sexualidad; con la denominada revolución sexual, la disimulación de los orígenes y los fines del goce encuentran plenitud. Para Baudrillard la trampa de la revolución sexual y el feminismo es haber creído demasiado en su propia estructura, en los esquemas de racionalidad que históricamente le han condicionado; como acontecimiento la revolución sexual devino reificación de lo sexual, vaciado el contenido que antes confería la seducción el atractivo es diferente, en cuanto ideología el feminismo no puede concebir que la seducción es intrínsecamente femenina, no es que haya muerto o ingresado a un umbral de nulidad, es que la seducción fue desplazada a un lugar que no se

corresponde con su realidad original, de dónde brota toda su potencia y encanto, sino que de modo paradójico se la identificó con la urdimbre de la producción. Por eso Baudrillard entiende que existe una trampa, es la de la confusión que provoca ver al acontecimiento de la seducción simulado por la lógica de producción. La habilidad de esta lógica consiste en crear las alternativas para pensar el lugar opuesto que ella misma ha usado para hacer su interpretación y simulacro de lo que se ve como seductor, en este caso lo sexual vacío y flotante, el feminismo entró en el juego de la producción, no reconoce el artificio de la seducción porque se avergüenza de ella, en la saturación de contenidos culturalmente condicionados de la sexualidad percibe la degradación de ese funcionamiento, la reificación cualitativa de la mujer deja la seducción mancillada al reducirla al cuerpo; pero como seducción representa dominio y gobierno sobre lo simbólico, confundido ahora el lugar y la urgencia puesta en el dominio de lo real, un desplazamiento se difuminó, se disoció el arcano de la seducción y su nuevo atavío son las relaciones de poder, el feminismo lo percibe como pura negatividad diseñada por el sistema falocéntrico, la revolución sexual ridiculiza la estrategia seductora con su comedia y cartel de carnal, le teme tanto a la seducción esta implosión de lo sexual por su funcionalidad a un sistema de representaciones coherente a la lógica imperante, como le espantaba la tentación al eremita Antonio hace varios siglos, aunque la diferencia de contenido sea evidente. La lengua de la seducción no busca certezas, tampoco las ignora, ella no se agota siendo reconocida, atrae, sugiere y posee cuando manda la ocasión.

Laclau

Laclau muestra a la idea de equivalencia y la de diferencia como dos lógicas diferentes pero aplicables a la sociedad, en tanto de posiciones antagónicas. Plantea un ejemplo como medio para ilustrar cual es la aplicación de cada lógica; un país colonizado por una potencia dominante, en este se puede observar las diferencias existentes entre ambas culturas, o como diría Laclau, variedad de contenidos; entre lo propio del dominante y lo del dominado puede trazarse una equivalencia entre los puntos de unos con los del otro; es decir, es una simplificación de intentar hacer de un antagonismo algo que sea equivalente. Para ilustrarlo mejor; la vestimenta de un grupo comparada con la del otro, son diferentes pero se encuadran en el mismo carácter, este por tanto se vuelve flotante o vacío, es en definitiva un significante sin contenido. Se intenta crear un sentido segundo que subvierta para que las diferencias se anulen y expresen algo idéntico entre ambas posiciones.

En este sentido muestra que tanto la materialidad de la mercancía como la abstracción del valor de cambio no se equivalen, por lo tanto implica que a través de la equivalencia se expresa algo que el objeto no es, y este es una identidad negativa, eso que falta.

Aquí vemos que para que esta lógica tenga sentido debe reproducirse el antagonismo, sustitución y combinatoria de lo asimétrico. Por otro lado la lógica de la diferencia se basa en la proliferación de demandas particulares en el sistema. La lógica de la diferencia es una lógica de la expansión y complejización del espacio político cuya dirección pretende expandir el número de posiciones en contacto que puedan entrar en una relación combinatoria y de contigüidad, allí su atavío de dominación.

Ya cerca del final, quisiéramos abordar estos conceptos que trabajamos, a través de otro lenguaje, la idea es hallar un espacio de suspensión de aquello mismo que hemos analizado, y esto parece suceder por una duplicación de las formas, la primera se da mediante la estructura de un fenómeno visual como es el óleo del pintor flamenco Pieter Brueghel, El combate entre don carnaval y doña cuaresma; el segundo vehículo de síntesis está representado y teatralizado en el contenido de esa obra, podremos ver aquellos conceptos ahora en una industria de la figura (astucia de la razón, sistema de necesidades de la sociedad civil, Seducción, lógicas de equivalencia y diferencia).

En el cuadro se ven dos espacios bien diferenciados, prescindiendo que estén expuestos ambos correlatos a la alegorización de lo que refieren, que estén deformados en investidura simbólica por el modo en que aparecen. Pero los territorios son evidentes, por un lado, hacia la derecha, surge una procesión, gente de hábito y devotos que celebran la cuaresma.

Mientras que hacia el otro lado toda lógica encumbrada por la época, todo orden de actos transferidos de poder pasan a ser objetos del absurdo, se han invertido las funciones, no es una simple fiesta el carnaval, en él se consubstancia la herencia de la Fe popular, la espera se disimula y ataca mediante la ridiculización del poder, es un día en el que se puede vaciarlo de sentido, y la representación del carnaval es en ese momento cuando se aúna a la idea de dónde procede, se teatraliza el sentido de la escatología y la apocalíptica, la inversión del mundo en un más allá. Albricia y vorágine que este tipo de fiesta escenifica allí están las bienandanzas del país de cucaña, idealidad utópica, donde la abundancia era tal que llovían tortas, a los animales se los ataba con salamines, manaban ríos de vino, leche y miel, trabajo y propiedad una incógnita, y así con todo, concebimos la efigie gráfica de aquello que representa la Seducción en relación a un Statu quo, atravesando discursos de validez universal según la realidad histórica, en concordancia al momento de objetividad que esa astucia de la razón encuentre en la historia, astucia que no es otra cosa sino la continuidad del concepto de fin de la historia presente en la tradición judeocristiana, con otra máscara conceptual, siendo ahora concreción y despliegue de la Idea que proyecta en sí-para sí el orden general del mundo. En el cuadro de Brueghel el rostro enigmático, desafiante, plurisémico de la Seducción, todas sus insinuaciones tácitas y abiertas están en el carnaval, es la epifanía popular de su propuesta, que se ubica en la otra vereda de la liturgia cuaresmal, catártica y penitencial. En un mismo tiempo mientras unos ayunan otros se liban y degluten la vida, unos conciben en la memoria lo que vendrá, otros ensayan un teatro del mundo donde la espera está signada por una teología política que nace de la tradición popular. La transpolación no es forzada, equivalencia y diferencia en el contexto de la obra y en el lenguaje con que interpela a su tiempo están fluctuando, los vestigios aparecen tanto en el carnaval como en la cuaresma, y no necesariamente en las expresiones, usos singulares, vestimenta, colores, instrumentos, objetos, insignias, ademanes, el mundo de las necesidades vitales, naturaleza y producción, en fin, todo el laberíntico espacio simbólico que coordina la percepción de la realidad histórica que el pintor expone, sino que estas equivalencias y diferencias son sólo la determinación objetivada en lo social por una hegemonía histórica cuyo momento integra los aspectos singulares, colectivos y abstractos de la vida del espíritu, el cuadro muestra una pieza del sistema que supone la astucia de la razón, que empezamos a ampliar a escala, y entonces nos encontramos con el paisaje ideológico de mediados del Siglo XVI en la región flamenca.



Un pensador de la escucha y la firmeza: Ricardo Maliandi

Luisa Ripa

(Universidad Nacional de Quilmes)

En mi presentación quiero recordar en especial a la persona que fuera Ricardo Maliandi con su capacidad de escucha y sus certezas. EL camino de insistencia para construir una propuesta ética que fuera fiel a lo que pasa y que nos pasa y fuera capaz de proponer espacios de encuentro y de bien, lo enfrentó a críticas y lo encontró con entusiasmos y seguidores.

Su apertura pudo a veces entenderse como ingenuidad, la sencillez docente de sus propuestas hasta gráficas y con metáforas a la mano, contrastaba en foros donde el supuesto parecía ser que a más complicado y difícil el discurso, más profundo era. Y su disposición para escuchar y pensar honestamente lo que se le plateara lo mostró como maestro cabal.

A la vez, el riguroso pensador que pudo discutir en alemán con el mismísimo Apel fue autor de textos de una libertad y frescura insólitas: como su novela sobre la nariz de Cleopatra – que no habla de narices ni de Cleopatra- y su desopilante libro sobre los jueces que comen el hígado de un ahorcado, como contaba su abuela. Novela comprometida y libro que da que pensar, sin embargo.

Por fin me gustaría reseñar la propuesta de su ética convergente y algunas de las discusiones que suscitara.

Un estilo de escucha

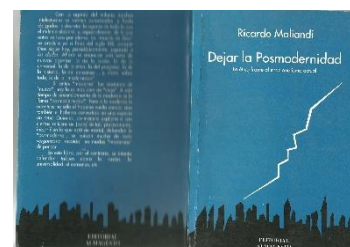
Conocí al Doctor Maliandi en 1982 en unas reuniones de profesorxs de filosofía que convocara un grupo de la Universidad del Salvador (Agustín De la Riega, Carlos Cullen, Dina Picoti, Gabriela Rebok y Josefina Semillán) para pensar la guerra. Fui la única docente de la UCA que respondió a la convocatoria y Maliandi el único docente de la UBA que lo hiciera. En casa de Dina Picoti fueron reuniones densas y libres donde la diferencia – enorme en mi caso- de grados académicos no se hizo sentir nunca. De la Riega exponía una tesis de filosofía política respecto de peronistas y radicales y lo hacía con la categoría de lo *ctónico* y lo *uránico*. Yo no tenía la menor idea de qué estaba hablando pero me cuidé bien de mostrar mi ignorancia. Fue Maliandi el único que preguntó “¿Doctor De la Riega, qué es lo ctónico y lo uránico?”.

En el siguiente congreso nacional de filosofía leí una ponencia sobre el “hombre masa” de un autor fuera de moda, cosa que me hizo notar críticamente un profesor. Maliandi en cambio dijo “qué interesante. Voy a verlo. Es un autor que escribe sobre el contraste...”. Y cuando un homenaje que le hiciéramos en Mar del Plata yo osé mostrar mis diferencias con la tesis de la conflictividad estructural (de nuevo en base a ese autor pasado de moda) y Maliandi de nuevo dijo que iba a pensarlo. En ese mismo encuentro mencionó al doctor Damiani como alguien con quien mantenía una discusión sobre el a priori la conflictividad... Un grande que siempre supo hacerse a la par como para escuchar de veras y pensar en serio lo que lxs demás, cualesquiera que fuesen, proponían...

Una preocupación por la racionalidad y por la complejidad

Una manera a mi juicio de presentar a Maliandi es mostrar que siempre estuvo atravesado por el interés de defender, a la vez, una plena racionalidad y posibilidad actual y renovada de la razón y un reconocimiento cabal de la complejidad de esa razón, de su ejercicio y de sus producciones.

Este texto de 1993 “Dejar la Posmodernidad” (Maliandi, 1993) quiere contestar a las muchas voces que hablan de dejar la modernidad para insistir en la posibilidad de un tratamiento racional y exitoso de las cuestiones que nos afligen, específicamente, de las cuestiones acerca de qué hacer y cómo ser: lo que entendemos por ética.



Pero esta trabajosa construcción acerca de una ética posible reconoce también una intrínseca complejidad: tanto autoral como temática. Este texto de 1991 “Transformación y síntesis” (Maliandi, 1991) utiliza el bello cuadro de Escher en el que los pájaros muestran, en



sus intersticios a los peces, para plantear que, a su juicio, es posible reunir los aportes de dos grandes corrientes filosóficas que produjeron éticas en el siglo XX: la fenomenología de los valores –la ética material de los valores- de Scheler y –sobre todo- de Hartman y la ética del discurso representada por Habermas y –sobre todo- por Apel. Es preciso recuperar la propuesta valiosa de la axiología fenomenológica despojándola de su intuicionismo esencialista. Es preciso intentar conjugarla con la ética formal de la comunicación. Haciendo uso de una

metáfora arquitectónica compara a esa filosofía con un hermoso e importante plano de edificio cuyas bases estuvieran mal calculadas: podemos conservar el diseño total procurando mejores bases. Y el diseño que no quiere perder, en especial de Hartman, es la propuesta de los valores y de la *conflictiva* entre los valores. Su interés por la complejidad es, entonces, interés por la conflictividad.

Ya en su conocido texto sobre los conceptos y problemas de la ética (Maliandi, 2004) hará una prolija presentación de las diferencias que muestra un mapeo de las funciones racionales y los espacios que tienen y las relaciones que se establecen entre las distintas formas de pensar acerca de nuestras cuestiones morales y las posibilidades de fundamentación de una ética válida... incluso universalmente.

Así encuentran sus lugares la reflexión moral, pre-reflexiva, la ética descriptiva de una facticidad dada y las dos construcciones propiamente filosóficas: la ética normativa y la metaética (o filosofía de la ética y las éticas) (Maliandi, 2004: 49).

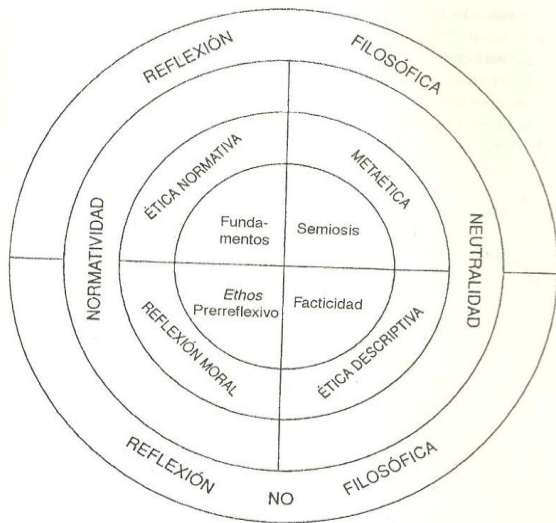
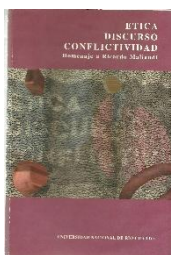
Del mismo modo establece la racionalidad como fundamentación y como crítica: para defender la necesidad de que ambas interjueguen en la elaboración de una propuesta ética. Pero advierte sobre los excesos en los que se caería si por huir de la irracionalidad sólo se recurriera a la fundamentación (dogmatismo) o a la crítica (escepticismo). Haciendo uso de una metáfora automovilística propone ese interjuego al modo de los cambios de marcha, que son la forma de hacerse cargo de las necesidades diferentes de un recorrido.

Pero en el despliegue del dibujo y en los procesos mismos se deben reconocer no solamente una pluralidad compleja sino una conflictiva entre los distintos elementos: los cuatro

principios, la fundamentación y la crítica y las oposiciones sincrónicas y diacrónicas (Maliandi, 2004: 171).

Homenajes y críticas

Los trabajos de Maliandi le ganaron jornadas y publicaciones de homenaje a su persona y a su pensamiento. Ya en 1995 en la Universidad Nacional de Río Cuarto le dedicaron las Jornadas de ICALE y publicaron un texto (Dorando Michelini, 1995) que contó con trabajos de Karl-Otto Apel, Audun Ófsti, Matthias Kettner, Arturo A. Roig, Rüdiger Bubner, Vittorio Hösle, Gustavo Ortiz, Carlos Pérez Zavala, Julio De Zan, Jorge Gracia, María Luisa Pfeiffer, Dorando Michelini, Adela Cortina, [Graciela Fernández](#) de Maliandi, Mario Heler, José San Martín, Roberto Walton, Julia Valentina Iribarne, Gabriela Müller, Mónica Cragolini.



Y diez años después en la Universidad Nacional de Lanús, donde dirigía el doctorado en Filosofía, publicaron otro texto de homenaje (Ambrosini, 2005). En este caso Cristina Ambrossini se hizo cargo de la Introducción y compiló los trabajos de 26 filósofos: Fabio H. Álvarez, [Hugo Biagini](#), [Jorge Manuel Casas](#), [Sergio Cecchetto](#), [Jesús Conill](#), [Adela Cortina](#), [Andrés Crelier](#), [Alberto Damiani](#), [Julio De Zan](#), [Esther Díaz](#), [Enrique Dusse](#), [Esperanza Guisán](#), [Mario Heler](#), [Daniel Kalpokas](#), [Hans Lenk](#), [Matthias Maring](#), [Francisco Maglio](#), [Diego Parente](#), [María Luisa Pfeiffer](#), [María Cristina Reigadas](#), [Silvia Rivera](#), [Arturo Andrés Roig](#), [Luis Varela](#) y Roberto J. Walton¹.

En medio de ambos homenajes también en Mar del Plata se realizó uno cuya publicación final no tengo pero del que puedo dar testimonio por el interés y enorme participación de pensadores de todas las edades que presentaron distintos aspectos de la obra de Maliandi.

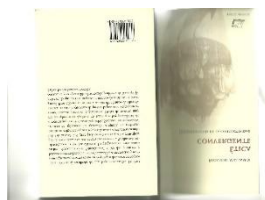
Recibió el Konex en 1986 y el Premio Nacional Ensayo Filosófico en 2012.

También tuvo críticas que quiero dividir en dos vertientes: la de lxs pensadorxs que se interesaron por su filosofía, la estudiaron e hicieron observaciones críticas o apuntaron diferencias² y las de lxs que de alguna forma desconocieron su producción. Ninguno de estos últimos ha recibido los premios que recibió Maliandi ni fueron objeto de homenajes semejantes. Ciertamente, en la Academia Nacional de Ciencias, de la que fuera miembro; en la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, en la Asociación Argentina de Bioética y en las universidades de Mar del Plata y de Lanús, cuenta con profesorxs y autorxs de filosofía que dan testimonio de haber podido aprender y pensar gracias a los aportes y sugerencias de Maliandi

Mantuvo los diálogos en torno a las diferencias y si sostuvo su posición no fue por falta de atención sino por profundización en sus argumentos y mayor claridad en sus explicaciones³

Convergencia ¿final?

Los últimos años de su vida los dedicó a formalizar y completar su propuesta: la convergencia como programa ético para los tiempos que vivimos de diferencias y, a la vez, de necesidad de universalidad. Los tres tomos de su *Ética Convergente* se dedican respectivamente a una fenomenología de la conflictividad, a una aporética de la conflictividad y a la teoría y práctica de la convergencia. En la fenomenología resume y explicita las distintas formas y experiencias del conflicto moral. En la aporética entra de lleno en los problemas de la fundamentación ética y concluye con su defensa del a priori de la conflictividad y el sentido que tiene. Por fin en el tercer tomo tratará el tema de la armonía y las formas de prácticas de lograr la convergencia con un cuidadoso recorrido por la aplicabilidad de este programa.



Sin embargo... esta enorme obra final no parece sino haber cumplido y explicitado una

En la reseña se manifiesta: “Los autores rinden homenaje al maestro y al colega a través de la tematización de problemas que afectan a las sociedades contemporáneas mediante planteos elaborados, muchas veces, a partir del diálogo crítico con el homenajeado”.

² Por ejemplo, la publicación de Lucas E. Misseri *Senderos divergentes: una crítica a la convergencia de Maliandi* (pp 205-215)

³ Ver, por ejemplo, Ricardo Maliandi “Convergencia de Principios Sincrónicos. Una controversia con Karl-Otto Apel” en “Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fé”, n° 16, 2008, pp 189-210

propuesta inicial. En su manual de ética que ya citáramos, encontramos en la página 147 un apartado cuyo título es “Fundamentación, conflictividad y convergencia”.

Un curioso perfil

En el homenaje¹ que se le hiciera en Mar del Plata, Graciela Fernández presentó una semblanza de nuestro autor que me parece decisiva y en la que quisiera poner el acento de toda esta semblanza.

Lo mostró como un autor dual: el riguroso pensador que discute en alemán con el mismísimo Apel, que discierne cuidadosamente el uso de los verbos que utiliza Hume y las variantes en el idioma inglés del sentido de la obligación... y el artista, el hombre jovial, poeta y músico. Recuerdo que al escucharla algo se hizo claro para mí porque tenía que atender a dos formas de ser igualmente intensas y propias, pero muy diferentes.

En esta perspectiva es que quiero concluir mi presentación dando cuenta de la lectura de dos obras deliciosas: la novela “La nariz de Cleopatra”, editada en Buenos Aires por Leviatán en el 2001 y su precioso librito sobre los jueces y el ahorcado. La novela discurre cuestiones de vida y amor mientras el contexto de la dictadura y la represión va pintando, primero brumosamente y después con presencia brutal, la realidad de ese mundo vivido.

El librito “Dieciséis jueces y un ahorcado” (Maliandi, 2003) se refiere a un viejo refrán de su abuela catalana, que decía que “dieciséis jueces de un juzgado comen el hígado de un ahorcado”. Lleno de bromas, ocurrencias y dibujos del autor, cuenta con un prólogo de Graciela Fernández, que, a modo de declaración judicial, lo presenta como la persona apasionada y llena de humor que fue Ricardo Maliandi.

El contenido parece no perseguir otro fin que el de rato risueño. Sin embargo, en la contratapa ya se advierte que hay “una pregunta que nadie quiere hacer”. Entiendo que la pregunta que nadie quiere hacer es la de la antropofagia: pues bien, un profesor joven la hizo en el homenaje marplatense y la planteó rigurosamente enfrentando dos de los problemas más acuciantes de nuestro tiempo: el hambre y la dificultad para deshacernos de los muertos.

La otra pregunta que podríamos hacernos tiene que ver con el derecho, o no, de tantos jueces a comer el hígado de alguien a quien ellos mandaron a ahorcar... y con esto entramos en otro de nuestros problemas aunque no tan visible como los anteriores, el de la auténtica neutralidad de los estamentos del poder judicial...

Lo cual muestra que ni haciendo bromas Maliandi nos dejó en paz sino que nos obliga a pensar y penar éticamente: porque como dice la cita de Epicuro que nos regala, es preciso reír. Y, al mismo tiempo, filosofar.

Por todo eso: muchas gracias, profesor.

A modo de epílogo transcribo los dos acápites del autor y el prólogo de Graciela Fernández.

Consejos previos al Preludio: “Léase este libro de un tirón (para eso es breve) Y luego tírese o regálese”

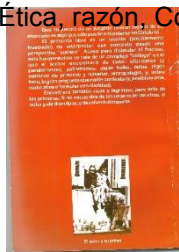
“Es preciso reír y, al mismo tiempo, filosofar” (Epicuro, *Gnomologia Vaticano*, 41)

Prólogo o breve síntesis de un frondoso prontuario

El autor de este libro asegura haber nacido en La Plata, hace tantos años que ni él se acuerda Su infancia son recuerdos que guarda de Corrientes y una calle Junín donde también madura el limonero. Confiesa que ha vivido en muchas partes y, muchas veces, simultáneamente. Ahora dice habitar también en ómnibus entre Mar del Plata y Buenos Aires. Sueña



¹ Existe una publicación que no pude consultar: “Ética, razón, Conflictividad: homenaje a Ricardo Maliandi”, Mar del Plata, Suárez, 2004



que pierde aviones y se extravía en los aeropuertos. Insiste en la manía de buscarle un parecido a la gente. Ama las reglas y las excepciones. Acarrea consigo, eternamente, un baúl al que llama portafolios. Dice no poder cambiar de planes fácilmente. Declara su gusto por el cine, pero admite que sus divas siguen siendo Ingrid Bergman y Blanquita Amaro. Sostiene que ve fútbol sólo en televisión, pero su corazón guarda recuerdos para “la máquina” de Moreno y Pedernera y para el “pincha” de Zubeldía. Atestigua que escuchaba a De Angelis en el “Glostora Tango Club” pero acepta que Piazzola pronto lo convenció. Sabe la letra de varios chamamés, entre ellos El velorio y también El recluta. Cuando se lo apura en la indagatoria, desembucha que no hay nada mejor que la música clásica, especialmente Bach, Mozart y –Schubert, aunque también revela su gusto por Chopin y Beethoven. Se encuentra, sin embargo, tan sordo (el susodicho autor, no Beethoven) que ya no puede utilizar el walkman ni participar de los conciertos. Se ha verificado que toca un poco el piano, que no sabe leer música a primera vista y debe estudiarse de memoria y hasta el cansancio (de familiares y vecinos) aquello que ejecuta. Proviene de una familia de músicos. Alega que, por suerte, todavía se escucha desafinar a sí mismo. Se pregunta por qué no le ponen carteles a las películas en español y aboga subversivamente por los derechos del sordo. Odia que todos hablen al mismo tiempo. No oculta haber oído hablar de Charly García. Aunque su humor de infancia remite al dúo Buono-Striano a Pepe Iglesias y a la Gran Cruzada del Buen Humor, considera superada esa etapa. Extraña a Tía Vicenta, a Tato Bores y a Oski, pero no se pierde a Quino a Caloi y a Fontanarrosa. Da indicios de haberse reído con Telecataplum y Cha-cha-cha. En el careo, exterioriza su admiración por Unamuno y por Laurence Stern. Evidencia síntomas agudos de obsesión palindrómica, como el gran Juan Filloy, aunque no le emparda los tantos al maestro riocuartense. No se resiste ante el asado tierno y bien cocido, al punto que a eses vicio ha dedicado este palíndromo: “Ajo, sal y odas al asado y a la soja”, incluido como testimonio en el presente libro. A la altura de su cinturón, se advierten indicios innegables de que come más de lo debido. Al ser interrogado jura a los gritos que no es antropófago. Tampoco admite ser licántropo y rechaza cualquier imputación de usurpar el título de juez. Dice no ser autista, es decir, no quiere tener ni manejar autos. Da por supuesto, en cambio, que quiere a su mujer (que ahora escribe este prólogo) a sus hijos e hijas, hermanas, nueras tías, cuñados, cuñadas, ahijados, ahijadas, sobrinos, sobrinas, primos, primas, suegro, amigos, amigas, alumnos, alumnas y, en general, a la humanidad entera, salvo dos o tres tipos de cuyo nombre notifica no querer acordarse. Hasta el día de la presente declaración, sólo se queja de haber sido ahorcado metafóricamente, afirmando que mucho, especialmente por los bancos (y no los de las plazas). Evidencia algunas ideas fijas, a saber: los conflictos, contradicciones y al autorreferencia. Sufre de indecisión crónica pero dice haber mejorado con los años, aunque no está seguro. Admite padecer de rabietas pero, como el Doctor Merengue, sonrío afablemente en tanto puede contenerse. El susodicho lee y escribe, y toma notas con regularidad y constantemente, también en colectivos y trenes, en las colas y salas de espera. Concede que, en sus ratos libres, se dedica a la ética.

Graciela Fernández

Mar del Plata, marzo de 2003

Bibliografía

Cristina Ambrosini (comp) *Ética: convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi*. Lanús, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús, 2005

Ricardo Maliandi. *Dejar la Posmodernidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993

--. *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto, 1991

--. *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004^{3ª} (1ª edición en 1990, 2ª 1994)

--. *16 jueces y un ahorcado*, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2003

Dorando Michelini, J. San Martín y J. Wester (edit) *Ética, discurso, conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Río Cuardo, UNRC, 1995

Técnica y salvación en la obra de Rodolfo Kusch

Juan Manuel Rizzi
(Universidad del Salvador)

*“Se trata de recuperar de esta manera el horizonte
quizá demasiado humano
en el cual se desplaza la técnica”
(Kusch, 1976: 94)*

Hablamos de una obra que, a partir del libro *América profunda*, propone el desafío de un tipo de hombre cultural enclavado en un paisaje distinto y hasta incomprensible para nosotros ciudadanos o habitantes de ciudades: la puna o el altiplano. En esa altura, significativa en más de un sentido, nuestras posibilidades de esclarecernos y hacer lo mismo con el entorno, se ven limitadas. No es solo que nuestra forma de vivir *el viaje* real-metafórico (su “Introducción a la puna” de *Indios, porteños y dioses*) es volver a nuestras costumbres pulcras y a la queja de siempre, sino que el *coya*, el aymara posee una forma de habitar su mundo en la que se mueve con mayor sentido y seguridad que nosotros en el nuestro.

“Nuestros amuletos son más bien improvisados”; pensamos no necesitar milagros, en la ciudad hacemos todo con la voluntad, y, sin embargo, “quisiéramos hacer lo mismo y no sabemos cómo” (Kusch, 2000: 256). Detrás del ritual del indio hay un dios benéfico, con el que gana su *estar en el mundo*, la salida que encuentra el hombre de la ciudad en cambio, es más compleja pero menos efectiva, va a pensar Kusch. Y retomando lo de una geografía indómita, piensa que nuestro problema se trata más bien de la falta de formas de pensamiento para comprenderla (Kusch, 1976: 93).

“¿Y esto no es magia? Lo es pero muy cara” (Kusch, 2000: 259), escribe sobre el poder que otorgamos como occidentales a todo lo que se compra con dinero. En estos términos, que parecerían los más profanos, va a sugerir que acumular dinero u objetos vistosos (que para colmo no podemos entregar en sacrificio) es, sin saberlo, acumular posibilidades de salvación. Kusch encuentra en el “para mí” porteño, el *pa´mí*, un “recinto sagrado”, en el cual nadie debe entrar y que está poblado por “un sueldito, la mujer o uno mismo” (Kusch, 2000:338). En ese recorrido por las expresiones vernáculas, que también es el libro *De la mala vida porteña*, agrega:

“Y con esto se acabaron los pronombres. Nada más que *pa´mí*, *vos*, *usted* y *gente* usamos, como los cuatro elementos de la cuaternidad divina, con sus dos miembros profanos y los otros dos sagrados, a un lado y al otro lado del foso que separa el *pa´mí* del mundo, ese mundo que suprimimos olímpicamente con un *que se muera*, sólo porque queremos ganar la paz, siquiera por un rato, en el *pa´mí* junto a las *cosas sagradas*”. (Kusch, 2000: 339)

La salvación por lo material sabemos que rara vez llega, pero en ese fracaso de la riqueza o del progreso del país en el que estamos convencidos, nos volvemos a nuestro interior (Kusch, 2000: 520). Allí ocurre lo que llamará “La negación en el pensamiento popular”, título de otro de sus libros. Ésta consiste en una fenomenología de lo cotidiano, si se nos permite llamarla así, porque justamente al revés de aquella corriente filosófica europea “las ideas claras y los conceptos definidos son puestos entre paréntesis” para dejar aflorar los polos entre los que opera la realidad, entonces “la verdad no está en los conceptos claros y distintos, sino en el otro extremo del pensar, donde la claridad conceptual se pierde en razón de darse el predominio de elementos opuestos, por así decir, emocionales” (Kusch, 1999: 582).

La emoción, junto con la opinión fundada en una forma de vida, es uno de los momentos de dicha “negación”. Al hacer frente a la emoción, ya no como un útil “excitante” en un medio competitivo, el hombre alcanza su punto cero, la tranquilidad y se vence a sí mismo, dirá en boca de uno de sus particulares informantes, Anastasio Quiroga (Kusch, 1999:588). En esto se produce, nuevamente, una inversión de una actitud que llamaríamos natural.

“Nuestro prejuicio científico consiste en ir del sujeto al objeto, pero Quiroga obra de un modo anti-científico porque evita el objeto para internarse por decir así, en el sujeto, hasta llegar a los operadores seminales”. (Kusch 1999:586)

Dichos “operadores seminales” se oponen a nuestra idea de la causalidad¹ y sus significados están “condicionados emocionalmente”. Más adelante indicará que este negar a las cosas transforma el mundo en símbolos y que su verdad requiere la creencia, siendo a su vez ámbito de la teología popular (Kusch, 1999, p.614). Todo lo cual conduce al “aquí y ahora”.

“Se trata de un tiempo y de un espacio subjetivado, o sea privado, que se refiere a un hábitat vital, en donde *nuestro* tiempo y *nuestro* espacio se funden en el hecho puro de vivir aquí y ahora cuando involucra el tiempo de *mi* vida, *mi* oficio, *mi* familia, y en este lugar, de *mi* comunidad”. (Kusch, 1999: 422)

Esta asunción de la totalidad humana, en América deviene en elaboraciones que el autor opone a la caracterización general del *ser* de la filosofía europea, de acuerdo a la etapa de su obra es el *estar*², el *estar siendo*³ o el *así es el mundo*.⁴ En la última, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, compondrá con dichos elementos una “ontología del pobre”, quien, en su desprotección, abre un camino posible a la salvación.

“Los ricos constituyen su ser mediante sus excesos, o sea que *son* por excesivo tener. En cambio los pobres, en tanto carecen de excesos sólo *están*, tienen un ser disponible, indefinido; es más, no apuntan a ser, sino más bien a salvar su estado, quizás a una especie de sacralización de su propia invalidez, pero para andar de otro modo, un modo que no hace al ser, o a lo constitutivo o individualizante del ser, sino un *estar-andando* por una senda sacralizada”. (Kusch, 1978: 32)

¹ En *El pensamiento indígena y popular en América*, escribe sobre este “nuevo” pensar: “Ha de hallarse entonces con un pensar que se oponga al causal y que fuera más bien *seminal*, en el sentido latino de *semen* como ‘semilla, germen, origen, fuente’, como lo que se ve crecer y no se sabe por qué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana, y quizá superior, en el sentido de *semel*, lo que se da ‘una sola vez’, o ‘una vez para siempre’ (Kusch, 1999: 481).

² *América profunda* (1962).

³ *La negación en el pensamiento popular* (1975); *Geocultura del hombre americano* (1976); *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978).

⁴ *El pensamiento indígena y popular en América* (1970). En el artículo *El mero estar de la cultura quichua*, clarifica su particular uso del verbo: “Colocar el verbo *estar* como género supremo de cultura, parece una herejía filosófica. Sin embargo, no es tal. El concepto de *estar*, como verbo sustantivado y referido a un ámbito en cierto modo opuesto al *ser*, está implícito en la tradición filosófica occidental. Cuando Heidegger hace la fenomenología del *Dasein* o *ser-ahí* referido al *uno anónimo*, no hace otra cosa que esbozar una filosofía del *estar*. Como en alemán *sein* significa a la vez *ser* y *estar*, nuestro autor no tropieza con ningún problema lógico. Otra cosa hubiera sido si hubiese escrito su pensamiento en castellano...De cualquier modo, puede advertirse el aspecto especial del concepto de *estar*, como un ámbito paralelo al del *ser*, especialmente en cuanto se cotejan mundos culturales como el quichua y el occidental” (Kusch, 2007: 265).

¿Y qué pasa con la tecnología o con las “novedades” en este cosmos donde el hombre vive preocupado por no romper o ganar permanentemente su equilibrio? Ya en *América profunda* describe a las ciudades como “patios de objetos”.

“Es curioso que en medio de esa moralidad burguesa de los siglos XVI y XVII de las ciudades de Europa, nazca la máquina... Todo lo que no era el hombre y que era temido como inmoralidad ahora es llenado por la máquina... De modo que los objetos constituyen un mundo que a su vez es sucedáneo del mal...” (Kusch, 1999:140-141)

Luego la “novedad” es sometida “al orden de lo fasto y nefasto”, por eso el indígena puede simplemente rechazarla si no entra en el orden que su cultura considera sagrado (Kusch, 1999:594). Cuando dice que para el aymara “la máquina duele”, reconoce que es “porque no hemos inventado las máquinas, sino que lo ha hecho el imperio”, y que duelen en nuestro nivel del *estar* y no del *ser* (Kusch, 1978: 85). Por la vía del absurdo (es decir, que América no tolera ninguna tecnología), trata de demostrar que en nosotros la cultura es prioridad por encima de la técnica.

“El espanto hizo que el hombre creara las máquinas, según dicen los historiadores. ¿Y la máquina? Crea el espanto si se trata de la máquina de Hiroshima. Y para el espanto se requieren rituales. Estamos en lo mismo”. (Kusch, 1976:56)

El horizonte en el que se mueven las máquinas es el horizonte humano, el hombre puede decidir no crearlas, llegado el caso. Ahora bien, la tecnología se encuentra ahí, entre nosotros. Retomamos entonces la negación, con su espléndido ejemplo del jet.

Cuando se sube a un avión en La Paz, ciudad indígena, enseguida surge el contraste, la inhabitualidad del jet, en tanto fenómeno físico-matemático, salta a la vista. Pero, una vez que despegas su inhabitualidad se trueca en habitualidad, todo está dispuesto para que nos sintamos como en “casa”: la luces, la música, la amabilidad de la azafata, el comer en el asiento. Escribe Kusch:

“...el jet se me convierte en una trampa tecnológica, porque predomina mi puro estar, y todo el jet, pese a su lógica de afirmación, se somete a lo contrario, a una lógica de negación. Todo lo veo entonces desde mi estar, y desde ahí no veo al jet como compuesto de partes conscientemente elaboradas, sino como milagro, en suma, en el plano de la revelación”. (Kusch, 1999:655)

A pesar de que conforme a nuestros conocimientos universales podamos entender la mecánica de vuelo del avión, él no forma parte de nuestro mundo. Es más: el mismo jet, en su utilización, debe crear una lógica opuesta, la de la habitualidad, como vimos.

“Es el mundo del *estar-siendo* frente a un jet que solo es, pero no convierte en ser aquello en que estoy, simplemente perpetúa mi estar”¹ (Kusch, 1999:656). Y con ello, el mundo de símbolos, del que se habló.

Aún considerando que la obra de Kusch sea un registro de episodios folklóricos, en un plano más grande nos hace comprender, a partir de una intuición, la importancia de nuestras respuestas frente a la tecnología por sobre el mero “impacto” en el medio (Kusch, 1999:630). Y del rescate de lo que llama la “doble vectorialidad del pensar”, apenas sugerido en el pensamiento europeo, que consiste en la validez existencial de la verdad in-útil o no-

¹ Las negritas son del autor.

amaneal que late bajo las cosas, fuera incluso de la introducción heideggeriana del tiempo en el ser, según Kusch, otro intento por salvar la creación occidental de objetos¹.

Referencias:

Rodolfo Kusch (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda.

Rodolfo Kusch (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Rodolfo Kusch (2000). *Obras completas I*. Rosario, Santa Fe: Editorial Fundación Ross.

Rodolfo Kusch (1999). *Obras completas II*. Rosario, Santa Fe: Editorial Fundación Ross.

Rodolfo Kusch (2007). *Obras completas IV*. Rosario, Santa Fe: Editorial Fundación Ross.

¹ “La doble vectorialidad del pensar” surge de un ciclo de conferencias brindado por Kusch en 1968. En su libro *La negación en el pensamiento popular* comenta en ese sentido, a su vez, la obra de Carlos Astrada “Fenomenología y praxis”. “Vimos que en Heidegger, al margen de su casuística pero según la interpretación de Astrada, se dan dos vectores del pensar: uno estrictamente volcado hacia el mundo amaneal, y el otro en procura de la instalación de la verdad del existir. Esto por su parte se correlaciona con lo que el mismo Heidegger denomina un existir auténtico y otro que es inauténtico” (Kusch, 1999:624).

Ciencias sociales y sistemas complejos: el caso de la sociobiología

Sebastián M. Rodríguez Chiarini
(Universidad del Salvador, IIFyL, Untref)

Introducción

El presente trabajo intenta ser una revisión de las tesis sociobiológicas expuestas por Wilson en su libro *Sociobiology: The New Synthesis*, a la luz del concepto de “sistemas complejos” desarrollado por Silvio Funtowicz y Jerome Ravetz. Nuestro interés será el de mostrar como gran parte de las carencias que presenta el tratamiento sociobiológico que hace Wilson acerca de las sociedades humanas se deben a su incapacidad por reconocer la presencia de sistemas complejos en ellas.

Este detenimiento en la sociobiología merece cierta justificación. Es cierto que la sociobiología como programa de investigación ya no goza del interés que supo tener cuando Wilson publicó su libro fundacional. Nuestro interés por la sociobiología se debe a que esta es un caso paradigmático de un abordaje simplificador de fenómenos irreductiblemente complejos.

Lo que puede resultar paradójico a quien haga una lectura medianamente atenta del libro de Wilson es que este no era completamente insensible a la complejidad de los sistemas sociales humanos (o de cualquier otra sociedad, para el caso). Sin embargo, al término de su lectura, la propuesta no deja de tener un sabor a simplificadora, en especial, si uno se toma en serio las perspectivas que Wilson presenta en el último capítulo acerca los aportes de la sociobiología para la sociedad futura.

Sistemas complejos

Funtowicz y Ravetz distinguen entre varias clases de sistemas. La distinción más general que podemos trazar es entre sistemas simples y sistemas complejos. Si bien es correcto decir, tal como sugiere esta terminología, que la comprensión de los sistemas complejos requiere un “esfuerzo” cognitivo mayor; esa no es la diferencia principal. Como observan los autores, existen sistemas simples que exigen el empleo de herramientas matemáticas muy complejas para su análisis (Funtowicz y Ravetz, 1997, p. 793). La diferencia radica en que los sistemas complejos poseen propiedades que los simples no. Cuales son entonces las propiedades que hacen a un sistema complejo. Funtowicz y Ravetz (2001, p. 225) enumeran seis. Todas estas propiedades hacen a lo que son los sistemas complejos en sentido ordinario:

- Permitir una multiplicidad de perspectivas a la hora de abordarlo y que todas ellas resulten legítimas.
- No linealidad: es decir, que la magnitud de los efectos no resulta proporcional a la de las causas.
- Emergencia: se entiende emergencia en el sentido general de la irreductibilidad del todo a sus partes.
- Jerarquización: esto quiere decir que podemos encontrar subsistemas dentro de los sistemas que estamos estudiando.
- Auto-organización: “interacting components cooperate to produce large-scale coordinated structures and behaviour” (Funtowicz, 2001, p. 225).
- Incerteza irreducible: esto puede darse por la ocurrencia de procesos estocásticos en el sistema, por ignorancia (en el caso de que los datos pertinentes no hayan podido ser recogidos) o por ambos.

Existe un tercer caso de incerteza irreducible, se trata del caso de sistemas indeterminados, es decir, de sistemas en los cuales el acto de observación y estudio del sistema forma parte del sistema mismo, de esta manera modificándolo. Los sistemas complejos indeterminados conforman una categoría ontológica importante que nos permite explicar muchos fenómenos humanos (la economía, por ejemplo).

Junto a los sistemas complejos ordinarios y a los sistemas complejos indeterminados, tenemos que mencionar a los sistemas complejos reflexivos. Se distinguen por la presencia de un componente teleológico. En estos, los elementos tienen intereses más o menos desfasados respecto al sistema que componen. El análisis de los sistemas reflexivos hace necesaria la incorporación de parámetros axiológicos en los modelos que estudien dichos sistemas, dado que la acción de los individuos se orienta por valores.

Los sistemas indeterminados y reflexivos presentan una complejidad mayor que la de los sistemas complejos ordinarios. En el caso de los sistemas indeterminados, podemos ver como se produce una especie de *loop* entre el sujeto que estudia y el objeto estudiado, que los sistemas ordinarios desconocen. En los sistemas reflexivos, se introduce toda una dimensión valorativa.

La sociedad humana como sistema complejo

Nos detendremos en cada una de las propiedades mencionadas, para indicar en que medida estas son propiedades de las sociedades humanas que la sociobiología advierte como tales.

Multiplicidad de perspectivas

El abordaje de Wilson no parece abonar la idea de que la sociedad humana sea analizable desde una multiplicidad de perspectivas, de hecho, la concepción que el autor tiene de su propia disciplina es imperialista. La sociobiología está en camino de canibalizar al resto de las ciencias sociales (antropología, sociología, etc.). En el mejor de los casos, a estas les quedara reservado el lugar de subdisciplinas: «The transition from purely phenomenological to fundamental theory in sociology must await a full, neuronal explanation of the human brain (...) having cannibalized psychology, the new neurobiology will yield an enduring set of first principles for sociology. » (Wilson, 1998, p. 300).

No linealidad

El concepto sociobiológico que se corresponde con el de no-linealidad es el de “efecto multiplicador” (multiplier effect). Wilson explica este concepto diciendo que pequeños cambios evolutivos en el patrón de comportamiento de un individuo pueden amplificarse en un efecto social de grandes proporciones. Uno de los casos de “efecto multiplicador” que Wilson indica en las sociedades humanas se habría dado en el pasaje del paleolítico al neolítico. Se trata del caso del descubrimiento de la agricultura:

«Quite possibly the crucial events were nothing more than the attainment of a certain level of intelligence and lucky encounters with wild-growing food plants. Once launched, agricultural economies permitted higher population densities, which in turn encouraged wider networks of social contact, technological advance, and further dependence on farming. A few innovations, such as irrigation and the wheel, intensified the process to the point of no return. ». (Wilson, 1998, p. 298).»

Vemos como el descubrimiento fortuito, por un grupo de hombres primitivos de la agricultura deviene en un efecto auto-catalizador que aumenta exponencialmente el ritmo evolutivo.

Emergencia

El libro de Wilson comienza advirtiendo: “The higher properties of life are emergent.” En el caso del hombre un fenómeno claro de emergencia lo encontramos en la cultura. La cultura surge a partir de una base biológica y aunque el autor se preocupa en advertir que no se puede afirmar que exista un gen determinante para cada rasgo cultural (evitando así cualquier acusación de determinista genético), si podemos pensar que estos rasgos son adaptativos al ambiente.

Las diferencias entre culturas son explicadas como productos de una situación de “ecological reléase”, donde la especie humana se encuentra en un ecosistema en el cual no tiene que competir con ninguna otra especie. Esta bonanza permite una mayor flexibilidad en las formas de organización social que en otros ecosistemas, donde el mecanismo de selección natural es más inclemente.

Es difícil determinar si la visión que se tiene aquí de la emergencia de los fenómenos culturales tiene que caracterizarse como superveniente o como no superveniente. Si los cambios culturales de una sociedad implican una disminución o un aumento de la aptitud biológica de los organismos que la integran (como es el caso de la sociedad esclavista jamaicana que Wilson menciona), podemos decir que estamos ante un caso de emergencia con superveniencia. En caso de que no haya tal relación de implicación y que pueda haber variación de las propiedades culturales sin que haya variación de las propiedades biológicas, estamos frente a un ejemplo de emergencia sin superveniencia. Esto se complejiza si tenemos en cuenta, que la unidad de selección puede ser el grupo y no los organismos.

Jerarquización

El concepto de jerarquización es mencionado explícitamente por Wilson como uno de los conceptos fundamentales de la nueva ciencia sociobiológica. Las jerarquías pueden darse entre individuos o entre grupos, con relaciones de dominación o sin dominación. Wilson advierte que cuanto más evolucionada sea una sociedad, en general, las relaciones jerárquicas son más complejas, tal es el caso de los seres humanos: «Bonding and the practices of reciprocal altruism are rudimentary in other primates; man has expanded them into great networks where individuals consciously alter roles from hour to hour as if changing masks.» (Wilson, 1998, p. 272).

Así es que los seres humanos pueden pertenecer a más de una jerarquía social a lo largo de su vida o en el mismo momento, ocupando distintos lugares en cada una de ellas. Este tipo de flexibilidad es característico de la especie humana.

Auto-organización e incertidumbre

«As societies evolved from bands through tribes into chiefdoms and states, some of the modes of bonding were extended beyond kinship networks to include other kinds of alliances and economic agreements. Because the networks were then larger, the lines of communication longer, and the interactions more diverse, the total systems became vastly more complex.» (Wilson, 1994, p. 278). Si los sistemas complejos se componen de elementos que organizan redes de cooperación a gran escala, las sociedades humanas (como lo advierte Wilson) cumplen esa condición mejor que ninguna otra sociedad animal. La incertidumbre dada por la presencia de fenómenos probabilísticos es algo común en biología. La genética es un terreno de probabilidades. Obviamente, Wilson no ignora esto.

Indeterminación y reflexividad

El texto de Wilson no parece advertir la posibilidad de algo así como un “sistema indeterminado”. Sin embargo, sí menciona fenómenos que pueden ser mejor entendidos bajo esta categoría. Cuando en el último (controvertido) capítulo el autor imagina los posibles efectos sociales del progreso científico de la sociobiología, se está tratando un fenómeno de indeterminación en el sentido en que hablan Funtowicz y Ravetz: «If the decision is taken to mold cultures to fit the requirements of the ecological steady state, some behaviors can be altered experientially without emotional damage or loss in creativity. Others cannot. Uncertainty in this matter means that Skinner's dream of a culture predesigned for happiness will surely have to wait for the new neurobiology. A genetically accurate and hence completely fair code of ethics must also wait.» (Wilson, 1998, p. 300).

El sujeto, que busca comprender el sistema (el sociobiólogo que estudia la sociedad humana), determina mediante su acto de comprensión al sistema.

El aspecto más relevante que hace a los sistemas reflexivos, la acción teleológica orientada por valores de los individuos que componen el sistema, es ignorado por Wilson. Esta omisión no puede sorprendernos si pensamos en que uno de los logros más reputados de la biología moderna fue, justamente, la eliminación de cualquier resabio teleológico a la hora de estudiar la vida.

Conclusión

De las seis propiedades que posee todo sistema complejo, la sociobiología reconoce cinco (todas menos la legitimidad de múltiples perspectivas de análisis). Si admitimos junto con Funtowicz y Ravetz que la diferencia entre sistemas complejos y sistemas simples es de grado, podemos decir que la sociobiología tiene una comprensión de las sociedades humanas como entidades complejas. Sin embargo, mientras que la sociobiología puede crear modelos que capturen rasgos de sistemas complejos ordinarios, carece por completo de la sofisticación necesaria para captar fenómenos de complejidad superior como son los sistemas complejos indeterminados o reflexivos.

Si queremos ser justos, la elaboración de modelos que puedan abordar exitosamente sistemas complejos indeterminados o reflexivos, requiere un trabajo previo de fundamentación filosófica que no se le puede exigir al científico (ocupado en tareas más urgentes). Que los sistemas indeterminados y reflexivos adquieran relevancia como categorías ontológicas, pertinentes a la labor científica, depende de la posibilidad de repensar una serie de cuestiones que tienen que ver con la objetividad: ¿Cómo tenemos que considerar la posición del científico social, cuya teoría modifica su mismo objeto de estudio? ¿Podemos seguir considerando a la neutralidad valorativa como un requisito de objetividad? La respuesta a estas preguntas determinará nuestro éxito futuro en comprender la sociedad en que vivimos, sin caer en soluciones simplificadoras.

Bibliografía

Funtowicz, S. Ravetz, J. (1994a). Emergent Complex Systems. *Futures*, 26, 568-582.

(1994b). Uncertainty, Complexity and Post-normal Science. *Environmental Toxicology and Chemistry*, 13, 1881-1885.

(1997). The poetry of Thermodynamics: Energy, entropy/exergy and quality. *Futures*, 29, 791-810.

Funtowicz, S. Ravetz, J. Gallopín, G. O'Connor, M. (2001). Science for the twenty-first century: from social contract to the scientific core. *International Social Science Journal*, 168, 219-229.

Wilson, E. (1998). *Sociobiology: The Abridged Edition*. EEUU: Harvard University Press.

--

En torno al sujeto político en el pensamiento spinoziano

Stella Rosas

(Universidad del Salvador)

Introducción

Encontrarme con la obra de un gran pensador, al que hace tiempo no frecuentaba, constituyó para mí un privilegio no exento de alegrías y efectos inesperados. Quisiera comenzar este trabajo con dos interrogantes que estimularon su despliegue y devenir. Son observaciones que G. Deleuze realizara en dos de sus sugerentes clases. Según la primera, se pregunta cómo y por qué el autor llama *Ética* a una ontología pura (Deleuze, 2006)69; en la segunda: “¿En qué sentido la ontología puede o debe conllevar una filosofía política?” (Deleuze, 2006)104

Creo que en el contexto que abren estas dos preguntas se encierra la clave de audaces innovaciones que, bajo apariencia metafísica, introduce Spinoza en múltiples ámbitos, en particular en el espacio de lo político, tradicionalmente considerado de modo diverso como el lugar de realización de la existencia humana. En esta perspectiva, es posible detectar veladas conexiones, resonancias que configuran una trama singular entre sus obras más trabajadas: la *Ética*, el *Tratado teológico-político* y el *Tratado Político*.

Así es como un tratado como la *Ética*, severamente axiomático en su forma y método (more geométrico), que se propone tratar del Alma, de los actos y apetitos humanos “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”(E III, Prefacio) y que en su primera y última parte se ocupa de Dios, no es un texto religioso ni teológico.

Y no lo es porque de principio a fin en este Dios, que escribe con mayúscula, Spinoza descarta todo imaginario creacionista, providente o teleológico y constituye una ontología immanente de lo necesario: Deus sive Natura. No habrá aquí espacio para la contingencia y lo posible.

Porque esta sustancia única, absoluta, infinita, eterna; potencia pura, fuerza productiva necesaria, es causa de sí mismo, así como de las infinitas cosas que existen y son en Dios (E:I, 34): cosas singulares que no son sustancias sino modos que “expresan” la sustancia, como efectos immanentes de los dos atributos divinos que sí conocemos: pensamiento y extensión.

Varias son las consecuencias de esta extraordinaria operación por la cual esencia y existencia, necesidad y libertad, sólo coinciden en la Divinidad spinoziana. En primer término, hay una desjerarquización de la realidad. Ninguna de las cosas singulares, (el hombre, entre ellas), se ubica en la cúspide, en el centro, o es el fin elegido de una acción divina “voluntaria” que haría de Dios, una figura antropomórfica trascendente con intelecto y voluntad creadora, y del hombre, el espejo de lo divino. Tal dialéctica especular de siglos ha sido suspendida. Con ella, la noción de Dios como Persona, como artífice y los prejuicios teleológicos que la acompañan según explicita ampliamente el Apéndice de la Parte I de *La Ética*. Veremos las implicancias políticas de estas afirmaciones.

Otra consecuencia derivada de esta *Ética* que constituye una ontología, es la diferencia implícita y explícita con la moral sistemáticamente desactivada por el autor. No hay referencia normativa ni modelo ideal respecto al cual se darían deberes o prohibiciones, faltas o pecados, bien o mal.

Dadas estas nociones iniciales, que desarticulan causas imaginarias trascendentes, el desafío al que Spinoza se enfrentará sería en el decir de Marilena Chauí “reencontrar la génesis de la política más allá de los límites heredados.” (Chauí, 2004)138 para lo cual recurrirá a una física del Individuo y la psicología correspondiente en el contexto de su ontología.

La ética spinoziana y la singularidad

Concebidos los hombres, “minúscula partícula” como “partes de la Naturaleza”, son singularidades modales finitas que expresan la complejidad infinita de extensión y pensamiento. La relación de cuerpo y mente, tal como la expone el autor, excluye el dualismo. Supone una implicación recíproca de la individualidad corpórea que preserva la

proporción cambiante de sus propios componentes en su disposición innumerable y la composición compleja de la mente humana cuya potencia de pensar involucra un flujo plural y simultáneo de acciones y el esfuerzo primordial de afirmar la existencia del cuerpo como su idea (E II,24).

Ahora bien, un principio ontológico fundamental rige la condición del individuo: es el conatus o esfuerzo de perseverar en su ser, en la medida en que la multiplicidad de elementos y fuerzas corporales y mentales que lo constituyen no cesan de descomponerse, de insistir, de rehacerse, y así devenir como singularidad esencial e irreductible, potencia de existir, actuar e interactuar. Esta singularidad no consiste en la realización particular de un universal: se define por su autodeterminación y su deseo, “apetito acompañado de conciencia”.

Además, (E IV, 2), no se concibe sin las demás partes de la Naturaleza: afecta y es afectado por los otros modos. Es una ecceidad que supone un flujo plural de relaciones entre los singulares, cuya potencia puede incrementarse o decrecer en virtud de los variados afectos que la expresan, efectúan o conmueven.

En (E III, 11,esc.) Spinoza estipula las dos pasiones fundantes de su mecánica afectiva sujeta a las cuales el alma puede pasar a una mayor o menor perfección, aumentar o disminuir en su potencia: la alegría y la tristeza. Ambos afectos determinan lo que el hombre puede y no lo que debe; son los criterios matrices de la ética spinoziana que permiten discernir acciones y pasiones, los afectos del odio y los del amor, el bien del mal, la virtud imaginaria o la felicidad conforme a las reglas de la razón que jamás prescribe algo contrario a la Naturaleza, así como ésta “nada prohíbe, salvo lo que no es deseable o factible” (TP, II 8).

En E, IV, 45, Spinoza elogia la risa, la broma y el deleite, como propias del hombre sabio y libre que tanto más participa de la naturaleza divina, cuanto más desecha las lágrimas y la mortificación del ánimo impotente, el temple moral y la lógica sacrificial que acompaña una razón humana limitada en el conocimiento de sus causas y no siempre adecuada en el ejercicio de su potencia. Pero como ésta carece de elementos virtuales, no deja de ejercerse. Un hombre impotente y malvado sería libre: hace lo que puede y es parte de la Naturaleza, aunque malogre su vida; las pasiones y el error no son meras apariencias. Afectos y razón constituyen entonces los dos modos de expresión del conatus, diversos en cuanto a la intensidad y eficacia de las estrategias dirigidas a la perseverancia de su ser y a la afirmación de su potencia. Porque si bien, todos los hombres poseen razón, no todos pueden ser considerados sabios. Ello depende tanto de sus afectos alegres que propician la potencia y le permiten apartar “todo perjuicio que le hubiere sido causado”(TP II 9), como de tratar de comprender sus pasiones, componerse con lo que pudiere favorecer su utilidad y reforzar con firmeza su libertad ética natural.

La vida política

Desactivar la moral normativa, posibilita a Spinoza, lector atento de Maquiavelo, reformular la política, cuyo saber depende de una estimación adecuada de la naturaleza humana. TPI, 1, despliega una hilarante mirada crítica sobre toda filosofía utópica que imagina una sociedad que no hay, habitada por hombres que no existen o que son como ella quisiera que fuesen. “En cuanto a sus teorías políticas-afirma- siempre son inaplicables...Resulta, pues, que de todas las ciencias aplicadas, la política es aquella en que la teoría más discrepa de la práctica y nadie sería menos idóneo para regir una comunidad pública que los teóricos o los filósofos.” Con inusitado realismo, Spinoza denuncia la ineptitud de los filósofos y encomia a los políticos “que tomaron la experiencia por maestra”. Pero más sorprendente aún es que ya anteriormente, en la Etica, a partir de un “ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstelas los teólogos...” concluya elogiando la colaboración y el beneficio de unir las potencias naturales de los individuos (E IV P 35, esc.) en función de su utilidad y supervivencia, sean ellos sabios o insensatos. Es que ser libre, sui juris, supone, lógicamente, la aparición de los otros con su propia dinámica de afectos. Estamos lejos de la disgregación de los individuos o del atomismo social.

La duplicación de la potencia de dos individuos que se reúnen ya se adelantaba en E IV

P23, etc., y es retomada en TP II, 13 con un matiz interesante : “*se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas*”, lo que multiplicaría el poder y los derechos naturales que aquellos poseían aisladamente y aumentaría en virtud de la acción colectiva de los que se congregan por su “deseo” de comunidad: allí donde “los hombres poseen derechos comunes y constituyen *como* una sola mente (*veluti* mente)“, (TP II, 16, 17).

Inevitablemente resuena aquí un eco de la Etica, insoslayable para la práctica política: la posibilidad de componer un nuevo individuo complejo, la Multitud, sujeto político al que refieren el TTP y el TP, apartándose el segundo de la doctrina del pacto de sujeción, justamente en virtud de la posibilidad de componer las potencias naturales en una única potencia y el recurso a los afectos que reforzarían el conatus del todo. En esta dirección, para nuestro autor, la democracia sería “el más natural de los regímenes políticos”. “En ella se realiza el deseo natural de todos y cada uno, a saber, gobernar y no ser gobernado” (Chauí, 2004)183.

La democracia es el único régimen en el que, dada la mayor acumulación de potencia y perseverando mejor en su ser, el poder de la multitud y el de los individuos coinciden en una forma de vida, un *Bios*.

La multitud puede constituirse en un Estado o Ciudad que establece una legislación común, “el propio derecho natural determinado por el poder de la multitud” (TP III 2.), “en cuanto el Estado es un cuerpo guiado como si tuviera un solo espíritu” (TP III 5). Este es el único ámbito “donde es concebible el delito” porque “es malo lo que introduce la discordia en el Estado” (E, IV, P 11.) y pueden aplicarse, aunque sea parcialmente, las prescripciones de la razón.

Pero ello sólo en tanto Spinoza comprende la naturaleza humana en su cualidad profunda, visibilizando la lógica de pasiones que homogeneizan (como la esperanza y el miedo), la concordia que fortalece y regenera la urdimbre social, pero también “los vínculos ásperos” que configuran los conflictos. En este sentido, el surgimiento de la vida política no conduce al arribo de la razón y de “la buena sociedad” Si se pretende propiciar el ámbito de las concordancias, es sólo porque ésta incrementaría la potencia y el poder de la multitud garantizando la legitimidad institucional. El Estado es útil para el que adhiere y, poniendo en común su potencia, puede aspirar al ejercicio limitado de su libertad de pensar y actuar si no imaginamos, en contradicción con la experiencia, a la que incesantemente recurre nuestro autor, un “deber ser” racional o libre inexorable.

Observemos además que, al igual que los individuos que lo conforman y que adquieren por su mediación la condición de ciudadanos, es menester no sustancializarlo. Esta cosa singular que es el Estado, su carácter de composición dinámica y múltiple y la persistencia de los conflictos, le otorga una compacidad inestable, interminada, “irrepresentable”. Se trata de un todo que tiene que ser constantemente producido e instituido en una tensión sostenida de concordia y discordia en la que se decide su perdurabilidad o su destrucción.

De las innumerables sugerencias surgidas de esta lectura, retengo dos que más me inquietan e interpelan: 1.- Cómo volver a pensar el ser-en-común, eludiendo los peligros que supuso ya en la experiencia humana, la trágica circunstancia de fundarla sobre supuestos equivocados. Cómo volver a pensar la comunidad sin hacer de lo que se piensa un objeto o una sustancia, ni sustituirla por un proyecto dejándose arrastrar por el prejuicio teleológico. Cómo emprender esta difícil tarea sin derrumbarse, en aras de un realismo desatinado, en la pasividad, el pesimismo o la resignación.

2.-Y en consecuencia, cómo concebir este devenir constante con los otros que se produce a partir de anudamientos y encuentros en que nos reconocemos y acompañamos, este plexo relacional que se gesta a partir de quiénes somos y de que somos como somos y no como quieren que seamos.

**La antropología filosófica de Ricardo Maliandi.
Su especificidad y complementariedad con el programa de una ética convergente.**
Gustavo Salerno
(Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet)

De acuerdo al preciso espacio que dispongo, me limitaré a exponer algunas ideas que no podré desarrollar. Apenas pondré atención en una de ellas. Todas están referidas a un trabajo más amplio que actualmente me ocupa, en el cual investigo sobre la especificidad y la complementariedad de la antropología filosófica con el programa de investigación denominado “ética convergente”, cuyo autor es Ricardo Maliandi. Presento entonces cuatro ideas, y caracterizo el contenido de la última de ellas, antes de escribir una suerte de conclusión de esta serie de apuntes.

1. Lo primero que afirmo es, precisamente, que hay una antropología filosófica identificable en la obra de Ricardo Maliandi, que no desaparece ni se subsume ante la ética convergente por él desarrollada, sino que se complementa.
2. La antropología filosófica de Maliandi no está restringida a sus primeros trabajos (por ejemplo, circunscrita a *Cultura y conflicto* [1984]), sino que persiste –con distinta presencia– en todos los textos de Maliandi, y tiene un lugar sobresaliente en el marco de su *opera maior*, a saber: la *Ética convergente* desarrollada en tres tomos (2010, 2011 y 2013).
3. Es posible defender la tesis de que la antropología filosófica de Maliandi tiene su centro gravitacional en derredor de una comprensión logo-pática, o patológica, del hombre: en efecto, son las múltiples relaciones de influencia y choque entre *logos* y *pathos* las que expresan lo más profundo de lo humano.
4. La antropología filosófica aporta la reconstrucción y sistematización de las mencionadas interrelaciones *logos/pathos*. Pero, además, también identifica los modos en que cada una de las instancias traba relación consigo misma (por lo que, por ejemplo, puede hablarse de una serie de conflictos intra-lógicos, y otros de tipo intra-páticos).

Como seguramente se recuerde, *Cultura y conflicto* lleva por subtítulo lo siguiente: *Investigaciones éticas y antropológicas*. Allí se compilan trabajos producidos por Maliandi entre 1974 y 1983. Las dos partes en que se articula la obra, se unifican a su vez por el hecho de condensar reflexiones en torno a estructuras conflictivas (en la moralidad en un caso, y en la cultura en otro). A los efectos de lo que me propongo, el texto sobresaliente de esa obra es “El hombre y el carácter compensatorio de la estratificación” (1984 [1980]: 101-107). Su importancia radica, desde mi punto de vista, en que allí Maliandi ofrece posiciones programáticas y metodológicas que exceden las intenciones de ese breve artículo, llegando a convertirse en auténticas líneas de trabajo subsiguiente. En principio, se propone el siguiente diagnóstico disciplinar: la cuestión sobre la que trata de reflexionar la antropología filosófica no es más “el puesto del hombre en el cosmos”, tal como lo expresaría Max Scheler, sino que su interés se ha desplazado por la “agitada y compleja situación histórica” a otros problemas “cuya solución resulta ahora más perentoria”. En base a esto Maliandi afirma: “la modificación que está efectuándose consiste... en una preocupación cada vez mayor por problemas de la praxis, de manera que hay un sensible acercamiento de la antropología a la ética, la política y la sociología” (*ibid.*: 102). Al respecto, señalo dos cuestiones: Uno: ese presente perentorio y exigente se extiende hasta nuestros días, y justifica la vigencia de la antropología filosófica. Dos: el acercamiento entre antropología filosófica y ética constituyó un interés constante de Maliandi: por eso, sus trabajos específicos sobre ética filosófica deben leerse, entiendo yo, desde la preocupación señalada por nuestra situación histórica, en que participa la antropología filosófica. Ahora bien, los matices metodológicos que ofrece el trabajo al que me vengo refiriendo se dejan ver en las siguientes expresiones:

La filosofía debe buscar, por así decir, `hilos de Ariadna´ que le permitan moverse interpretativamente en el laberinto de la realidad... El sentido crítico exige, a su vez, tener conciencia de la provisionalidad de estos hilos de Ariadna... Me propongo aquí considerar la

conflictividad como uno de esos posibles hilos de Ariadna para entrar al laberinto particular de la antropología filosófica” (*ibíd.*: 102-103).

A quien conoce la obra de Maliandi resultará sorprendente la segunda afirmación, pues Maliandi dedicó la totalidad de sus trabajos –sea desde un punto de vista antropológico-filosófico, o ético, o desde ambos- precisamente a mostrar cómo la *conflictividad* no es un hilo de Ariadna *provisional* para interpretar la realidad, sino su propia estructura. Esta circunstancia se vincula con otro aspecto programático de la filosofía práctica de Maliandi, que es el siguiente: “no me interesa hacer aquí una metafísica del conflicto, sino señalar cómo la conflictividad general incide necesariamente en el hombre, y sugerir entonces la necesidad de investigar los conflictos básicos como recurso para la consideración crítica de muchos problemas prácticos actuales” (*ibíd.*: 105-106). Tiempo después, Maliandi dirá que su ética convergente ni siquiera quiera arrogarse el carácter de pensamiento postmetafísico, “sino, a lo sumo, de pensamiento parametafísico o extrametafísico” (2010: 41 n. 37). Por tanto, en medida en que la antropología filosófica de Maliandi hace de la conflictividad un hilo de Ariadna de sus interpretaciones, entonces sus afirmaciones específicas deben ser consideradas también como extra-metafísicas.

Tres años antes del trabajo referido, es decir, en 1977, Maliandi dio a conocer otro en que se expone, *in nuce*, su antropología filosófica. En efecto, allí puede encontrarse ya el sostén antropológico-filosófico de expresiones definitivas de su *Ética convergente*, como las que afirman que *logos* y *pathos* son la “conducta humana” (2013: 142), y, más ampliamente, “lo humano” (*ibíd.*: 182). En otro lugar la posición de Maliandi es más matizada: “tomaré como punto de partida el *supuesto* de que tanto la razón como la emoción representan factores determinantes (o *constitutivos*) de lo humano” (2010: 202; el primer subrayado me pertenece). Mi interpretación es la de que, precisamente, la tensión *logos/pathos* no es sólo un supuesto, sino una tesis estructural de la filosofía práctica de Maliandi. De hecho, su interés en las interrelaciones *logos/pathos* pertenece no sólo a la gnoseología, sino también, y acaso sobre todo, a aquella antropología filosófica que procura un “sensible acercamiento” a la ética, la política y la sociología.

Pues bien, entre *logos/pathos* se establecen una cuádruple relación. Ambos términos son considerados desde “la mayor laxitud semántica posible”, entendiéndolo por el primero razón, intelecto, inteligencia, pensamiento, saber, etc., y por el segundo los afectos, sentimientos, la vida emocional y volitiva (v. 1977 [1997]: 76). Las relaciones referidas son las siguientes cuatro: el *pathos* como “sustento” del *logos*; el *logos* como regulador del *pathos*; el *pathos* como objeto de conocimiento; y el *logos* como objeto de valoración. Las resumiré brevemente a continuación.

La primera relación pone el foco en que todo conocimiento viene motorizado por algún “interés”, es decir, que la vida emocional es el componente dinamizador de las facultades racionales. También puede pensarse aquí en “motivación”, como parece indispensable para dar vida a la actividad científica y filosófica. Quienes ponen en cuestión el “sustento” que el *pathos* brinda sustento al *logos* quedan enmarcados en última instancia, para Maliandi, dentro del problema de la “neutralidad axiológica”, asumiendo posiciones variadas, como la del rechazo del influjo “emocional” (o su circunscripción a ciertos ámbitos o saberes), el escepticismo respecto de todo saber des-interesado, o el reconocimiento del carácter ideológico del conocimiento. La segunda relación da cuenta de la actividad ordenadora que el *logos* cumple en la vida afectiva, pues un *pathos* no regularizado es equivalente a la irracionalidad, o, dicho kantianamente, “las razones sin pasión son vacías, las pasiones sin razón son ciegas” (*ibíd.*: 77). Aquí, las posturas paradigmáticas son la de quienes racionalizan exageradamente lo afectivo, la de quienes consideran ilusoria –o posible sólo parcialmente- la intervención regulativa y la de quienes, como Pascal, entienden que existen *raisons du coeur*.

La tercera relación se deriva de la anterior: si algo es “regulable”, entonces es por ello “cognoscible”; y, al mismo tiempo, se vincula con la primera relación, pues esta cognoscibilidad viene motorizada por lo afectivo. Las posiciones características conforman un amplio abanico, que se despliega desde el extremo del logicismo (donde todo aspecto de la vida, incluido lo emocional, está al alcance de la actividad intelectual) hasta

aquellas razones del corazón que la propia razón no comprende.¹ En este nivel de análisis Maliandi localiza un problema sumamente significativo, al que ahora no me puedo dedicar.² Finalmente, la cuarta forma de relación alude al valor que se otorga al *logos*, donde tal valor implica una toma de posición que puede ir de la admiración completa (logofilia) al rechazo total (logofobia). Aquí reaparecen aristas de la cuestión referida a la “neutralidad” de la ciencia, junto a asuntos como los de su “utilidad”, su vínculo con la ética, etc. Ahora bien, lo que considero más relevante de la exposición de Maliandi en el texto al que me vengo refiriendo es que, luego de haber caracterizado las distintas formas de relación *logos/pathos*, afirme:

Una de las características centrales de lo humano es la lucha por mantener el equilibrio entre esas dos instancias, opuestas, pero complementarias. El hombre, en efecto, no es simplemente un ‘animal racional’, sino también, y por lo menos en la misma medida, un ‘animal afectivo o sentimental’, como destaca Miguel de Unamuno (...) El *pathos* sin *logos* tiende a caer en el caos. Pero, a su vez, el *logos* sin *pathos*, la razón desconectada de los afectos, que constituía el ‘ideal’ de los estoicos, la ‘apatía’, representa, como señala N. Hartmann, una negación de todo lo valioso (*ibíd.*: 80-81).

En esta afirmación está contenida *in nuce*, como sugerí antes, la especificidad de la antropología filosófica de Maliandi. Por mi parte, veo allí a la vez una *dimensión trágica* asociada a la conflictividad, pero también a la complementariedad, entre *logos/pathos*, que tiene su perfil en el carácter situado y, a la vez, trascendente de lo humano. O, para decirlo en las palabras del maestro, en el hecho de que “la vida le es al hombre indispensable, pero insuficiente” (1974 [1984]: 140).

Bibliografía.

Maliandi, R. (1984 [1974]), “El puente y la muralla”, en: Id., *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Almagesto, pp. 131-158.

Maliandi, R. (1984 [1980]), “El hombre y el carácter compensatorio de la estratificación”, en: Id., *Cultura y conflicto, ed. cit.*, pp. 101-107.

Maliandi, R. (1997 [1977]), “La cuádruple relación entre *logos* y *pathos*”, en: Id., *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, pp. 75-83.

Maliandi, R. (2010), *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires, Las Cuarenta, Tomo I.

Maliandi, R. (2013), *Ética convergente. Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires, Las Cuarenta, Tomo III.

1 Maliandi identifica aquí una autocontradicción preformativa –como más tarde dirá de acuerdo al lenguaje de la pragmática contemporánea-, puesto que, a pesar de que la razón no “entienda” las “*raisons du coeur*” ella “tiene que operar con argumentos racionales, presuponiendo así lo mismo que niega” (1977 [1997]: 78).

2 Siquiera dejo enunciado dicho problema en esta nota al pié: “Es la cuestión de si el *logos* puede desarrollar una *pato-logía*. El conocimiento racional (*logos* subjetivo) supone la estructura racional (*logos* objetivo) de lo conocido. La necesidad de explicar racionalmente lo irracional es una necesidad racional; pero el intento de satisfacer por completo esa necesidad no es ya un intento enteramente *razonable*, porque en ello la razón parece exigirse a sí misma algo que quizás excede sus posibilidades” (*ibíd.*: 78). Según entiendo, Maliandi presenta este problema referido sin dar cuenta explícitamente de una posición propia respecto de él, aunque puede inferirse por lo ya dicho, y por lo que se seguirá diciendo, que su propio discurso antropológico-filosófico acerca de las relaciones *logos/pathos* asume y operativiza la posibilidad del saber cuestionado.

Técnica, inmunidad y políticas en torno a la inseguridad.¹

Esteban Gabriel Sánchez

(Universidad Nacional del Sur, Centro de Investigaciones Bioéticas)

Introducción

Sergio Berni, a fines del año 2014, aseveró que la situación de inseguridad es producto de los actos delictivos efectuados por delincuentes extranjeros²: realizó dicha afirmación después de conocerse el intento de asalto al fiscal Stornelli por una banda de ladrones colombianos³. Las mencionadas declaraciones del Secretario de Seguridad de la Nación generaron una gran polémica.

Errancia y técnica

La errancia es, para Heidegger, una constante epocal del momento de mayor retracción del Ser. La mencionada retracción es un modo histórico-destinal de darse del Ser al hombre en su verdad. Se le presenta a éste como una imposibilidad de poder morar definitivamente en el lenguaje, en la casa del Ser, en su vecindad. El hombre en tanto puede potenciar su humanitas tiene la misión de ser pastor del Ser: permanecer en el claro del Ser, estar atento a su escucha. En este sentido, la técnica es una expresión de la historia de la metafísica, y ésta de la historia del Ser. (Heidegger, 2006: 43-46) La técnica no es lo mismo que su propia esencia, la cual es un modo de desocultarse la verdad del ser. Es decir, la *Ge-stell* provoca en sentidos ambiguos a la naturaleza: por un lado la violenta, y por el otro es un modo de salir de lo oculto. De esta manera, dicha esencia es un enigma. Este peligro nos brinda posibilidades de salvación, es decir, de llevar a cabo su esencia. (Heidegger, 2001: 26) Pues, "el ser es la *protección* que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia existente en lo relativo a su verdad, que la existencia los alberga y les da casa en el lenguaje. Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre" (Heidegger, 2006: 86)

Heidegger considera que el lenguaje poético es un modo muy valioso de morar en el lenguaje, pero esto oculta un gesto inmunitario en la búsqueda incesante de cobijo para el hombre ante el avance de la *Ge-stell*.

Sloterdijk evalúa críticamente el diagnóstico heideggeriano de la errancia del *Ἀνθρώπος*. Entiende la técnica actual como constituida por dos fuerzas distintas: las alotecnologías y las homeotecnologías. Las primeras piensan a la naturaleza y al hombre a través de una lógica bivalente, que reduce lo real para dominarlo; las segundas se rigen por el criterio simondoniano de información (Sloterdijk, 2001: 10), alojan lógicas polivalentes capaces de contener múltiples tiempos y experiencias desde la cooperación (Duque, 2006: 172-174). No podemos afirmar que Heidegger sea tecnofóbico, pero sí tiene oculto un cierto pesimismo sobre la técnica y sus potencialidades en la autoconstitución antropológica (Heidegger, 2001: 26). Para Sloterdijk, el mencionado diagnóstico heideggeriano de la errancia sigue atrapado en la lógica de la metafísica bivalente al pretender recuperar el rumbo hacia la morada del Ser. La errancia heideggeriana es una "huella histórico-mundana del programa platónico-aristotélico (o, en términos más generales, civilizado y metafísico) del dominio de la totalidad de los entes por medio de la bivalencia." (Sloterdijk, 2001: 7)

¹ El presente trabajo está enmarcado dentro del Proyecto de Investigación "Individuo-Individuación-Transindividualidad. Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas" (24/Z143), subsidiado por la Universidad Nacional del Sur.

² Cfr. en: <http://www.24con.com/conurbano/nota/124613-berni-ataca-estamos-infectados-de-ladrones-extranjeros/> y también cfr. en: <https://www.youtube.com/watch?v=fWjJNe01Ma0>

³ Cfr. En: <http://www.lanacion.com.ar/1739093-la-custodia-del-fiscal-carlos-stornelli-se-tiroteo-con-delincuentes>

Antropotécnicas: zoopolítica y biopolítica.

La capacidad de dominio sobre la totalidad de lo óntico incluye al hombre. Ahora más que nunca se pueden crear y hacer hombres, pero siempre nos hemos hecho. El desarrollo de las antropotécnicas trae un sinnúmero de debates: anémicos humanismos moralistas (Habermas), renovados biologismos (eugenesia fascista), entre otros. Sloterdijk dice: “Si 'hay' hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano.” (Sloterdijk, 2001: 8).

Las antropotécnicas se pueden clasificar, al menos, en dos tipos fundamentales dentro de la historia de la filosofía: la zoopolítica y la biopolítica, respectivamente representados por el platonismo y el aristotelismo. Para Sloterdijk,

“Platón testimonia (...) desde el *Politikos* y desde la *Politeia* [República] que hay en el mundo discursos que hablan de la comunidad humana como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático. A partir de entonces, el sostenimiento de hombres en parques o en ciudades se revela como una tarea zoopolítica.” (Sloterdijk: 17)

El saber político busca entonces ordenar, jerarquizar y distribuir la *ψυχή*, darle funcionalidad social al interior de la *πόλις*: el arte político que tiene el rey es cuidar/pastorear a todo el género humano y conducir a la *πόλις*. Esto mismo es denominado por Sloterdijk como *antropotécnicas reales* (Sloterdijk: 18). El mismo Platón dice que el arte de la política (real) es comparable al arte de tejer: el tejido es al arte de tejer como la política al hombre y ambas cumplen la misma función “de preservar lo que ha sido ya fabricado” (Platón, 2000: 569). El rey filósofo es más apto para el ejercicio político porque está por encima de la legalidad, él la constituye y dirige al mejor destino. El rey no es tal por ser elegido por voluntad popular o por su función social sino por su superioridad constitutiva (*ψυχή*). El rey gobierna con aceptación voluntaria del rebaño, la que lo diferencia del tirano, que es la expresión de la imposición por la fuerza en el ejercicio de gobierno. A través del arte político (*τέχνη πολιτική*) evita que los hombres sucumban ante el ataque inminente de las bestias y hace posible que el hombre viva en el ámbito comunitario (Platón: 2000, 526-527).

Aristóteles, a diferencia de Platón, ya no va a pensar la naturaleza del *ἄνθρωπος* desde de la delimitación zoopolítica sino biopolítica. Aristóteles define al hombre como *ζῷον πολιτικόν*. En tanto *ζῷον* forma parte de la *Ζωή*: biológicamente es un animal humano. Pero el hombre puede hacer uso de sus facultades racionales, es decir, puede gobernarse a sí mismo porque “es el único animal que tiene palabra (...) la palabra es para el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (Aristoteles, 2000: 11). La palabra es el elemento que lo introduce dentro de *βίος*. Sólo es hombre quien posee *λόγος* -no sólo *φωνή*- en tanto discurso que se conduce como un *ἦθος* en la vida política, en la aspiración a la *εὐδαιμονία*, como *τέλος* de la vida comunitaria.

Para Nietzsche, Sócrates representó un cambio respecto a la tradición aristocrática de Grecia. A partir de él, el *ἄνθρωπος* se piensa como un sí-mismo en tanto que posee *ψυχή*, la parte divina del hombre. El *ἦθος* socrático tendrá su máxima manifestación en la *σωφροσύνη*, aspira a llevar a cabo valores que ayuden a potenciar los aspectos más eminentes del hombre: su *ψυχή* dentro de un cuerpo y al interior de la vida política de la *πόλις* (Nietzsche, 2004: 117-119).

El mecanismo que comparten ambas antropotécnicas es la *σωφροσύνη*, como el valor superior de su *ἦθος* y sirve para acallar al cuerpo y subsumirlo al señorío del *νοῦς*. El *ἄνθρωπος* que habita en la *πόλις* a través del *νόμος*, por mandato (zoo/bio)político debe poseer la *σωφροσύνη*, como su máxima virtud. El *ἦθος* será ejercicio práctico de una virtud. La frase de la entrada al oráculo de Delfos “conócete a ti mismo” será un imperativo ético del *ἦθος* socrático.

Nietzsche ya nos advertía que el socratismo era el comienzo del proceso de racionalización lógico-explicativa de lo real (Nietzsche, 2004: 121). Sólo el *σωφός* es virtuoso, en tanto que todo debe ser inteligible para ser bueno (*ἀγαθός*), bello (*καλός*) y feliz (*εὐδαιμόν*) (Nietzsche,

2005: 41-42). Este instinto lógico-racionalista se expresó en la tragedia de Eurípides, y fue el inicio de la muerte del arte trágico griego pues luchaba por aniquilar lo dionisiaco en el arte. El socratismo estético de Eurípides era sólo un antecedente del espíritu lógico-racionalista, que llevaría a la cultura europea a su mayor fatiga espiritual: el nihilismo. Nietzsche representa un quiebre al poner en crisis el planteo platónico-aristotélico, y nos muestra los efectos en el empequeñecimiento del *ἄνθρωπος*:

“Camino a través de este pueblo y mantengo abiertos los ojos: se han vuelto *más pequeños* y se vuelven cada vez más pequeños: - *y esto se debe a su doctrina acerca de la felicidad y la virtud*. En efecto, también en la virtud son modestos - pues quieren comodidad. Pero con la comodidad no se aviene más que la virtud modesta. (...) Pero esto es - *mediocridad*: aunque se llame moderación.”(Nietzsche, 2003: 243-254)

En ambas antropotécnicas (zoopolítica y biopolítica) se establece una relación ambivalente entre la política y la vida: por un lado, la política reduce a la vida humana a su base biológica; y por el otro, la política queda disuelta como mero instrumento que permite la reproducción planificada de la vida humana a gran escala. Dichas antropotécnicas se constituyen en un dispositivo inmunizador porque oscila entre la protección y la negación de la vida (Esposito, 2011: 53-72). En definitiva, las antropotécnicas (la platónica y la aristotélica) son formas del morar comunitario de rebaño. Este instinto lógico fue acrecentando su fuerza en la búsqueda de la utilidad y dio paso a la racionalidad instrumental que tuvo su consumación con los campos de concentración nazi y la bomba atómica, expresiones alotecnológicas por excelencia (Sloterdijk, 2001: 11). Los hombres y sus cuerpos quedaban reducidos a una región del ente.

Lógica inmunitaria y xenofobia

¿Qué relación existe entre los dichos de Sergio Berni y las antropotécnicas? En principio podemos decir que Berni expresa la insuficiencia de las antropotécnicas en la sociedad argentina.

Para Esposito, la comunidad determina sus propias divisiones y construye barreras de protección de la identidad individual y colectiva¹. En el caso de Berni, nuestra identidad comunitaria (e individual) es el *ser argentinos*. El mecanismo inmunitario constituye el intento de reconstruir la identidad en una forma defensiva y ofensiva contra todo elemento externo capaz de amenazarla, que debe ser rechazado, y posteriormente destruido.² Si volvemos a Berni, este lugar lo ocuparían las fuerzas de seguridad, que en coordinación con la Justicia y el Estado, buscan deportar o encarcelar a los delincuentes extranjeros, también legitimando su muerte a través del “gatillo fácil”, la defensa ideológica de la pena de muerte, y alentando el linchamiento público y la justicia por mano propia. Para Berni, el ladrón extranjero no tiene posibilidades de ser (re)biopolitizado (resocializado), y la única “solución” es expulsarlo del ámbito de la comunidad, el país. El Estado niega su potestad de biopolitización sobre los ciudadanos y se repliega para actuar inmunitariamente. Si ahora es esto ¿después qué sigue...?

Para Berni, la solución es que la política ponga más policías en las calles y aumente las penas para los delincuentes. ¿Acaso este *phármakon* dio resultados? ¿No corremos el riesgo de envenenarnos con este dispositivo autoinmune?

Para finalizar, me pregunto: ¿En dónde queda el origen multiétnico que nos constituyó como Nación? ¿Es capaz esta política autoinmune de eliminar el preámbulo de nuestra constitución que dice: “asegurar los beneficios de la libertad para nosotros, para nuestra posteridad y para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino”³?

¹ Cfr. , 188-190 pp.

² Cfr. *Ob. cit.* 17-18 pp.

³ Cfr. Preámbulo de la constitución Nacional Argentina en: <http://www.me.gov.ar/efeme/diaconstitucion/actual.html>

Bibliografía utilizada:

Aristóteles “*Política*”, Madrid, Gredos, 2000, 1252a.

Duque, F. “*Alotécnica vs homeotécnica*” en *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2006.

Esposito, R. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

-. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

--. “*La pregunta por la técnica*” en *Conferencia y artículos.*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.

Platón, Diálogos I: “*Protágoras*”, Madrid, Gredos, 2000

-- *Diálogos V: “Político*”, Madrid, Gredos, 2000.

Nietzsche, F. *Nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

-. *Genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2005.

-. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Sloterdijk, P. *El hombre operable*, Revista artefacto, nro. 4, 2001, 10 pp. – en:

<https://es.scribd.com/doc/233636022/Sloterdijk-El-Hombre-Operable>

--. *Reglas para el Parque Humano*, Revista Observaciones Filosóficas – en:

<http://musionorufu.zip.net/parque-humano.pdf>

El juego emancipador. De Schiller a Paul B. Preciado, teorías sobre la posibilidad de apropiación técnica del juego configurador de lo posible

Mariana Lucía Santander

(Universidad del Salvador, Instituto de Altos Estudios Sociales)

Presentación del problema

Desde la división de saberes aristotélica, se piensa a la praxis como aquella acción que, sin pretensión técnica, aspira a intervenir en la realidad con el fin de modificarla. Hanna Arendt, sabiendo que la praxis conoce mucho más de comienzos que de productos finales garantizados, celebra que la condición humana esté exenta del fijismo causal que encadena a la naturaleza, y otorga a la acción un papel fundamental en su teoría antropológica. El poder humano y la libertad se producen cada vez que los hombres, actuando conjuntamente, comienzan algo nuevo.

Esta posición pareciera colocarnos, en principio, del lado opuesto al del racionalismo mecanicista que caracteriza los primeros años cartesianos de la modernidad y que encuentra su desarrollo último en la ilustrada razón instrumental.

Desde ese lado opuesto, la presente comunicación, pretende recorrer dos propuestas filosóficas que piensan determinadas prácticas estéticas, lúdicas, técnicas como umbrales para la producción libre y creativa de lo posible. La pregunta que se abre a partir de la consideración de dichas teorías es la siguiente: ¿es posible lógicamente proponer una “pedagogía emancipadora”? Es decir ¿no son las pedagogías, las intervenciones políticas hechas desde arriba, los llamados mesiánicos a desencadenar revoluciones, incompatibles con la posibilidad de una libertad, social o individual, que incluya dentro de sí la totalidad de las posibilidades creativas, en tanto que desde un lugar implícitamente imperativo pretenden producir las condiciones de la acción y por lo tanto la limitan?

Para poner a prueba esta hipótesis y con la esperanza de encontrar en sus propuestas algún atisbo de salida a lo que, hasta aquí, resulta paradójico, hemos seleccionado dos propuestas teóricas provenientes de momentos históricos y de recorridos filosóficos que se pretenden, en principio, opuestos.

En primer lugar la salida estético lúdica que, entre 1793 y 1795, un Schiller desencantado por el terror revolucionario que produjo el proyecto ilustrado, propone en una serie de cartas dirigidas a su amigo Körner y a su mecenas, el príncipe Friedrich Christian II, recopiladas bajo los títulos “Kallias” y “Cartas sobre la educación estética del hombre”, respectivamente. En segundo lugar el llamado a la des-identificación genérica y a la revolución somato-política que trescientos años después una Beatriz, un Paul B. Preciado, indigestada con las ficciones biopolíticas mediante las cuales el violento régimen farmacopornográfico nos controla, realiza en sus más recientes publicaciones y en sucesivas conferencias que da, entre 2013 y 2015, en España y Latinoamérica.

Lo bello es libre

En la correspondencia que, durante 1793, mantiene con su amigo Körner, Schiller, todavía ilustrado, sostiene que lo bello debe estar ligado, necesariamente, a la libertad. Pues, dado que lo bello ha de ser placer sin concepto, en tanto es algo que no necesita ser explicado para gustar, no puede hallarse de ninguna manera en el campo de la razón teórica “y, puesto que hay que buscarla sin duda en la familia de la razón, no existiendo al lado de la razón teórica otra que la práctica, habrá que buscarla entonces en el seno de la razón práctica” (Schiller, 1990: 14). Siguiendo la sugerencia hecha por Kant en la crítica del Juicio, Schiller pone la belleza en el terreno de la razón práctica y, por lo tanto, la somete al principio de autodeterminación o de libertad: “adoptar la forma de la razón práctica o imitarla, significa simplemente: no estar determinado desde el exterior, sino por sí mismo, estar determinado de manera autónoma” (Schiller, 1990: 15).

La libertad estética es natural

Ahora bien, hay una diferencia substancial entre la “autodeterminación” de lo sensible, materia de lo bello, y la “autodeterminación” de lo racional, contenido de la moralidad, pues la última resulta de la determinación de la razón pura, mientras la primera, resulta de la determinación de la naturaleza. Según Schiller la belleza se produce cuando algo sensible es determinado puramente por su naturaleza, cuando no hay ninguna cosa que desde el exterior la produzca.

¿Libertad, inmediatez natural o mediación artificial?

Nos encontramos, evidentemente, con el primer problema del planteo schilleriano: la libertad de lo sensible, los cuerpos de Paul B. Preciado serán libres, en tanto, no estén intervenidos artificialmente, políticamente, técnicamente. Sin embargo, cuando Preciado alerta respecto del control biopolítico que el régimen farmacopornográfico produce sobre los cuerpos al asignarles un género al momento del nacimiento mediante el protocolo Malik, no propone que el protocolo sea abolido y prohibido en las constituciones nacionales, no llama románticamente a una vuelta a la naturaleza en la que todos los cuerpos que no entren en la categoría de femenino o masculino se desarrollen libremente según su naturaleza interna, muy por el contrario la contraofensiva consiste en producir deliberadamente una intervención técnica: “Las nociones de masculinidad, feminidad, hombre, mujer, heterosexualidad, homosexualidad, normalidad, patología, transexualidad, intersexualidad son ficciones políticas, que a diferencia del Quijote, son vivas, encarnadas. Todos nosotros somos ficciones políticas vivas. Si hacemos una genealogía política que explique cómo esas ficciones han aparecido históricamente y a qué conjunto de técnicas políticas de normalización del cuerpo y de la subjetividad están asociadas, es posible que debamos colectivamente revelarnos contra esas ficciones políticas que nos constituyen, des-identificarnos críticamente de ellas e imaginar colectivamente otras ficciones políticas que no produzcan violencia, que no produzcan sistemáticamente formas de opresión y de exclusión” (Preciado: 2014).

¿Qué emancipa: La belleza natural o la conciencia reflexiva?

Si quisiéramos, entonces, poner en res la propuesta de Schiller con la de Preciado, deberíamos primero marcar esta diferencia, según Schiller la belleza, siempre que sea natural, servirá para la educación política, en tanto que produciría, como por ósmosis, la autodeterminación imprescindible para que un sujeto se constituya moralmente; por el contrario, según Preciado, no es la apreciación de la libertad de las fuerzas naturales lo que nos enseñaría a ser libres, sino la toma de conciencia respecto de la artificialidad de lo naturalizado. Sólo así podríamos librarnos de las cadenas de lo normal y producir otras, las propias.

Encontramos un problema en la definición kantiana que prefiere Schiller para el concepto de libertad y la ligazón de este último a la idea de naturaleza. El problema es lo no dicho respecto de la necesidad del mundo natural, pues ¿sería posible que algo se desarrollara libre y a la vez necesariamente? ¿podría la encina erguirse esbeltamente sin afectar la belleza schilleriana? Si sostenemos, con Schiller, que libre es el objeto que existe por sí mismo, que se impone regla a sí mismo, que sobresale para todos lados, un poco, ¿podemos mantener, también con Schiller, la inmediatez natural como libre juego de fuerzas?

Sabemos, desde Hobbes, incluso desde Rousseau, que la libertad, entendida como limitación de sí por sí es más propia del artefacto racional del Estado que de la naturaleza necesariamente absoluta. ¿Cómo podría la naturaleza determinarse sin limitarse? ¿cómo podría limitarse sin dejar de ser absoluta y necesaria?

Según Schiller es, precisamente, la visibilidad del principio determinante de su forma lo que excluye a un objeto del campo estético: “un objeto deja al momento de aparecérsenos libre, tan pronto como descubrimos el principio determinante de su forma (...) ya sea que haya adquirido esa forma por mediación de una fuerza física, o de una finalidad inteligible. Pues entonces el principio de determinación no se halla en él sino fuera de él, y ese objeto está tan lejos de ser bello como lo está de ser una acción moral cualquier acción motivada por una finalidad” (Schiller, 1990: 23). El mayor éxito de un objeto bello es el aparecer libre de reglas. Nada peor que establecer que con un objeto dado se persigue una acción moral, pues entonces la forma de ese objeto estaría determinada por una idea de la razón práctica, no por sí mismo, por lo tanto no sería autónomo.

La importancia de la apariencia de libertad en los artefactos.

Pero Schiller, quien dos años más tarde propondrá educar al hombre mediante la estética, argumenta que lo importante es, entonces, disimular en extremo lo heterónomo, aparentar que esos fines surgen de la naturaleza del objeto de manera completamente libre y espontánea. Sin el estratagema de engaño salvando la belleza de los objetos útiles y morales, la emancipación estética sería imposible, pues la apreciación de la belleza liberaría sólo si careciera de fines heterónomos, y en cuanto el fin de una obra de arte fuera educar, la obra de dejaría de ser bella, dejaría de ser libre, por lo tanto perdería su efecto emancipador.

La apariencia permite que un objeto sea bello no, sólo si es el producto de su autodeterminación natural, sino también cuando, sin contradecir a su concepto se asemeja a un juego libre de la naturaleza. Así, el asa del recipiente, puede ser bella aunque aproveche para servir, siempre que logre surgir tan natural y espontáneamente que haga olvidar su determinación heterónoma.

La belleza de los objetos artificiales se cifra en su capacidad de simular naturalidad, de borrar el concepto que lo determina. Lo bello que, en principio, se ligaba al libre juego de la naturaleza queda ahora, necesariamente, ligado al artificio de la simulación.

La ficción somática como única posibilidad de emancipación política se vuelve, ahora, más familiar. Gana terreno la verosimilitud gorgiana que produce placer en los espectadores, ensalmándolos, encantándolos, curándolos. La polis natural de Aristóteles y la virtud socrática, seden paso a la convencional y aparente persuasión sofística, y ¿por qué no? al Estado moderno, entendido como artefacto.

Si la virtualidad aparente y productora de efectos de realidad gana terreno a la realidad natural, debe abandonarse la persecución de la Idea universal y contentarse con un relativismo escéptico o con uno totalitario. Es decir, sólo a costa de borrar la maraca del artista se puede sostener la objetividad del gusto. Es Schiller quien sostiene que “gran artista” es quien logra borrar su amaneramiento, en pos de dejar ser a la obra representada.

Si la libertad se identifica con la ficción, también debe hacerlo con la violencia arbitraria.

Hacer pasar lo propio por lo común, engañar. Una discusión que sigue teniendo que ser dada, aun después de Nietzsche.

Si no, ¿cómo podría pretender Preciado construir ficciones políticas que no produzcan formas de opresión y de exclusión, ficciones no violentas. ¿es posible pensar en un artificio que no cercene nada? ¿cómo se trazarían los límites de esas nuevas formas? ¿cómo podría una forma no excluir algo de materia si no es mediante una operación de borrado de la mano que traza la figura?

Schiller sostiene que lo bello place si se muestra libre. Cualquier intromisión despótica del hombre en un paisaje natural y libre molesta tanto como cualquier afectación en las costumbres y normas sociales.

Una vez más ¿es posible ser libre sin ser afectado? y ¿es posible ser afectado sin afectar a otros?

¿La militancia queer de Preciado, la publicación del relato autobiográfico del uso de la testosterona, no la convierten en el ciudadano libre que Schiller desea que contagie a los demás, increpándolos a ser libres? ¿pero podría alguien increpar desde el ejemplo a otro sin que ese otro resulte afectado heterónomamente?

Ser libre, ser propio, pero también ser con otros.

Preciado se anuncia libre en tanto interviene farmacológicamente su “naturaleza”, que mucho más que natural le resulta ficticia. Y deambula por distintos escenarios académicos incitando a la revolución porque, volviendo a aquella primera cita, las nuevas construcciones debemos imaginarlas colectivamente. Seamos libres, eso es ser distintos los unos a los otros, subalternos, todos, pero seamos distintos colectivamente, porque nadie puede serlo individualmente.

Para seguir con referencias a la antigüedad podríamos señalar el contenido socrático, de la necesidad gregaria de Preciado, que se pretende nietzscheana. Una polis no puede ser libre, si los polites no lo son, pues la polis es los polites.

Paradojal resulta la consigna de construir ficciones no excluyentes, formas de un nosotros libre que no dejara por fuera otros bárbaros o esclavos ¿ingenuidad o borramiento? lo mismo que le achacamos a la ilustración podríamos achacárselo a esta propuesta de diferencia colectiva.

La armonía, define, un Schiller mucho menos temeroso y sincero, es restricción a la libertad. No es posible bailar sin pisar un pie ajeno, salvo que el baile este marcado coreográficamente. Puede borrarse el amaneramiento, la particularidad del bailarín, vaciarse de lo propio para que la representación sea objetivamente perfecta, eso, sostiene Schiller, es el estilo.

Dice Schiller respecto de la danza en salones ingleses: “todo se acopla de modo tan hábil y tan falto de artificio a la vez, que cada uno parece guiarse tan solo por su propio entendimiento y sin embargo nunca se cruza en el camino del otro, es el símbolo más apropiado de la afirmación de la libertad propia y del respeto por la de los demás”.

Lo propio siempre se choca con lo ajeno, por lo tanto un colectivo libre es similar a un cuerpo de danza que borra la particularidad de cada bailarín, elimina sus elecciones arbitrarias, las fabricaciones subjetivas y deja aparecer la armonía objetivamente perfecta de la danza.

Producir el cambio: ¿por la razón o por el cuerpo?

En “Cartas sobre la educación estética del hombre”, Schiller, critica los efectos que la razón ilustrada tuvo entre los franceses, lo que debía ser la autonomía de un pueblo, degeneró en barbarie, la libertad de unos vino de la mano con la sangre de otros.

Pero Schiller, lejos de arribar a la paradoja pesimista que propusimos unas líneas más arriba, sostiene que la culpa ha sido de la razón teórica, por haber ganado terreno a la imaginación y enfermar a la época de una fiebre productiva, eficiente y fragmentaria.

La división del trabajo y la consecuente diferenciación de los estamentos sociales, producida por los Estados, ha desgarrado la unidad interna de las armoniosas fuerzas de la naturaleza humana. El hombre hipertrofiado en su utilitarismo y su racionalidad analítica, ha perdido su vida plena y armónica.

El corazón rígido y frío del hombre práctico y analítico, se vuelve incapaz de extender su imaginación hacia otras formas de representación. El Estado es ajeno a los sentimientos y, por lo tanto, a sus ciudadanos. Es necesario operar el desarrollo pleno, armonioso y libre de las diversas facultades humanas, para que se produzca, como efecto necesario la verdadera revolución política.

Este romanticismo político de Schiller, en cuanto a lo que espera como efecto, no resulta tan distinto de la arenga de Preciado. La diferencia está en los caminos inversos que creen que son necesarios para que dicho cambio se produzca.

Preciado sostiene que la vía es una combinatoria entre la toma de conciencia teórica y el hackeo de las instituciones. Es mediante el conocimiento teórico de las causas de nuestra opresión que podemos operar una revolución epistémica. La verdad, producida formalmente, ha afectado la materialidad de los cuerpos. De modo que, para los cuerpos que no han logrado aún deformarse, salgan de esos arquetipos políticamente decididos, es necesario saber. Solo así podrán los cuerpos autoformarse desde el interior.

Schiller cree por el contrario, pero sólo en principio, que es la sensibilidad la que tiene que encabezar el cambio, pues es lo que ha sido relegado. La sensibilidad produciría cambios en la reflexividad y no a la inversa. La solución política a la crisis de la época no pasa por cambios meramente políticos sino por una transformación del propio individuo. Esa transformación es el “ennoblecimiento del carácter humano” para el que el estado no proporciona instrumentos, sino el arte. (Schiller, 1990: 171).

La educación estética es un medio para producir una inteligencia perfecta. El artista ha de ser educador, y la belleza, luz del conocimiento. Si se logra un gusto cultivado obtendremos, como efecto necesario, entendimiento claro, juicio universal y conducta liberal, pues: “Allí donde impera el gusto y se asienta el reino de la bella apariencia no se tolera ningún tipo de privilegio ni autoritarismo”

Ni la sensibilidad pura, ni la razón pura. Ni los cuerpos, ni la epistemología. El Juego, el hackeo, la forma viva, la revolución somaticopolítica

Schiller sostiene que el carácter humano se ha estructurado, históricamente, en dos impulsos básicos que se enfrentan entre sí: uno sensible y uno formal. El impulso sensible resulta de su existencia material, el impulso formal, en cambio, está ligado a la capacidad lógica, al dictado de leyes y a la búsqueda de afirmaciones incuestionables.

Pero Schiller agrega un tercer impulso que resolvería este enfrentamiento: el impulso del juego. En el impulso del juego actúan conjuntamente los otros dos impulsos, por eso se opone a cada uno de ellos tomado por separado: “denominar con la palabra juego todo lo que no es subjetiva ni objetivamente arbitrario y que, sin embargo, no coacciona ni interior ni exteriormente” (Schiller, 1990: 235).

Es el juego, no la mera educación estética que de por sí sería contradictoria, lo que permite unificar armónicamente los dos impulsos que fragmentan al hombre: “ya que suprime toda arbitrariedad, suprimirá también toda coacción, y liberará al hombre tanto física como moralmente” (Schiller, 1990: 227).

No es menor, en virtud del contrapunto que pretendemos establecer entre los autores, señalar que, según Schiller, el objeto del impulso sensible es la vida, es decir, todo ser material y toda presencia sensible inmediata, mientras que el objeto del impulso formal es la forma, esto es, todas las cualidades formales de las cosas y todas las relaciones de las mismas con el pensamiento. Razón por la cual, concluye que, el objeto del impulso de juego es la Forma viva.

Traducido a la teoría de Preciado la vida de los cuerpos es aquello que la política pretende controlar foucaultianamente y también aquello que podemos intervenir y producir desde una posición emancipada.

Continua diciendo, Schiller, un ser humano puede vivir y tener forma y aún así, no ser una Forma viva. “Solo será Forma viva, si su forma vive en nuestro sentimiento y su vida toma forma en nuestro entendimiento, y ese será siempre el caso en que lo consideremos bello (...) solo la unidad de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad, completa el concepto de humanidad” (Schiller, 1990: 233).

Así la belleza es el objeto del juego, ni pura vida, ni mera forma, consumación de la humanidad del hombre.

Es así como arribamos al célebre pasaje del texto citado: “el hombre solo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y solo es enteramente hombre cuando juega (...) sobre esta afirmación, os lo aseguro, se fundamentará todo el edificio del arte estético y del aún mas difícil arte de vivir” (Schiller, 1990: 241).

Schiller sostiene que, en tanto, “la belleza enlaza los dos estadios contrapuestos del sentir y del pensar” (Schiller, 1990: 261) logrará liberar al hombre sometido a la coacción de la sensibilidad por medio de la forma, y al hombre dominado por la forma, es decir, los conceptos, las leyes, por medio de la materia. Restableciendo la armonía en el hombre tenso y la energía en el hombre distendido. Llevando al hombre de un estado de limitación a un estado absoluto.

Merece la pena plantearse en qué sentido el juego elimina toda arbitrariedad ¿de qué tipo de juego hablamos? Si el juego libera el ánimo, porque elimina la arbitrariedad, hablaremos de un juego que consista en introducir la contingencia y el azar en las reglas. Los buenos bailarines, los buenos jugadores de ajedrez o de fútbol son buenos, en tanto, resquebrajan ingeniosamente la norma, sin romperla. El hombre se emancipa de su propia restricción, jugando y se emancipa del azar total también sosteniendo, en algún punto, la norma. Así Paul Preciado, mantiene la B. de su antigua identidad. Así Schiller mantiene la forma en la vida y la belleza en el artificio.

Lo irreverente y lo establecido en dos paradigmas: el fútbol y la *butch*.

Mientras Schiller propone que la auténtica obra de arte y el juego han de disponer nuestro ánimo hacia la necesaria serenidad y libertad del espíritu, para que se despliegue la fuerza y el vigor, Preciado sostiene que son las condiciones políticas de nuestra época las que producen por la negativa, efectos similares.

Proponemos pensar ambas teorías mediante dos paradigmas, con el fin de alcanzar las consecuencias que se podrían deducir de las mismas en casos concretos: el fútbol brasileño y la *butch* norteamericana de los años cincuenta.

El “jogo bonito”, que desarrolla la selección de brasileña, lo es, en tanto irreverencia la pura norma. Sostiene Galeano:

“Este mulato de ojos verdes fundó el modo brasileño de jugar. Él rompió los manuales ingleses: él o el diablo que se le metía por la planta del pie. Friedernich llevó al solemne estadio de los blancos la irreverencia de los muchachos de color café que gozaban disputando una pelota de trapo en los suburbios. Así, nació un estilo abierto a la fantasía, que prefiere el placer al resultado” (Galeano, 1999: 47).

“En la pirámide social del mundo, los negros están abajo y los blancos arriba. En Brasil llaman a eso *democracia racial*, pero la verdad es que el fútbol ofrece uno de los pocos espacios democráticos donde la gente de piel oscura puede competir en pie de igualdad (...) al menos en el fútbol encuentra la posibilidad de asenso social el niño pobre, en general negro o mulato, que no tiene otro juguete que la pelota: la pelota es la única varita mágica en la que puede creer. Quizás ella le dé de comer, quizás ella lo convierta en héroe, quizás en Dios.” (Galeano, 1999: 49)

“La miseria lo adiestra para el fútbol o el delito. Desde que nace ese niño está obligado a convertir en arma su desventaja física, y rápidamente aprende a gambetear las normas del orden que le niega lugar. Aprende a descubrir el despiste de cada pista, y se hace sabio en el arte de disimular, sorprender, abrirse paso donde menos se lo espera y sacarse de encima al enemigo con un quiebre de cintura o cualquier otra melodía de la música malandra” (Galeano, 1999: 49)

Ahora bien, siendo el fútbol una práctica altamente extendida en nuestra región, ¿por qué no logra, ni por cerca, emancipar a nuestras poblaciones? ¿por qué aunque, como refiriera Galeano, el fútbol brasileño no sea el fútbol de los caballeros ingleses, aunque encontremos allí una especie de hackeo, de intervención técnica que desvía las reglas hacia otras formas del placer, no se realiza el objetivo pronosticado por Schiller?

¿Cuánto acceso tienen los jugadores y los hinchas a los gobiernos de las instituciones fiscalizadoras del juego? ¿cómo incide en su posibilidad emancipadora el hecho de que el

fútbol se haya convertido en uno de los modos más exitosos de la sociedad de consumo? Tal vez Marcuse tendría algo para decir al respecto.

En el otro paradigma de juego, la butch, tal vez más exitosa, en el sentido schilleriano. Según Preciado: “La butch (...) Creció en la fábrica. Triplemente oprimida, a causa de su clase, de su género y de su deseo sexual” (Preciado, 2011, 193). La butch, como los negros, está más cerca de la objetivación de las máquinas que de la supuesta subjetividad de los seres humanos; la butch, como los pobres mulatos brasileños, no tiene miedo a poner su cuerpo en juego, y también, como los futbolistas de Galeano, logra abandonar su situación opresiva dando un rodeo a su escenario: “la butch abandonó su condición femenina gracias a su mano trabajadora. La mano que traiciona la feminidad por el gesto indecente (...) por su excelencia en la manipulación, por su facultad inesperada para acoplarse a la máquina”. El esclavo, se libera, produciendo cultura en su intercambio con la naturaleza.

“en medio del aburrimiento que proporciona la repetición de las actitudes de género (...) se produce un acontecimiento, una tentativa desesperada de reescribir las leyes de la cartografía anatómica, de cambiar de piel, de llamar al placer por otro nombre (...) ladrona de tecnología (...) roba las prótesis que permitían a los hombres disfrutar de la dominación de la naturaleza. Su mas bello golpe es haber sido capaz de simular la masculinidad. Su mas hábil estrategia, el contrabando de accesorios para fabricar el género” (Preciado, 2011: 194).

La butch y el futbolista cabecita no alcanzan el ideal schilleriano volviéndose cuerpo masculino o multimillonario, su particularidad consiste en transformarse al punto de liberarse de su telos aparente. Aun cuando se asista a una masculinización de las actividades de la butch ligada a la utilización de diversas prótesis que durante mucho tiempo fueron privilegio de los hombres, aun cuando el futbolista detente más de un reloj y varias mansiones, en ningún caso esa utilización debería dar lugar a los mismos efectos de dominación. Porque su irreverente uso de los medios ajenos los vuelve inesenciales: “la prótesis no es esencia. Es efecto múltiple y no origen único. No existe mas que en un contexto concreto: el del injerto. Los instrumentos y las herramientas, separadas de las practicas de poder ligadas a la masculinidad, constituyen el objeto de una descontextualización contrasexual (...) vectores divergentes, matrices operacionales, cifras variables de un deseo múltiple.” (Preciado, 2011: 194-195)

Ambos cuerpos se han hecho a sí mismos, mientras la butch se reclama heredera de una masculinidad ficticia, que ni ha sido, ni puede ser encarnada por los hombres, el futbolista, parece identificarse rápidamente con el opresor, usa Dolce-Gabana, maneja autos de alta gama, hace caridad con sus millones, más no lo hace linealmente, habla sólo su lengua madre, no se adapta a las costumbres del país que lo adquiere, queda feo, la butch escultural en las calles newyorkinas y Tevez en la entre los ingleses.

Interesa poner de relieve que, en estos paradigmas la clave de la libertad se cifra en la notoria reapropiación crítica de algo que se suponía natural, la pobreza, la feminidad. El placer de la butch no viene del cuerpo, dice Preciado, pero tampoco el del hombre ni el de la mujer, no hay placer orgánico, sino escena. La encarnación prostética simboliza el interfaz, en que lo natural y lo artificial se tocan: “la butch de los años cincuenta ya es queer, porque reconoce su condición prostética. Mientras que el macho aún sigue persuadido de su superioridad natural” (Preciado, 2011: 197)

La butch no es una simple imitación de la masculinidad, no es la compensación de una falta, pues produce un cuerpo nuevo: “la butch de los años cincuenta es un Cyborg sexual low-tech, hecho en la fábrica y operado en el hogar. Su identidad es un artefacto: un tejido transorgánico hecho de piezas sueltas tomadas de los despojos de la heterosexualidad (...) la butch es al mismo tiempo un aparato y un terminal donde otras prótesis pueden conectarse (...) su sexo no es genital. Su cuerpo no es el objeto anatómico de la ginecología o la endocrinología. Alterando la reproducción del orden heterosexual, introduciendo un

corte en la cadena de la imitación de la naturaleza, la butch sale de las leyes de la evolución. Es posthumana y posevolutiva. Se trata de una mutación política que tiene lugar en las células” (Preciado, 2011: 197-198)

Humano, divino, posthumano

Así como Preciado aprecia la posthumanidad de las ficciones somatopolíticas críticas, Schiller remarca el carácter divino y trascendente del hombre que juega y produce arte. La “visio beatifica” medieval, secularizada en el siglo XVIII, se vuelve una experiencia estética autónoma, general a toda la especie humana. Experiencia de lo incomunicable, lo absolutamente singular y carente de determinación racional.

Lo preverbal sublime de Schiller, se enfrenta a lo postverbal cachivachezco de Preciado. La experiencia sexual, no es antepredicativa, como la visio beatifica que produciría el buen arte, por el contrario está edificada sobre una red discursiva previa que la produce. Por esto resulta crucial advertir ese entramado, sacar la experiencia del registro natural y colocarla en el de la manipulación cultural, técnica, artificial, ficticia y política, con el fin de que podamos construir y decidir la manipulación del evento.

Como mascaradas nietzscheanas, carnavalescas, el fútbol brasileño y el placer sexual de las butch, son experiencias plenificadoras y emponderantes. Que desafían conceptualmente, como los ready made de Duchamp, obligando al espectador a incomodarse a cuestionarse y a crear, sin criterio, la propia definición. El gozo se produce en esa creación.

La vida otorga la misma ambigüedad que la literatura, discutiendo la obra la construimos. La hermenéutica y la retórica se confunden en un juego que pocas veces se desenvuelve armónicamente, como anhelara Schiller. No hay glamour en la trinchera, y si hay glamour no hay trinchera, sino unidimensionalidad.

Intervenir en la técnicas del biopoder es despertar de la identificación acrítica con los roles heteroasignados a cada cuerpo.

El llamado a la autenticidad o al ennoblecimiento del género humano

Por otro lado, exceptuando que sostengamos el arte como réplica de la creación divina, o que nos abandonemos al flujo natural del deseo, es obligado el paso deformativo para que advenga alguna forma sobre la materia preexistente. Las posibilidades del artista se cifran en ese instante de ruptura.

Que de la nueva formación devenga algo normal o monstruoso depende, desde Aristóteles, de el tipo de causa se imprima sobre la materia, inteligible o azarosa. El juego, el arte y la intervención técnica excluyen, por definición, la arbitrariedad del azar y la fortuna.

Apropiarse de la finalidad es el imperativo emancipador.

Según Schiller es la cultura la que debe someter al hombre a la forma y hacerlo tan estético como le sea posible, porque el estado moral solo puede desarrollarse a partir del estado estético. Enseñar al hombre a imprimir en sus apetitos un carácter más noble, llamar a la revolución somatopolítica, anhelar el ennoblecimiento de las conciencias humanas, enseñar a intervenir en talleres drag king.

“¿Qué es el hombre, antes que la belleza suscite en él el libre placer y la serena forma calme su existencia salvaje? Un ser siempre uniforme en sus fines, y eternamente variable en sus juicios, egoísta sin ser él mismo, desatado sin llegar a ser libre, esclavo sin servir a ninguna regla. En esa edad, el mundo solo significa destino para él” (Schiller, 1990: 373). Tal destino podría ser “un tercer reino feliz, el reino del juego y de la apariencia, el cual libera al hombre de las cadenas de toda circunstancia y lo exime de toda coacción” (Schiller, 1990: 373). Pero “nada se contrapone tanto al concepto de belleza, como otorgarle al ánimo una determinada tendencia” (Schiller, 1990: 303).

Hay un problema para mantener la absoluta autodeterminación del arte, de la sexualidad, del juego y arengar para el despertar o el cambio colectivo.

Si no hay esencia, ni telos ¿por qué se pronuncia imperativamente la intervención técnica?
¿por qué una butch es más auténtica que un macho? ¿por qué Friederich es más noble
que un lord del fútbol inglés? ¿el hombre vuelve a ser zoon logon?

Bibliografía citada

Galeano, E. El fútbol a sol y a sombra. 6ta ed. 1999. Buenos Aires: Ed. Catálogos.

Schiller, F. Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre. Estudio introductorio de Jaime Feijóo traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona: Anthropos, 1990.

Preciado, B. Manifiesto contrasexual. Traducción de Julio Díaz y Carolina Meloni. Barcelona: Anagrama, 2011.

--. (2 de Febrero de 2014). Conversación con Marianne Ponsford. En Hay Festival. Festival llevado a cabo en Cartagena, Colombia. Recuperado de:

<https://www.youtube.com/watch?v=4o13sesqsJo>

Conflicto entre diádas. Nietzsche y la moral histórica; Platón y la división fundamental del hombre

Iván Daniel Sastre
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

Allí en el comienzo

Justo cuando la filosofía pareció haber encontrado un posible primer esquema de pensamiento en el cual todo tiene su lugar correspondiente y nada escape del plano de una disposición preeminente y preexistente al hombre, allí hubo para Nietzsche un manto de sospechas que envolvía enteramente todo el esfuerzo del hombre por la explicación de su origen y su finalidad, así como también de su deber como tal y sus formas de aprehender y concebir la realidad. Fue en ese momento en donde se pretendió de alguna manera, darle carácter esencial a ciertos conceptos construidos socialmente y darle un deber al hombre como partícipe del cosmos del cual se desprenden los *topoi* divino y humano.

La división en diádas cobró una importancia clave en los griegos, constituyó su principal esquema pre-configurado para los intentos de concebir la existencia como un todo integrado. Así como desde un primer momento, se formó la pareja de lo divino y lo humano, ya desde los pitagóricos empieza a concebirse todo acto de existencia como una existencia dual¹. Es decir, más allá de que el hombre sea una de las partes de la dualidad, está plenamente determinada por su opuesto, lo divino. Al advertir el ejemplo de la diáda alma-cuerpo, ya acuñada desde antes de los tiempos de Platón, pero sin duda profundizada por éste en escritos como el *Fedón*, se puede dilucidar fácilmente que, independientemente de la parte de la dupla de la que se trate, una parte siempre está determinada por la otra. Sin embargo, siempre hay cierta asimetría, una de las partes es menos determinada por la otra. En la diáda alma y cuerpo, la primera existe antes y después de su estancia en el segundo, pero sin duda que en esta estancia está corrompida por los sentidos y las pasiones de éste último. Sin embargo -es aquí donde se quiere hacer hincapié-, el cuerpo únicamente tiene importancia en calidad de animado, es decir, en la instancia de que un alma habite en él; si no hay quien dirija el cuerpo no hay cuerpo que valga. Lo que se saca en limpio de esto es, el alma dentro del cuerpo es distinta, debe escapar a todo lo que no represente el beneficio para ella misma, con lo que luego obtiene su recompensa para seguir existiendo en calidad de encarnadora de cuerpos humanos; en cambio, el cuerpo, separado del alma, no es más que un objeto más del mundo.

Sin duda parece haber solamente un plano metafísico aquí, aunque lejos está de eso. Francamente existen postulados del ámbito metafísico en Platón que se derivan hacia resto de su filosofía, la cual también ha protagonizado prescripciones del orden social, lo cual conlleva una forma de concebir la existencia como ciudadano. Así como en el *Fedón* aconseja a sus interlocutores no dejarse llevar por los inminentes ardores corporales; aconseja en el *Critón*, a quien es justamente el que lleva el nombre del diálogo, no dejarse llevar por las opiniones del pueblo. Es decir, el filósofo acarrea una vida en la cual desprecia el cuerpo, fomentado por la auto-reflexión y el auto-conocimiento del alma. Llevar adelante una vida en las sendas filosóficas es llevar adelante una vida desapegada de lo visible, de lo sensible. Del mismo modo, esta actividad se traslada a lo social, en donde los filósofos, cercanos a los valores inteligibles, debían gobernar; y, los esclavos, sujetos a los valores sensibles, los del cuerpo, debían obedecer. Ya sabiendo de antemano que la esclavitud en la Grecia Antigua no era considerado una falta social, algo condenable, podemos ver el germen de este tipo de constitución social *a posteriori*. En el *Fedón*, al explicitar ciertos postulados acerca del suicidio, concluye Sócrates en que si su Dios ha determinado que el fin de su existencia corpórea es en ese momento – el momento de su condena: tomar la cicuta –, no debe hacer nada para evitarlo, así como también no debe hacer nada para

¹ Para ampliar estos contenidos ver: Kirk G.S. y Raven J.E.. «El pitagorismo prearmenideo» En: *Los filósofos presocráticos*. Madrid. Gredos. 1974. Pp. 332 - 368

finalizarla antes de que éste Dios lo disponga. A continuación, el argumento socrático, el cual le propina a Cebes: «Tu mismo, si uno de tus esclavos se suicidase sin tu orden, ¿no montarías en cólera contra él, y no le castigarías rigurosamente, si pudieras?» (Platón, 2011:66).

La sospecha de Nietzsche: la moral occidental es la moral ganadora

En ningún momento este trabajo tiene el objetivo de olvidar el contexto socio-cultural propio de ese momento – este es un conocido problema que se presenta ante la valoración de las culturas preexistentes en nuestro mundo. Más que hacer hincapié en que los griegos efectivamente tenían esclavos, se intenta hacer hincapié, como lo hizo Nietzsche, en que esta dualidad y la importancia de lo espiritual ante lo material, conformó una realidad en donde se ha olvidado que ciertos valores construidos socialmente, se han esencializado, ya que el hombre, en su afán de aspirar hacia la verdad y no haber podido lograrlo, ha transpuesto categorías universales y prescriptivas, en instancias del pensamiento filosófico en donde no había más que incertidumbres y perplejidades. Y es que la voluntad o inclinación a la verdad no es más que un intento de dar un fundamento último y legitimar las acciones de los hombres. Y no solo eso, advierte Nietzsche, esta ultimación de la incertidumbre sobre el deber del hombre en la existencia, fue lograda por ciertos sectores sociales de poder para ejercer poder, por lo cual la voluntad de verdad no es más que voluntad de poder; y, por otro lado, la voluntad de verdad no constituye más que la fe en el ideal ascético, el cual Nietzsche desarrolla en la *Genealogía de la moral*. Entonces cuando Nietzsche intenta historizar el origen de la moral, no hace más que irrumpir en el sistema platónico e, irrumpir sobre todo – aquí es donde se fundamenta el presente trabajo– en las diádas griegas, en este sistema dualista. No lo hace directamente, o mejor dicho, intencionadamente, pero claramente las interpela en su pensamiento de que la búsqueda de la verdad ha beneficiado a un cierto sector de la sociedad, como por ejemplo la nobleza, los cuales han ejercido sin duda lo que se desprende de la metafísica platónica dualista y sus derivaciones éticas, como por ejemplo, obedecer al más sabio, el cual tiene esta característica por guiarse plenamente por el autoconocimiento; es decir, como mínimo este debía ser filósofo. De aquí se hace plenamente explícito el dualismo, ya que de que el alma obedece al cuerpo, se deriva que el pueblo obedece a su guía, el cual, llamativamente tiene las mismas aspiraciones que el alma tiene con el cuerpo: guiarlo y ser su amo. Luego, esto de que los filósofos sean los gobernantes fue dejado de lado, pero sin duda, según Nietzsche, los filósofos han fundamentado y perpetuado en el tiempo esta forma de concebir la sociedad.

Vale aclarar que cuando en este trabajo se dice “historizar” no se intenta solamente el hecho darle a algo el carácter histórico correspondiente, sino que también, se quiere mostrar como Nietzsche intenta desvelar y desenmascarar aquel carácter “desinteresado” o “no intencionado” que tiene la verdad que otrora se ha pretendido objetiva; se desvela, por ende, aquella intención de ciertos sectores sociales de “ahistorizarla” y llevarla a otro *topos*, inalcanzable para el ser humano, en donde cobra aquella fundamental cuota de ascetismo¹ que necesita todo valor fundamental y superior a la vida. En segundo lugar, desmitifica una inclinación natural del hombre hacia la verdad. La voluntad que ha impulsado al pensamiento occidental hacia la verdad es la de una que particularmente que se concibe como instancia suprema, separada del hombre. En este primer plano aquí destacado se nombra al ascetismo, aquella actitud occidental en donde tal vez radiquen muchos de sus valores metafísicos.

Los ideales ascéticos se han desprendido de postulados metafísicos que tienden a menospreciar al cuerpo en cuanto al alma, el beneficio de ésta muchas veces va en desmedro de las voluntades del cuerpo. Para Nietzsche, la fe en el ideal ascético es la causa de la voluntad de verdad ya que al adentrar a los hombres en un mundo distinto al nuestro, uno estático, puro, acaso imposible, se conseguirá que la verdad cobre todas estas

¹ Un modo de vida relacionado a las actividades espirituales en desmedro de los placeres.

características. Y este mundo, como explica Nietzsche, «¿no tiene que negar, precisamente, su opuesto? (Nietzsche, 2007:117). El mundo que se deriva del ideal ascético es el propuesto por los sectores de poder y es el opuesto del que se deriva en los sectores con menos poder. Todas estas características del ascetismo derivaron en la dualidad social: los que mandan y los que obedecen.

Nietzsche tiene intención de llevar el plano gnoseológico y metafísico hacia el plano moral, mostrando que ciertos postulados que quisieron ser separados de este último plano normalmente se inclinan a legitimar un determinado modo de vida que ha promulgado la metafísica occidental. Esta metafísica, según Nietzsche, es toda una estructura de pensamiento interesada por el menosprecio de la vida, la pluralidad y el devenir

«... en ningún caso se ha planteado todavía, según Nietzsche, la verdad como problema. Tanto al investigar el ser de la verdad como sus condiciones se da siempre por supuesto que es posible una verdad y, sobre todo, – aquí quiero hacer hincapié – que la verdad es un valor. Se cree en el valor de lo verdadero, lo que significa que el presupuesto tácito de la metafísica o de la crítica del conocimiento es de orden moral»(Sanchez Meca, 1982:47).

Es evidente que al haber valoraciones sobre el conocimiento hay quienes las hacen, y justamente son ellos los que determinan los valores y le dan el carácter metafísico que la verdad tiene. Es decir, tanto como las acciones que obedeciesen al interés pleno del alma en sentido platónico, así como también las acciones que fuesen beneficiosas para los sectores sociales de poder han sido consideradas para siempre como las acciones “buenas”. Entonces, así como se ha canonizado que el hombre debe seguir el camino que del autoconocimiento del alma se desprende, se ha canonizado que el hombre debe seguir el camino de lo “bueno” en el sentido histórico que postula Nietzsche, y esto no es más que la obedecer.

Sin duda son consecuencias audaces las propuestas aquí pero se tiene la certeza de que para que una estrategia de dominación se lleve a cabo, primeramente se debe conquistar el plano ideológico. ¿Qué puede ser más efectivo para la dominación que lograr que en el plano deóntico haya postulados puros e incuestionables? Haciendo una analogía burda, lo que logró el hombre es simplemente encender el fuego y contemplar las consecuencias.

Referencias Bibliográficas

Nietzsche, Friedrich. (1994) «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». En: *Sobre verdad y mentira*. Madrid. Tecnos. 1994.

Nietzsche, Friedrich. (2007) *La genealogía de la moral*. Buenos Aires. Gradifco. 2007.

Platón (2011) «Fedón». En: *Diálogos* (51 - 145). Madrid. Biblioteca Edaf. 2011.

Sánchez Meca, Diego. (2011) Sentido, verdad y afirmación en el pensamiento de F. Nietzsche. *Logos: Anales Del Seminario de Metafísica* 17:41-60.

Vaihinger, Hans (1994) «La voluntad de ilusión en Nietzsche». En: *Sobre verdad y mentira*. Madrid. Tecnos. 1994.

Cultura y conflicto: aportes a una concepción intercultural de la cultura

Federica Scherbosky
(Universidad Nacional de Cuyo, Conicet)

Nuestro interés por la cultura proviene de otras preguntas que apuntan al modo en el que nos conformamos como sujetos. Esta conformación se da siempre en relación, con un otro, que puede ser tanto individual como colectivo. En función de esto es que arribamos a la cultura, ya que es una de las instancias que se pone en relación/cuestión a partir del encuentro con el otro.

Analizamos la noción de cultura en el marco de la filosofía intercultural, particularmente en la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt, a fin de avanzar en la comprensión de aquello que se ve cuestionado cuando me relaciono con otro. En una segunda instancia trabajamos en torno a la noción de conflicto que postula Maliandi, como inescindible a la cultura misma. Fonet-Betancourt busca definir o ampliar el concepto de cultura desde una perspectiva intercultural, en respuesta a críticas o preguntas que se formulan desde la transculturalidad. El planteo se da inicialmente como un diálogo entre estas corrientes. La crítica es que la interculturalidad comprende la cultura como “islas”, “esferas definidas”, “contenedores” más bien homogéneos que marcan puntos estables en la conformación de la identidad. El autor considera que esto ha sido un malentendido o una lectura incompleta, por lo que busca una explicitación de este concepto.

Fonet-Betancourt retoma ciertos autores o discusiones para fundamentar la historicidad y flexibilidad de las culturas sin a veces tomar en cuenta otras dimensiones de la misma. Hay una marcada acentuación de estas dimensiones, pero no una aclaración explícita del concepto. El autor establece una diferencia entre cultura y tradición, pero supone a la tradición como parte ineludible de la cultura. Tradición como memoria colectiva, experiencias conjuntas compartidas que son la base de la cultura. No obstante, la conformación de las tradiciones no es el punto último de la cultura, pues pueden surgir más tradiciones e incluso haber conflicto entre las mismas por el espacio “propio” dentro de la cultura. Estos conflictos pueden ser de la práctica cotidiana o lucha y conflicto por la interpretación.

Las culturas –y los seres humanos que se reconocen dentro de la misma—se encuentran en un mundo que nunca determinan por completo y en un tiempo que tampoco les pertenece por completo. A esto Fonet-Betancourt lo denomina la situacionalidad de la cultura, ese estar en un tiempo-lugar determinado que propicia la peculiaridad que es característica de cada una. La cultura no es una especie de reserva a la que uno acude sin más, sino que se accede a la tradición desde la situación en que se encuentra la cultura y confrontando la tradición en esta situación determinada se puede pensar una ratificación o modificación de la misma.

La cultura, desde la perspectiva de Fonet-Betancourt, es una especie de horizonte, que abarca la totalidad de las expresiones políticas, ideológicas, económicas, sociales. Los conflictos se suceden siempre al interior de una cultura, por lo que más que a modo de reserva se la comprende como un contenedor –heredero de los círculos concéntricos de Ortega y Gasset-, en función del cual se analizan las distintas dimensiones humanas. De igual modo, más allá de las respectivas peculiaridades de cada cultura, marcada por esta situacionalidad, existe una característica que les es común y es la dialéctica entre innovación y tradición. Si bien Fonet-Betancourt intenta mostrar aquí una tensión que se mantiene y que abre el conflicto al menos al interior de cada cultura, se considera que no hay un tratamiento acabado del tema, como sí lo encontramos en Maliandi.

Fonet analiza cómo sobre la idea de la materialidad contextual, situacional y fundante de la vida de los seres humanos se da una supuesta solidez cultural y fijación de los conceptos de cultura como resultado de decisiones ya tomadas en una lucha de poder. Se muestra que las culturas no sólo reflejan la contingencia del mundo sino que ellas mismas son contingentes. Esta perspectiva evitaría la sacralización de cualquier cultura, como así también la instrumentalización de la propia por medio de una “cultura dominante”. Así destaca Fonet-Betancourt a la cultura por un lado como reflejo de la contingencia del

mundo y por otro lado ella misma como contingente por pertenecer justamente a este mundo.

Sostiene que el análisis de la historia interna de cada cultura debería interpretarse siguiendo el hilo de la dialéctica de opresión y liberación. Destaca que es sobre todo un modo de interpretar las culturas al interior de sus propios límites, pues existen tensiones, contradicciones, que tienen que ver con las diferencias sociales. Hay un arriba y abajo, una cultura de elites y del pueblo, que indican la imposibilidad de una homogeneidad al interior de la misma. Esta contradicción pobre-rico, desde la interpretación de opresión y liberación, es parte de la génesis misma de la cultura.

Al plantear esta última acepción no aclara el autor si, la cultura es más bien una perspectiva desde la que se posibilita la contingencia del mundo o si es el reflejo de un mundo contingente o si es más bien una especie de círculo contenedor de conflictividades, como las tensiones sociales que postula, que por otro lado las piensa como génesis la misma. No hay una dirección en esta aclaración, pero tampoco una intencionalidad expresa de no tenerla.

Nos interesa destacar que Fornet-Betancourt plantea, en algunos momentos, que las diferencias y los conflictos sociales se encuentran al interior mismo de la cultura, entre cultura popular y cultura de elite, o entre los constructos de hombre-mujer, etc., pero en otras situaciones postula algunos conflictos como génesis de la cultura misma, como sucede con la contradicción pobre-rico. En otro nivel afirma el autor la tensión entre cultura y orden social, no sólo a nivel interno, sino en el mapa mundial, donde la alternativa parece ser adaptarse o desaparecer. Consideramos que es importante señalar con claridad cuáles son los conflictos o tensiones que dan origen a la cultura, cuáles se dan en su interior y cuáles con otras culturas o en un panorama mundial. Sin duda, estos niveles están entrelazados y se influyen mutuamente, pero sería necesaria una explicitación mayor, que no lleve a confusión. Quizás si se analizara la cultura desde la tensión o el conflicto podría pensarse cómo este se presenta en todos los niveles y cómo se da el mismo patrón. Por ello nuestra apelación a Maliandi.

Maliandi, en su libro *Cultura y Conflicto* (1985) realiza un estudio específico acerca de la conflictividad, individual y colectiva pues considera que la realidad natural y cultural se desarrollan a través de conflictos que no pueden ser omitidos por la reflexión teórica. Este planteo no implica situarse en una concepción metafísica del conflicto como fundamento último de toda realidad sino utilizar esta categoría a modo interpretativo. Se acuerda con Maliandi en la postulación de la conflictividad a modo de "hilo de Ariadna" que orienta en el laberinto de lo real, como un recurso metodológico. Tampoco se pretende encasillar cualquier cuestión bajo esta categoría, pues no todo es conflictivo. No hay que confundir la conflictividad con lo real, ni convertirla en el "lecho de Procusto".

Maliandi postula para su análisis varios axiomas entre los cuales destacamos algunos de los que ayudan a pensar la conflictividad en la cultura. En el axioma n° 2 sostiene el autor que no parece arbitrario considerar a la conflictividad como constitutiva de la realidad, admitiendo que siempre hay, también, aspectos no conflictivos. El conflicto no es algo accesorio de la realidad, que pueda o no darse, sino que asumiendo esta reflexión es eminentemente constitutivo. No obstante, asumimos el 5° axioma, en el que postula que la solución de los conflictos es una exigencia de la razón, un *desiderátum* de la actitud racional. Y junto con este, el 7° que dice que aunque es racional buscar solución a los conflictos concretos, no lo es pretender una solución de la conflictividad, pues ésta como tal es ineliminable y nada tiene que ver con "soluciones".

En este sentido se comprende la tendencia a la resolución del conflicto pues es parte inherente de la actitud racional. No obstante hay que tener el suficiente cuidado para que esta tendencia a la resolución no termine en una pretensión de disolución de la conflictividad. Este es el punto en el que a veces cae la Filosofía Intercultural y por eso interesa traer aquí esta propuesta.

El conflicto implica la negación, contradicción u oposición entre dos partes. Cada parte implica o contiene la negación de la otra y al hacerlo niega también la unidad del conjunto. Más allá de las diversas posibilidades de la unidad frente al desequilibrio (compensación,

aniquilación, transformación, etc.), lo importante aquí es que el conflicto pone en juego una determinada unidad. El peligro de desintegración es característico de todo conflicto, sea este a nivel social, institucional o individual. En el caso de la filosofía intercultural el peligro es la desintegración de la unidad de una determinada cultura. Desde nuestra perspectiva consideramos que el otro, ya sea este un sujeto singular o una cultura, se presenta por lo general como una amenaza. Hay una percepción de la alteridad como una instancia desestabilizadora de la unidad lograda, al menos en un comienzo. Esta desestabilización puede compensarse, o puede haber una transformación o aniquilación de alguna de las partes, pero raramente se da como un encuentro pacífico y dialógico con el otro, porque la realidad es ínsitamente conflictiva.

Asumimos, en función de analizar la conflictividad cultural, la distinción que realiza el autor de dos perspectivas en las que el conflicto puede observarse, a saber, la oposición entre unidad y multiplicidad (sincrónica) y la oposición entre la permanencia y el cambio (diacrónica). Dentro de estas oposiciones, la idea era inicialmente centrarse en la tensión entre “permanencia-cambio”, ya que es la que atañe especialmente a los problemas de la cultura. Sin embargo ambas se encuentren coimplicadas. De hecho analiza el autor cómo se combinan estas estructuras conflictivas y allí descubre la importancia de remarcar la perspectiva diacrónica tanto como la sincrónica. Por esta coimplicación que nos ofrece Maliandi, se cae en la cuenta de que no sólo la tensión “permanencia-cambio” atañe a la cultura, sino que “unidad-multiplicidad” también es importante. Un punto fundamental de la propuesta de la filosofía intercultural es darle voz y presencia a esas multiplicidades negadas en favor de la unidad. Al cruzar de hecho las dos perspectivas se podría pensar cómo se ha dado la permanencia de esta unidad o a lo sumo el cambio de una unidad por otra. Históricamente no se ha dado lugar a la multiplicidad, a la diferencia que sí se ha expresado en cada momento. Maliandi de hecho analiza cómo en los distintos ámbitos – filosofía, arte, política, moral, etc.- se dan estas dos perspectivas y cómo la multiplicidad se hace presente. Menos visible, sin duda, pero permanece. Se retoma por ello autores como Fornet-Betancourt, von Humboldt y Kusch pues permiten hacer presente esas multiplicidades –que es posible pensar en términos de diversidad— a partir de las cuales se pretende pensar la historia y la filosofía desde otra perspectiva, más real y compleja. El propósito es remarcar la conflictividad propia de la cultura y señalar que aun cuando se resuelvan los conflictos analizados, aparecerán otros y luego otros, pues es parte constitutiva de la misma. Por esto resulta importante enriquecer la concepción propuesta por Fornet-Betancourt con el desarrollo de la conflictividad de Maliandi, ya que de este modo pueden plantearse relaciones y encuentros interculturales desde otra perspectiva. Se considera que este cruce habilita una comprensión de la complejidad propia del mundo en que se vive, donde la mayor parte de las veces predomina el conflicto –más aun en los des/encuentros interculturales—y donde la disposición voluntaria al diálogo y al encuentro solidario escasea. No se trata de proponer un vivir en combate, ni en una lucha permanente que imposibilite el diálogo, ya que este es nuestro horizonte. La propuesta apunta a un modo más humano de comprensión de la realidad que nos rodea, que acierte en sus potencialidades pero también en sus limitaciones y que asuma el conflicto en el aspecto potencialmente creador que este presenta.

Bibliografía

Chauí, M. (2008), *Cultura y Democracia*. En: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano no. 8. Buenos Aires: CLACSO.

Cullen, C. (1978), “Ser y estar. Dos horizontes para definir a cultura”, en rev. *Stromata* XXXIV, año 34, 1978, pp.43-52; San Miguel.

Fornet-Betancourt, R. (1994b), *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica, Editorial DEI.

Fornet-Betancourt, R. (2000a) *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt: IKO Verlag.

Fornet-Betancourt, R. (2002), "Interacción y asimetría entre las culturas desde en el contexto de la globalización. Una introducción", disponible en: <http://www.babelonline.net/home/002/tema/massoni.pdf> (Última consulta: 20 de julio de 2013).

Fornet-Betancourt, R. (2003a), *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2003b) *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid: Trotta.

Fornet-Betancourt, R. (2004a) *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid: Trotta.

Fornet-Betancourt, R. (2004b), *Interculturalidad, Género y Educación*, Frankfurt, IKO-Verlag.

Fornet-Betancourt, R. (2009b), *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.

Maliandi, R. (1984), *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires: Biblos.

Usos de “razón” en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein

Carlos Segovia

(Universidad del Salvador, El Fuelle)

El presente escrito forma parte de una serie de trabajos que apuntan a pesquisar los cambios conceptuales operados en algunos términos que eran de uso corriente en el discurso filosófico social y filosófico político hasta finales del siglo XIX y comienzos del XX. Si bien suele efectuarse la separación entre pensadores modernos y no modernos a partir de fechas determinadas hemos elegido observar y recopilar el cambio en los usos de ciertas palabras o categorías.

Con la publicación del *Tractatus Logico-Philosophicus* en 1921 comienza el gran influjo que Wittgenstein ha tenido en la configuración del discurso crítico de la modernidad. Antes de hablar de un primer y de un segundo Wittgenstein, de introducirnos en las discusiones continuidad discontinuidad, entre lo dicho y lo no dicho, creo preferible hablar en términos de las dos revoluciones que Wittgenstein produce: una revolución a partir de la lógica y una revolución a partir del lenguaje.

Clasificar a quien afirma que “*si se quisiera proponer tesis en filosofía nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas*” (IF 131) o a quien escribe : “*toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática*” (IF 507), creo que nos conduciría a una tarea difícil y a la vez inútil. En tanto que errar es humano, entre las muchas cosas que Wittgenstein muestra y que veo en sus *Investigaciones Filosóficas* imagino dos que creo definen el hacer o las consecuencias del hacer de Wittgenstein en el ámbito filosófico social y filosófico político: el desenmascaramiento de la metafísica, en tanto metafísica instrumental, y el desarrollo del método para una contra lingüística.

1-Usos de “razón” en las *Investigaciones Filosóficas*

En idioma alemán hay dos términos para “razón”: *Verstand* (“entendimiento” para Kant) y *Vernunft* (“razón” para Kant). En las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein el término *Vernunft* no aparece y por tanto he de decir inmediatamente que no hay en este texto un uso del término con el cual en idioma alemán se designa, desde Kant, a la razón.

Por su parte el término alemán *Verstand* (“entendimiento”) aparece en unas cuatro ocasiones (§ 102; § 109; § 119; § 346).

En la traducción al castellano encontramos varias veces el término “razón” correspondiendo al término alemán *Grund* (causa, fundamento, suelo, fondo, argumento).

En el desarrollo siguiente exploraremos en el texto los usos de “entendimiento”, *Verstand*, y de “razón”, *Grund*. Hemos confeccionado los índices analíticos de dichos términos siendo también parte del resultado de esta búsqueda la verificación de la ausencia del término con el cual se nombra a la razón en alemán: *Vernunft*.

1- Usos de “entendimiento” (*Verstand*) en las *Investigaciones Filosóficas*:

Cometeríamos un error al pretender que un texto y un pensamiento como del de Wittgenstein nos de definiciones, determine conceptos, proponga estructuras. Buscar allí una definición de *entendimiento* constituiría a las claras un sin sentido. Por tal motivo se debe tener presente para este caso que con “usos de *entendimiento* en las *Investigaciones Filosóficas*”, lo que se está diciendo es *cómo* usa Wittgenstein *entendimiento* en las *Investigaciones Filosóficas*, *cómo* emplea el término y en *qué* tipo de juegos de lenguaje lo introduce:

- 1.1. En el párrafo 102 del texto de Wittgenstein *entendimiento* aparece dentro de un contexto de crítica a la lógica (§ 100 a § 109). Aunque la palabra crítica no es la adecuada. Wittgenstein muestra la forma en la que hemos organizado distintas relaciones, muestra cómo vemos y organizamos el mundo desde esas relaciones y muestra cómo tales relaciones y exigencias constituyen algo así como unas gafas

que “*nunca se nos ocurre quitárnoslas.*” El pasaje mencionado donde aparece la palabra *entendimiento* es el siguiente:

“Las reglas estrictas y claras de la estructura lógica de la proposición nos aparecen como algo en el trasfondo— oculto en el medio del entendimiento. Ya las veo ahora (aunque a través de un medio), pues ciertamente entiendo el signo, significo algo con él.” (IF:119)

Wittgenstein usa aquí *entendimiento* de dos maneras distintas o si se quiere, en dos juegos de lenguaje distintos: uno de los usos apunta a mostrar el papel que la lógica le asigna al *entendimiento*, esto es: describe el uso de *entendimiento* por parte de la lógica; el otro, superpuesto al anterior, forma parte de los recursos irónicos/desenmascaradores que Wittgenstein emplea para mostrar algunos de los puntos de origen de los malentendidos lingüísticos. (lingüísticos-gramaticales, lingüísticos-existenciales). Me explico: por un lado, la justificación del significado debe ser posterior a la comprensión del signo. Significado (verdadero) y comprensión (correcta) del signo son posibles porque la estructura lógica de la proposición está formada por reglas estrictas y claras. Como hablamos de significado verdadero y de comprensión correcta no pueden ser los lógicos, o uno mismo, quienes den esas reglas. Éstas son provistas, elaboradas y/o conservadas por o en el entendimiento. ¿Por qué este recurso de tener que utilizar el término *entendimiento* por parte del discurso lógico, según Wittgenstein lo describe? Porque “*donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo allí, quisiéramos decir, hay un espíritu.*” (IF: 55) Se usa *entendimiento* en tanto apelación a la autoridad, es la garantía de objetividad, universalidad, de “*las reglas estrictas y claras de la estructura lógica de la proposición*” que no son elaboradas por la lógica sino que le son ofrecidas por el entendimiento a algunos lógicos y filósofos. Aunque ocurra que sólo las vemos en su manifestación. Porque “*entendiendo el signo, significo algo con él*”. Las reglas de la estructura lógica de la proposición a pesar de estar ocultas en medio del entendimiento... pueden ser vistas en el lenguaje.

1.2. En el párrafo 109 nuestro término aparece nuevamente:

“Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. La experiencia 'de que se puede pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios' — sea lo que fuere lo que esto pueda querer decir — no podría interesarnos. (La concepción neumática del pensamiento). Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: a pesar de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.”(IF: 123)

Wittgenstein describe en este párrafo la tarea de la (verdadera) filosofía: resolver los problemas filosóficos “*compilando lo ya conocido*”. Esta tarea constituye una lucha “*contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.*” Aquí Wittgenstein usa *entendimiento* en un contexto descriptivo y el uso de ese término es aquí positivo. Es decir: mientras que en el párrafo 102 describe el uso de *entendimiento* desde el punto de vista de la lógica (podríamos decir, desde su propio punto de vista en el *Tractatus*) desenmascarando a su vez los “*castillos en el aire*” producidos por tal concepción/uso, en este párrafo 109 usa *entendimiento* para describirlo. Esta descripción se diferencia de la, llamémosla así, tradicional. En la descripción tradicional el entendimiento es el lugar de las reglas claras y distintas que, aunque ocultas en el medio del entendimiento son las que

producen y justifican el significado. Aquí el elemento último que justifica y funda la validez de esas reglas es el entendimiento. Así descrito tengo que las reglas están en el medio de un médium que es el que aporta, como ya dije, el carácter de universal, de verdad, a las citadas reglas, al consiguiente significado. De este modo es que estas reglas poseen un carácter normativo general porque pertenecen, aún como “*algo en el trasfondo*”, al lugar que por excelencia pertenecen los caracteres normativos generales: el entendimiento. El orden jerárquico de la descripción es aquí: entendimiento → reglas → signo → significado (lenguaje). Por su parte el uso que Wittgenstein le da en el párrafo 109 a *entendimiento* invierte los puntos extremos de aquel orden jerárquico: el lenguaje embruja al entendimiento. Esto lo padece la filosofía, la lógica, la psicología entre otras áreas. El uso que aquí hace Wittgenstein de nuestro término retira ese carácter validador, justificador y normativo general. Ahora, *entendimiento*, ya no ocupa el primer lugar jerárquico en la cadena de relaciones hacia el significado/lenguaje. *Entendimiento* es ahora, el lugar del error posible, del embrujo, de la superstición. Nuestro lenguaje embruja a nuestro entendimiento. Pensar que aquí Wittgenstein está defenestrando al entendimiento constituiría un error. Wittgenstein está en todo caso, hablando, usando una palabra. En el sistema lógico por ejemplo, tal como Wittgenstein lo expone, esa palabra no es una mera palabra sino un algo o una relación directa con un algo: el entendimiento. Y la lógica cuando por ejemplo habla de “las reglas estrictas y claras de la estructura lógica de la proposición” que “nos aparecen como algo en el trasfondo— oculto en el medio del entendimiento” lo que hace es un enunciado metafísico sobre el entendimiento. ¿Cuál es aquí el malentendido? Preguntémosnos: ¿Por qué la lógica debería recurrir al entendimiento? Ciertamente no recurre al entendimiento en tanto un enunciado que diga algo como: “a la palabra *entendimiento* le asignamos tal y cual significado” sino concibiendo que el entendimiento existe. Entonces ahora si: ¿Por qué debería afirmar tal existencia e invocarla en tanto lugar de las reglas de la estructura lógica? Respuesta: porque el dictum de la lógica así entendida debe tener carácter universal y la apelación al entendimiento se lo garantiza. El *entendimiento* es la garantía de que la “*pureza cristalina de la lógica*” venga “*dada como resultado*”. Wittgenstein usa entendimiento para mostrar que esa pureza cristalina era una exigencia.

La dificultad que creo que en general nos enfrentamos para hablar de las *Investigaciones Filosóficas* reside en el hecho de que Wittgenstein no conceptualiza, no define conceptos sino que muestra el uso de palabras en juegos de lenguaje. Así, la explicación de entendimiento que por ejemplo estaría dando la lógica es, en la visión de Wittgenstein, una explicación que satisface a la lógica y no la explicación general de entendimiento. Por lo tanto no estamos ante la explicación absoluta de un algo sino sólo una entre muchas otras posibles de imaginar, a satisfacción, acerca de una palabra. Como “*todo fluye tan rápido*” y quisiéramos “*verlo expuesto con más detalle*” la explicación que efectuamos *a posteriori* y que nos satisface, se convierte en una fundamentación *a priori* [es como si dijésemos: “porque así explico al lenguaje entonces el lenguaje es así”,]. El descubrimiento en este caso no es descubrir algo, oculto, sino la auto confirmación de una exigencia.. La diferencia entre cómo usa Wittgenstein los términos y cómo lo usa la concepción tradicional reside en varios aspectos: la concepción tradicional apela en última instancia al usar el término, a la cosa en tanto cosa que existe. Wittgenstein mira al lenguaje, a cómo lo usamos, escarba la gramática de una palabra. La concepción tradicional busca aquello que debe estar oculto en la *physis*, porque a la *physis* le gusta permanecer oculta. Para Wittgenstein en el lenguaje no hay nada oculto “puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa” (IF 131) [aquí podríamos decir: lo oculto no es pensable ni decible]. Mientras que en la concepción tradicional el lenguaje es el medio o herramienta que nos permite “llegar” a la cosa, para Wittgenstein el lenguaje, a través de distintos procesos de sedimentación histórica, es el que en todo caso oculta no cosas sino

palabras con palabras. Podríamos preguntarnos en este punto .¿existe el entendimiento o es una exigencia de ciertos juegos de lenguaje?¿si lo oculto, por ejemplo las reglas estrictas y claras de la estructura lógica de la proposición, continúa oculto en medio del entendimiento pero a pesar de ello lo vemos en el lenguaje cómo sabemos que vemos al entendimiento cuando en realidad estamos viendo al lenguaje?

2-Usos de “razón” (Grund) en las *Investigaciones Filosóficas*:

Los usos del término “razón” (Grund) en las *Investigaciones Filosóficas* pueden ser descritos a partir de las menciones del mismo en el texto en cuestión. Lo primero que puedo decir es que Wittgenstein emplea por lo general la palabra “razón” en concordancia con acepciones habituales de ese término, esto es, como “fondo”, “suelo”, el “por qué”, causa, argumento. Ciertamente, aquello en lo que procuramos indagar, no es en los usos de un término sino en los usos de un concepto. Pero tratándose de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein debo preguntarme cómo distinguiríamos el uso de un término del significado de un concepto.

- 2.1. En la traducción castellana de las *Investigaciones Filosóficas* el término *razón* aparece como resultado de la traducción de la palabra alemana *Grund* para la mayoría de los casos y en alrededor de cinco ocasiones *razón* aparece como resultado de la traducción de *recht*. Podemos decir que en general en este texto de Wittgenstein *Grund* responde a los usos habituales que en el idioma alemán posee ese término: *causa, fundamento, suelo* e incluso *motivo* o *justificación*. Tal como ya señalamos anteriormente, Wittgenstein no emplea la palabra *Vernunft* en las *Investigaciones Filosóficas*. La prueba de lo dicho es sencillamente la ausencia del término en cuestión en todo el texto. Pero la conclusión que puede seguirse de lo recién expresado probablemente no sea correcta porque si “*en filosofía comparamos frecuentemente el uso de una palabra con juegos y cálculos de reglas fijas*”... “*no podemos decir que quien usa el lenguaje tenga que jugar tal juego*”.(IF 103) La pregunta que debemos hacernos es: ¿juega Wittgenstein tal juego? Si efectivamente Wittgenstein quiere reconducir “*las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano*” (IF: 125) seguramente tiene o tendría sentido que no emplee *razón* (*Vernunft*) y si lo tendría que emplee *razón* (*Grund*). El caso es que *Vernunft* podría constituir una “*super-expresión*” (*Uber-Ausdruck*) que nos seduce. Un “*superlativo filosófico*”(philosophischen Superlativ) (IF 193). En el párrafo 480 de las *Investigaciones Filosóficas* podemos leer: “¿Qué concepto general de razón tenemos para una suposición de ese tipo?” (*Welchen allgemeinen Begriff vom Grund zu...*) ¿Qué concepto general de razón! Y tal como puede verse la palabra alemana que Wittgenstein emplea aquí es *Grund* (razón). Donde filosóficamente esperaríamos encontrar la palabra *Vernunft* Wittgenstein usa *Grund*. Pero, ¿qué podría significar la expresión “donde filosóficamente esperaríamos encontrar la palabra *Vernunft*”? Lo primero que se me ocurre es que ese esperar no constituye un mero esperar tal o cual palabra. Aquello que “*nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas*”[o no nos son dichas] “*o las encontramos*”[o no las encontramos] “*escritas o impresas. Pero su empleo no se nos presenta tan claramente*”.(IF 27). Wittgenstein muestra en las *Investigaciones Filosóficas* que “*nombrar algo es similar a fijar un rótulo en una cosa*”(IF 29).Ciertamente ese esperar no era el esperar por una palabra, por una etiqueta, un rótulo. Era el esperar por una oración, por un concepto. La consideración filosófica tradicional no se ha apartado aún de la noción de simple como tampoco de la de protoelementos, individuos u objetos. Si a priori se sigue que porque Wittgenstein no emplea la palabra *razón* (*Vernunft*) entonces no hay un uso de *razón* en Wittgenstein estamos cayendo en un dogmatismo “*como prejuicio al que la realidad tiene que*

corresponder” (IF 131). Repitamos la pregunta: ¿ese esperar era el esperar por una palabra o el esperar por una oración, un concepto? “*La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un solo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos*” (IF 249). Casi al comienzo de este trabajo señalé que en alemán había dos términos para razón al menos desde Kant en adelante. Debí haber dicho: en alemán filosófico. El hecho es que allí mostré que “*establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas.*”(IF 129)

A modo de conclusión

A partir del texto de Wittgenstein y de lo expuesto podemos concluir, al menos hasta el momento, lo siguiente acerca de los usos del término (los términos) explorado:

- Entendimiento, en el original en el idioma alemán *Verstand*, no es ni traducido como razón ni empleado por Wittgenstein como sinónimo o reemplazo de razón (*Vernunft* o *Grund*). El uso de entendimiento por parte de Wittgenstein obedece al método que él despliega y su característica principal es que constituye un uso irónico-desenmascarador.
- Razón (*Vernunft*) no es empleado por Wittgenstein en las Investigaciones Filosóficas. El uso de razón (*Vernunft*) si ha de consistir en algo será en su no uso.
- Razón (*Grund*), en sus Investigaciones Filosóficas Wittgenstein emplea el término razón (*Grund*) tal y como puede aprenderse en la gramática de la lengua alemana ordinaria: *Grund* es fundamento, causa, fondo, suelo, motivo pero también es empleado por Wittgenstein como *razón* (*Vernunft*), esto es decir que Wittgenstein usa el término razón de la misma manera en que usamos “razón” en nuestro lenguaje ordinario.

Bibliografía

- Bernhard, Thomas, *El sobrino de Wittgenstein*, trad. de Miguel Sáenz, Anagrama, Barcelona, 2005
- Fonteneau, Françoise, *La ética del silencio, Wittgenstein y Lacan*, trad. de Víctor Goldstein, Atuel, Buenos Aires, 2000
- Janik, Allan y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, trad. de Ignacio Gomez de Liaño, Taurus, Madrid, 1998
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein*, trad. de Damián Alou, Anagrama, Barcelona, 1997
- Prades Celma, José Luis y Sanfelix Vidarte, Vicente, *Wittgenstein: Mundo y Lenguaje*, Cincel, Bogotá, 1992
- Wittgenstein, Ludwig, — *Diarios secretos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1998
- , *Investigaciones Filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Crítica, Barcelona
- , *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, trad. de Javier Sadaba, Tecnos, Madrid, 1996
- , *Sobre la certeza*, trad. de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona, 1998
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 1987
- , *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*, trad. de Edmundo Fernández, Encarna Hidalgo y Pedro Mantas, Tecnos, Madrid, 1994

La retórica según el *Gorgias* platónico

Marta Cristina Simeone
(Conicet)

En esta oportunidad nos ocuparemos del *Gorgias* de Platón, diálogo que pertenece a ese grupo de obras en que su autor resientiría todavía la muerte del maestro y trata de vindicar su memoria.

El tema a tratar es la definición de la retórica¹, asunto que da unidad a la obra y que, además, da pie para filosofar acerca de lo justo y lo injusto, la felicidad y la desgracia, la moderación y la intemperancia.

Los personajes principales del diálogo son los sofistas *Gorgias*, *Polo* y *Calicles*, quienes dialogan con Sócrates. *Gorgias* es el mejor sofista tratado por Platón, discute con Sócrates de buena fe y cuando se le hace ver que se contradice a sí mismo, acepta de buen grado que siga *Polo* la conversación. Éste es agresivo y manifiesta una fe ciega en los procedimientos retóricos. En cuanto a *Calicles*, es el que da muestras de una agresividad mayor al defender la teoría del derecho del más fuerte.

Ante la pregunta de Sócrates, *Gorgias* responde que es un arte que tiene que ver con los discursos, pero no con todos, sino con aquellos que tratan de persuadir mediante la palabra, ante los tribunales y las asambleas².

En especial, llama nuestra atención la división de las técnicas que encontramos en este diálogo. Es novedosa con respecto a los diálogos socráticos en los que no se distingue entre técnicas prácticas y teóricas.

En el diálogo que nos ocupa podríamos decir que tal división se realiza conforme a tres criterios: según el primero, al que podríamos llamar instrumental, las técnicas se dividen en: a) aquellas en que la actividad manual constituye la parte principal y se necesita muy poco de la palabra (por ejemplo, la pintura, la escultura); b) aquellas que ejercen su función por medio de la palabra y prescinden de la acción (por ejemplo, la aritmética, la geografía, el cálculo)³. Según el segundo, las técnicas se dividen en base al objeto sobre el que versan: a) técnicas relativas al alma, a las que se llamó política y que se dividen en legislación y justicia; b) técnicas relativas al cuerpo, las que se dividen en gimnasia y medicina⁴. Finalmente, de acuerdo al tercero de los criterios, las técnicas se dividen según el conocimiento de los fines y su jerarquía: a) artes rectoras, a las que corresponde dirigir a las otras; b) artes serviles o subalternas, que son regidas por las anteriores⁵. Nótese, por otra parte, la correspondencia entre esta división y la del Político⁶, divididas en prácticas y cognoscitivas, y éstas en directivas y críticas.

De ambas divisiones se desprende que las técnicas no están todas en el mismo nivel de relevancia y que su gradación jerárquica es consecuencia de la ordenación que tienen los fines particulares entre sí y con respecto a los que son generales y últimos.

De manera tal que, de la conjunción entre técnica y fin, resulta el recto uso⁷. En definitiva, no hay autonomía de ninguna técnica y todas han de obedecer no solo a las razones propias que rigen su producción, sino al experto que conoce los fines. Esto es, los más próximos a los fines universales y últimos de la vida humana.

Otro elemento interesante para analizar es que en el *Gorgias*, técnica se opone a adulación (*kolakeia*), una actividad que no está sometida a la disciplina del arte⁸. Y no es arte porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece, ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una.

¹ Sócrates en *Gorgias* 449 le pregunta a éste cual es el objeto del arte que profesa.

² *Gorgias* 452 e.

³ *Gorgias* 450 d.

⁴ *Gorgias* 464 b-c.

⁵ *Gorgias* 518 a.

⁶ Político 258.

⁷ El maestro de retórica no es responsable del mal uso que de ella hacen los alumnos desaprensivos. Cf. *Gorgias* 456 d-457 c.

⁸ *Gorgias* 643 b.

“Ahí está lo que llamo adulación. Y considero, amigo *Polo*, que tal cosa es fea, porque pone sus miras en lo agradable, sin atender a lo mejor; y no la tengo por un arte, sino por una actividad rutinaria, ya que no puede dar razón alguna sobre la naturaleza de la que procura a aquel a quién lo procura, hasta el punto de no poder decir nada sobre la causa o fundamento de cada uno de sus aportes”. Yo no llamo arte a nada que sea irracional. Recordemos que acá Sócrates compara a un cocinero con un médico. Es así que se recurre al término *empeiria* para definir a la culinaria como una actividad opuesta a la técnica, a pesar de lo que afirma *Polo* en *Gorgias* 448 c: “La ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia”¹.

En *Gorgias* 452e leemos, en boca de *Gorgias*, que la persuasión propia de la retórica tiene por materia los asuntos de la ciudad en cuanto tal, sobre lo justo e injusto. En esta apreciación convienen el sofista y el filósofo. Pero para *Gorgias* lo único que tiene importancia es el éxito del orador en la asamblea del pueblo, y el factor fundamental del éxito no es la justicia de la causa que se defiende sino la ocasión, las circunstancias que aconsejan un lenguaje más bien que otro. Para Sócrates, en cambio, la justicia debe anteponerse a toda otra consideración. La palabra debe estar al servicio de la justicia. Cuando no es así la retórica no es ya un arte sino una práctica, una rutina, una lisonja. Concluye Sócrates, por tanto, que hay cuatro artes verdaderas. Dos para la salud del cuerpo: la gimnástica y la medicina, y dos para la salud del cuerpo social: la legislación y la justicia. Y hay también, a su vez, cuatro prácticas espurias, dos para el mal del cuerpo: la cosmética y la cocina, y dos para el mal del alma y de la ciudad: la sofística y la retórica. No es con la sofística y la retórica que tendremos en la ciudad la cultura y el orden, sino con la legislación y la justicia.

Por otra parte, *Gorgias*, por no haber vinculado la retórica con la justicia, abre camino a la intervención de *Calicles*, donde tenemos no sólo la completa ruptura entre retórica y justicia, sino la cínica concepción de la justicia como el derecho del más fuerte.

Además, sofista y orador, dice Sócrates, son cosas iguales o muy cercanas, a causa de que se mueven en el mismo lugar y alrededor de las mismas cosas².

No obstante, afirma Sócrates dialogando con *Calicles*, que hay dos tipos de retórica: una, que es la retórica popular, adulación y la otra, que es buena hermosa, ajustada al arte y que procura que el alma de los hombres se hagan mejores.

En efecto, así leemos en *Gorgias* 503 a b: “Si hay dos clases de retórica la una será adulación y vergonzosa oratoria demagógica, y la bella será la otra, la que trata de mejorar todo lo posible las almas de los ciudadanos y se esfuerza continuamente por comunicar los más bellos pensamientos, tanto si van a agrandar a los oyentes como si van a serle molestos”.

Notemos, asimismo, que en el *Gorgias* la operación técnica es definida como una acción racional y regida, además, por principios ciertos, objetivos y teleológicos. De este modo, la filosofía reúne todos los atributos de la racionalidad técnica. Y ello porque siempre dice lo mismo³, a diferencia de los cambiantes discursos retóricos⁴.

Platón alude, en este diálogo, a la importancia de la esencia moral que se le debe atribuir a la técnica retórica. Expone en él su crítica más dura contra la retórica, ya que en el *Gorgias* analiza con toda claridad el peligro que ésta representa para el desencadenamiento de pasiones que resultan ruinosas para la vida en comunidad, haciendo referencia a aquella parte del alma donde habitan las pasiones.

En efecto: “A esa parte del alma llamó tonel cierto hombre agudo de Sicilia o Italia, hablando en alegoría y jugando con las palabras, a causa de su obediencia y credulidad, y a los insensatos no cerrados. Y añadía – el símil lo apoyaba en su carácter insaciable- que esa

¹ Nótese la similitud con Aristóteles *Met.* A 981a.

² *Gorgias* 520 b.

³ *Gorgias* 482 b.

⁴ *Gorgias* 527 d.

parte del alma de los insensatos en que están los deseos, intemperante y descubierta, es como un túnel agujereado”¹.

Es probable que Platón no tenga definida su teoría tripartita en el *Gorgias*. Se alude, simplemente, a la distinción popular entre razón e impulso².

La imagen del tonel agujereado con la que compara Platón esa parte del alma a la que se dirige la retórica, hace referencia al carácter irrefrenable que tienen las pasiones, le sirve para describir el modelo de la ambición desmedida.

Retomando el concepto de retórica como el arte de la persuasión³, Sócrates le hace admitir a *Gorgias* que existen dos clases de persuasión, la que proporciona la creencia sin la ciencia, y la que depara la ciencia.⁴ La retórica es artesana de la persuasión que mueve a creer, no de la que instruye.

De este modo surge la marcada diferencia entre la filosofía y la retórica. Con referencia a la primera comienza articulando un discurso que, si bien nace del diálogo, se independiza de él y se centra en la función en la que el *logos* está al servicio del esclarecimiento de la verdad. En cambio, para la retórica el fin del discurso es el oyente, porque se concibe al discurso como un instrumento de poder.

Notemos como la crítica de Platón se dirige contra este ideal retórico, es decir, de un discurso que permanece siempre en el horizonte de la verosimilitud y probabilidades.

En cambio, el ideal filosófico de la palabra no tiene su finalidad última en el oyente, sino en el objeto que versa el discurso.⁵

Finalmente, analicemos la relación que encontramos en el *Gorgias* no sólo con la moral, sino también su vínculo con la política y la voluntad de poder de los hombres.

En *Gorgias* 463, Sócrates afirma que la retórica es el retrato (*eidolon*) de una parte de la política. La retórica era la única vía de la política. Nadie que no estuviera capacitado para hablar en público podía dedicarse a la política. Consecuentemente, un orador hábil era un político poderoso. De modo tal que no era difícil confundir oratoria y política⁶. No debe extrañarnos, entonces, que Platón haya atacado a la política a través de la retórica.

La sociedad ateniense era, al decir de Jaeger⁷, un “estado retórico hasta la médula”, a tal punto que político y orador eran sinónimos.

No persuade el retórico sobre lo justo e injusto de las acciones sino sobre cualquier asunto, aunque su campo preferente de acción es la política⁸.

Como afirmáramos con anterioridad, *Calicles* es el que defiende el derecho de los más fuertes a gobernar y ejercer su voluntad. La ley que se debe seguir es la que corresponde a la ley natural.

A esta visión natural e irracional del poder se opone Sócrates, defendiendo la tesis de que el poder y el ejercicio de la voluntad de dominio deben ser el ejercicio de la razón orientada hacia la búsqueda del bien supremo.

Además, agrega Sócrates, que de cualquier modo debería ser la mayoría quién gobierne, pues son todos en la unión más fuertes que el individuo. Pero, en realidad, Platón no está verdaderamente interesado en defender el derecho de la mayoría para gobernar, como se evidencia en *República*.

¹ *Gorgias* 493 a b.

² Dodds, E. R., Plato, *Gorgias*, Oxford, 1990, p.300.

³ *Gorgias* 454 a.

⁴ *Gorgias* 454 e.

⁵ *Gorgias* 453 c, 457e.

⁶ El término *rhetor* sirve tanto para indicar orador o político.

⁷ Jaeger, W. Paideia: *Los ideales de la cultura griega*, México, 1971, p.546.

⁸ *Gorgias* 456 b.

Creemos que, en definitiva, Platón apunta a la importancia de la esencia moral que se le debe atribuir a la técnica retórica (a la persuasión) pues sabe que, en el fondo, no es la retórica una técnica como otras, sino que en ella se encuentra expresada la voluntad de poder de los hombres en sociedades complejas, en las que las querellas ya no son dirimidas mediante el ejercicio directo de la violencia o fuerza física.

La moral que sustenta la teoría de *Calicles* es sustentada por una virtud que es coherente con el horizonte moral griego: la *andreia*. La *andreia* helénica es la forma axiológica que tenían los griegos para denominar un instinto que parece natural en el hombre: la voluntad de poder.

Calicles defiende el derecho a la aspiración del poder sobre los otros, el dominio y ejercicio de la voluntad, como un principio vital. En este sentido, ¿sería muy aventurado afirmar que Nietzsche se inspiró en la figura de Calicles cuando se refiere a la voluntad de poder?

--

La ética kantiana en el pensamiento de Max Horkheimer

Fernando Turri
(Universidad de Buenos Aires)

Introducción

La filosofía crítica horkheimeriana se ha influenciado de diversas corrientes de pensamiento como el criticismo kantiano, el idealismo absoluto hegeliano y la crítica de la economía política de Marx. En este trabajo, nos concentraremos en la recepción que ha tenido la filosofía kantiana en la primera etapa del filósofo frankfurtiano.

Es pertinente aclarar que si bien una de las discusiones actuales sobre este autor giran en torno a si existen diferentes momentos dentro de su producción filosófica o si en realidad hay una misma unidad de sentido que mantiene la continuidad de su pensamiento, no es nuestro propósito ingresar en semejantes discusiones que sobrepasarían la extensión de este trabajo. Más bien nos concentraremos en uno de los textos (*Materialismo y moral*) que representa el pensamiento de Max Horkheimer en los años '30. En este escrito, Horkheimer se propone discutir frente a las filosofías idealistas, y en especial, la kantiana frente al problema de la moral. Previamente, haremos una caracterización de la filosofía práctica kantiana que marcará un camino para abordar su recepción en el pensamiento de Horkheimer y así, determinar cuáles son sus diferencias y si, a pesar de ello, existen puntos en común que ambos autores poseen frente a la problemática de la moralidad.

La ética kantiana

La ética kantiana es considerada fundadora de una nueva ética en contraposición con las antiguas éticas eudamonistas. Su denominada ética deontológica hace alusión a las teorías que sitúan el fundamento de la acción moral en el deber. Nosotros lo que haremos aquí será mencionar brevemente algunas de las características principales que definen la teoría moral kantiana.

La teoría moral kantiana parte de la concepción del hombre como ser racional cuya voluntad posee la facultad de autodeterminarse al producir las acciones que tendrán lugar en el mundo fenoménico bajo la representación de principios o leyes. Esto quiere decir, que la voluntad humana tiene la capacidad de determinar sus acciones a partir de principios que ella misma produce. La razón es la encargada de formular estos principios. Sin embargo, la existencia del hombre no está compuesta únicamente por su naturaleza racional, sino que además por ser él y sus acciones fenómenos del mundo sensible, es decir, de la experiencia, está condicionado a obrar por la representación de objetos dados empíricamente con los que busca satisfacer sus propios intereses. Cuando esto sucede, la razón no determina por sí sola a la voluntad, sino que debe ajustarse a la mejor forma de alcanzar el fin que las necesidades subjetivas le imponen. En este caso, los principios que representan la necesidad de la acción como medio para llegar a un fin son llamados hipotéticos.

Ahora bien, la moralidad, según Kant, no puede fundarse en principios que dirijan a la voluntad a obrar según los objetos sensibles que se presenten en el caso, pues de esta forma es la representación del objeto y los medios para llegar a él lo que determina si una acción es buena. Lo bueno de la acción estaría determinado por la experiencia, y por tanto, no tendría valor incondicionado. Para que un acción sea declarada como buena en sí y por tanto, para que pueda fundarse la moralidad, cuyo valor debe ser incondicionado, habrá que investigar si es posible que las acciones de la voluntad obtengan su necesidad de principios a priori, independientes de la experiencia. Por ello, la cuestión principal reside en la posibilidad de que la razón sea capaz de determinar a priori a la voluntad (Kant, 1946:41). La moral deberá fundamentarse en conceptos de la razón a priori.

En el segundo capítulo de la "Fundamentación de la metafísica de las costumbres", Kant se pregunta cómo es posible la formulación del imperativo categórico, por lo que se propone llegar hasta su condición última. El imperativo categórico, como principio supremo

bajo el cual debe estar sometida la voluntad para obrar moralmente, encuentra su fundamento en el concepto de *naturaleza racional*.

El punto de partida de la argumentación comienza por la definición del concepto de voluntad como la facultad de determinarse uno a sí mismo por medio de la representación de leyes, y luego continua con la introducción del concepto de fin. Un fin es aquello que sirve como fundamento objetivo de la autodeterminación de la voluntad. Pero un fin que sirva para la realización de otra cosa no es un fin incondicionado pues depende de otro fin del cual él es un mero medio. Más bien sólo aquello que sea un fin en sí mismo podrá ser el fundamento de la formulación de una ley moral y lo único que cumple con este requisito es la humanidad en cuanto *naturaleza racional*. Por consiguiente, el valor absoluto que caracteriza a la ley moral está fundado en la naturaleza racional cuyo valor incondicionado es derivado *a priori* de su concepto y no de la experiencia, la cual le otorgaría valor condicionado.

El imperativo categórico es el principio supremo de la moralidad puesto que es una ley en la cual no se encuentra contenida ningún elemento sensible de la experiencia, sino que consiste en la mera universalidad que posee toda ley y se deriva de puros conceptos *a priori*: "Obrar de manera tal que puedas querer que tu máxima de la acción se vuelva una ley universal". Por consiguiente, el imperativo categórico como la mera universalidad de toda ley es el principio general bajo el cual deben derivarse todas las demás leyes prácticas.

En resumen, la ética kantiana concibe que el fundamento para las acciones morales se encuentra en la determinación de la voluntad bajo la representación de leyes universales, cuyo valor es incondicionado.

Horkheimer y Kant: diferencias en la fundamentación de la moral

Es cierto que en las bases de la teoría crítica no se encuentra un programa ético acabado aunque bien se puede llegar a realizar un esbozo a partir de las tesis y conclusiones de diversos trabajos que directa o indirectamente abordan el problema de la moral.

En el texto "Materialismo y Moral" Horkheimer comienza por hacer una genealogía de la conciencia moral y, en general, de las teorías morales cuyo problema principal se refiere a la determinación de las acciones humanas en buenas y malas. Luego su análisis se concentra en la crítica a las teorías morales idealistas de la ilustración haciendo especial énfasis en la ética kantiana. A continuación haremos un breve repaso de algunas diferencias que separan el pensamiento de Horkheimer de la ética kantiana.

En primer lugar aparece la crítica ya conocida hacia el formalismo del imperativo categórico. Esto significa que para Horkheimer el imperativo categórico como principio supremo, el criterio que determina la moralidad de las acciones humanas, no puede aplicarse a la realidad efectiva o más bien es aplicable para cualquier posible acción. Horkheimer menciona dos razones. La primera razón, retomando una crítica de Schopenhauer, es que aun cuando el respeto sea el impulso moral por el cual se obra según la representación de la ley, nunca se sabe con certeza cuales son los verdaderos impulsos que han generado la acción. La segunda razón es respecto de la repercutibilidad que tiene el imperativo categórico en la totalidad de la sociedad. La crítica apunta a que si las personas actuaran bajo la representación de leyes prácticas no se produciría ninguna transformación real en el estado actual de la sociedad: "Al intentar aplicar el imperativo kantiano se comprueba enseguida que ello no ayudaría, de ninguna manera a la totalidad de los hombres, de la cual se ocupa la voluntad moral" (Horkheimer, 1999:113). Obrar según leyes morales no altera las condiciones materiales de existencia que mantienen a los individuos en un estado de miseria tanto material como psíquico.

La segunda crítica se refiere al carácter utópico que presenta la ética kantiana. Si bien Horkheimer admite que en Kant puede hallarse la representación de una sociedad racional futura en contraposición con la actual, su error reside en el carácter *a-dialéctico* que aquella posee. Según el fundador de la Teoría crítica, Kant coloca como fin una sociedad racional que mantiene las mismas estructuras sociales que la sociedad burguesa del siglo XVIII, es

decir, una utopía que se construye desde la sociedad presente sin alterar sus elementos estructurales.

Para una teoría materialista, la sociedad futura no puede fundarse en los mismos elementos estructurales que la actual por el hecho de que son ellos precisamente los que reproducen la situación de miseria y explotación de un grupo por un lado y el beneficio desmedido y despreocupado del otro por otro lado. En términos más precisos, la escisión entre intereses individuales e intereses generales, el conflicto antagónico entre grupos, es generada por las relaciones materiales de existencia y la situación real de estos grupos y de cada individuo. Por lo tanto, Horkheimer concibe que una sociedad futura a diferencia de la representación utópica kantiana, debe implicar la superación de las estructuras constituyentes de la sociedad presente. Sólo de ésta forma puede pensarse una sociedad diferente en la cual el proceso de producción esté organizado racionalmente en favor del interés general de manera que los intereses individuales no entren en contradicción con aquél (Horkheimer, 1999:123).

La tercera diferencia es en relación con la idea de sentimiento moral. Si vamos al segundo capítulo de la "Crítica de la razón práctica" encontraremos que Kant habla de una especie de sentimiento, diferente de los generados por la sensibilidad. Esta clase de sentimiento es, por el contrario, generado por la misma razón, en la medida en que nos sometemos a obrar por representación de leyes morales. El sentimiento moral es aquello que se produce en el sujeto cuando éste es afectado (no sensiblemente) por la ley práctica como principio incondicionado de determinación de la voluntad; llamado respeto.

Mientras que en Kant el sentimiento moral es producido por los imperativos morales de la razón, Horkheimer acepta la presencia de un sentimiento que impulsa al sujeto a obrar moralmente, pero no es el respeto. En lugar de ello, la compasión y la política serán las dos formas bajo las que se expresa la moral (Horkheimer, 1999: 136-141). Por un lado, la compasión refleja el sentimiento frente a la situación de pobreza e infelicidad en la cual se encuentra la mayoría de los individuos. Por otro lado, la política como el lugar donde deben ser realizadas las exigencias derivadas de las ideas de libertad, igualdad y justicia, anticipadas por la moral. Ambas expresiones tienen una raíz común, la realización de la felicidad general como fin último de la sociedad humana.

Por último, expondremos lo que a nuestro criterio es la diferencia más importante que hay entre ambos autores: el marco filosófico desde el cual elaboran sus teorías. En el caso de Kant, nos encontramos con la pretensión de fundar una moral independientemente de la experiencia. Luego de su refutación a la posibilidad de hallar una posible fundación de leyes morales en la experiencia el único candidato restante es la razón. La razón será el lugar en el que Kant deposite sus objetivos prácticos porque en ella no hay ningún elemento de contingencia que pueda atentar con la exigencia de valor incondicionado, sino que al ser la nota fundamental de todo ser racional (incluye el concepto de humanidad) de ella pueden surgir aquellos principios que determinen universalmente a toda voluntad.

Por el lado de Horkheimer hay un rechazo a esta posibilidad de derivar los principios de la moralidad a partir de la razón misma, más bien, considera que es una mera ilusión producto de la omisión de la importancia fundante de las condiciones materiales de existencia de los individuos. En efecto, el materialismo de Horkheimer se caracteriza por la el énfasis que le otorga a la situación concreta de los individuos, y es según él, desde esta base que debemos buscar la posibilidad de la fundamentación de una moral.

¿Un total rechazo de la ética kantiana?

Aunque lo más evidente e inmediato es admitir que la filosofía crítica horkheimeriana no es cercana a la ética kantiana en varios puntos, sin embargo, creemos que es posible extraer algunas semejanzas entre ambos autores con el fin de mostrar cómo diferentes teorías que, incluso, chocan en varias ideas, aún así, hay un fondo en común del que ambas participan.

Entre ambos autores hay, específicamente, dos semejanzas que llaman nuestra atención. En primer lugar, es característico de la teoría crítica horkheimeriana que haga

alusión al carácter irracional y azaroso con el que se rige la sociedad actual en su totalidad. Esta idea puede verse en la siguiente cita: "La vida de la totalidad de los hombres resulta ciega, casual y mala como resultado de la laboriosidad de los individuos, industrias y Estados. Esta irracionalidad se expresa en el sufrimiento de la mayoría de los hombres"¹. Para este autor, el funcionamiento de la sociedad está basado en leyes que no poseen ningún orden racional y por lo tanto, los individuos se hallan sometidos al mero azar creyendo ilusoriamente que poseen la libertad de obrar por sí mismos independientemente de la posición en la que se encuentran dentro del proceso social.

En el caso de Kant también podemos afirmar que hay una distinción conceptual de una sociedad regida solamente por leyes racionales constituidas por los propios sujetos autónomos, y una sociedad en la cual imperan leyes del interés individual. Una cita de Horkheimer puede aclarar este punto: "La idea moral, tal como la fórmula Kant, contiene la verdad de que la forma de actuar bajo la ley natural del beneficio económico no es, a la vez, necesariamente racional"(Horkheimer, 1999:110). En este sentido, Kant no cree en absoluto que la sociedad a la cual pertenece funcione a partir de las leyes del primer tipo, de lo contrario su ética no sería una ética del deber, es decir, de lo que las personas deben hacer; sino que sería una ética del ser, esto es, de lo que efectivamente la gente hace.

En pocas palabras, vemos que en ambos autores hay una distinción entre dos tipos de sociedad, aquella que está fundada en leyes racionales y desde las cuales son determinadas las relaciones de los hombres, dándoles racionalidad a éstas mismas; y por otro lado, tenemos un tipo de sociedad (la actual) que se rige bajo leyes irracionales, azarasas basadas en el principio de autoconservación individual (o interés egoísta), donde las relaciones humanas están atravesadas por la diferencia de intereses tanto de grupos sociales como de individuos.

Otra de las semejanzas que rescatamos entre ambos autores, y que se asocia a la anteriormente mencionada, es la del papel preponderante que le otorgan a la razón al momento de pensar una sociedad futura. En el caso de Kant este carácter racional de una sociedad futura se ve reflejado en la representación de un "reino de los fines" (Kant, 1946:91), donde los seres racionales (en este caso, los hombres) forman parte de una sociedad regida por leyes prácticas derivadas de la sola razón, y, en la cual, se hallan sometidos todos sus participantes a obedecerlas al tiempo de que ellos mismos son los que hacen las leyes². Así, tenemos en Kant el concepto de una sociedad racional futura constituida por leyes universales que, al derivarse del principio supremo de la moral (el cual proviene de la razón pura a priori) se aplica a la totalidad de los seres racionales que pertenecen a esa comunidad en la cual el conflicto entre los intereses individuales y el interés general ha desaparecido.

Por el lado de Horkheimer la sociedad actual, cuyo funcionamiento se basa en leyes naturales del interés individual, se caracteriza por el condicionamiento de la felicidad de los hombres. Sólo una pequeña minoría privilegiada puede realizar aquél fin más alto de la humanidad, mientras la gran mayoría se hunde en la miseria, tanto económica como psíquica. La sociedad actual es irracional en la medida en que las relaciones humanas están atravesadas por el conflicto de intereses, y por lo tanto, la contradicción entre los intereses individuales y el interés general.

En una sociedad futura, la razón representa un elemento fundamental porque en una sociedad organizada en base a leyes racionales producidas por los sujetos las relaciones humanas ya no estarían sometidas al mero azar de las leyes naturales del proceso económico que se hallan fundadas en el interés individual. El azar esencial a las leyes económicas dejaría de ser condicionante del proceso social en su totalidad. De esta forma

¹ Pueden consultarse otros pasajes tanto de la obra a la que hacemos mención aquí como a otros importantes escritos de Horkheimer de la década de los años '30. Véase "Teoría tradicional y teoría crítica".

² Esta idea de un "reino de los fines" no consiste en una descripción de cómo efectivamente está constituida la sociedad humana, sino que representa un ideal al cual hay que aspirar.

los intereses individuales no entrarían en contradicción con el interés general y la realización de la felicidad no se hallaría excluida de la gran mayoría de los hombres (Horkheimer, 1999: 124).

Como podemos observar, las teorías morales aquí expuestas poseen muchas diferencias que impedirían su pertenencia a una misma línea de pensamiento. El idealismo sostenido por Kant y el materialismo de Horkheimer abordan la moral a partir/desde supuestos disímiles y por ello su solución a los problemas que surgen en esta dimensión/plano no seguirán la mismo camino. En este sentido, nuestra conclusión sobre cuál es la posición de Max Horkheimer sobre la teoría ética kantiana es marcadamente negativa. El filósofo frankfurtiano rechaza el punto de partida desde el cuál Kant propone su filosofía práctica (supuestos y principios) y la solución que ella propone frente a esta cuestión.

Sin embargo, a nuestro criterio, ambos coinciden en algunos puntos que subyacen a su antagonismo. La pertenencia de los autores a diferentes líneas de pensamiento no excluye la existencia de similitudes entre sus filosofías, que nos podría proporcionar un camino sobre cuáles deberían ser las preocupaciones de una teoría ética: el antagonismo de intereses entre los hombres, la dicotomía entre interés general e interés individual, y el pensamiento de una sociedad futura en la cual la sociedad esté regida por reglas o leyes que regulen racionalmente las relaciones humanas y que son impuestas a partir de la autonomía de sus integrantes.

Referencias Bibliográficas

Horkheimer, Max, "Materialismo y moral" en *Materialismo y metafísica. Materialismo y moral*, Buenos Aires, Tecnos.

Kant, Immanuel (1946) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid.

Una hermenéutica de la existencia humana: la hermenéutica analógica de M. Beuchot como modelo para interpretar al hombre.

Leandro D. Uhrig
(Universidad Nacional de General Sarmiento)

La Hermenéutica Analógica como modelo de interpretación

La Hermenéutica Analógica es un modelo de interpretación propuesto por Mauricio Beuchot que pretende ser una salida al estancamiento en el que, según el mismo Beuchot, se encuentra la filosofía actual. Este estancamiento consiste en la imposibilidad de superar las interpretaciones que tienden al univocismo, características en líneas generales de la modernidad, y las interpretaciones que tienden al equivocismo, asociadas a la posmodernidad. El univocismo cierra demasiado la interpretación, anula la hermenéutica, que en definitiva necesita de la polisemia, de la pluralidad de sentidos. Por otro lado una interpretación equivocista puede llevarnos a un relativismo extremo. Una hermenéutica analógica tenderá hacia el equivocismo, pero ajustándose al texto y al autor, tratando de acercarse a su intencionalidad, teniendo en cuenta el contexto y delimitando el significado aproximativamente.

Esta interpretación debe darse con la mediación del símbolo. Siempre existe una relación analógica entre el símbolo y su referente, aunque esa semejanza sea difusa. En la experiencia cognitiva del hombre, el símbolo aparece como lo que nos permite acceder al mundo en general y vincularnos con el Otro y con lo trascendente. Pero más allá de la mediación gnoseológica, el símbolo puede aparecer como ídolo o como ícono. Cuando la cosa pierde su carácter icónico, se convierte en ídolo, distrayéndonos, alejándonos de nuestro objetivo. El ídolo se convierte en portador de las características de su objeto. Lo intermedio entre el hombre y el mundo, entre la ausencia y la presencia, entre lo uno y lo otro aparece, en cambio, icónicamente. De esto resulta una hermenéutica que nos ayuda a comprender la comunicación humana, con una pérdida de significado, pero de manera que sea suficiente.

La Hermenéutica y su Base Metafísica

Entendemos que la hermenéutica sólo tiene estructuración aceptable por su relación con la ontología o metafísica ¿De qué otra manera podríamos dar alcance o límites a algo que desconoce su objeto? El argumento para desvincular la hermenéutica de toda base ontológica y metafísica ha sido la acusación de ausencia de fundamentos y relativismo extremo. Pero la hermenéutica es filosofía práctica, que encuentra su fundamento en la filosofía teórica, en la metafísica que:

... solo es posible por una hermenéutica de la existencia humana (como lo había visto Heidegger) en el mundo y la historia, pero (a diferencia de Heidegger) como una hermenéutica que se entienda a sí misma en el ser y a partir del ser. (2004b:107)

También la ética necesita una conexión con la metafísica. Para darle valores o leyes al hombre es necesario conocerlo ontológicamente. Así la hermenéutica debe utilizar la ontología, constituir una metafísica de la biología humana, que nos dará un fundamento para la ética, y un límite ontológico que nos señalará hasta dónde podemos llegar sin que sea dañino, donde encontraremos a la referencia sustentando al sentido.

En los trabajos de Beuchot el hombre aparece como un híbrido analógico, donde su naturaleza es vista como una conjunción entre la parte biológica y simbólica. Lo natural del hombre que produce lo cultural, es la razón, con lo que el hombre es el único animal que encierra el artificio en su propia naturaleza. Es este artificio toma preeminencia sobre lo biológico gracias a la mediación del símbolo que, al superar lo biológico simboliza todo lo que hace. Esta es la condición analógica en el hombre: la interacción entre símbolo y biología, que se da en un límite, en una frontera o umbral entre lo corpóreo y lo racional.

Este sujeto al que podríamos llamar “sujeto analógico”, no es prepotente sino débil. “... *un individuo de esencia racional, es decir, que aspira a realizar sus potencialidades bajo la luz de la razón, en las relaciones con los demás sujetos o personas*” (2004: 107)

El problemático concepto de Persona.

Beuchot tiene la idea de que para conocer mejor la naturaleza del hombre debemos pensar en su hacer y su ser, es así que la persona es entendida a partir de sus aspectos moral y social. Parte de la concepción de Tomás de Aquino de “persona, como supuesto [o individuo] de naturaleza racional” “entendiendo como supuesto a la persona como perfecta, unitaria, y suficiente en el nivel ontológico para ser.”(95: 139)

Existen en la persona tres niveles distintos el orgánico-vegetativo, el sensorial y el racional y puede perfeccionarse (aunque cree que ya es perfecto) dándole contenido a sus potencialidades.

La persona es responsable por ser libre y consciente, libertad y conciencia aparecen como facultades del espíritu. Así, en su naturaleza racional encontramos conciencia y voluntad. De ambas se deduce la responsabilidad.

Por otra parte aparecen algunas cuestiones que, por lo menos para mí, resultan problemáticas. Primero el colocar a la persona como un compuesto entre cuerpo y alma que se perfeccionan al unirse y en segundo lugar, el fundamentar la dignidad humana a partir de la inmutabilidad de la esencia, ya que para él (como para tantos) lo que cambia es la existencia. Por ejemplo: el hombre como feto, niño, viejo, etc. siempre es hombre, ya que su dignidad es dada por el espíritu. Por lo tanto, según Beuchot, se es persona desde que se juntan óvulo y esperma, por lo que el aborto sería un asesinato, por la misma razón que el hombre está sujeto a cualquiera de sus derechos por el hecho de ser humano. Lo que a simple vista parecería como una contradicción para quienes creen que la decisión sobre el propio cuerpo es inalienable.

Creo que el punto central es si puede esta concepción de la persona servirnos de fundamento para pensar al hombre, o necesitamos otra, menos influida por la visión medieval occidental. Cabe recordar, que habíamos dicho que la interpretación del hombre también debería poseer un carácter icónico, que sustente al sentido de una referencia que sea alcanzable análogamente.

Aunque esta explicación busca darnos un fundamento para los Derechos Humanos que no se agoten en el iuspositivismo y habría que pensar también, qué entendemos por dignidad, no me quiero detener en estas cuestiones sino en la hermenéutica analógica como modelo interpretativo del hombre y del otro.

La comprensión del Otro

El otro puede pertenecer a otra cultura, otra comunidad o a diferentes contextos históricos. La analogía intentará disminuir las diferencias entre el yo y el otro, dando lugar a un acercamiento simbólico-icónico, no absoluto. En la relación con el otro se puede aparecer como ícono o ídolo. El ícono puede incluir la experiencia de otro, más allá de diferencias culturales o de época, porque es un análogo en tanto humano.

El hombre no solo es portador de intencionalidad volitiva o cognoscitiva. Para Beuchot también existen las intencionalidades sentimentales como el amor. Este requiere una donación de nosotros mismos hacia el objeto de nuestro amor, más allá de nuestro propio egoísmo. El amado “*es un ícono para nosotros, incluso un ícono de nosotros mismos, al tiempo que lo es de la otredad, de la alteridad.*” (2004: 40) El amor convierte al otro en ícono, no en ídolo, y al estar hecho de semejanzas y de diferencias podemos decir que es analógico.

Si la intencionalidad se vuelve hacia uno mismo podría ser patología. El hombre es por tanto un ser abierto que se hace sujeto en y por la relación con todo lo otro, con los objetos del mundo pero más aún con el resto de las personas.

Conclusión

Podemos aventurarnos a tratar de conocer al hombre desde una hermenéutica analógico icónica, para entenderlo y así ver qué valores le son apropiados. Una hermenéutica ontologizada nos ayudará a pensar el ser del hombre sin perdernos en absolutos. La axiología que de esto derive debe ser pensada con cautela teniendo en cuenta sus consecuencias. Debe, a mi entender, estar orientada a ampliar derechos y tratar de superar ideologías o dogmas. Por ello puede encontrar su contenido en el diálogo con la comunidad y con el otro, buscando el carácter icónico, evitando incluso caer en la idolatría en la que muchas veces también cae la religión, no vaya a ser cosa de que en el camino por entender al hombre nos olvidemos de Él.

Referencias bibliográficas

- Aguayo Cruz, J. -*El Concepto de Persona en La Filosofía de Mauricio Beuchot*, ©Itam Derechos Reservados, Estudios. Filosofía-Historia-Letras, Verano 1995
- Beuchot, M. (2000). *Tratado de Hermenéutica Analógica, Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación*. México D.F.: Ítaca
- _____ (2003). *Hermenéutica Analógica y del Umbral*, Salamanca; San Esteban.
- _____ (2004a). *Ética*. México D.F.: Torres asociados.
- _____ (2004). *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier-SOLITEC-IMDOSOC, 2004.
- _____ (1991) *Metafísica y persona*, México, Universidad Autónoma de Querétaro.

**Carne, materialidad y sufrimiento.
Hacia una antropología política de la responsabilidad y la liberación.**

Juan Matías Zielinski
(Universidad de Buenos Aires, Conicet)

Tengo la intención de presentar en esta comunicación algunos de los puntos de partida fundacionales para lo que se puede denominar como un proceso de *subjetivación liberadora*. Estos puntos de partida se sustentarán en los que considero deben ser, en términos normativos, los *criterios de discernimiento* y los *lugares hermenéuticos* desde los cuales puede ser abordada la cuestión antropológica en un sentido liberador con el fin de colaborar con una ética y una política de la responsabilidad y la liberación. En este sentido, convoco a que ejercitemos, más que una antropología filosófica, una praxis pensante *heterónoma*. Es decir, más que intentar comprender al otro desde la razón universal propongo partir de la exigencia de justicia y paz que el sufrimiento del Otro exige como escucha y trabajo común desde las *razones del Otro*. En nuestro caso, la exigencia parte del sufrimiento de todos los otros que nos conciernen, fruto de la pobreza, la muerte temprana, los cuerpos femeninos vulnerados, los jóvenes criminalizados, etc. Por ello, en base a los desarrollos precedentes de la filosofía de la liberación latinoamericana y a la basta tradición de pensamiento profético judío presentaré una *antropológica ética de la liberación* entendida como una *antropológica ética de la alteridad*.

Los *criterios de discernimiento* y *lugares hermenéuticos* desde los cuales esta contribución parte son: a. la *antropología de la liberación* debe constituirse, necesariamente, como una re-reflexión crítica sobre la materialidad de la vida de cada singular en comunidad; b. una configuración subjetiva liberadora debe asumir, antes que nada, su *concernimiento*, previo a su individualidad volitiva, *ante el sufrimiento del Otro*; c. su proceso activo de subjetivación nace de la *indignación-rebeldía* ante el sufrimiento injustamente ocasionado; d. asimismo, encuentra su horizonte práxico de acción y criterio fundante de subjetivación en la *responsabilidad por el otro-víctimado*.

En lo que sigue, intentaré dar cuenta de cada uno de los criterios mencionados, los cuales considero estructurantes de una subjetivación liberadora, crítica y responsiva.

En primer lugar, la *antropológica de la liberación y de la responsabilidad* hace hincapié en la subjetividad viva y concreta. Para ello, afirma la unidad inmanente entre la antropológica y la ética. Tomando como fuente primera la antropología semita, se comprende al ser humano a partir de la dialéctica original entre la "carne" (*basár*) y el "espíritu" (*rúa*) dando cuentas de la unidad de la existencia humana (*néfesh*) (Dussel, 1969: 26). Cada ser humano, lejos de las posiciones dualistas griegas, es una carne-espiritual, un viviente carnal, un singular irreductible. La irreductibilidad e infinitud de cada singular radica en su vitalidad secreta y personal. Ahora bien, es importante rescatar, siguiendo con la contradistinción entre el pensamiento semita y el helénico, que la carne o carnalidad semita (*basár*) no es sinónimo de la noción griega de cuerpo (*soma*). La carne es la manifestación material de la *néfesh*, es la carnalidad de la existencia espiritual en una radical unidad viviente. Al no partir de la dualidad, se comprende al ser humano como carne, es decir, como un viviente-carnal donde habita la sabiduría, el entendimiento y la sensibilidad. Así, la unidad viviente que es el ser humano habla de una existencia espiritual en su carnalidad viviente unitaria. A su vez, la unidad antropológica está íntimamente relacionada con la unidad ética del ser humano. Aquí, la antropología unitaria del ser humano debe ser comprendida, necesariamente, a partir de su libertad y responsabilidad constitutivas. Por ello, el monismo expresado en la antropología semita es mantenido originalmente en el plano ético. Lejos de la concepción trágico-destinal helénica, tanto el bien como el mal moral tienen como única fuente al corazón humano. El bien y el mal moral, a diferencia de la contemplación solipsista del sabio helénico, no se da en ningún otro plano más que en la relación comunitaria.

Por otro lado, esta configuración antropológica tiene como pilar fundamental la contextualización histórica de todo proceso de subjetivación y de toda transformación presente basada en la larga tradición de explotación y subalternización del ser humano. Por ello, desde la corriente latinoamericana de la filosofía de la liberación, se remarca, con afán

de criticidad, la necesaria e indispensable contextualización histórico-política de la subjetivación como clave hermenéutica básica para la comprensión del fenómeno humano en cuanto tal. Para ello, es indispensable comprender la praxis transformadora del presente como actualización viva de los proyectos de liberación reprimidos en el pasado que aún están vigentes en cuanto a sus potencialidades históricas. Por ello, con Benjamin, se puede plantear una reconstrucción histórica desde “la tradición de los oprimidos” (Benjamin, 1989: 182). En referencia a esto, sostiene Dussel: “cuando la víctima toma conciencia irrumpe lo discontinuo en la historia repetitiva de lo Mismo; es el tiempo mesiánico” (Dussel, 1998: 334). Esta conciencia crítica de la víctima supone un salto que parte desde la exterioridad negada de la víctima, al modo de un *discontinuum* en el *continuum* de la historia (*Jetztzeit*), como “una *coyuntura revolucionaria* en la lucha en favor del pasado oprimido” (Benjamin, 1989: 188-190). Así, la temporalidad histórica, interpretada desde el mesianismo materialista, se presenta como el lugar novedoso para ejercer una responsabilidad crítica desde la negatividad de los vencidos¹.

En este sentido, se propone como tesis que la *antropología de la liberación* debe constituirse, necesariamente, como una re-reflexión crítica sobre las condiciones históricas del desarrollo de la materialidad de la vida de cada singular. Es decir, se propone a la vida material como criterio de discernimiento crítico último de toda reflexión antropológica, ética y política. Aquí, se podrá advertir una cierta “vuelta al sujeto”, en tanto que sujeto humano viviente -actuante y padeciente-, recuperando radicalmente el principio de vida como principio estructurante. El principio antropológico-ético material fundamental radica en la reproducción y desarrollo de la vida humana, de cada sujeto humano en comunidad. Por tanto, toda reflexión antropológica ético-crítica debe presuponer siempre las exigencias que la reproducción y el desarrollo responsable de la vida humana conllevan (Dussel, 1998). Este es el principio fundamental que debe fundamentar toda praxis de liberación política y toda comprensión antropológica crítica. El desarrollo de la vida humana se concretiza en una comunidad de vida desde una concepción dada de “vida buena” cultural e históricamente condicionada (por ejemplo, los valores y las concepciones de mundo). Este elemento de “contenido” (material) se puede y debe compartir solidariamente teniendo como destinatario a la humanidad toda -con pretensión de universalidad-. La pretensión de universalidad enfatiza la presencia del principio material universal al “interior” de cada cultura sin caer, por ello, en ningún tipo de “etnocentrismo” (como la voluntad de imponer la propia cultura a otra cultura, entendiendo lo propio “particular” como lo “universal”). Por ello, toda comprensión antropológica crítica del actuar humano (todo actuar es ético por la indispensable constitución comunitaria del acto práctico) debe hacerlo desde el imperativo de la reproducción y desarrollo de la vida humana singular en una comunidad cultural situada ya que la vida humana es el *modo de realidad* del ser ético.

Por ello, se propone la tesis de que una configuración subjetiva liberadora debe asumir, antes que nada, su *concernimiento*, previo a su individualidad volitiva, *ante el sufrimiento del Otro*; que su proceso activo de subjetivación nace de la *indignación-rebeldía* ante el sufrimiento injustamente ocasionado; y que, asimismo, encuentra su horizonte práxico de acción y criterio fundante de subjetivación en la *responsabilidad por el otro-víctimado*. En este programa ético-político, la responsabilidad por el otro-víctima, como constituyente fundamental de una subjetivación crítica, se basa, prioritariamente, en la defensa de la vida vulnerada como principio antropológico-ético fundante. Desde Marx, se puede hallar el “punto de partida” para la formulación de una antropológica-ética material que tiene como momento de determinación último la producción y reproducción de la vida inmediata. Esta tradición antropológica encuentra en el sufrimiento humano el origen de toda crítica, siendo

¹ Nota del autor: Por ello, considero que tanto la justicia mesiánica, la *anámnesis* liberadora como la justicia profética pueden aportar, en este sentido, una visión profunda tanto a la ética como a la política contemporánea desde América Latina. Especialmente, la comprensión situada del tiempo mesiánico como un tiempo fuerte de toma de conciencia de las víctimas para la construcción novedosa y liberadora en el nivel efectivo de la praxis histórica. En ello, esta propuesta también permitirá problematizar, en el futuro, la conflictiva relación entre la noción de “Pueblo” -en sí misma plurisemántica- y mesianismo.

la carnalidad negada de la víctima ya, en sí misma, la potencial disolución de la totalidad dominadora. La corporalidad negada de la víctima se explicita, en primera y última instancia, en el hecho masivo de la pobreza que, como dice Marx, hace “sentir al hombre como *necesidad* la mayor riqueza, el otro ser humano” (Marx, 1956: 153). Desde esta antropología crítica, relacional y responsiva, se puede llevar adelante el ejercicio de una crítica ética al sistema capitalista desde el imperativo (mandato profético) que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad. Según Dussel, Marx ejerce su crítica-ética desde un momento antropológico positivo: la subjetividad viviente, personalidad viva o *trabajo vivo* del trabajador como fuente creadora de todo valor (Dussel, 1998: 321)¹. Desde esta concepción antropológica, se puede realizar la crítica ética al sistema vigente desde la materialidad y la negatividad de la carnalidad negada del ser humano como crítica de las “relaciones sociales dominantes”, de la sociedad capitalista industrial-instrumental y de todo totalitarismo. Así, se podría activar desde la carnalidad negada de la víctima una crítica histórica como “el derecho de lo que puede ser y quizá debería ser, porque puede hacer disminuir el dolor, la miseria y la injusticia” (Marcuse, 1970: 148). En camino de lo que *puede ser* se desarrollará la “praxis de liberación”. La praxis de liberación partirá, entonces, desde una antropología crítica de la sensibilidad y la proximidad ante la corporalidad del otro ser humano victimado. Por ello, con Lévinas y Dussel, se puede plantear una antropología-ética material que parte del sufrimiento humano. La sensibilidad viviente, entonces, queda concernida como ética por la experiencia del cara-a-cara con el Otro, desde la responsabilidad ante su Rostro. El Otro que interpela por justicia es la víctima, el “extranjero, la viuda y el huérfano en referencia a los cuales estoy obligado” (Lévinas, 1968: 190). De esta manera, la sensibilidad ante el dolor carnal del Otro, subjetividad como vulnerabilidad, es el punto de apoyo para una antropología-ética material de responsabilidad para con las víctimas históricas.

Bibliografía utilizada

- Benjamin, W. (1989) *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus.
- Bloch, E. (1977) *El principio esperanza*, Vol. I, Madrid, Aguilar, 1980.
- Dussel, E. (1969), *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Lévinas, E. (1968) *Totalité et Infinité. Essai sur l'Exteriorité*, La Haye, M. Nijhoff. En castellano: Lévinas, E. (1977) *Totalidad e infinito*, trad. de Daniel Guillot, Salamanca, Sígueme.
- Marcuse, H. (1970) *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus.
- Marx, K. (1956) *Marx-Engels Werke (MEW)*, Berlín, Dietz. Versión castellana: *Obras fundamentales*, México, FCE.

¹ Nota del autor: Vale decir que la recuperación ética que realiza Dussel de Marx está signada por una reconsideración del humanismo semita del autor alemán, tanto por su postura ético-materialista como por la actualización que realiza de algunas categorías heredadas del judaísmo (tales como las metáforas religiosas de creación *desde la nada -ex nihilo-* en referencia a la creación de valor *desde la nada* del capital o la utilización del significante “sangre” como símbolo de “vida”, ambas metáforas de origen bíblico).

Epílogo

Escribir un epílogo sin que un evento haya finalizado, es como pretender utilizar una ventana siendo que existe una puerta que facilita la entrada o la salida de un espacio equis. El punto es que escribir un final de algo que no terminó es una tarea dificultosa. Pero la vida de los animales que se saben finitos es así de compleja, así de escalonada, así de espinosa. Es la contingencia de la vida lo que nos hace humanos y humanas. Esa situacionalidad, ese no poder saber *a priori* cuál será la respuesta adecuada, es lo que nos caracteriza como animales conocedores de su destino final: la muerte.

La muerte de los seres vivos es inevitable. Pero existen ocasiones en las que esa muerte pudo haberse retrasado. Sí, nos estamos refiriendo a las injusticias, a los atropellos que comenten humanos contra humanos. Sí, nos estamos refiriendo a los graves episodios discriminatorios que están sucediendo cada vez con más salvajismo. Que actuar por deber es el fin de la ética... Esa es una propuesta de acción humana que carece de una parte. Se trata, parafraseando a Rancière¹, de problematizar la cuestión del reparto. Se trata de la parte de esos sujetos que aún no han recibido su parte en el reparto de los bienes materiales y simbólicos. Cuál es la parte que nos falta la de pensar los actos educativos como acontecimiento éticos. Pero en el marco de una ética antimetafísica, al estilo de la que nos enseña Mèlich². Esa ética que se nutre de la demanda del otro, de ese otro ser sufriente que nos interpela en cada paso que damos. Es paradójico pensar en que en este mundo tecnológico en el que vivimos, que se presenta como lleno de posibilidades materiales, no haya espacio para una vida en común.

Esa foto del niño migrante muerto que han difundido los medios de comunicación recientemente nos interpela hasta lo más hondo de nuestros sentimientos. El sentir es lo que hemos olvidado. Un sentir que no es propiedad *sine qua non* de los humanos, sino que también se puede ver en otros seres vivos. La pregunta es muy sencilla ¿Qué es lo que nos pasa? ¿Qué razones, si se puede llamar así a la monstruosidad que estamos viendo y sintiendo, pueden justificar los atropellos éticos de hoy?

Vivimos en un mundo tecnológico y atormentado con un sinfín de normas que llamamos derechos humanos y que se acuerdan internacionalmente: derechos de la infancia y la adolescencia, derechos de las mujeres, derechos de las personas con discapacidad, derechos de las personas migrantes, derechos de las poblaciones originarias, en fin infinidad de derechos acordados por las llamadas comunidades de estados internacionales, que no pueden responder a las humillaciones. Nos surge otra pregunta, ¿Qué invento es ese de la dignidad? ¿De qué dignidad se trata? Muertes por hambre, por frío, por falta de educación, por falta de un sentir ético... ¿Dónde, o mejor dicho, quién es el responsable de la concatenación del derecho a la vida? Ese derecho fundamental de los humanos no está siendo reconocido por ninguna carta internacional ¿Hacen falta más normas internacionales? No parece adecuado pensar que el problema es normativo. Entonces ¿qué nos falta? La pregunta parece tener una respuesta sencilla: nos falta visualizar al otro como ser que nos interpela. Nos falta comprender que la hospitalidad es la característica originaria de la ética. Nos falta comprender que educar no es transferir datos de memoria en memoria a modo de procesador informático. Nos falta comprender que la vida es un bien que tenemos que proteger entre todos y todas. Nos falta comprender que las normas, sean morales o constitucionales, suelen ser injustas o inadecuadas.

¹ Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*, Amorrortu, Madrid, 2006.

² Véase entre otros textos, Mèlich, Joan-Carles, *Ética de la compasión*, Herder, Barcelona, 2010; Mèlich, Joan-Carles, *Transformaciones. Tres ensayos sobre filosofía de la educación*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2006; y Bárcena, Fernando y Mèlich, Joan-Carles, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, Narración y Hospitalidad*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2014.

Bien, parece que algo que parecía imposible, como escribir un epílogo sin que algo haya finalizado, no lo es tanto. Este final sin final que estamos escribiendo pretende justamente no cerrar. Este final sin final que queremos caracterizar pretende abrir esa puerta, para evitar salir por la ventana y caminar por la cornisa. Este final abierto pretende interpelarnos para debatir seriamente sobre los aportes intelectuales que necesitamos en este difícil mundo globalizado en lo tecnológico y al mismo tiempo negador del derecho a la vida, del derecho al vivir juntos, del derecho a ser y a hacer. De esto se trata este encuentro, de conversar y tratar de pensar modos de aprender y enseñar a vivir juntos. De eso tratan los trabajos presentados, de debatir sobre la corporeidad de los humanos, antes que de pensar en el alma. De pensar nuestra casa como nuestra morada y acicalarla permanentemente para que ella pueda ser el más cálido lugar de hospedaje.

Finalmente, nosotras no somos filósofas de profesión. Nosotras somos educadoras. En ese sentido, lo que nos impulsa a filosofar es la necesidad de educar y educarnos, o lo que es lo mismo, el motor nuestro es la necesidad de vivir y comprender esa finitud característica de los humanos. Lo que nos impulsa a trabajar a diario son esos rostros interpelantes de los sufrientes.

Mónica Fernández y Andrea Pérez

Bernal, septiembre de 2015

Apéndice

Libro de Resúmenes

Resúmenes individuales

1-Razón tecnocrática y teoría crítica

Delia Albarracín (Universidad Nacional de Cuyo)

delialba12@gmail.com

La crítica a la razón moderna es consustancial al desarrollo de la propia modernidad y requiere ser planteada en el contexto de la racionalización capitalista. En este proceso la filosofía se vio llamada a profundizar sus análisis multiperspectivos y a confrontar su quehacer con la sociología, ciencia con la cual comparte el problemático objeto de estudio 'sociedad'.

La teoría dialéctica crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt desarrolló una intensa labor para demostrar el carácter histórico y la conflictividad de la sociedad contemporánea. Frente al avance de una razón que administra los espacios de libertad de los individuos obstaculizando el desarrollo de una teoría capaz de indicar la praxis correcta, la teoría crítica frankfurtiana devino dialéctica negativa identificadora de las diversas formas en que la sociedad del capitalismo tardío tejía el velo que oculta a los individuos la posibilidad de conocer los procesos histórico-sociales en que se hallan insertos.

Sin embargo, no fueron los propios frankfurtianos los protagonistas del debate con las teorías de la sociedad más influyentes en la explicación de los complejos procesos generados por el capitalismo tardío. Fue en cambio J. Habermas, pensador que tuvo parte de su formación en la escuela de Frankfurt, quien hizo célebre su discusión con la teoría de sistemas de N. Luhmann.

Nos interesa hacer una referencia a ese debate con la finalidad de mostrar que los supuestos de razón e historia desde los cuales Habermas realiza la crítica a la racionalidad tecnocrática de la teoría de sistemas son diferentes a los de la teoría crítica de sus maestros.

--

2-El trabajador informacional y la subjetividad

María Cristina Alonso (Universidad de Buenos Aires, FCS)

alonso.cristina2007@gmail.com

En el presente trabajo se parte de considerar que los procesos tecnológicos influyen en todos los aspectos de la sociedad contemporánea, abarcando aspectos como el trabajo, la vida cotidiana, la cultura, la política, entre otros. A su vez se sostiene que el conocimiento y la tecnología son los ejes centrales en el proceso productivo y es en este contexto en que se debate sobre el trabajo informacional, también denominado trabajo inmaterial, dada la creciente informatización.

A su vez se parte de autores como Toni Negri y Maurizio Lazzarato, los cuales plantean que a partir de la década de los '90 se generan cambios en la producción, se producen bienes inmateriales y el conocimiento es considerado como un valor, al igual que la mercancía. Entonces se considera que estas modalidades tienen influencia en la vida laboral y cotidiana de los trabajadores; se plantea el trabajo como flexible, y cómo el trabajo es un dispositivo de subjetividad crea nuevas formas de ser y sentir, así el sujeto construye su subjetividad y sus espacios cotidianos, y plantea nuevos espacios de interacción. Para responder a esto se hace un recorrido sobre sujeto, identidad y subjetividad. Se completa con el análisis de entrevistas realizadas a trabajadores informacionales.

--

3-La desacralización de lo personal y lo colectivo en Simone Weil
Luis Alonso ((Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional San Martín)
ln.alonso.1@gmail.com

Partiendo de la problematización weiliana del concepto de persona, se analizará la crítica más amplia realizada por nuestra autora a las instituciones sociales, argumentando que el foco de la misma será la proyección a nivel colectivo de un bien y una libertad personal, supuesta y anunciada, pero de hecho inexistente. Para esto nos apoyaremos también en algunas ideas que Roberto Esposito ha elaborado retomando el pensamiento de S. Weil. La noción de derecho, según nuestra autora, entraña la noción de persona. El derecho tiene que ver con las cosas personales. El problema del concepto de persona es que se construye sobre ciertos supuestos que no suelen encontrarse en la realidad, sobre todo en la realidad de los menos privilegiados, de los desgraciados.

La pregunta: ¿Por qué se me hace daño? revela la parte inocente del ser humano que contempla y desea el bien puro. Pero esa pregunta, que sólo emerge en la desgracia, está más allá de lo personal. La realidad de la experiencia de la desgracia desmiente la categoría de persona porque demuestra que, en el ser humano, el bien y la verdad que puede prevalecer en la desgracia no son personales. Convertir la categoría de persona en el centro del pensamiento antropológico es un error porque en la experiencia de la desgracia, lo personal no tiene existencia.

Por otro lado lo personal se enlaza, según Weil, directamente con lo colectivo, es sólo una cuestión de grados, pasar de una persona a una persona colectiva. Y esto, según nuestra autora, conlleva un grave peligro, porque implica que en lugar de enfrentar la experiencia del mal en lo impersonal, se potencia el error, buscando la salida en lo colectivo. La verdad solo puede madurar en el silencio no en el ruido tumultuoso de la muchedumbre. Hay que atravesar el límite de lo personal hacia lo impersonal.

--

4-Tener un “Mundo”. La diferencia antropológica en Mc Dowell
Maximiliano Andiarena (Universidad Nacional de Mar del Plata)
maximiliano.andiarena@gmail.com

Un autor que ha pensado el problema de la diferencia antropológica, es decir lo específico en el hombre frente al resto de los animales, en la oposición “entorno” – “mundo” es John Mc Dowell. Desde un sentido kantiano, afirma que el hombre posee un lenguaje y puede elevarse por encima del entorno para vivir en un “mundo” con un comportamiento libre y distanciado. Los animales no humanos por otro lado se rigen por imperativos biológicos en un “entorno” inmediato. La propuesta de este trabajo es pensar la diferencia tajante que divide a los animales humanos y los animales no humanos en un marco gradualista.

--

5-*A priori* histórico / *a priori* antropológico
Un diálogo posible entre Arturo Roig y Michel Foucault
Adriana María Arpini (UNCuyo-INCIHUSA-CCT CONICET)
aarpini@mendoza-CONICET.gob.ar

En 1969 se publica *La arqueología del saber* de Michel Foucault. Allí se afirma que “en el análisis de las ideas y del saber se ha prestado una atención cada vez mayor a los juegos de la diferencia”. En discusión con la tradición historiográfica francesa, el autor sostiene que los discursos comunican por la forma de su positividad, en la medida que esta define el campo en el que pueden desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos, desempeñando el papel de un *a priori* histórico.

Poco tiempo después, refiriéndose a la historia de las ideas latinoamericanas, Arturo Roig señala la necesidad de evitar el formalismo y el ontologismo, en cuanto ellos desconocen la

historicidad del hombre. Esto conlleva no pocas dificultades epistemológicas, que podrán superarse en la medida que se asuma que el comienzo del filosofar está dado por la facticidad de una situación existencial captada desde lo que denomina un cierto a priorihistórico.

Nos interesa explorar las diferencias tras la coincidencia terminológica, que entendemos no es casualidad. Procuramos mostrar que mientras que para el filósofo francés dicho a priori es “el artífice retrospectivo que posibilita y organiza los campos de saber”, es decir que refiere el conjunto de reglas que hacen posible la emergencia de ciertos enunciados y organizan las prácticas discursivas; para Roig la a prioridad es puesta a partir de la experiencia. En este sentido define el a priori histórico como estructura epocal en que la conciencia social juega una causalidad preponderante y cuya a prioridad es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo, una a posterioridad en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación.

--

6-J. Butler y A. Honneth: convergencias y divergencias en torno a la relación entre la subjetividad, la normatividad, el reconocimiento y la exclusión en el cruce entre la filosofía y la teoría social

Eduardo Assalone (Universidad Nacional de Mar del Plata-CONICET-AAIE)

eduardoassalone@yahoo.com.ar

El presente trabajo señala las convergencias y divergencias entre las concepciones de Judith Butler y de Axel Honneth con respecto a la relación entre la subjetividad, la normatividad social, el reconocimiento y la exclusión. Desde una matriz hegeliana, y en diálogo permanente con las ciencias sociales, tanto Butler como Honneth asumen la necesaria mediación social de la subjetividad. Sin embargo, mientras Honneth considera que la raíz de los conflictos sociales se encuentra en la ausencia de reconocimiento intersubjetivo en determinados casos, Butler entiende que las normas del reconocimiento intersubjetivo son necesariamente excluyentes y, en consecuencia, pone el acento no tanto en la presencia o ausencia de reconocimiento, sino también, y especialmente, en los términos mismos del reconocimiento. En la conclusión del trabajo sostenemos que es posible afirmar, con Honneth, la necesidad de un entramado normativo fundado en el reconocimiento intersubjetivo, y a la vez asumir, con Butler, la concomitante necesidad de redefinir permanentemente los términos de dicho reconocimiento.

--

7-Razón, técnica, historia, en sus usos no modernos como pilares de la crítica de la modernidad

Susana R. Barbosa (Universidad Nacional de Mar del Plata, CONICET, El Fuelle)

susanbarbosa@gmail.com

El proyecto apunta a pesquisar los cambios conceptuales operados en algunos términos que eran de uso ordinario en el discurso filosófico social y filosófico político hasta fin del siglo XIX y comienzos del siglo XX: razón, técnica, historia.

Lejos de emprender una historiografía microscópica o una cartografía exhaustiva de las mutaciones, se impone una *arqueológica* que, a partir de un grupo selecto de autores pueda revelar un registro no moderno de los usos de los términos en cuestión: Marx y Nietzsche. Luego y desde una *genealógica*, la pesquisa se orienta a registrar los cambios en aquellos conceptos, en autores que comparten un mismo suelo posmetafísico y postidealista. Todos ellos responden a enfoques diferenciados que también presentan una apropiación particular del pensamiento de Marx y de Nietzsche.

En la teoría crítica negativa de Theodor Adorno, en el existencialismo político arendtiano, en la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg, hay conceptos de aquella decimonónica filosofía de la sospecha. Claro que esas nociones aparecen reformuladas, redefinidas o colocadas en nuevos escenarios.

--

8-Humanismo/posthumanismo: Heidegger/Sloterdijk

Carlos Alberto Casali (Universidad Nacional de Lanús - Universidad Nacional de Quilmes)

ccasali001@hotmail.com

Hacia fines del siglo diecinueve Federico Nietzsche lanzaba un desafío inquietante: interrogaba al hombre por su condición, difícil de catalogar dentro del cuadro general de un mundo que, por lo menos desde la modernidad, la herencia racionalista de la filosofía había venido ordenando con rigurosa precisión científica. “El hombre –afirmaba Nietzsche- es algo que debe ser superado” y, un poco más adelante, dibujaba una imagen muy expresiva de la condición humana: “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre – una cuerda sobre un abismo”. Unos años más adelante, el teatro de la historia ponía en escena los primeros episodios de aquel transeúnte que buscaba su transformación. La transfiguración de lo humano en el hombre o la metamorfosis del hombre más allá de lo humano estuvo en la base de los experimentos existenciales del siglo veinte: las revoluciones sociales y políticas que por izquierda y por derecha pretendía dar lugar al hombre nuevo; las revoluciones culturales que lo hacía surgir desde estratos más profundos que el de la conciencia; las revoluciones tecnológicas que se mostraban capaces de crear, en sentido literal y material, ese hombre nuevo. Luego, vino la guerra del 39 y con la guerra, la sugerencia nietzscheana de que el hombre es una cuerda sobre un abismo pareció adquirir connotaciones más dramáticas: o bien el hombre no había logrado llegar más allá de su imprecisa condición humana para alcanzar la dimensión del superhombre o sobrehombre (*Übermensch*) y había caído en el abismo, o bien el abismo era la realidad misma de la idea de superación del hombre y lo humano –y no una simple metáfora-, puesto que, más allá del hombre y lo humano, sólo puede haber lo inhumano.

Una de las señas de identidad de la naturaleza humana es que sitúa a los hombres ante problemas que son demasiado difíciles para ellos, sin que les quede la opción de dejarlos son abordados en razón de esa dificultad. Esta provocación del ser humano por parte de lo inaccesible (*Unumgängliche*), que es al mismo tiempo lo no dominable (*Nichtbewältigbare*), ha dejado desde los inicios de la filosofía europea una huella inolvidable; o mejor: quizá la propia filosofía sea, en el más amplio sentido, esa huella.

No estamos lejos del lugar en el que Heidegger había ubicado la tarea del pensar dentro del horizonte histórico planteado por la época técnica o por la consumación de la metafísica.

Las imágenes a las que acude Sloterdijk sobre el final de sus *Normas para ilustrar la situación del humanismo* confirman esa impresión de retorno a Heidegger: “¿puede también el sótano del archivo convertirse en un claro del bosque?” Sólo que se trata de un retorno desesperanzado puesto que “parece como si hoy no sólo se hubiesen retirado los dioses, sino también los sabios, dejándonos a solas con nuestra escasa sabiduría y nuestros conocimientos a medias”.

--

9- El sujeto político en la institución de lo conflictivo

Catalina Barrio (Universidad Nacional de Mar del Plata-CONICET-AAAdE)

catalinabarrío@gmail.com

El presente trabajo tiene como objetivo restaurar, desde el pensamiento político de Merleau-Ponty, el lugar legítimo de lo conflictivo. Para alcanzar este planteo hipotético es necesario considerar tres cuestiones que se entrelazan en lecturas posibles sobre el origen o fundación de lo político. En primer lugar retrotraerse al planteo originalmente cartesiano de que el cuerpo se emparenta con una sustancia extensa inválida al momento de detectar lo que somos. En segundo lugar, comprender que este planteo impacta en el modo de entender al sujeto en la modernidad sobre todo desde Hobbes; esto es, desplazando el ámbito de lo sentido en el espacio político en donde predomina el miedo como elemento fundante y necesario para, posteriormente, pensar un Estado absolutista racional y

regulador. Aquí otra vez las funciones perceptivas del mundo de los sentidos se encuentran obstruidas por algo que debe reemplazar las conductas imprevisibles del sujeto. Y en tercer lugar, comprender a estos ejes problemáticos de la historia de la filosofía como propios del “mundo de la vida” en donde lo contingente cobra un sentido particular entendiéndolo como el lugar ontológico del sujeto práctico. Así, en este marco, se pretende conciliar desde Merleau-Ponty en el plano de lo contingente, al lenguaje y al cuerpo; a lo sentido y pensado; a lo percibido y sedimentado.

--

10-Historia, razón y poder en el discurso filosófico de la crítica a la metafísica
Elías Bravo (Universidad Nacional de Mar del Plata)
eliasgermanbravo@live.com.ar

El objetivo de este trabajo es mostrar y analizar los cruces, encuentros y desencuentros que en la filosofía contemporánea se plantean acerca de los efectos de poder, mecanismos, procedimientos y técnicas en relación con el tipo de racionalidad que en occidente se definió histórica y geográficamente a partir del siglo XVI, más precisamente indagaremos en los desarrollos teóricos llevados a cabo por los filósofos Max Horkheimer y Michel Foucault. Por el lado de Horkheimer (1895-1973), fue éste un eminente representante de la primera generación del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, más conocido como Escuela de Frankfurt, y precursor de la teoría crítica, la cual se opone de manera tajante a la teoría tradicional. Si ésta viene desde Descartes y tiene como modelo a las ciencias naturales, preocupada por la construcción lógica y la racionalidad instrumental, la teoría crítica intenta captar cada objeto en su marco histórico-social.

Por el lado de Foucault (1926-1984), filósofo e historiador francés y profesor del Collège de France en la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento, fue un analista de las relaciones de poder que se dan dentro de las instituciones emergentes de la racionalidad moderna.

Al finalizar el trabajo proponemos que tanto Horkheimer como Foucault siguen enmarcados dentro del *ratio moderna* y que de ninguna manera plantean una negación de la razón sino más bien una ampliación de esta.

--

11-Razón crítica y literatura, las relecturas de la ilustración en la escuela de Frankfurt y Michel Foucault (Universidad de Buenos Aires, FFyL)
Damián Canali, Trilcefantidis, Pablo Leboeuf
damicanali@gmail.com

Acaso uno de los rasgos más claros de la modernidad filosófica sea la reivindicación de la razón como medio de liberación y autonomía. Su operación crítica señala entonces las tutelas y acicatea al sujeto para que enfrente y se deshaga de todo dogmatismo. Durante el siglo XX, se han señalado los puntos ciegos de esa operación a la par que se ha procurado reconocer su herencia y resignificar su sentido crítico. En este trabajo nos proponemos recorrer y comparar dos de estas posiciones: la perspectiva dialéctica de la escuela de Frankfurt y la genealógica propuesta por Michel Foucault.

En efecto, tanto unos como otro parecen señalar las contradicciones del proyecto ilustrado en las coerciones que la sociedad impone al sujeto. Contra estas lecturas, suele levantarse la objeción de que dichos análisis, más allá de la lucidez de sus denuncias, implicarían una suerte de quietismo y resignación que obtura toda acción transformadora.

En ese sentido nos proponemos pensar las posibilidades y los ámbitos de esa acción transformadora como herencia y persistencia de la actitud moderna/ilustrada prestando especial atención a la literatura como un espacio de resistencia, tanto desde la perspectiva de la producción como de la recepción.

--

12-Algunas mediaciones intrascendentes sobre la pasión
Lucas Castaño (Universidad Nacional de Mar del Plata)
lec_317@hotmail.com

La pasión ha sido un tema de reflexión a lo largo de la historia de la filosofía, ya en la figura de Sócrates encontramos una mirada negativa e identificable con los vicios, la vida mundana, en oposición al sabio. Esta opinión continuará su curso en la ética aristotélica, luego se transformará en un tema recurrente en la filosofía estoica y epicúrea. En la actualidad, en nuestra Argentina contemporánea, el fútbol se ha convertido en sinónimo de pasión, así como también, en un campo de estudio más que sugerente a la hora de indagar acerca sobre este tema. En este deporte se concentran tanto la actuación de propios y extraños, la creación y la movilización de entidades externas. Las mediaciones son tanto internas como externas, nos permiten un acercamiento con lo extraño, convivir con él y tratar de adaptarlo a nuestra conveniencia. Es en parte uno de los objetivos de este escrito, pero fundamentalmente se pretende crear un debate en torno a lo expuesto y en fortalecer los conocimientos adquiridos, o bien, tratar de crear una experiencia enriquecedora para todas las partes.

--

13-El organismo como Idea. Spinoza y Merleau-Ponty frente a la ontología mecanicista de las ciencias de la vida
Leandro Catoggio (Universidad Nacional de Mar del Plata-CONICET-AAAdIE)
leamarcat@yahoo.com.ar

El presente trabajo tiene por finalidad establecer una comparación entre Merleau-Ponty y Spinoza en sus críticas a la ontología mecanicista a través del concepto de comportamiento. El disparador se encuentra en la obra *La structure du comportement* de Merleau-Ponty quien expresa allí que el organismo como un todo es una idea tal cual lo enuncia Spinoza (1967: 173). A pesar de las diferencias entre ambos filósofos puede reconocerse un punto central de equivalencia. Dicho punto se encuentra en la oposición al cuerpo vivo considerado como una máquina constituida *partes extra partes*. Este posicionamiento ontológico, que actúa desde Descartes hasta las ciencias de la vida (biología y psicología) del siglo XX, es el que se enfrenta mediante la noción de comportamiento. Tanto en Merleau-Ponty como en Spinoza puede reconocerse que el organismo entendido por su comportamiento posee una estructura significativa inmanente a su agencia. Esta tesis se quiere mostrar junto a otra que indica que la naturaleza se entiende desde la apertura indefinida de la carne o, en términos spinozianos, de la aptitud corporal.

--

14- La política y el concreto. La esquina o el lugar sentido
José Jeremías Castro (Universidad del Salvador- IIFyL)
jjerecastro@gmail.com

Con la irrupción de los mal llamados subgéneros como nuevas formas del Rock Nacional (argentino) en la década de los 80', se produjo una ruptura en los lineamientos fundamentales en los que se inscribía la totalidad de dicho género musical. Partiendo de asumir el resquebrajamiento del rock nacional como síntoma y emergencia del lugar de resistencia a las formas clásicas, ya viejas y decrépitas, de aquella unidad imaginaria que no integraba en su generalidad, sino que excluía la diferencia. El Metal Pesado y el Punk, en este caso, son los hijos bastardos del Rock Nacional. Como los sin parte en la repartición del reconocimiento oficial, son entendidos aquí como la posición de resistencia ante la evidente y decadente figura del Rock nacional. Situándonos ya en la década de los 90', con el advenimiento de las formas y fronteras impuestas por las políticas económicas neoliberales, y frente a un establishment de la música argentina que parecía abrazar aquellos privativos años, tanto el Metal como el Punk

son atravesados por una perspectiva denunciante, en la que instalan, despliegan y articulan prácticas de oposición al sistema instalado. Partiendo tanto del contenido lírico-musical, como de las manifestaciones en el espacio público, las fronteras artístico-morales como físicas son destruidas. El espacio de 'concierto' se verá atravesado por el recital y toda su dimensión de sentido. La ruptura provocada por las nuevas posiciones y perspectivas instaurará un nuevo elemento de sentido ético y estético en la praxis del rock. El Metal y el Punk salen al espacio público político, copan los barrios, las calles y las esquinas.

--

15-Código técnico del capitalismo. Aportes para una comprensión integral de los conflictos ambientales

Ayelén Cavalli (Universidad Nacional de Mar del Plata)

ayelencavalli@gmail.com

El presente trabajo tiene como objetivo principal abordar los aportes de la Teoría Crítica de la Tecnología de Andrew Feenberg, particularmente a través del concepto de "código técnico", con el fin de explorar sus alcances y limitaciones en torno a una comprensión integral de los conflictos ambientales, a partir de estudio de caso concreto: el Movimiento Binacional de Afectados por la represa Hidroeléctrica Yacyretá.

Los conflictos ambientales contemporáneos que han emergido ante el desarrollo tecnológico han mostrado las limitaciones de los enfoques tradicionales de gestión ambiental, con fuerte sesgo economicista y tecnocrático, poniendo en evidencia la necesidad de nuevos abordajes que permitan una concepción más integral de los conflictos, donde tanto los ámbitos de planificación como de evaluación tecnológica sean democratizados.

Al abordar la oposición del Movimiento Binacional de Afectados por Yacyretá al Plan de Terminación de Yacyretá se puede interpretar en su discurso una concepción del problema que intenta poner en discusión otras dimensiones, además de la eficiencia entendida en términos técnico-economicistas. Claramente, el Movimiento intenta incorporar en la discusión otros criterios de valoración: éticos, culturales, ecológicos, estéticos, que no pueden ser sometidos bajo la lógica de la relación costo/beneficio y cuestionan la supuesta neutralidad científica de dicho enfoque.

--

16-Saber, ética y poder: La investigación como hecho antropológico, ético y político

María Cecilia Colombani (UM- Universidad Nacional de Mar del Plata-UBACyT)

ceciliacolombani@hotmail.com

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la perspectiva de la investigación desde un lugar otro que el transitado habitualmente.

Teniendo en cuenta de que se trata de una actividad exclusivamente humana, proponemos pensar el tema desde tres ejes problematizadores: un eje antropológico, que da cuenta precisamente de la exclusividad humana de la *praxis*, un eje ético que supone pensar al investigador como responsable de esa *praxis* y un eje político, ya que no comprendemos actividad responsable alguna por fuera de la matriz política.

Proponemos pensar el eje de la investigación desde la perspectiva de un pensador existencialista alemán, Karl Jaspers, que propone pensar la filosofía a partir de tres orígenes, el asombro, la duda y las situaciones límites, entendidos como fuente de todo pensar. Nuestra tarea será apropiarnos de esos tres orígenes y repensarlos desplazándolos al territorio de la investigación como hecho ético-antropológico-político.

--

17-La experiencia estética en la filosofía crítica. Un problema *más acá* del arte

Romina Conti (Universidad Nacional de Mar del Plata--CONICET-AADE)

rominaconti98@hotmail.com

La ponencia insiste en señalar las limitaciones que implica pensar el arte y la experiencia a la que da lugar como un “objeto” más de la filosofía. Contrariamente a este enfoque, la posición que intenta sostenerse es que, al menos en el terreno de la filosofía crítica contemporánea, toda reflexión filosófica es, de modo inmanente, experiencia estética. Para fundamentar la propuesta se recuperarán algunas líneas de análisis de autores como H. Mercuse, C. Menke y M. Seel, al tiempo que se reinstalará el debate de la escisión disciplinar que ha cuestionado.

--

18-Técnica y metafísica: la crítica a la racionalidad moderna en Heidegger

Carolina Donnari (Universidad Nacional del Sur)

carodonnari@gmail.com

El presente trabajo se propone analizar las consideraciones de Martin Heidegger en torno a la técnica contemporánea. Comenzaremos por abordar de qué manera los desarrollos del filósofo alemán en torno a esta cuestión suponen una crítica a la racionalidad científica imperante en la comprensión moderna del ser. A continuación, nos detendremos en la doble caracterización de la técnica: por un lado, ésta es definida como “metafísica consumada” y su esencia es presentada como la “estructura de emplazamiento” (*Ge-stell*) que remite al momento de máxima retracción del ser; por el otro, la indigencia que esta retracción supone se manifiesta, al mismo tiempo, como posibilidad de acceder a una experiencia no metafísica del ser y de los entes. En este sentido, nos centraremos, para finalizar, en la propuesta heideggeriana del salto al “otro comienzo” del pensar, en el cual “ser” y “hombre” se resignifican a través del propio vínculo que los une.

--

19-Sacrificar la experiencia para ser humanos

Nicolás Fagioli (Universidad de Buenos Aires, FFyL)

nicofagioli@gmail.com

El presente trabajo tiene por objetivo explicitar el concepto de *experiencia* en los desarrollos de Walter Benjamin y su posterior reconstrucción por parte de Giorgio Agamben con el fin de indagar y extraer algunas consecuencias antropológicas que aunque conforman una parte fundamental de sus teorías no han sido suficientemente estudiadas. Para lograr este propósito será necesario entender los tratamientos benjaminianos acerca del empobrecimiento que la modernidad produce en el concepto de *experiencia* reduciéndolo exclusivamente a la experiencia científica. Agamben retoma los planteos de Benjamin y elabora su propia concepción de la experiencia íntimamente relacionada con la del filósofo alemán. Para ello reconstruye la definición benjaminiana de la experiencia en paralelo con sus desarrollos acerca del lenguaje. De ese modo reconduce el empobrecimiento histórico de la experiencia en Benjamin hacia una destrucción de la misma que tiene sus bases en la capacidad humana de poseer un lenguaje que pueda ser articulado en discurso. Es así que la definición agambeniana de la experiencia tiene implicancias ontológicas y antropológicas y se involucra en los problemas referentes a la subjetividad y a la definición de lo propiamente humano.

--

20-Educación en derechos humanos: ciudadanía y pedagogía de los sin parte

Mónica Fernández (Universidad Nacional de Quilmes)

mbfernandez@unq.edu.ar

Vivimos en un mundo globalizado en el que circulan mensajes consumista mezclados con recursos mediáticos cuasi-religiosos, como ser esos programas de TV que abundan a la

hora de dormir y que nos incitan a “parar de sufrir”: A eso se suman tratos inhumanos y degradantes que se disfrazan de seguridad mundial, una política universalista dominada por unos pocos países; un discurso esquizofrénico que habla de interculturalidad sin respetar creencias autóctonas; países ricos en recursos naturales y pobres en trabajo para su comunidad, entre otras contradicciones sociales vinculadas con la política, la economía y la cultura. ¿Qué política educativa y qué pedagogía podrán pensar estas complejidades? Una respuesta posible podría venir de la mano de una política educativa con perspectiva en derechos humanos (EDH). No obstante, para evitar caer en la paradoja globalizadora, diremos que el rol central de una política educativa con perspectiva en derechos humanos no puede quedar en manos de una organización mundial sino que se visualiza en cada región y en el acuerdo sobre los contenidos temáticos que se programen en cada caso. Así, parafraseando a Rancière (2012), podría decirse que tanto el marco teórico como el método pedagógico tienen que fundamentarse en “la política del reparto de los que no tienen parte”. La población de los “sin parte” ha sido históricamente Latinoamérica, pero parece que llegó el momento de decir, lo que ha señalado magistralmente un filósofo argentino, hoy “No hay nada que decir, sino en todo caso destruir lo dicho, ya que el resto es esperar y asistir a que la potencialidad de ser hombre [y ser mujer] en América continúe su marcha pese a los agentes del miedo que quieran impedirlo (1978:9). El artículo pretende reflexionar sobre esos temas: ciudadanía, pedagogía y EDH en Latinoamérica.

--

21- Neutralidad de la técnica: la perspectiva de Marcuse y Feenberg
Nahir Fernández (Universidad Nacional de Mar del Plata)
nahir.lf@gmail.com

El objetivo del presente trabajo es desarrollar la posición que enuncia H. Marcuse con respecto a la técnica. Para eso nos valdremos fundamentalmente de *El hombre unidimensional*, si bien también tomaremos ideas de otros trabajos suyos. Buscaremos poner en entredicho la pretendida neutralidad de la técnica, tanto así como volver manifiestos los fines a que apunta el mencionado desarrollo tecnológico. A este respecto, también haremos mención de la filosofía de la técnica que presenta A. Feenberg. Advertimos que según Marcuse, subyace siempre la noción de que la vida humana debe ser digna de ser vivida. Se hace presente aquí la bidimensionalidad de la razón que este autor plantea y que le sirve como punto vertebrador de su teoría crítica de la sociedad contemporánea. También podemos vislumbrar que le adjudica a la técnica un aspecto liberador.

Nos basamos en la hipótesis de que los fines que orientan el desarrollo tecnológico actual, nunca son puestos en cuestión, siendo dados por supuestos. Analizaremos esta cuestión desde la crítica a la razón instrumental que elabora M. Horkheimer, y a la vez nos valdremos de ciertas nociones presentes en la *Ética Nicomaquea* aristotélica, a fin de distinguir el posible papel de la filosofía sobre estas cuestiones.

--

22-Estructura política y cultura política: dos fenómenos fundamentales para la construcción de la nueva hegemonía emergente
Kali Ferrández Formoso (Universidad del Salvador, FFyL-Universidad de Santiago de Compostela)
ferrandez.kali@gmail.com

La democracia radical planteada por Laclau y Mouffe se erige como modelo político capaz de desplazar los cimientos de la democracia liberal propia de la hegemonía capitalista. Una nueva hegemonía basada en un “agonismo pluralista”, emerge con fuerza en Europa a partir de movimientos ciudadanos que manifiestan que la cultura política de la participación puede preceder a la estructura política participativa y consolidarla.

Desde la perspectiva culturalista de la sociología política, la transformación psicológica de los individuos condiciona el modelo político y es un factor imprescindible para que los nuevos formatos políticos se instauren efectivamente en la sociedad. Por ello, este artículo se propone reabrir el debate de cómo ha de llevarse a cabo el tránsito entre una cultura de la liberación y una nueva cultura de la libertad, entre la figura del súbdito participante y la del ciudadano político. De esta transición psicológica dependerá la consolidación de la nueva hegemonía hacia modelos económicos más igualitarios y lo que es más importante: de esta nueva conciencia cívica dependerá la legitimación social de este nuevo modelo hegemónico que avanza a pasos lentos pero seguros en el escenario plural y conflictivo de la política nacional e internacional.

--

23-Pensar una teoría crítica en *La busca de la certeza* de John Dewey

Alan Matías Florito Mutton (Universidad de Buenos Aires-IIFyL-Universidad Nacional de Lanús-El fuelle)

wanderer@live.com.ar

Las conferencias que recorren el libro *La busca de la certeza* son de especial lectura para quienes desean adentrarse en el universo del pragmatismo. Con el calificativo de “especial” nos referimos a la variedad de temas que recorren las mismas. Fueron una serie de conferencias que John Dewey pronunció entre 1928 y 1929. En ellas desarrolla la relación fundamental que se establece entre teoría y práctica a lo largo de la historia del pensamiento. En el centro de las conferencias se encuentra un estudio de la naturaleza humana, lo que hace que sea una obra renovadora dado los años que habían pasado en el pensamiento occidental para que nuevamente un filósofo se hiciese la pregunta sobre la *naturaleza humana*. La importancia de estudiar la naturaleza humana y su conducta, no se reducen a una simple comprensión academicista. Es sabida la dedicación que Dewey le ha dado a la política y a un proyecto epistemológico y pedagógico que permitiese un cambio social de raíz. Su pragmatismo ha sido señalado como un pragmatismo socialista: conocer la naturaleza humana para así poder transformar la sociedad. Transformar la sociedad en una más igualitaria y libre. Por este motivo encontramos en el pensamiento deweyano una conexión con el impulso pragmático de la primera teoría crítica. El autor se enmarca en la tradición pragmatista norteamericana liberal, pero creemos que ha influido en dicha corriente con su propia saca conceptual.

En el presente trabajo recorreremos las páginas de *En busca de certeza* de John Dewey, para enfatizar la hipótesis de que en tal obra hay rasgos fundamentales que nos permiten sostener que en Dewey hay una teoría crítica *suis generis*.

--

24-Existencia e historicidad. Reflexiones en torno a la concepción de historia en Rodolfo Agoglia

Noelia Liz Gatica (UNCuyo-INCIHUSA-CCT CONICET)

lizgatica88@hotmail.com

Nuestro trabajo pretende indagar sobre los nudos categoriales de existencia e historicidad presentes en la obra del filósofo argentino de Rodolfo Agoglia. Partimos del análisis que él mismo establece en el prólogo de *Conciencia histórica y tiempo histórico* (1980) sobre la función social asignada a la historia. Pretendemos centrarnos en el diálogo que el filósofo argentino entabla con la segunda intempestiva del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1974) con el objetivo de reconocer cuál es la especificidad del planteo de Agoglia en relación con la experiencia histórica y el saber histórico.

Para la realización de este trabajo, hemos procurado situarnos en el ámbito de la historia de las ideas latinoamericana y la filosofía práctica, concibiendo a los textos en relación dialógica con los contextos tanto de producción como de interpretación y descubrimiento. De esta forma nos hemos formulado las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los alcances de la concepción de historia presentes en la producción discursiva de Rodolfo Agoglia? ¿Es posible establecer una relación entre el concepto de historicidad del filósofo argentino y la intempestiva nietzscheana? ¿En qué medida podrían leerse los planteos del filósofo alemán sobre la vida y la muerte, la historicidad, la animalidad y lo artístico en relación con la propuesta de Agoglia?

Nuestra intención, de ensayar un conjunto de respuestas posibles a estos interrogantes busca arribar a una posible caracterización de la concepción historicista de Rodolfo Agoglia.

--

25-Gorgias y el iusnaturalismo griego

Cristian Góngora (Universidad del Salvador, FFyL)

eudemonologia@icloud.com

A partir del crecimiento económico y cultural que significó el imperialismo ateniense empiezan a proliferar pensadores, en su mayoría de la periferia, que llegarán a la posteridad con el nombre de sofistas. En el seno de aquel movimiento se contrastaron las posturas ontológicas, herederas de Parménides, contra una preeminencia del lenguaje que ponía en tela de juicio cierto intento filosófico por la verdad.

En efecto, en carácter de retóricos y cualidad de extranjeros, ellos llegarán a producir un incipiente relativismo, que chocará con la tradición y muchas esferas de la sociedad ateniense. Entre aquellos puntos de colisión que se pueden llegar a nombrar, el presente escrito procurará echar luz a la discusión acerca del Derecho, especialmente sobre el lugar que ocupa la verdad tanto en una como en otra postura.

Para lograr dicho objetivo, nos enfocaremos principalmente en la obra del sofista Gorgias de Leontinos, y específicamente en el texto llamado "Encomio a Helena". Por medio de aquella exhibición, que significa la defensa de Helena al juicio negativo de la sociedad griega, el discurso persuasivo se contrapondrá a aquellos filósofos que, por sus posturas ontológico-políticas, argumentan en favor del derecho natural.

--

26-Del giro ontológico a la ontología de lo sensible: un diálogo antropológico filosófico

Mariana Larison (Universidad de Buenos Aires-CONICET)

malarison@hotmail.com

En la conferencia dictada en el año académico 1998-1999 en la École Pratique des Hautes Études de Paris, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro presentaba los resultados, al mismo tiempo que proponía un programa de investigación, de su trabajo etnográfico sobre los pueblos amerindios del Amazonas y la Costa noroeste del Brasil, que incluía una puesta en contraste entre el complejo conceptual de estas cosmogonías y la concepción filosófica clásica desde la modernidad del estatuto y las relaciones entre las

categorías de Naturaleza y Cultura. Los resultados de su trabajo etnográfico plantean en efecto consecuencias radicales para nuestra concepción, largamente clasificatoria de lo humano, de Naturaleza y Cultura. Pues bien, siguiendo la propuesta de Viveiros de Castro, nos gustaría presentar aquí algunos elementos que permitan una contraposición productiva y complementaria entre el giro ontológico del perspectivismo amerindio y una antropología filosófica de corte fenomenológico que, retomando las herramientas ofrecidas por la ontología de lo sensible de Merleau-Ponty, permita revisar y repensar las categorías de lo humano y lo no-humano en el mundo contemporáneo.

--

27-Situaciones de conflicto, mediación y ética de la convergencia

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET-FEPAI)

fundacionfepai@yahoo.com.ar

Se propone pensar las posibilidades de la ética de la convergencia en relación a las situaciones sociales conflictivas y los medios compositivos de solución, problemática que hoy es de innegable interés y urgencia.

En la primera parte, argumentamos a favor de las siguientes tres afirmaciones: 1º. Los sistemas de resolución consensuada son la mejor opción actual para enfrentar los conflictos a nivel intersubjetivo y comunitario, por lo cual es necesario fortalecerlos; 2º. Uno de los aspectos que requieren atención es la consideración de la naturaleza e inevitabilidad del conflicto y que la estrategia de considerar las situaciones de conflicto desde una perspectiva ética dualista (uno es bueno y el otro no, uno tiene razón y el otro no) es equivocada (presenta inconsistencias) e inútil (no resuelve ni supera, ni siquiera atenúa, realmente, los conflictos); 3º. La ética convergente elaborada por Ricardo Maliandi puede aportar elementos teóricos para la mejor comprensión de esta cuestión.

En la segunda parte se proponen en especial dos elementos teóricos relevantes de la ética convergente en función de la comprensión y mejoramiento de los procedimientos de mediación: 1º. Reconocer la (posible) eticidad y justificación ética de las pretensiones de una y otra parte, no como concesión *pro pace* del caso sino como un principio básico: la conflictividad ínsita en la pretensión de aplicar un sistema completo de normas y principios morales; 2º Explorar algunas vías (a partir de casos reales) en que la aplicación de principios éticos buscando su convergencia (nunca absoluta) puede ser presentada como un modelo de conducta, en el sentido del "hombre prudente" de la ética aristotélica.

--

28-La construcción de la filosofía política según Paul Ricoeur

Marcelo Lobosco (Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de Mar del Plata)

mrlobosco42@gmail.com

A partir de las páginas siguientes desplegaremos, desarrollaremos, el tratamiento del filósofo Paul Ricoeur acerca del problema de la dialéctica ideología-utopía, constituyentes de una filosofía de la imaginación. O en términos más precisos, constituyentes del imaginario social, de una formación social.

Intentaremos mostrar que con su posición podemos desarrollar una filosofía que no tenga una posición de subsunción, ni de colonización, ni de dominio del Otro.

Siguiendo su postura podemos desarrollar una recuperación del sí-mismo y del otro, realizando una dialéctica que favorece el encuentro con el otro, en la búsqueda de un nosotros no excluyente, tomando como ejes de la traducción de la experiencia del otro la hegemonía y la opacidad. Es decir que la traducción de una experiencia se hace en términos de las categorías de quien traduce (hegemonía) sin tener en cuenta que hay una cierta opacidad, oscuridad, ausencia de representación de la experiencia del otro.

Es por eso que el filósofo francés Paul Ricoeur, busca superar las dos funciones clásicas de la ideología, la ideología como conciencia falsa en el sentido de Marx y la ideología como legitimación de la lógica costo-beneficio en el sentido de Weber, buscando no subsumir, no colonizar, no dominar al otro, sino realizando una dialéctica del sí-mismo entendido como *ipseidad* con la alteridad, en la búsqueda de un imaginario cultural y social común.

--

29-Simulacro: el fin de la ficción (o su triunfo)

Sofía María López (Universidad del Salvador, FFyL – Proyecto Kusch)
lopez.sofiamaria@gmail.com

El trabajo propone analizar la teoría posmetafísica de Baudrillard desde la cinematografía. La superación de las formas modernas de producción conlleva la supremacía del valor de cambio por sobre el valor de uso. El objeto, la cosa, el mundo, lo real ha desaparecido en la vorágine de su simbolización. La era de las masas está absolutamente determinada por esta instancia de reproducción, al mismo tiempo que lo está el arte propio de ella: el cine. La promesa del progreso indefinido se ha convertido en una simulación indefinida, en una puesta en escena en la que real y ficción no se distinguen. Consideraremos a la totalidad del fenómeno cinematográfico desde sus condiciones materiales de existencia según los distintos órdenes de simulación y de su condición de obra de arte, mediante la exposición de determinadas películas, para mostrar la salida que el mismo Baudrillard propone. Ofrecer, a la lógica científico-política que simboliza el mundo, una lógica de reversibilidad del mundo: el artificio de la seducción.

--

30- El fracaso de la Gran Promesa en relación a los modos de tener y ser: la crítica de Erich Fromm a la ilusión de lo ilimitado en la existencia

Daniel Román March (Universidad Nacional de Mar del Plata- A.L.F.E.)
roman_march@hotmail.com

El presente trabajo tiene por objeto describir y analizar aquellos aspectos que para Fromm configuraban los modos antagónicos de tener y ser. Con ello intentamos visibilizar los cuestionamientos de su filosofía, inscripta en la Escuela de Frankfurt, a la trinidad que conformaba el núcleo duro de la ilusión respecto al progreso ilimitado del género humano: producción ilimitada, libertad absoluta y felicidad sin restricciones. Estos tres elementos, resultan sumamente interesantes dado que los mismos implican los dos modos de existencia: tener y ser.

--

31-Problemas antropológicos en psicología. Nancy: del abismo de la pre-suposición a la singularidad de la escucha

Horacio Medina, Victoria Larrosa, Fernando Montañez
(Universidad de Buenos Aires, Facultad Psicología, Cátedra Problemas Antropológicos en Psicología)
fadaho@yahoo.com.ar

Proponemos un recorrido por la crítica que realiza J.L. Nancy al gesto fundacional que atraviesa la filosofía occidental que corresponde a la concepción del sujeto como suposición. Esto constituye el fundamento de razón y método de las Ciencias del Hombre, principalmente para la antropología y la psicología herederas del *ego sum* cartesiano.

Incluso bajo la forma conclusiva de un “sentimiento lingüístico” que se introduce como giro crítico de la razón moderna pero deja incuestionado al sujeto como ser propio de representación, conciencia o voluntad.

Nuestra operación de lectura apunta a encontrar las coordenadas en el pensamiento de Nancy que conduzcan las lecturas del “fin del sujeto” a lo que el autor denomina “el abismo de la pre-suposición”. Este abismo no es promesa de una post-posición que resitúe un sujeto a posteriori de su desconstrucción sino que abre la dimensión del singular existente como un cuerpo de resonancia o de escucha.

La apertura de un cuerpo como tono, timbre o tonalidad de la singularidad permite encontrar ese pliegue que va de la sustancialidad de un sujeto supuesto a la inminencia de una escucha en la medida que la escucha constituye un territorio para una indagación de las técnicas.

--

32-La racionalidad convergente de Ricardo Maliandi frente a la tragedia de la conflictividad
Lucas E. Misseri (Universidad Nacional de Córdoba/UNDEC)
lucmiseri@gmail.com

La obra de Ricardo Maliandi, además de constituir un trabajo original que amplía el campo de la ética, conlleva una forma diferente de concebir la racionalidad y el sujeto racional. Aquí sostengo que la teoría de la razón tal como es expuesta en su *Ética convergente* supone una racionalidad convergente, en tanto que establece una relación dialéctica entre los principios racionales y la conflictividad. Como el propio Maliandi y sus comentaristas ya han señalado, hay en su teoría del conflicto un aspecto trágico en tanto que como digno heredero de Kant, la racionalidad convergente establece sus propios límites y la anulación de la conflictividad es el más notable de ellos. En este sentido, la razón es una facultad que mediante principios resuelve los conflictos prácticos y busca moderar los perennes conflictos trágicos. En este trabajo se desarrolla esta reconstrucción del concepto de racionalidad contrastándolo con otras formas de racionalidad contemporánea buscando resaltar las fortalezas y debilidades de la propuesta del filósofo argentino con respecto a otras propuestas como la de Jürgen Habermas y John Rawls.

--

33-Usos de “historia” en Th. W. Adorno: la historia-natural
Carlos Federico Mitidieri (Universidad del Salvador, IIFyL – El Fuelle – Instituto de Altos Estudios Sociales)
fedemitidieri@yahoo.com.ar

El presente trabajo abordará el uso de historia de Th. W. Adorno, una cuestión que ocupará un lugar central en su obra desde sus primeros escritos hasta sus obras de madurez. Para buscar comprenderlo, Adorno va a recurrir a la constelación de historia natural.

Por medio de la idea de historia natural, Adorno buscaba captar el momento contradictorio de la sociedad presente. Si bien el enfoque adorniano seguía siendo dialéctico, la dialéctica quedaba detenida en la etapa de su negación. Era una dialéctica negativa. Los conceptos de naturaleza e historia, lejos de ser excluyentes, eran mutuamente determinantes. Cada uno era la clave para desmitificar el otro.

Cada vez que la teoría sostenía a la “naturaleza” o a la “historia” como primer principio ontológico, se perdía este doble carácter de los conceptos, y con él la potencialidad de negatividad crítica. El resultado era la justificación ideológica del orden social dado. Para poder desarrollar una perspectiva crítica, había que ser capaz de sostener la relación dialéctica entre ambos conceptos. Había que buscar comprender “el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí donde es máximamente histórico, como un ser natural, o [...] comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más rotundamente a sí misma como un ser histórico.”

--

34-Cartografías de un pensamiento nómada. Intuiciones para una ontología relacional
Sofía Nahir Mónaco (Universidad del Salvador, IIFyL)
monacosofianayr@gmail.com

El pensamiento articulado, como ejercicio propio del hombre, implica un movimiento que pone en juego el modo en que interpretamos el mundo. Cada vez que ponemos en escena al pensamiento, activamos componentes heterogéneos en un agenciamiento único. El pensamiento que no calca, sino que mapea y cartografía rutas desconocidas es un pensamiento nómada. En una combinatoria reticular que enlaza actos y enunciados se configura una lógica de lo diverso, siempre en conexión con un afuera que lo descentra y lo vincula con otros registros: el mapa permanece siempre abierto. A este tipo de pensamiento, diferente de los modelos tradicionales de lógica arborescente, Gilles Deleuze y Felix Guattari lo denominan *Rizoma*.

Asimismo Florencio G. Asenjo, autor argentino, construye un modelo de lógica paraconsistente, señalando el mismo aspecto, pero especialmente regido por un *Principio de localización múltiple*, expresión empleada para referirse a una característica evidente en cualquier organismo viviente: el estado de la totalidad del organismo afecta cada órgano, así como la condición de cada órgano determina la del organismo completo. No habría vida sin localización múltiple. A la luz de ambas categorías, se intenta pensar la posibilidad de una ontosemántica capaz de comunicar lo que sucede en ese pasaje no-local.

--

35-La historia como disciplina injusta. Un encuentro entre F. Nietzsche y W. Benjamin
María Rita Moreno (UNCuyo-INCIHUSA-CCT CONICET)
mmoreno@mendoza-CONICET.gob.ar

Hay un encuentro teórico que nos interpela. Walter Benjamin en *Sobre el concepto de historia* introduce su Tesis XII haciendo la siguiente referencia:

Necesitamos la historia, pero la necesitamos de una manera distinta a como la necesita el holgazán malcriado en el jardín del saber.

Esta cita es extraída del prefacio de la *II Intempestiva* nietzscheana titulada *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Entendiendo que estos dos textos cristalizan una imagen posible que como mónada se patentiza en la forma de una crítica histórica, intentaremos abordar esta imagen para sentar por escrito algunas de sus características. Estructuraremos el desarrollo de nuestros pensamientos entendiendo que, en el contexto de las propuestas de Nietzsche y Benjamin, es posible pensar la crítica a la historia como disciplina injusta. Intentaremos acercarnos al tipo de olvido propuesto por Nietzsche a la protección política que brinda la memoria propuesta por Benjamin. Y esto porque, aunque con lenguajes desiguales, pensamos que la mirada de estos dos intelectuales se torna un guiño cómplice cuando juzgan el uso moderno de la historia desde la vara de la justicia.

--

36-Crítica al historicismo científico: atrofia de la acción en Nietzsche y Arendt

Mariano Olivera (Universidad Nacional de Mar del Plata)

marianoo.74_90@hotmail.com

En el presente trabajo, me propongo desarrollar las concepciones filosóficas e históricas de Nietzsche y de Arendt, en contraposición al historicismo científico o positivismo de la historia del siglo XIX. Se tratará de revalorizar el modelo helénico de historiografía y poesía, en

comparación a la concepción de historia moderna posthegeliana. En efecto, ambos autores para reflexionar sobre la historia (sobre todo Nietzsche en su calidad de filólogo), apelan a la plenitud y vitalidad del pasado griego para contrastarlo con la decadencia de la modernidad. La crítica del historicismo moderno por parte de nuestros autores, equivale por ende, a una crítica de la modernidad y el efecto más grave de su educación y cultura histórica, la pérdida de la acción. La premisa general que sostenemos frente al abuso positivista es que, en tanto seres vivos y actuantes, necesitamos de la historia para la significación temporal de la vida, la proyección del futuro y el sustento de la acción. Siendo que esta última es el elemento sustancial de todo relato, proponemos la definición común en Nietzsche y Arendt de la historia como un arte y no una ciencia pura o contemplativa: un *arte-factum*, una *poésis* de la *praxis*.

--

37-La tensión entre lo universal y lo particular en la conducta humana.

Problemas filosóficos en torno a la "Parte B" de la ética de Apel

Dario Pelus (Universidad Nacional de Mar del Plata)

dariopelus@yahoo.com.ar

En el presente trabajo, dados los límites que no sólo él mismo impone sino también la complejidad de la cuestión a tratar, voy a aventurarme a desarrollar una propuesta crítica en torno a algunos aspectos de lo que se conoce como "La parte B" de la ética del discurso de Apel que desde mi punto de vista es la que ofrece mayores dificultades. Dificultades que son propias de cualquier reflexión filosófica que trate de abordar la cuestión ética en su totalidad, es decir, sin evadir el terreno práctico, o asumiendo las complejidades que le esperan a cualquier principio fundamentado a espaldas de las condiciones prácticas que el mundo ofrece para su aplicación, que paradójicamente no es sólo el mundo práctico en donde se va a aplicar el principio, sino también y más importante aún, el mundo práctico de donde ineludiblemente surge dicho principio.

El elemento estrella que caracteriza dicho terreno práctico es la conflictividad, dominada por los tipos de vínculos que se establecen estructuralmente al interior de su seno entre lo universal y lo particular. El hecho de que la ética del discurso de Apel recoja esta cuestión en una propuesta que considera no sólo la importancia de la fundamentación formal del principio, expresada en la "parte A", sino también, la exigencia de pensar las condiciones prácticas de la aplicación, lo cual implica la posibilidad de restricciones al principio, temática expresada en la "parte B", ya es de por sí, un avance de enorme valor filosófico.

--

38- Cartografías de un pensamiento nómada: Intuiciones para una ontología relacional

Moira Pérez (Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de Lomas de Zamora)

perez.moira@gmail.com

El surgimiento de las denominadas "nuevas identidades" reconfigura las concepciones tradicionales de los sujetos de la historia, y con ello nos impulsa a repensar la reflexión filosófica y epistemológica acerca de ella. En particular, en este trabajo nos concentraremos en dos preguntas fundamentales: el "para qué" y el "cómo" del trabajo en filosofía de la historia, luego de dicho surgimiento. En primer lugar, nos preguntamos para qué hacemos filosofía de la historia, esto es, cuáles son sus usos o la contribución que buscamos mediante su ejercicio. Es evidente que existen tantas respuestas como teóricos; aquí argumentaremos a favor de una visión práctica de la disciplina, que la entiende no como un fin en sí mismo, sino como un instrumento para contribuir a los problemas propios de la comunidad en la que se inserta.

A partir del primer interrogante y sus respuestas, no tarda en surgir un segundo conjunto de preguntas: ¿cómo hacemos filosofía de la historia – o cómo deberíamos hacerla? ¿Cuáles modos de practicar la disciplina nos permitirían lograr los objetivos explicitados anteriormente? En este punto, ofreceremos algunos lineamientos de lo que denominamos

una filosofía *queer* de la historia, que atienda a aquellxs nuevxs sujetxs: una tarea consciente de su propio carácter situado, que ensaya nuevos formatos y estilos y amplía el espectro de fuentes e interlocutorxs, y que construye mecanismos de equilibrios y contrapesos para mantener una alerta crítica permanente.

--

39-Miradas gnoseológico-metodológicas de la antropología y la etnografía.

Gajes del oficio

María Cecilia Pisarello (Antropóloga, Investigadora INAPL, Ministerio de Cultura de la Nación)

ceci.pisarello@gmail.com

El trabajo de investigación de la antropología se plantea sobre su carácter reflexivo, y esto no es meramente una cuestión metodológica sino un hecho existencial: somos parte del mundo que estudiamos. Planteado en términos de Tzvetan Todorov (1993:39): *“Podríamos describir el proceso en estos términos: el conocimiento del otro depende de mi propia identidad. Pero este conocimiento del otro determina a su vez mi conocimiento de mí mismo. Por otra parte, el conocimiento de sí transforma la identidad de este sí, y, el proceso entero, pues, puede volver a empezar: nuevo conocimiento del otro, nuevo conocimiento de sí, y así hasta el infinito.”*

Aquí presentaremos un breve pasaje tomado de la libreta de campo que nos permitirá detener la mirada en el proceso de observación participante, donde se ponen en juego los supuestos del antropólogo, la miradas de los otros y el desafío de escribir sobre este proceso.

--

40-Conversaciones entre Hegel, Laclau y Baudrillard: adyacencias de un imaginario histórico Agustín Quinteros y Alejandro Pantó (Universidad Nacional de Mar del Plata)

agustinquinteros@yahoo.com

alejandropanto@yahoo.com.ar

En estas líneas abordarán conceptos que por su distancia contextual, geográfica e histórica no se corresponden con esquemas, figuras y representaciones en idénticas concepciones de lo real, prescindiendo de la ineluctable implicación sucesiva de las lecturas e interpretaciones; entendemos que cada configuración narrativa interpela a su época cuando aborda un lugar, se posiciona de modo manifiesto en una construcción hermenéutica del mundo. Sin embargo, y no por medios forzados, cuando se trata de escenarios semánticos, de contenidos históricos y simbologías emergentes del territorio social, los horizontes se tornan comunes, aquello que diseminó toda su potencia se reconstituye en una continuidad que si bien no es ni pasado ni tradición en la inmediatez que le correspondía, sí aparece como lo devenido de las palabras, conflictos y acontecimientos. Veremos entonces, llegando al final, que las construcciones ideológicas analizadas: ardid o astucia de la razón, sistema de las necesidades (Hegel), equivalencia y diferencia (Laclau-Mouffe) y seducción (Baudrillard) se aúnan en un paisaje común, el ámbito donde habrán de converger no será de forma exclusiva el de la palabra, fluirá sobre lo estético. Un óleo de Brueghel donde la tradición parece escindirse dentro de sus propios límites nos permitirá encontrar los elementos analizados.

--

41-Modernidad y sociedad mundial democrática. El pensamiento político de Wang Hui Cristina Reigadas (Profesora Consulta, Instituto de Investigación en Ciencias Sociales, FCS, Universidad de Buenos Aires / Investigadora Asociada, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Cambridge)

cristinareigadas@gmail.com

Wang Hui, destacado historiador intelectual crítico chino contemporáneo, ha dedicado especial atención desde los años 80 a pensar los vínculos entre la cuestión de la modernidad en China y la construcción de una sociedad mundial democrática. Ambos aspectos son centrales, a su juicio, en la lucha política e intelectual china contemporánea. Wang Hui no se limita a revisar los conceptos de modernidad, globalización y democracia desde una perspectiva crítica al eurocentrismo. Tampoco queda confinado a la defensa de "Asia", en nombre de la especificidad y diferencia. Yendo más allá de estas visiones dicotómicas propone una modernidad alternativa o, más bien, "interactiva" reelaborada desde la perspectiva de la historia global. Wang Hui piensa la modernidad desde el fin de la revolución, pero no del socialismo, y lo hace desde los aportes de la historia, la experiencia y el conocimiento teórico.

--

42-Un pensador de la escucha y la firmeza: Ricardo Maliandi

Luisa Ripa (Universidad Nacional de Quilmes)

luisa@unq.edu.ar

En mi presentación quisiera recordar en especial a la persona que fuera Ricardo Maliandi con su capacidad de escucha y sus certezas. EL camino de insistencia para construir una propuesta ética que fuera fiel a lo que pasa y que nos pasa y fuera capaz de proponer espacios de encuentro y de bien lo enfrentó a críticas y lo encontró con entusiasmos y seguidores.

Su apertura pudo a veces entenderse como ingenuidad, la sencillez docente de sus propuestas hasta gráficas y con metáforas a la mano, contrastaba en foros donde el supuesto parecía ser que a más complicado y difícil el discurso más profundo era. Y su disposición para escuchar y pensar honestamente lo que se le plateara lo mostró como maestro cabal.

A la vez, el riguroso pensador que pudo discutir en alemán con el mismísimo Apel fue autor de textos de una libertad y frescura insólitas: como su novela sobre la nariz de Cleopatra – que no habla de narices ni de Cleopatra- y su desopilante libro sobre los jueces que comen la lengua de un ahorcado, como contaba su abuela. Novela comprometida y libro que da que pensar, sin embargo.

Por fin me gustaría reseñar la propuesta de su ética convergente y algunas de las discusiones que suscitara.

--

43-Técnica y salvación en la obra de Rodolfo Kusch

jmrzzi@hotmail.com

En el Primer Congreso de Filosofía realizado en el país, el filósofo suizo Donald Brinkmann intentaba responder a la problemática de la técnica y el hombre desde un impulso íntimo de empeño religioso, donde residiría el anhelo de autosalvación. Pocos años después, Rodolfo Kusch investigará en la América profunda por qué para el pobre y el indígena "la máquina duele" o "crea espanto", y debe todo el tiempo lograr un eje para su ser desgarrado. Kusch dirá que hay que encontrar el horizonte humano en el cual se desplaza la técnica, y que luego *lo que salva* tendrá el aspecto de lo impensable, de la negación; a veces se trata de una conducta extraña y repetitiva, a veces de un ritual, siempre de una manera de domiciliarse y *estar* en el mundo. En definitiva en tecnología, como en religión y política, no podemos tomar modelos prestados, nuestra cultura impone una estrategia para vivir *aquí y ahora*, las más de las veces inesperada. Podríamos decir con Kusch que cada hombre americano según su vida y entorno, tiene una *técnica* que despierta en él la esperanza de

salvación: el urbano jugando un billete de lotería, el yatiri del altiplano con sus rituales, el desposeído guardando una imagen de la Virgen o de Evita.

--

44-La antropología filosófica de Ricardo Maliandi. Su especificidad y complementariedad con el programa de una ética convergente

Gustavo Salerno (Universidad Nacional de Mar del Plata-CONICET-AAAdE))

gustavosalerno1@gmail.com

La filosofía práctica elaborada por Ricardo Maliandi (1930-2015) abarca dos grandes ámbitos: la antropología filosófica y la ética. Ambas esferas han sido desarrolladas como ámbitos complementarios, pero sus originales aportes no impiden la reconstrucción de sus fronteras específicas. El presente trabajo intenta precisamente mostrar la especificidad de la reflexión antropo-filosófica del pensador argentino: la misma no sólo está expuesta en los reconocidos capítulos de *Cultura y conflicto* (1984), sino que son identificables en su *Ética convergente* publicada en tres tomos (2010, 2011 y 2013). El hilo conductor de esa reflexión lo constituye una comprensión logo-pática o pato-lógica del hombre.

--

45-Técnica, inmunidad y políticas en torno a la inseguridad

Esteban Gabriel Sánchez (Universidad Nacional del Sur- CIB)

esteban.sanchez88@hotmail.com

El presente trabajo pretende analizar los dichos del Secretario de Seguridad de la Nación Sergio Berni, que afirmó públicamente que “estamos infectados de ladrones extranjeros”, para pensar las características contemporáneas de las antropotécnicas, y la relación que se entabla entre éstas y la técnica. Comenzaremos por analizar el diagnóstico heideggeriano de la errancia y el balance crítico que realiza Sloterdijk sobre Heidegger, para luego exponer las antropotécnicas más relevantes: la zoopolítica platónica, la biopolítica aristotélica y la crítica nietzscheana a ambas. Por último, enunciaremos las características esenciales de la concepción inmunitaria de Roberto Esposito para reflexionar en torno al discurso de la inseguridad expresado por Sergio Berni. En este sentido, dicha reflexión nos invita a planteamos algunos interrogantes: ¿la inseguridad se soluciona con más policías en las calles? ¿Debemos endurecer las políticas inmigratorias?, entre otros.

--

46- El juego emancipador. De Schiller a Paul Preciado, teorías sobre la posibilidad de apropiación técnica del juego configurador de lo posible

Mariana Lucía Santander (Universidad del Salvador, IIFyL-UNLaM-EI Fuelle)

santanderlucia@yahoo.com.ar

Desde la división aristotélica de saberes, se piensa lo práctico como aquella acción que, sin pretensión técnica, aspira a intervenir en la realidad con el fin de modificarla. Hanna Arendt, sabiendo que la praxis conoce mucho más de comienzos que de productos finales garantizados, celebra que la condición humana esté exenta del fijismo causal que encadena a la naturaleza, y otorga a la acción un papel fundamental en su teoría antropológica. El poder humano y la libertad se producen cada vez que los hombres, actuando conjuntamente, comienzan algo nuevo.

Esta posición pareciera colocarnos, en principio, del lado opuesto del racionalismo mecanicista que caracteriza los primeros años cartesianos de la modernidad y que encuentra su desarrollo último en la ilustrada razón instrumental.

Desde ese lado opuesto, este trabajo pretende recorrer algunas de las teorías filosóficas que se ocuparon del problema de juego, de lo artificial y de lo posible en relación a la libertad, para interrogarnos sobre la paradójica voluntad de “educar para la libertad”.

De este modo comenzaremos por la idea schilleriana de “homo ludens”, que dará paso al elogio nitzscheano de las figuras del niño, del baile, del artista, y se entrelazará con la noción de trabajo que un Marx frommiano, sostiene en la idea de hobby. En el recorte contemporáneo abordaremos la noción wittgensteniana de juegos del lenguaje, para relacionarla con la posibilidad infinita de crear nuevos mundos. Desembocando en Jean Baudrillard quien sostiene la idea de seducción como juego erótico de las apariencias, en el que la instrumental sexualidad cede paso al mundo artificial de las puras apariencias que performatean lo hiperreal. Para concluir, abordaremos, lo planteado por Paul B. Preciado en sus más recientes publicaciones quien incitando a la revolución somatopolítica, nos propone reapropiarnos críticamente del régimen farmacopornográfico de la identidad, desde la trinchera múltiple, horizontal y subalterna de los cuerpos disidentes.

--

47-Conflicto entre diadas. Nietzsche y la moral histórica; Platón y la división fundamental del hombre

Iván Sastre (Universidad Nacional de Mar del Plata)

ivan_sastre7@hotmail.com

La inmensa esfera de la moral, en donde quizá se cimentaron y tuvieron su fundamento último todas las acciones de los hombres, por mucho tiempo ha permanecido encerrada en una esencialización de sus valores fundamentales. Nietzsche emprendió una minuciosa revisión histórica del significado y el origen del bien y el mal; de allí advirtió que existe una doble prehistoria de la moral: la de los nobles y la de los esclavos.

El presente trabajo intentará encontrar los paralelismos que se dan entre: por un lado, en la división alma-cuerpo acuñada en la Grecia Antigua; y por otro, esta división de la prehistoria de la moral. El origen de lo “bueno” según Nietzsche, está fundamentado en acciones que resultaban beneficiosas para los nobles y poderosos, con el tiempo olvidadas y esencializadas. De la misma manera, se tiene como beneficiosas las acciones relacionadas con las aspiraciones que posee el alma en el sentido platónico. Esta relación cobrará corporeidad y entereza con el correr de las palabras.

--

48-Cultura y conflicto o acerca de cómo pensar la relación con la alteridad

Federica Scherbosky (UNCuyo-INCIHUSA-CCT CONICET)

fedescherbo@yahoo.com.ar

El presente trabajo pretende analizar la noción de cultura trabajada en la filosofía intercultural, especialmente en la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt y ponerla en cruce con la noción de conflicto que propone Ricardo Maliandi, en su texto “El puente y la muralla”. La tesis central del trabajo sostiene que la noción de cultura desde esta perspectiva intercultural soslaya y depotencia el conflicto, como eje central de la misma. Es por ello que se retoman los aportes de Maliandi, quien trabaja la conflictividad tanto en términos sincrónicos como diacrónicos y la postula como núcleo central en la constitución de la cultura misma. Por último se apela a algunos aportes del Movimiento Antropofágico brasileiro, ya que se trata de un caso que se sitúa en instancias interculturales concretas y en ellas asume el conflicto como punto de encuentro con la alteridad. Es a partir de allí que se abre la posibilidad de un diálogo, muchas veces de manera violenta, ya que el otro no es solo el portador de un mundo diferente, sino en muchos casos una amenaza, un cuestionamiento a las instancias seguras que nos constituyen como sujetos y como cultura.

--

49-Usos de “razón” en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein

Carlos Segovia (Universidad del Salvador, IIFyL-El Fuelle)

cascundy@hotmail.com

Hay dos aspectos a tener en cuenta al abordar las *Investigaciones Filosóficas*. Uno está referido a aquello que nos pasa *con* el lenguaje. Otro, a aquello que pasa *en* el lenguaje. Lo que nos pasa *con* el lenguaje no pertenece en sentido estricto al lenguaje al contrario de lo que pasa *en* el lenguaje. Por tal motivo, Wittgenstein insiste en mostrar a través de sus ejemplos ambos aspectos. El hecho es que allí, en los juegos de lenguaje que Wittgenstein imagina en el trascurso de las *Investigaciones Filosóficas*, se produce una doble descripción: una es la descripción de las tendencias que tenemos hacia / con/ a causa del lenguaje; la otra es la descripción del lenguaje en su uso efectivo. Cuando Wittgenstein habla de estas tendencias muestra lo que nos pasa *con* el lenguaje. Estas tendencias, si bien son ciertas inclinaciones que tenemos respecto del lenguaje, hacen que concibamos al lenguaje de una cierta manera, hacen que esperemos del lenguaje ciertas cosas. Estas tendencias han sido las generadoras de la niebla con la que hemos envuelto al lenguaje. Para Wittgenstein estas tendencias se expresan con su mayor hondura en los problemas de la filosofía.

En la traducción castellana de las *Investigaciones Filosóficas* el término *razón* aparece como resultado de la traducción de la palabra alemana *Grund* para la mayoría de los casos y en alrededor de cinco ocasiones *razón* aparece como resultado de la traducción de *Recht*. Podemos decir que en general en este texto de Wittgenstein *Grund* responde a los usos habituales que en el idioma alemán ordinario posee ese término: *causa, fundamento, suelo* e incluso *motivo o justificación*. Wittgenstein no emplea la palabra *Vernunft* en las *Investigaciones Filosóficas*. La prueba de lo dicho es sencillamente la ausencia del término en cuestión en todo el texto. Pero la conclusión que puede seguirse de lo recién expresado probablemente no sea correcta porque si "*en filosofía comparamos frecuentemente el uso de una palabra con juegos y cálculos de reglas fijas*"... "*no podemos decir que quien usa el lenguaje tenga que jugar tal juego*" (IF: 103).

La pregunta que debemos hacernos es: ¿juega Wittgenstein tal juego?

--

50-La retórica según el Gorgias platónico

Marta Cristina Simeone (CONICET)

cristinasimeone@hotmail.com

El tema a tratar es la definición de la retórica, asunto que da unidad a la obra y que, además, da pie para filosofar acerca de lo justo e injusto.

Ante la pregunta de Sócrates, Gorgias responde que la retórica es un arte que tiene que ver con los discursos, pero no con todos, sino con aquellos que tratan de persuadir mediante la palabra.

Encontramos en el *Gorgias* una división de las técnicas que es novedosa con respecto a los diálogos socráticos en los que no se distingue entre técnicas prácticas y teóricas.

Notaremos que de ambas divisiones se sigue que las técnicas no están todas en el mismo nivel de relevancia y que su gradación jerárquica es consecuencia de la ordenación que tienen los fines particulares entre sí y con respecto a los que son generales y últimos.

Destaca Sócrates que la palabra debe estar al servicio de la justicia, cuando no es así, la retórica no es ya un arte sino mera rutina. Esta desviación de la retórica con la justicia da pie a Calicles para afirmar que la justicia es el derecho del más fuerte.

En definitiva, Platón alude en este diálogo a la importancia de la esencia moral que se le debe atribuir a la retórica.

--

51-El lugar de la filosofía en tiempos de la "cibernética". Una mirada desde la reflexión heideggeriana de la época moderna

Paula Torrealba Galea (Universidad De Valparaíso)

paula.torrealba.galea@gmail.com

En la actualidad, vivimos en el mundo de la cibernética, como afirmó Heidegger. Ella se ha tornado inherente a nuestra condición existencial, de estar en el mundo. Sin embargo, la era

es técnica no porque existan artefactos técnicos, sino porque el modo de pensar es técnico. Por esta razón, la respuesta sobre lo que es la técnica no puede ser técnica; ella es filosófica. El fenómeno exige un pensar filosófico sobre su carácter ontológico.

Por tal motivo, debemos rescatar aquel pensamiento filosófico que plantea que la técnica debe ser tratada como el asunto fundamental de la época moderna. Por lo tanto, no es suficiente pensar el fenómeno en las distintas perspectivas que ofrece la realidad, sino en primer lugar en un sentido metafísico.

Sin embargo, no se trata de negar la técnica, sino de reflexionar en torno a su sentido. Se trata de poner la pregunta por la identidad de la técnica moderna en su lugar. Este es el fundamento por el cual el pensamiento heideggeriano acerca de la técnica, debe reinstalarse en nuestros días.

--

52-La ética kantiana en el pensamiento de Max Horkheimer
Fernando Turri (Universidad de Buenos Aires-El fuelle)
fereltalar@hotmail.com

Las teorías morales desde una posición idealista han sido un blanco constante de la teoría crítica horkheimeriana. Todas ellas parten de la libertad que le pertenece a cada sujeto, en cuanto tiene el poder de vivir en una sociedad fundada en leyes constituidas por él mismo. El caso de Kant no será una excepción. Horkheimer en varios textos hará un análisis crítico de la filosofía práctica kantiana definiéndola como la culminación en el plano moral del pensamiento burgués del siglo XVIII.

En este trabajo comenzaremos por exponer brevemente los puntos centrales de la ética kantiana que se encuentran en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Luego nos concentraremos en el desarrollo de la ética kantiana presente en el texto de Max Horkheimer "Materialismo y Moral". Nuestro objetivo será hacer un análisis descriptivo de los puntos a favor y los puntos en contra que Horkheimer reconoce en el análisis crítico de la teoría ética kantiana. De este modo contaremos con los elementos necesarios para considerar cuál es la posición que Horkheimer tiene frente a la teoría deontológica propuesta por Kant.

--

53-Una hermenéutica de la existencia humana: la hermenéutica analógica de M. Beuchot como modelo para interpretar al hombre
Leandro D. Uhrig (Universidad Nacional de General Sarmiento)
leandrouh@gmail.com

Las interpretaciones de la filosofía acerca del mundo, del hombre y del otro han estado marcadas por la época. Tal es así que la modernidad se caracteriza mayoritariamente por interpretaciones que tienden al univocismo y la llamada posmodernidad, en términos generales, tiene una tendencia equivocista. Ambas interpretaciones nos llevan al estancamiento actual en el que se encuentra la filosofía. La *Hermenéutica Analógica* de Mauricio Beuchot nos ofrece una salida. Nos servirá como modelo para una interpretación del hombre, aunque consciente de sus límites. Este acercamiento necesitará también de la metafísica u ontología, mediante una hermenéutica de la existencia humana, que se entenderá a sí misma en el ser y a partir de él, que nos servirá de fundamento, entre otras cosas, para la ética. Nos permitirá elaborar una ética de virtudes y universales, proporcional y adecuada al ser humano. De aquí surgirá un *sujeto analógico*, al modo del *phrónimos* aristotélico, ya que la *phrónesis* es analogía puesta en práctica. Por otra parte, al conjuntar antropología y ética no podemos evitar abordar la cuestión del otro, que en este caso aparecerá como un análogo.

RESUMENES de MESAS

MESA 1

POLÍTICAS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Cátedra de Antropología Filosófica (Universidad de Buenos Aires, FFyL)

Participantes: Alcira Bonilla, Julián Ferreyra, Noelia Billi, Alejandra Furfaro, Mario Gómez.

Esta mesa, compuesta por integrantes de la cátedra de Antropología Filosófica de la carrera de filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, propone abordar algunas cuestiones políticas vinculadas con nuestra disciplina. Se realizará un análisis crítico de la concepción de lo humano a partir de una serie de conceptos heredados de la modernidad europea, para pensar problemáticas contemporáneas y locales. Se buscará, por una parte, constituir una perspectiva regional en torno de lo humano para pensar la relación entre el hombre, el otro, la finitud, la naturaleza y la animalidad, y, por la otra, ponerla en relación con la biopolítica foucaultiana, la fenomenología de Heidegger y el humanismo marxista.

1-La cuestión del otro en *Des Cannibales* de M. de Montaigne

Alcira B. Bonilla (CONICET)

alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

Mesa 1

La ponencia se centra en algunos efectos de la irrupción de la “cuestión del otro” en el pensamiento europeo a partir del denominado “Descubrimiento” de América. Para enfocar esta cuestión se parte de un hecho: la asimetría latente en la constitución de un “descubierto” (el hombre americano) y un “descubridor” (el hombre europeo), el *ego conqueror* simétrico del *ego cogito* de la Modernidad europea. En este contexto, se reconstruye el enfoque de la cuestión en el emblemático ensayo “*Des Cannibales*” (1580) de M. de Montaigne. A partir del estudio del mismo y de las contribuciones de sus *scholars* contemporáneos, desde una perspectiva filosófica intercultural, se descubren las tensiones de una forma “tolerante” del encuentro con el otro y se plantean los límites de un discurso filosófico que intenta trascender un universalismo (significado en la expresión *l’humaine condition*) europeísta, encubierto por aparentes concesiones escépticas al relativismo, para dar lugar a la diferencia en un plano de simetría.

2-Tras lo humano en la muerte del hombre

Julián Ferreyra (CONICET)

djulianferreyra@gmail.com

Mesa 1

El rol de Michel Foucault en la historia de la antropología filosófica es eminentemente crítico. Sea en dominio del saber (la “muerte del hombre”) o del poder (resistencia a los dispositivos que transforman a “los hombres en sujetos”), un espíritu anti-humanista tiñe su pensamiento. Sin embargo, la última etapa de su producción (los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad*), añaden una tercera dimensión de lo humano, que puede resignificar ese temple crítico y ofrecernos herramientas positivas para pensar una antropología filosófica contemporánea: una nueva forma de lo humano que no implica la reafirmación de la identidad del individuo o la especie bajo una forma fija o un estado auténtico. El “hombre del deseo”, que aparece como fuente de sentido y valor en el campo de las formas de subjetividad, no contraría los desarrollos tempranos de Foucault, sino que nos permite leerlos en una nueva luz: sólo la muerte inherente a la figura del hombre en la *episteme* contemporánea hace posible la existencia como arte. Precisamente en aquel vacío del hombre desaparecido, donde, según *Las palabras y las cosas*, era de nuevo posible pensar, puede tener lugar el trabajo del pensamiento sobre sí mismo característico del hombre del deseo del tercer Foucault.

3-Antropología Filosófica y sacrificio (de lo) animal

Noelia Billi

milcrepusculos@gmail.com

Mesa 1

Siguiendo las indicaciones de Foucault en *Las palabras y las cosas*, puede decirse que es recién a finales del siglo XVIII que un estudio de la “vida” se hace posible. Antes “la vida misma no existía. Existían sólo los seres vivos”. “La vida, dice, se convierte en una fuerza fundamental”, una “fuerza primitiva”, la “ley de todos los seres”. Bajo dichas condiciones, la política deviene biopolítica y, paralelamente, el antropocentrismo impregna las consideraciones acerca de las partículas mínimas de lo existente en cuyo proceso de agregación y evolución lo humano ha de advenir. En este sentido, la animalidad fue tornándose una zona de pasaje a ser abandonada lo antes posible en el derrotero antropogénico, y la política sobre lo viviente deja ver su cara más cruel en el ámbito de las existencias animales no humanas. Nuestro trabajo apunta a mostrar que la Antropología Filosófica actual no puede sino cuestionar dicho enclave biopolítico, apostando por una redefinición de lo humano y de lo animal y, sobre todo, de aquello que los relaciona. Esto se revela aún más urgente al tener en cuenta el carácter históricamente agroexportador de nuestro país, marco en el cual el sacrificio de animales constituye un clave económica, cultural y política.

4-Del hombre natural al hombre nuevo: desafíos antropológicos de los países emergentes ante la crisis del capitalismo global

Alejandra Furfaro

mafurfaro@gmail.com

Mesa 1

Ante la crisis del capitalismo global en los países centrales y en un mundo en el que la organización regional se presenta como la alternativa más viable a la unipolaridad en decadencia, América Latina se perfila como una región en creciente desarrollo que emerge de una larga noche de resistencia a la dominación cultural, el genocidio, y el saqueo económico. En este contexto el análisis filosófico de la concepción martiana del “hombre natural” y su relación con las teorías marxistas del “hombre nuevo” resulta de particular relevancia para las ciencias humanas y sociales porque es en el hombre y en su relación con la naturaleza y con sus pares, donde se deposita la esperanza y se encuentra la posibilidad y la responsabilidad de construir orden social más justo, inclusivo y equitativo.

5-Consideraciones fenomenológicas en torno a la noción de hombre: sobre la finitud y la temporalidad en la crítica heideggeriana a la Antropología Filosófica

Mario Martín Gómez Pedrido

jovenmariomartin@hotmail.com

Mesa 1

El presente trabajo pretende analizar los alcances de la crítica que Martin Heidegger dirige a la Antropología Filosófica en su obra *Kant y el Problema de la Metafísica* a los efectos de, basándonos en estas consideraciones, especificar políticas de transmisión de esta disciplina. Analizaremos las consideraciones de la cuarta parte de este libro en torno a la noción de hombre. Para tales efectos, nos centraremos en examinar la noción de finitud que propone Heidegger al contraponer su Analítica del Dasein a la noción de hombre en la Antropología Filosófica fenomenológica expresada en la obra de Max Scheler. En primer lugar especificaremos la influencia que ejerce su obra *Ser y Tiempo* para el mencionado concepto de finitud. En segundo lugar explicaremos cómo se articula la noción de finitud con la de temporalidad que la fundamenta. Finalmente señalaremos, partiendo de esta reconstrucción previa, los alcances de la deconstrucción heideggeriana de la noción de hombre en la Antropología Filosófica scheleriana. Nuestro objetivo será especificar y señalar, gracias a esta crítica, políticas de transmisión de esta disciplina desde una perspectiva fenomenológica.

--

MESA 2

DESAFÍOS CONTEMPORÁNEOS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA. ANTROPOGÉNESIS, CORPORALIDADES Y SUBJETIVIDAD

Adscriptos a la cátedra de Antropología Filosófica (Universidad de Buenos Aires, FFyL)

Participantes: María Adela Busquet, Claudio Cormick, Axel Gomes Morgado, Blas Radi y Juan Matías Zielinski

Esta mesa se compone de lxs adscriptxs de la cátedra de Antropología Filosófica de la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se presentan aquí los avances de las investigaciones que han estado llevando adelante en el marco disciplinar de la materia, aspirando a mostrar algunas de las escenas problemáticas que es posible explorar a partir de dicho marco. Según se exhibirá en los respectivos trabajos, algunos de los desafíos contemporáneos que se le plantean a la antropología filosófica se relacionan con la reconceptualización de la corporalidad (tanto en su vínculo con la opresión, la responsabilidad y la liberación, como con la cuestión de la memoria y la comunidad), las lecturas que desde la tradición fenomenológica y la perspectiva de los estudios trans pueden realizarse de las operaciones epistemológicas y de producción teórica y práctica de lo humano y, finalmente, la búsqueda de alternativas subjetivas no antropocentradas.

1-Carne, materialidad y sufrimiento. Hacia una antropología política de la responsabilidad y la liberación

Juan Matías Zielinski (CONICET)

jmzielinski@gmail.com

Mesa 2

Esta contribución tiene por cometido esbozar es base a las nociones de “carne”, “materialidad” y “sufrimiento” una configuración antropológica, situada y contextual, comprometida con los principios de la responsabilidad y la liberación. Para lograr dicho propósito, se presentará, en primer lugar, una diferenciación básica entre la noción de “carne” (*basar*) -tradición semita- y la de “cuerpo” (*soma*) -tradición griega-. En segundo lugar, se problematizará la noción de “materialidad” en orden a presentar, como origen de toda crítica, a la “razón material” como aquella racionalidad que nace de la *negatividad* en tanto que *toma de posición práctica* a favor de la vida de los oprimidos. En tercer lugar, el análisis se centrará en el “sufrimiento” como efecto negativo de un sistema de injusticia sobre la *carnalidad viviente* -sensible y vulnerable-. En cuarto lugar, y para concluir, se enlazarán las reflexiones precedentes, sobre la “carne” (*basar*), la “materialidad” y el “sufrimiento”, para articular una configuración antropológica política comprometida con los principios de la responsabilidad y la liberación. Aquí, se reflexionará sobre la noción de “responsabilidad”, como principio de singularización *pasiva*, en tanto que imperativo ético para-el-Otro y “principio liberación”, crítico-material, como respuesta política al sufrimiento de las víctimas históricas.

2-El cuerpo de la escritura; una biografía impersonal

María Adela Busquet

lelibusquet@gmail.com

Mesa 2

El presente trabajo parte de la puesta en cuestión de los modos de existencia que la categorización tradicional de la historia de la filosofía ha dado por supuestos, a saber: existencia como *éidos*, *ousía* (*tò ón he on*), sujeto (*ego cogito*), objeto (*res extensa*), Dios (*res divina*). Intentando desmarcarnos de las definiciones clásicas, nos centraremos en la perspectiva de cierta filosofía contemporánea francesa, haciendo hincapié en la obra de Maurice Blanchot. Pensaremos el `existente´ a partir de lo que Blanchot denomina `hay´ (*il y a*), entendido como “existencia sin ser”. Trabajaremos el `hay´ blanchotiano en su vínculo

con el cuerpo y la escritura. Cuerpo impersonal y sin embargo, biográfico. En este contexto, entonces, nos proponemos incursionar en los siguientes interrogantes: qué clase de cuerpo es la escritura y cuál es su vínculo con la vida y la comunidad. Qué significan los hechos de escritura a la luz del naciente mayo del 68, a partir del cual Blanchot escribe: "Comunismo: lo que excluye de toda comunidad ya constituida." Palabras tomadas de la mano a las que su amigo, Roberte Antelme escribe en *La especie humana*: "el hombre de la exigencia comunista" entendido como un hombre arrojado a la escritura. Para esto, retomaremos el libro *En torno a un esfuerzo de memoria, sobre una carta de Robert Antelme*, que Dionys Mascolo escribe -no sin titubeos, no sin desvíos- a partir del reencuentro en el año 1986 con la carta que Roberte Antelme le dirige en 1945, días después de haber sido rescatado del campo de Dachau (Alemania). Intentaremos reconstruir -con todos sus imposibles-, la urgencia de un testimonio: el de Antelme, recién finalizada la guerra, escribiendo todavía desde el hospital, con un cuerpo que estaba -como explica su por entonces mujer Margerite Duras- más muerto que vivo, y el de Mascolo, que al releer la carta de su amigo, se siente obligado a volver a escribir -tal como recuerda, tal como no puede recordar-, a partir de esa memoria que a la vez de exigirlo, lo impide. Retomaremos las cartas que Mascolo dirige a Maurice Blanchot en la sospecha de estar escribiendo de más o de menos, pero nunca lo justo, así como Blanchot responde: "para las cartas, usted conoce mi moral personal que solo se aplica a mí (no por orgullo, sino por la preocupación de escapar a la biografía). E incluso la corrijo sin hacerme ilusiones. Nada debe, nada permanecerá oculto."

3-La crítica foucaultiana a la "modernidad" del proyecto fenomenológico. ¿Crítica a la ambigüedad del "hombre" o teoría alternativa de la justificación epistémica?

Claudio Cormick (Paris VIII-CONICET CAECE)

claudiocormick@yahoo.com.ar

Mesa 2

La presente comunicación, que emerge del trabajo del autor en el marco de una adscripción a la cátedra de Antropología Filosófica de la UBA, intentará reflexionar acerca de la forma específica que toma la crítica al subjetivismo moderno en las referencias de Michel Foucault a la fenomenología. Como es conocido, el "arqueólogo" busca señalar (1) que la continuidad de la empresa fenomenológica con el legado kantiano -iniciador de la "modernidad" con su descubrimiento de un rol positivo, fundador, para la finitud humana- sería mayor que la existente entre el propio Kant y el giro subjetivista asociado a Descartes - incapaz este último de dar lugar a una filosofía trascendental-, y (2) que el "dispositivo antropológico" moderno preservado por la filosofía de Husserl y Merleau-Ponty resultaría desmentido por ciertos resultados científicos contemporáneos -especialmente en las áreas de la etnología y la lingüística, pero también por su propia "arqueología" de las ciencias- que mostrarían la condición dependiente, no "fundadora", de la subjetividad humana.

Ahora bien, según señalaremos apoyándonos en una relectura de *Las palabras y las cosas* y de la "estela" de entrevistas y otros textos breves con los que Foucault acompañó en los años '60 y '70 su crítica del proyecto fenomenológico, esta solo puede funcionar sobre la base de confundir, bajo una misma referencia a la noción de "hombre" como objeto-sujeto, empírico-trascendental, dos problemas diferentes: por un lado, Foucault enfatiza la resistencia que fenómenos como el del lenguaje o incluso el conocimiento opondrían a la búsqueda de transparencia propia de un *análisis regresivo* como el fenomenológico, ocupado por reconducir a una esfera de vivencias originarias las formas presuntamente *constituidas, derivadas*, de la experiencia humana; por otro lado, sin embargo, el tipo de "rol fundador" que aparece atribuido a la subjetividad en la obra de Husserl y Merleau-Ponty no se agota en la pretensión de poder identificar en concreto este estrato de vivencias; este responde, por el contrario, a la orientación filosófica más general de un internalismo según el cual no podemos atribuir conocimiento a un sujeto si sus creencias no son susceptibles de una justificación reflexiva sino únicamente de una explicación en tercera persona (como lo es la referencia foucaultiana al "inconsciente positivo" de la ciencia). Argumentaremos, en consecuencia, que las críticas foucaultianas al proyecto moderno apoyado en la figura central del "hombre" solamente se sostienen en la

medida en que puedan acompañarse con una teoría alternativa sobre la justificación epistémica.

4-El dominio de lo humano en Beatriz Preciado: Análisis de la clasificación bio/tecno en Testo Yonqui

Blas Radi

blasradi@gmail.com

Mesa 2

El presente trabajo pretende contribuir a la comprensión acerca de los fenómenos de colonización de las cuestiones y las personas *trans* por parte de la academia *queer*. Se toma como caso de análisis ejemplar *Testo Yonqui* (2008) de Beatriz Preciado, y, en particular, sus nociones de “bio” y “tecno”. Para ello, en primer lugar se expone el marco teórico, centrado en la obra de Viviane Namaste y Boaventura de Sousa Santos, que nos permite diseñar un instrumento de análisis adecuado. En segundo término, se analiza la taxonomía bio/ tecno-trans presentada por Preciado y se plantea la pregunta por los compromisos antropológicos supuestos en esta clasificación: ¿qué cuerpos y subjetividades son alcanzados por estas categorías? ¿cuál es la humanidad que queda definida a partir de ellas? Se muestra, asimismo, la relevancia de abordar esta clasificación desde la perspectiva de los estudios *trans*.

5-¿Cómo pensar una antropología no antropocéntrica?

Axel Gomes Morgado

ito1gm@gmail.com

Mesa 2

A partir de lo que se ha dado en llamar “muerte del humanismo”, la antropología filosófica se ha visto trastocada en sus fundamentos. La pregunta que da luz a este trabajo se ve motivada por algunos textos tempranos de Maurice Blanchot, quien parece jugar con la idea de “sujeto” en los términos en que fue conceptualizada en la modernidad. A su vez, consideramos para este fin la ampliación de aquella pregunta antropológica por lo “otro” en términos humanos, hacia una concepción de lo “otro” en términos hiperbólicos. Por este motivo es que nuestra hipótesis consiste en que jamás encontraremos lo “otro” radicalmente y en cuanto tal si dirigimos nuestros esfuerzos a pensar meramente lo “otro” humano, y no lo “otro” no-humano. Si bien el lugar teórico de la antropología filosófica resulta entonces incómodo, consideramos que es la misma antropología la que debe orientarse a pensar una subjetividad más allá del antropocentrismo. Por último, cabe preguntar todavía si no es el mismo esquema de centro y periferia el que debe criticarse para lograr este fin y no simplemente qué lugar ocupa cada concepto.

--

MESA 3

DE LA IMPOTENCIA A LA IMPOSIBILIDAD DEL CONCEPTO DE PERSONA

(Universidad del Salvador, IIFyL)

Participantes:

Stella Rosas, rosasstella@gmail.com

Alejandro Peña Arroyave, alejandrop@usal.edu.ar

Daniela Álvarez, deinalvarez@gmail.com

Alejandra González, alejandra.adela.gonzalez@gmail.com

El concepto de persona fue erigido desde su matriz ontoteológica y jurídica, como fundamento del personalismo cristiano, pero también de perspectivas liberales como el garantismo. Sin embargo, ha demostrado su impotencia para sostener una teoría de los derechos humanos genuina. Nos interrogamos entonces, sobre la imposibilidad de esta noción, que vuelve problemática la inclusión de las diferencias en su marco conceptual.

--

MESA 4

PERSPECTIVAS DE LAS CIENCIAS BIOLÓGICAS COMO CIENCIAS HÍBRIDAS

(Universidad del Salvador, IIFyL)

Participantes:

Alejandro G. Mirolí, alexmir@arnet.com.ar

Alejandro Sly, alejandrosly@hotmail.com

Ezequiel Jorge Carranza, ezequiel.jorgec@gmail.com

Sebastián Rodríguez, smchiarini@yahoo.com.ar

La biología humana está intervenida cada vez más por variables antropológicas: desde el concepto de enfermedad laboral, hasta los efectos fisiológicos y anatómicos de los estilos de vida –como la introducción de artefactos o mobiliario- pasando por las complejas cuestiones que involucran el problema cuerpo-mente –como la noción de enfermedad psicosomática, el descubrimiento de las consecuencias fisiológicas del estrés y el uso de sustancias químicas alteradoras de los estados perceptuales.

Esto supone pensar la ontología de los dominios disciplinares como sistemas materiales complejos y reflexivos, sistemas que contienen entre sus efectores a las propias visiones que los agentes tienen de sí y de su medio –en la forma de expectativas, incentivos, planes de vida, y estados emocionales. En ello, los sistemas con compromiso antropológico se alejan del modelo de sistema material simple como un médano o un hormiguero. Y en ello también las ciencias convocadas al conocimiento y la intervención en tales sistemas complejos y reflexivos, deben exhibir esa especificidad: el modo de conocimiento y explicación y conocimiento de los sistemas materiales simples no da cuenta de aquellas ciencias, y todo intento de desarrollar una pura reflexión biológica sobre los sistemas complejos y reflexivos sólo da lugar a una reducción extrema –como el caso de la sociobiología o el conductismo radical.

Por otro lado el enfoque hermenéutico-intencional no provee por sí solo ni del vocabulario ni de las categorías que permitan un abordaje mínimo de los sistemas materiales complejos y reflexivos en tanto sistemas materiales –como ocurre en los sistemas laborales o sistemas ambientales que se definen por la interacción de agentes y cuerpos materiales en el modo de máquinas, combustibles, lubricantes, campos electromagnéticos, residuos, etc.

En ese sentido el grupo de investigación que llevamos adelante intenta reflexionar y reconstruir aquellos elementos que permitan considerar una biología –y fisiología- humana una ciencia que integra tales sistemas materiales complejos y reflexivos, una ciencia de entidades híbridas. A partir de diversos temas se examinará la plausibilidad de integrar la reflexión de dichas entidades en la caracterización y enseñanza de las ciencias biológicas – y fisiológicas- humanas.

--

Ciencias sociales y sistemas complejos: el caso de la sociobiología

Sebastián M. Rodríguez Chiarini (Universidad del Salvador, IIFyL, Untref)

smrchiarini@gmail.com

El presente trabajo intenta ser una revisión de las tesis sociobiológicas expuestas por Wilson en su libro *Sociobiology: The New Synthesis*, a la luz del concepto de “sistemas complejos” desarrollado por Silvio Funtowicz y Jerome Ravetz. Nuestro interés será el de mostrar como gran parte de las carencias que presenta el tratamiento sociobiológico que hace Wilson acerca de las sociedades humanas se deben a su incapacidad por reconocer la presencia de sistemas complejos en ellas.

--

MESA 5

EL DISPOSITIVO ANTROPOLÓGICO EN GIORGIO AGAMBEN, MICHEL FOUCAULT Y

JACQUES DERRIDA (Universidad de Buenos Aires, FFyL)

Participantes: Juan Cruz Aponiuk, Agustina Arrarás, Lautaro Colautti, Ezequiel Posin.

1-El dispositivo antropológico en Giorgio Agamben

Juan Cruz Aponiuk

jcaponiuk@gmail.com

Mesa 5

La pregunta antropológica atraviesa la obra de Giorgio Agamben, fijándola como la central para la metafísica. En la serie "*Homo sacer*" dice que la política occidental es desde su origen biopolítica. Esto implica que en el centro de la política está la vida, un concepto que se ha determinado, pero nunca definido. Entre una de sus determinaciones está la *nuda vita*, la vida reducida a sus funciones biológicas que es producida por el dispositivo antropológico. Tal dispositivo divide al hombre en oposición a los animales, a lo divino, etc.

Retoma la antigua definición del hombre como viviente que tiene el lenguaje, que busca la articulación entre *phoné* y *lógos*. Es en la política donde se cumple la articulación entre el viviente y el *lógos*, y hay política porque el hombre es el viviente que en el lenguaje separa y opone a sí la *nuda vita*, manteniéndose al mismo tiempo en relación con ella en una exclusión inclusiva. Es central para la metafísica y la política la decisión en torno a la humanidad del ser humano viviente, la politización de la *nuda vita*. Si el hombre es aquel animal viviente que tiene el lenguaje, no existe el sujeto trascendental del yo pienso determinante para la razón moderna, sino que hay un yo que hace referencia a una instancia discursiva. Esto va a ser desarrollado en detalle en "*Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*" donde sitúa el origen del lenguaje en la Infancia del hombre (el momento en el que no habla), pero que resulta en un círculo, ya que es imposible salir del lenguaje, siendo el lenguaje el origen de la Infancia del hombre.

Palabras clave: Dispositivo, Biopolítica, Lenguaje, Origen, Vida

2-Altísima humanitas, Derrida con y contra Heidegger; por una deconstrucción del humanismo

Agustina Arrarás (CIN)

lou.ved@gmail.com

Mesa 5

En el presente trabajo tendremos por tarea la revisión de las críticas que Derrida ha hecho en su conferencia: "Los fines del hombre", respecto a la tendencia antropológica que han adoptado algunos pensamientos de Heidegger, especialmente en *Ser y Tiempo* y *Carta sobre el humanismo*. La correspondencia que la dignidad del ser del *Dasein* y la interpretación de la cuestión del sentido del ser no hacen sino enfatizar una centralidad antropológica que pretende ir más allá del lugar que ganó históricamente el hombre como ente que pregunta. Este más allá en ningún momento pretende salirse de una serie de valoración humanista, sin embargo, la manera de asir conceptualmente este acceso al ser no encuentra otra manera que no sea la metafórica. Una metafórica ontológica se desenlaza con consecuencias deconstructivas, pues la aperturidad del ser no hace sino operar en un espaciamento aporético en la relación entre ser y *Dasein*. Nuestro objetivo será tomar por hipótesis la necesidad de colocar el aparato conceptual de la *différance* como mediación entre ser y *Dasein* para dinamitar con Heidegger la relación entre proximidad y presencia.

3-Lo que queda del hombre

Lautaro Colautti

lefraru.defrente@gmail.com

Mesa 5

En el siguiente trabajo nos proponemos abordar la analítica del sueño antropológico moderno, tal como es presentado por Foucault en *Las palabras y las cosas*, pero para ser contrastada con otra perspectiva singular: la del filósofo italiano, Giorgio Agamben. El objetivo es poner en relación el abordaje foucaultiano de las ciencias humanas con el fin aportar elementos nuevos a las figuras del Auschwitz y el Musulmán en Agamben, donde, a partir de estas nociones, se hace posible pensar la destrucción del cuadrilátero antropológico que signa la *episteme* de nuestro tiempo (el humanismo).

Nos encontramos en una discusión filosófica donde encontramos puesto en jaque el clásico concepto de representación y se critica a la figuración de lo humano y lo inhumano en la manera en que estas nociones han sido concebidas por la *episteme* moderna. Para Agamben, es Auschwitz el lugar, o más bien el no-lugar, donde se encuentra la situación límite en que lo humano y lo inhumano se funden en una línea de indeterminación, la zona gris representada por el Musulmán. El Musulmán es aquel muerto en vida que ya no puede testimoniar y que, justo por ese motivo, es también y al mismo tiempo el testigo integral y/o absoluto de lo que en Auschwitz sucede.

Creemos que es posible articular nuestra lectura de estos planteos en tanto una perspectiva crítica al sueño antropológico descrito por un Foucault que si bien se encuentra en un período previo al de su etapa bio-política, anticipa o mantiene elementos para pensar una estructura ontológica de la subjetividad.

Palabras Claves: Episteme, Humanismo, Auschwitz, Musulmán, Subjetividad.

4-La animalidad en Agamben y Derrida. Por un enfoque crítico de la modernidad

Ezequiel Posin

ezemapo@hotmail.com

Mesa 5

Se podría decir que el pensamiento del italiano Giorgio Agamben tiene ciertos puntos en común y de disidencia en relación a lo que Jacques Derrida concibe en torno a la animalidad. Este trabajo pretende centrarse en la constante reducción de la otredad animal a la mismidad humana que ha ocurrido a lo largo de la historia. Esta constante que ha tenido una resonancia muy fuerte en la modernidad en la que el animal es visto como "*lo desprovisto de*" con respecto a la figura del humano y de la razón misma. Tal como está señalado en el texto de Agamben *Lo abierto*, se manifiesta con una fuerte presencia la constante necesidad de remitir a los animales tanto en cuestiones teológicas como en otras que estarían implicadas a las problemáticas que giran en torno a dichas cuestiones antes mencionadas. Este remitir-al-animal puede entenderse como pensar las problemáticas humanas (o que conciernen al humano) por medio de la figura del animal. Indagar estas cuestiones nos permitirá preguntarnos por el límite entre lo humano y lo animal, haciendo énfasis primordial en las nociones de resto (principalmente en la noción de resto mesiánico) y de negatividad humana.

Palabras clave: Animalidad, Modernidad, Límite, Resto.

--